



MARCO MESCHINI

L'ERETICA

STORIA DELLA CROCIATA
CONTRO GLI ALBIGESI

Editori  Laterza



«Allora li fece estrarre dal castello.
Erano più di centoquaranta:
camminavano verso il fuoco copioso,
vi venivano gettati dentro.
Anzi vi si precipitavano spontaneamente».

Linguadoca, regno di Francia, inizio XIII secolo:
eretici e santi, nobili e mercenari,
un popolo senza nome, un giovane papa
e un cavaliere ammantato di ferro.

ISBN 978-88-420-9306-0



9 788842 093060

Marco Meschini

L'eretica

Storia della crociata
contro gli albigesi

 *Editori Laterza*

© 2010, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2010

www.laterza.it

Questo libro è stampato
su carta amica delle foreste, certificata
dal Forest Stewardship Council

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel giugno 2010
SEdit - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-9306-0

*a Marc Bloch ed Eugenio Corti,
testimoni del tempo e dell'eterno*

L'eretica

Storia della crociata contro gli albigesi

Prologo
Terradoca

Un giorno di inizio XIII secolo.

Linguadoca, parte meridionale del regno di Francia.

Due uomini camminano lungo un viottolo appena visibile tra i campi; il più avanti con gli anni precede il più giovane che segue a distanza di qualche passo. Tutto attorno la mano dell'uomo modella da tempi antichissimi il profilo di rilievi e avvallamenti; pietre miliari di epoca romana hanno ricevuto un nuovo significato delimitando proprietà e vigneti, spazi aperti e pascoli. Un pigro silenzio d'inizio primavera ronzia attorno infittendosi di giochi d'insetti e volatili nell'ora vespertina e i passi dei due uomini si odono appena, subito smorzati nel rosseggiare del grande manto celeste. Presto sarà il regno dell'ombra, mentre le loro umbratili immagini si allungano sul terreno in leggera discesa, anime sudate e stirate dietro i loro destini che avanzano rapidamente.

Nella casa li accolgono sguardi amichevoli; qualcuno è curioso e stupito, i più sono ammirati. Osservano le semplici tuniche scure dei nuovi arrivati, i capelli lunghi confusi con le barbe incolte, con muto rispetto li scrutano in viso: sono magri e scavati più di quanto solitamente siano i volti degli uomini, alle loro età. Ad attrarre l'attenzione di tutti è soprattutto quella sorta di luce che promana dai loro occhi – o almeno così pare ai presenti, al fioco del camino e di qualche candela.

Intorno un ambiente nobile e non privo d'una certa ricercatezza nei mobili che muovono le spesse mura e nelle vesti dei presenti; la servitù si aggira senza troppa malagrazia; cani dal pelo lucente ruotano appena la testa, stretti verso il tepore del fo-

colare: le serate sono ancora fresche in questa stagione, ma le parole non si fanno più fumo tra le bocche. Anche il velo di tristezza che aleggiava sulla casa si è diradato da quando sono entrati: il signore li ha fatti chiamare perché vegliano sulle ultime ore di questa prigionia che è il corpo, affinché conducano la sua anima alla riunione con la metà rimasta in cielo, spezzino il ciclo della dannazione. Loro possono, i «buoni cristiani».

La moglie del signore: il sorriso che le sorge in petto è appena contenuto dall'educazione dei modi, di cui è la responsabile come dama sovrana della corte. E subito moto dell'animo e dignità del rango trovano nel rito consueto la sintesi che cercano: un servo colloca una panca tra i nuovi venuti e il resto della compagnia, la signora – prima da questa parte del mondo – si inginocchia davanti ai suoi buoni ospiti e viene presto imitata dagli astanti; qualcuno ancora non conosce gesti e parole e segue con un ritardo appena percettibile.

La dama poggia le mani sulla panca, reclina il capo sino a baciarsi le mani tre volte e tre volte chiede: «Benediteci, abbiate pietà di noi».

Due volte le risponde il più anziano: *De Dieu la haiatz et de nos*, «abbiate la benedizione da Dio e da noi». La terza risposta è una benedizione completa: *Deus vos benedigat, eus fassa bon chrestia, eus port a bona fi*, «Dio vi benedica, vi faccia divenire buona cristiana, vi porti a una buona fine». Parole spese come promesse viventi ora che la fine è arrivata, perché da settimane la morte ha imposto le sue calende alla casa, da giorni il signore della casa – il *dominus* della dama, il loro «signore» – giace per l'ultima volta nel letto. Possa presto cessare il suo esilio sulla terra, possa egli riunirsi con la sua amata in cielo: gli «amici di Dio» sono qui per questo. Portano la speranza, incede con loro la libertà dal Male, danno conforto a chi vive la pena del distacco e insieme sa di necessitare in prima persona della redenzione, perché la salvezza giungerà un giorno; è sufficiente rimanere legati a queste creature angeliche grazie a riti come il *melhorament* appena ripetuto. Labbra pure hanno risposto alla loro richiesta di benedizione, sono stati bene-

detti, sono «migliorati», e ora il suo e loro signore perverrà alla perfezione.

Nella camera del morente: gli angeli dalle vesti scure, la signora e una ristretta compagnia di persone fidate; agli altri non resta che il racconto di quanto sta per accadere.

Gli «amici di Dio» si sono avvicinati al letto e una voce malferma li saluta: «Benediteci, abbiate pietà di noi».

A voce bassa, confidenzialmente, gli chiedono come si sia comportato con la Chiesa da quando ha ricevuto la fede: ha colpe nei confronti della Chiesa? Ha debiti con essa? Il signore le confessa e li salda, dispone affinché sia consegnato ai suoi angeli ciò che deve. Non è un uomo falso o disonesto, lui: preghino per lui, lo perdonino e anzi di più: lo *consolino*.

Consolazione: chi può darla se non Colui che è *Paracletus*? *Et ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum*, «ed io pregherò il Padre ed Egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre». Venga il Paraclito, il Consolatore, lo Spirito di Dio: *Spiritum veritatis quem mundus non potest accipere, quia non videt eum nec scit eum*, «lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce». *Vos autem cognoscitis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit*, «voi invece lo conoscete, perché egli dimorerà presso di voi e sarà in voi» (*Giovanni*, 14,16-17).

Il morente è pronto: vivrà nell'astinenza dalla carne in ogni sua forma? Rinuncerà ai piaceri di gola e di ventre che derivano dal coito? Non mentirà più né ucciderà? Non infrangerà gli altri divieti di Dio? Terrà il suo cuore e i suoi beni – quelli di oggi e quelli che avrà in futuro, se la sua ora non è ancora giunta – a disposizione di Dio e della Chiesa, dei cristiani e delle cristiane?

Il signore annuisce con il capo, ripete di sì con i gesti e con le parole: *oc*, «sì».

Ed essi aggiungono: «Vi imponiamo questa astinenza perché la riceviate da Dio, da noi e dalla Chiesa e la osserviate finché vivrete; se la osservate bene, insieme agli altri obblighi cui dovrete assolvere, abbiamo speranza che la vostra anima avrà la vita».

Risponde: «Io la ricevo da Dio, da voi e dalla Chiesa».

«Volete ricevere la Preghiera?».

Oc.

Lo fanno sedere sul letto, depongono davanti a lui un drappo e vi posano sopra il Libro: «Benediteci, abbiate pietà di noi». L'uomo più anziano bacia il Libro e lo porge al malato, questi lo prende e lo bacia: «Abbiate pietà di noi. Per tutti i peccati che ho commesso in parole e pensieri chiedo perdono a Dio, alla Chiesa e a tutti voi».

«Da Dio, da noi e dalla Chiesa vi siano perdonati; noi preghiamo Dio che ve li perdoni».

Gli pongono le mani sul capo, quindi il Libro; dicono: «Benediteci, abbiate pietà di noi, sia fatto a noi secondo la Tua parola. Padre santo, accogli il tuo servo nella tua giustizia e fa' scendere la tua grazia e il tuo Spirito Santo su di lui». Infine pregano e si baciano sulle guance: il malato è «consolato»: una nuova perfezione è compiuta, un nuovo «cristiano» è nato.



Raccontata tra le mille schegge delle deposizioni inquisitoriali di metà e fine Duecento e in quel manipolo di testi originali che sono sopravvissuti alla tempesta, la scena che si è svolta in queste pagine ha molto da insegnare¹.

A prima vista sembra trattarsi di una situazione consueta: due religiosi portano l'ultimo conforto ad una persona in procinto di morire. Non fa parte di un semplice dovere cristiano? Al principio del XIII secolo l'unzione degli infermi è un sacramento ormai codificato e serve a portare a chi soffre gravemente o al morente la grazia necessaria per l'ultimo viaggio incontro al suo Signore. Tuttavia vari elementi non coincidono: anzitutto non c'è l'olio con il quale il cristiano viene unto su tutti e cinque i sensi (occhi, orecchi, narici, bocca e mani; talvolta pure su altre parti del corpo come i lombi e i piedi) per guarire l'anima (effetto primario di ordine spirituale) ed eventualmente anche il corpo (effetto indiretto di ordine corporale); manca anzi ogni elemento che comporti una qualche «materia» se si eccettua il Libro, che non può essere vergato se non su fogli di pergamena,

ma è una necessità appena tollerata. Vi è poi il rito del *melhorament* o «miglioramento», quel piccolo insieme di gesti e parole – il mobile che distanzia i «buoni uomini» dagli abitanti della casa, i baci, le triplici richieste di benedizione e perdono, le triplici risposte – che non figura affatto tra i riti cattolici né tantomeno tra i sacramenti. Ma soprattutto ciò che distingue nettamente il rito del *consolament* – culmine della nostra scena di apertura – dal sacramento dell'estrema unzione sono i rispettivi scopi essenziali: nel secondo caso un uomo che è già cristiano viene confermato nella sua adesione a Cristo e, grazie alla nuova (e idealmente definitiva) remissione dei peccati, accompagnato verso l'ultimo viaggio; nel primo caso invece la persona è sì mondata dai suoi peccati ma nel contempo diventa «cristiano» in quel preciso momento. In altri termini il *consolament* – qui associato alla fase finale della vita – coincide con il battesimo della tradizione cristiana cattolica.

È chiaro dunque che siamo di fronte a due situazioni differenti per quanto simili in alcuni tratti, anzi a due situazioni alternative; e come spesso avviene in questi casi si può essere costretti a scegliere.

Accadde proprio questo fra XII e XIII secolo in Europa, quando i suoi abitanti dovettero scegliere: rimanere fedeli alla tradizione religiosa – e quindi anche ecclesiastica, culturale, spirituale, persino politica e sociale – del cristianesimo cattolico? Oppure abbracciare una nuova religione – o antica, come sostenevano i polemisti di entrambi gli schieramenti sebbene con intenti del tutto opposti – che si autoproclamava nudamente e radicalmente «il solo e vero cristianesimo»?

Questo libro percorrerà i sentieri di quella scelta, le sue strettoie e rarefazioni. Perché al principio del Duecento l'Europa visse in anticipo le lacerazioni di quella che chiamiamo per tradizione storiografica la Riforma del Cinquecento, giacché non si dovette attendere Martin Lutero per veder contestare apertamente e totalmente la Chiesa di Roma: altri lo avevano già tentato e n'erano derivate – appunto come nel Cinquecento – guerre devastanti. La grande differenza sarebbe stata però duplice:

da un lato la vittoria avrebbe arriso senza appello a uno solo dei contendenti e, dall'altro, fu soprattutto una regione europea ad esserne squassata, ovvero la Linguadoca.

I francesi – dalla loro «isola» originaria, l'Île-de-France attorno a Parigi – chiamavano quelle terre *albigenses*, «albigesi»: era un nome distinguente e sprezzante e non si riferiva solo alla città di Albi e al suo territorio, l'Albigeois, bensì a tutta la vasta regione che correva dal Rodano alla Garonna e oltre sino alle contee di Foix e Comminges, attraverso le verdi colline di Montpellier e Béziers, Carcassonne e Narbona e soprattutto Tolosa. Una terra ricca e fertile, posta sì sotto la nominale dipendenza dai re di Francia e d'Aragona ma dominata in realtà dalla nobiltà locale e dove le città più intraprendenti e attive avevano cominciato a costituirsi in comune, imponendo ai signori laici ed ecclesiastici nuovi rapporti di potere; la terra musicale dei trovatori e delle loro dame, cantate e adulate insieme ai rispettivi signori e mariti per il dovuto contributo alla lirica amorosa e alle proprie tasche. Ma allo stesso tempo una terra in disordine, infestata da banditi e mercenari pazzamente ingaggiati dalla nobiltà, troppo intenta a rendere endemico uno stato di guerra continua invece che dedicarsi a compiti più alti e nobili, come per esempio una crociata d'Oltremare oppure la lotta all'eresia – ovviamente nella prospettiva di altri e sommi poteri. Troppo a lungo in effetti si è rappresentata la Linguadoca medievale unicamente con la voce dei suoi eccelsi trovatori: perché il contesto entro il quale operavano era tutt'altro che idillico e pacifico, anzi semmai connotato da un persistente moto di scontri e violenze che l'assenza di un potere forte e centrale contribuisce a spiegare, proprio mentre altre regioni d'Europa – l'Inghilterra e la Francia del Nord soprattutto – andavano rinforzando l'edificio monarchico².

Insomma vogliamo scoprire cosa fu in grado di squassare allora la Linguadoca e più in generale l'Europa nei suoi pilastri religiosi e giuridici, sociali e politici, spirituali e culturali, tanto da farla tremare per decenni – almeno i primi trent'anni del XIII secolo –, e per farlo dobbiamo ricominciare da loro, i «buoni cristiani». O – se preferite – gli eretici.

Il *consolament* era in effetti il rito centrale di una religione potente e allora, all'inizio del Duecento, in piena espansione: il catarismo. La prima questione da cui partire è dunque semplice: cosa fu il catarismo? Abbozziamo una risposta preliminare: una religione dualista, cioè fondata sul presupposto dell'esistenza di due principi antitetici: il Bene e il Male, in lotta tra loro.

Perché ovviamente, posta la prima pietra di un sistema di pensiero, qualcosa deve conseguire: se l'Uno – il Dio unico delle religioni monoteistiche, dalle parole greche *mónos*, «uno», e *theós*, «dio» – si trova come contraltare un altro Uno, si entra giocoforza nel regno del *dúo*, Due, ovvero del bianco e del nero, della tesi e dell'antitesi e dello scontro tra loro. Conosceremo meglio il credo dei catari, che contrapponevano al Dio buono e spirituale, il cui regno era il cielo e che era all'origine di ogni creatura spirituale, un Principio maligno, artefice e dominatore del mondo terreno e dei corpi, e così teorizzando finivano con il separare in maniera inconciliabile lo «spirito» e la «carne», cercando di salvare il primo e condannando senza clemenza la seconda.

A questo livello del problema si tratta di una visione ricorrente nella storia dell'umanità. Una delle sue varianti più celebri è la religione manichea – dal nome del fondatore, il principe persiano Mani (216-277 d.C.) – che si diffuse tra Oriente e Occidente sino alla persecuzione scatenata dall'ultimo grande imperatore pagano della storia di Roma, Diocleziano, alla fine del III secolo. Virtualmente eliminato dai confini dell'Impero romano, il manicheismo si riaffacciò sul proscenio pubblico qualche tempo dopo, quando ormai l'ecumene romana era divenuta cristiana e finì bollato con l'etichetta di «eresia», definizione grave e infamante benché imprecisa, proprio perché non di una «deviazione» dal cristianesimo si trattava ma precisamente di un'altra religione.

Ebbene, una sorte simile attese il catarismo: quando si presentò sullo scenario dell'Europa medievale, tra XI e XII secolo, fu inquadrato nel grande e grave problema dell'eresia, una categoria concettuale sulla quale ci soffermeremo più avanti per

ché è vitale al fine di comprendere quel che accadde; per il momento ci basta fissare questo: il catarismo – versione medievale di un pensiero ricorrente sia pure con molteplici sfaccettature e sfumature – era radicalmente diverso rispetto al cristianesimo e in specie al cattolicesimo.

Posti i due soggetti, dunque, la via dello scontro era aperta.



Ecco il primo attore della nostra storia: una visione del mondo – un'«eresia» – chiamata catarismo. Tuttavia il discorso va allargato sino a comprendere varie altre eresie che si manifestarono nei secoli XI-XIII giacché diversi furono i «movimenti» ereticali che sorsero in quel periodo, spesso legati alla figura carismatica di un fondatore come i petrobrusiani da Pietro di Bruis o gli arnaldisti da Arnaldo da Brescia.

Una menzione particolare va fatta per i «poveri di Lione» o valdesi, che presero origine verso il 1170 dal mercante lionese Valdo o Valdesio. Il loro desiderio, inizialmente bene accolto dalla gerarchia ecclesiastica, era quello di conoscere e vivere più a fondo il *Vangelo* – tradotto appositamente in volgare – rinunciando «come gli apostoli» ai beni e alle donne. Similmente ad altri movimenti, quello di Valdo mirava dunque a seguire più da vicino gli insegnamenti evangelici; la rottura si verificò nel momento in cui i valdesi vollero predicare pubblicamente intorno alle verità di fede, scalzando in tal modo il ruolo principale del clero tradizionale. Fu così che nel 1184, al pari di altri gruppi ereticali, finirono scomunicati dalla Chiesa nel corso di una solenne assise tenutasi a Verona e presieduta dal papa e dall'imperatore, che erano allora Lucio III e Federico I Barbarossa; perseguitato e semi-clandestino per secoli, il valdismo sopravvisse a fatica alla fine del Medioevo confinandosi in alcune regioni d'Europa e cambiando alcuni tratti originari per giungere sino a oggi³.

Il valdismo era realmente un'eterodossia, cioè un modo differente di concepire il cristianesimo rispetto a quanto propugnato dall'ortodossia cattolica; tuttavia le differenze pur rilevanti che intercorrevano tra i valdesi, i catari e gli altri movi-

menti minori del periodo finivano sostanzialmente appiattite sotto il peso di quella definizione capitale: eresia. Il testo antiereticale del concilio di Verona – noto, come tutti i documenti pontifici, per le prime parole con cui inizia in latino, *Ad abolendam*, ovvero *Per abolire la varia pravità delle eresie*⁴ – accomunava infatti in un'unica categoria tutti gli eretici «con qualunque nome siano chiamati: catari, patarini, umiliati, poveri di Lione, passagini, giosefini, arnaldisti», etc.

Era una tendenza in atto: per esempio Alanò di Lilla, celebre filosofo e teologo del XII secolo, parlò di «eresia generale» per delineare un'entità in qualche modo unitaria che trascendeva le singole componenti ed esperienze per collocarsi al livello dello scontro metafisico⁵, mentre il *magister* inglese Rodolfo il Nero metteva in guardia l'Europa cristiana in un'opera datata 1187: prima di precipitarsi in Oriente per liberare Gerusalemme gli occidentali avrebbero dovuto ripulire «casa loro» dal morbo ereticale⁶. In questo contesto gli eretici avrebbero finito con l'essere indicati come i «nemici» peggiori della Cristianità da parte di un pontefice destinato a fare scuola e che impareremo a conoscere bene, Innocenzo III (1198-1216), per il quale essi erano «peggiori dei saraceni»⁷. Insomma tra la metà e la fine del XII secolo – nel pensiero degli specialisti prima e poi in quello comune – l'eresia divenne il nemico principale della Cristianità, capace di insidiarla dall'interno e da contrastare con ogni mezzo possibile.

È poi vero che i teologi e i polemisti di parte cattolica dedicarono molte energie a capire e controbattere le varie teorie e interpretazioni che le diverse correnti eretiche sostenevano, ma il dato centrale da cui partire è che esisteva allora un soggetto sufficientemente coeso e robusto in grado di definirsi come «ortodossia» e dunque di tracciare la linea di demarcazione tra sé e il resto del mondo: questo soggetto era la Chiesa cattolica, capeggiata dal papato.



Il secondo attore del nostro dramma è dunque il cristianesimo cattolico che regnava a quel tempo in Europa, tanto che que-

st'ultima si concepiva come Cristianità, uno «spazio» fisico e mentale dalla forte impronta identitaria.

In effetti la cifra essenziale del Medioevo – appunto il cristianesimo vissuto dagli uomini di allora – si tradusse in una costruzione sociale, politica e culturale capace di dare nuovo significato all'antica definizione di «popolo» fornita da Cicerone, secondo cui è tale «non ogni accozzaglia di uomini convenuti per caso, ma un insieme ben ordinato di persone unite dalla condivisione dei princípi e del bene comune» (*De re publica*, I,39); nel Pieno Medioevo «i princípi e il bene comune» condivisi dagli europei furono cristiani per natura, giacché appunto la religione cristiana era la vera matrice agglutinante del continente e dei suoi popoli: l'Europa era ormai definita come *Res publica christiana*, «Repubblica cristiana» ovvero *Christianitas*.

Ma cosa significava precisamente questa parola? Nei secoli XI-XIII, quando i popoli e i poteri presenti sul territorio europeo erano stati cristianizzati, essa esplicitava un'idea sociale e territoriale: la Cristianità era cioè l'insieme dei popoli cristiani viventi in uno spazio altrettanto cristiano, segnato cioè da luoghi santi per i cristiani. La Cristianità fu dunque intesa come l'unione dei popoli cristiani d'Europa e anche oltre, perché proiettati idealmente ad estendersi su tutta la terra; in questo senso la Terrasanta era vista come parte integrante e anzi originaria della Cristianità stessa. In tale visione si fondevano due elementi principali: l'antico universalismo di Roma ereditato dal papato e dagli imperatori medievali a partire da Carlo Magno, e la spinta evangelizzatrice della Chiesa.

Questa «Europa cristiana» fu capace di unificare – sia pure con faticosi contrasti mai del tutto sopiti – etnie e tradizioni molto diverse sotto un *unicum* immateriale ma al contempo profondamente vivificante, di natura essenzialmente cristiana. E si ricordi che il cristianesimo del Tardo Impero era già stato in grado – e pacificamente – di assimilare la grande tradizione di pensiero e cultura di Roma ed Atene – filosofia, diritto, linguaggi, etc. –, consegnando quest'altra tradizione al Medioevo a fianco di quella biblica e degli apporti germanici. Si era così formata una continuità rinnovata – o se si preferisce una novità tradi-

zionalista – dotata di pilastri formidabili di cui siamo ancora eredi, sia pure in maniera indebolita e spesso incosciente.

In siffatto quadro è chiaro che la Chiesa svolgesse un ruolo determinante sotto ogni profilo, dal culturale allo spirituale, dal sociale al politico all'economico, sia nella sua dimensione prettamente ecclesiastica – la gerarchia – sia in quella laica, cioè di quanti – ed erano la stragrande maggioranza – non ricevevano l'unzione sacra. A noi però preme ora concentrarci sul vertice ideale e pratico di questa costruzione nuova e ardita → la Cristianità –, sul suo garante, su chi cioè ne custodiva l'ortodossia, chi insomma definiva cosa è giusto e cosa è sbagliato: vale a dire il papato.

In effetti alla metà del XII secolo e per quanto riguarda l'Europa occidentale non esiste praticamente dubbio: l'ortodossia è Roma, la Chiesa romana, cioè il papato e lo stuolo di cardinali – diaconi, preti e vescovi – che fa da corona al suo monarca semi-assoluto: il papa. È al sommo pontefice che spetta la parola ultima, anche se a livello locale restano ovviamente i vescovi, pastori del gregge cristiano, a portare la responsabilità diretta e immediata dell'«inquisizione», l'*inquisitio*, com'è chiamato da tempo immemore il dovere di conoscere e se del caso correggere i contenuti di fede diffusi presso i fedeli, ovvero appunto un'azione diretta di informazione, inchiesta e se necessario intervento per sorvegliare il bene più prezioso di tutti, la fede e l'unità dei credenti. Ma ad ogni modo al pontefice è riservata l'ultima parola: tra Millecento e Duecento la pietra di paragone è ormai unificata e reca il monogramma pontificio. È uno dei maggiori risultati della grande riforma dell'XI secolo, quella di papa Gregorio VII (1073-1085) e del suo scontro con l'imperatore Enrico IV (1056-1105), dei patarini milanesi e di Matilde di Canossa, delle scomuniche reciproche tra Chiesa e Impero e del concordato finale nel 1122 a Worms. Il sigillo dell'ortodossia è definitivamente incastonato al dito del pontefice romano perché ormai si dà che è la Chiesa romana a essere depositaria della corretta interpretazione della Sacra Scrittura; e dunque, conseguentemente e logicamente, diviene eretico colui che su questioni di fede pensa diversamente da Roma⁸.

In tal modo la definizione di eresia e di eretico diventa anche uno strumento di governo della Chiesa romana, un dovere e una possibilità insieme. Pertanto ogni suo interlocutore sa di trovarsi davanti un potere asimmetrico, perché si avvinto dentro il gioco del mondo ma dotato contemporaneamente di un *atout* formidabile, una risorsa pressoché inequiperabile: quell'attore del mondo è anche giudice del gioco stesso. Accanto alla giurisdizione civile infatti esiste la giurisdizione ecclesiastica di cui il pontefice è il vertice assoluto; così, secondo il diritto canonico del tempo, i gradi ordinari di giudizio erano quattro: il tribunale dell'arcidiacono, poi quello del vescovo, del metropolita e infine appunto del papa, considerato l'ultima istanza d'appello e anzi il più alto *iudex ordinarius omnium*, «giudice ordinario di tutti» o «giudice supremo»⁹. A partire dalla metà del secolo XI, in parallelo con la crescente autorità dei papi e anzi costituendo uno degli elementi per l'accentramento romano del potere supremo, si assiste ad una graduale affermazione del primato giurisdizionale del papa: un sempre maggior numero di istanze vengono presentate al suo tribunale e non solo da parte di religiosi – cosa affatto normale – ma anche di laici; ne risulta che Roma ha una preminenza suprema nel «sistema» e detiene un «vantaggio strategico assoluto» che si traduce per molti decenni in supremazia teorica e pratica.

La pontificia *potestas* («potere») era dunque teorizzata e affermata, riconosciuta ed esercitata, il che non significa che fosse pervasiva e «assoluta» – e men che meno «dittatoriale». A parte le ovvie limitazioni provenienti dall'esterno vi erano quelle che lo stesso potere pontificio si dava, vale a dire la legge naturale e la legge divina, oltre alle norme positive del diritto canonico. Inoltre si deve rammentare che la pregnante espressione *plenitudo potestatis* («pienezza del potere») che i papi si attribuivano non riguardava l'ambito laico: si riferiva semmai all'«intero potere» sacerdotale – dunque religioso – per distinguerlo da quello dei vescovi locali che ne «partecipavano» senza poterne disporre in ultima istanza, giacché dal papa essi erano nominati e investiti di quella «parte di potere» che compete loro. Questa concezione si sarebbe deformata in una com-

piuta ierocrazia – la predominanza del potere sacerdotale su quello temporale – solo nella seconda metà del XIII secolo, trovando in Bonifacio VIII un interprete tanto roboante teoreticamente quanto fallimentare praticamente.

Affinché il quadro sia completo, però, dobbiamo aggiungere un ultimo elemento essenziale: la *iusdictio* («giurisdizione») pontificia si esercitava alla luce di una norma suprema, l'*aequitas*. Nel pensiero della Chiesa l'«equità» è in ultima analisi Cristo stesso e quindi *caritas*, «amore», in vista della salvezza delle anime, come ricorda una celebre glossa bolognese: «L'equità non è nient'altro se non Dio»¹⁰. Tuttavia il volto di Cristo è sì quello del buon pastore ma insieme quello del giudice supremo e dunque si deve considerare l'*aequitas* canonica nel suo duplice e complementare aspetto di giustizia e misericordia: la «giustizia» indica la necessità dell'applicazione delle leggi e l'inderogabilità di un loro giusto esercizio, mentre la «misericordia» significa che di fronte al peccatore che dà evidenti segni di pentimento la porta della Chiesa non deve rimanere chiusa, perché il «Dio della pace» che «ama la giustizia e detesta l'iniquità» (*Salmi*, 45,8) vuole «che tutti si salvino e giungano alla conoscenza della verità» (*Prima lettera a Timoteo*, 2,4); la misericordia vivifica e connota l'*aequitas*, attenua la durezza della giustizia anche se non deve farle perdere il suo vigore. Come si può facilmente intuire, si tratta di due «poli» altissimi e come tali difficilmente raggiungibili, come vedremo nelle piaghe della nostra storia.

Perché verso tali ideali supremi si protese, nel tentativo disperato di tenerli in equilibrio, un protagonista primo di queste pagine, l'uomo che avrebbe voluto, lanciato e tentato di controllare la prima crociata «albigese», il papa che avrebbe messo mano alla forza del diritto per riaffermare quel ruolo di custode e di pastore che legittimamente rivestiva: avrebbe parlato e ammonito, spiegato e discusso, poi minacciato e tuonato e condannato, infine avrebbe scagliato i suoi strali e disciolto i cani da guardia, scatenando angeli ammantati di ferro.

La terra avrebbe presto tremato.

Capitolo primo

Sommo pontefice

Prendeteci le volpi,
le volpi piccoline
che guastano le nostre vigne.

[*Cantico dei cantici*, 2,15]

«Perché sono uscito dalla vagina di mia madre? Per vedere la fatica e il dolore e perché i miei giorni si consumassero nella confusione?»: sulle pagine del libro di *Geremia* (20,18) l'uomo medita, si chiede come sia possibile per lui, generato nel peccato, una vita migliore di quella del profeta che Dio aveva voluto santificare già nell'utero materno e che pure aveva patito duramente nella sua vita terrena. Volge attorno lo sguardo sconsolato e vede la «pochezza» della materia con cui l'uomo è plasmato, il prurito della carne nella sua generazione con quel misto di fuoco libidinoso e fetore di lussuria che sempre si cela nell'amplesso, la brevità della vita, le molestie della vecchiaia con il «cuore che si affatica, il capo tentenna, lo spirito langue e l'alito puzza, la faccia si raggrinzisce e la statura si piega, gli occhi si annebbiano e le articolazioni barcollano, le narici colano e i capelli diventano vieppiù radi, i denti imputridiscono e le orecchie si assordano», la fatica mai completamente appagata dello studio perché «nulla può essere conosciuto perfettamente», le malattie e le angosce continue e infine la minaccia dei tormenti eterni... E dunque «chi darà ai miei occhi una fonte di lacrime?».

Sulle piaghe della nostra mortalità l'uomo compone *La miseria della condizione umana*, opera destinata a enorme fortuna¹ anche perché il suo autore divenne sommo pontefice della Chiesa al principio del 1198.

Lotario dei conti di Segni fu eletto al soglio pontificio a trentotto anni.

Nato, come sembra, nel 1160 a Gavignano – vicino a Segni e non lontano da Anagni, i due orizzonti su cui ancora oggi spazia lo sguardo di chi guarda dalla sua casa paterna –, era figlio di Trasmondo dei conti di Segni e della romana Clarissa Scotti². Dopo una prima educazione a Roma, Lotario venne inviato a Parigi per compiere i migliori studi filosofici e teologici del tempo. Doveva avere vent'anni: respirò l'aria oceanica della nascente università, bevve ai corsi di Pietro il Cantore e di altri *magistri*, fece le amicizie che segnano la vita, come quella con gli inglesi Stefano Langton e Roberto di Courson: la meraviglia dello studio e delle discussioni sino a notte inoltrata, con l'Essere e Dio al centro della passione; li avrebbe nominati arcivescovo e cardinale, un giorno. Superò la Manica per inginocchiarsi davanti alla tomba di Tommaso Becket, il martire arcivescovo di Canterbury cui le spade degli uomini di re Enrico II Plantageneto avevano spalancato una strada rossastra verso il Paradiso nel 1170, quando lui aveva dieci anni. Papa Alessandro III aveva canonizzato Tommaso nel 1173 proprio a Segni, e come dovevano essersi riempiti di senso i suoi occhi adolescenti davanti al mistero della contesa tra Stato e Chiesa: aveva veduto la voce del papa sorgere per valicare i monti e i mari, sentita l'eco della genuflessione del re e della sua punizione esemplare, aveva visto brillare l'aurora del potere spirituale e ne aveva seguito la scia sino all'altro capo d'Europa, nel vasto fiume dei pellegrini che onoravano la memoria di Tommaso, quell'uomo capace di sfidare il potere temporale, il pericolo e la spada.

Tra i risultati primi di quegli anni vi furono le sue opere e il suo stile di scrittura: trattati come il *De miseria* e altri dedicati al peccato e alla penitenza, la carità, il matrimonio, l'eucarestia e la liturgia. La formazione non era però conclusa: tra il 1187 e il 1189 fu accolto, pare, dall'*alma mater* di Bologna, la grande scuola del diritto – e presto università. Sempre nel 1187 le sue mani impararono a preparare il pane e il vino per la messa, la sua voce a cantare le *Epistole* apostoliche: erano i compiti del suddiacono, primo grado della gerarchia ecclesiastica. L'ascesa era iniziata.

Il secondo grado fu il diaconato e di rango cardinalizio: nel 1189 infatti lo zio materno Clemente III (1187-1191) lo nominò cardinale diacono dei SS. Sergio e Bacco. Fu a quel livello – dunque non ancora prete – che lo colse la morte del novantenne Celestino III (1191-1198), l'8 gennaio 1198. Raggiunse il conclave nel Palatino dopo le esequie celestiniiane e dopo aver scambiato il bacio della pace con gli altri cardinali presenti, una ventina; poi i suoi colleghi lo elessero papa con una maggioranza di due terzi come prescrivevano le norme canoniche. Risuonarono le parole: «San Pietro elegge Lotario papa» mentre, secondo un'altra fonte, colombe prendevano il volo e visioni afferravano i sonni di molti. L'arcidiacono lo nominò Innocenzo e lo rivestì con il mantello scarlatto: la porpora del potere e il sangue di Cristo erano ormai il suo *habitus*. Davanti all'altar maggiore si prostrò, mentre echeggiavano le parole immortali: «*Te Deum laudamus*, noi ti lodiamo, Dio, ti proclamiamo Signore. O eterno Padre, tutta la terra ti adora. Sia sempre con noi la tua misericordia, in te abbiamo sperato. Pietà di noi, Signore, pietà di noi. Tu sei la nostra speranza, non saremo confusi in eterno».

Tra inni e giubili raggiunsero S. Giovanni in Laterano, sede ufficiale dei papi sino a quasi tutto il Medioevo. Ritualmente ne prese possesso, poi pregò nella cappella di S. Lorenzo: era ormai il *vicarius Petri*, il «vicario di Pietro» erede e continuatore della linea dei sommi pontefici. Dalla «cattedra» petrina poteva vedere il mondo: il suo punto di sintesi era altissimo ma non per questo semplice, anzi: troppo spesso si è pensato a Innocenzo e si pensa ai papi come a persone «semplici»; significa dimenticare che il potere è la sintesi, se e quando riesce, di una complessità spaventosa: per Innocenzo bisogna considerare almeno l'uomo e il pontefice, il teologo, il politico, il giurista, il giudice e il pastore ed altre dimensioni ancora che non sempre riescono a convivere felicemente, tenuto anche conto dei limiti fisiologici di ogni potere e persona, condizionamenti «oggettivi» imposti da elementi esterni e «soggettivi» derivanti dalla formazione, dal carattere e dalle energie psicofisiche: per quanto giovane fosse, il sovralavoro e le responsabilità sarebbero stati eccezionali, tanto che Innocenzo si sarebbe ammalato in più circostanze.

ze giungendo ad un passo dalla morte prima del tempo, per così dire. Perché anche il potere sommo ha i suoi limiti.

Sei settimane dopo, 21 e 22 febbraio 1198, il novello papa fu ordinato prete e consacrato vescovo – sulla sua testa venne posta la mitra – in S. Pietro; fu poi intronizzato davanti alla *confessio*, l'«altare» di san Pietro, e venne infine incoronato su di un palco esterno con il copricapo solenne dei pontefici, la tiara, d'un bianco purissimo e resurrezionale. Come voleva il cerimoniale gli sussurrarono all'orecchio: *Pulvis es et in pulverem reverteris*, «polvere sei ed in polvere tornerai», e *Sic transit gloria mundi*, «così passa la gloria del mondo». Ma ben presto Innocenzo III volle contrassegnare il proprio pontificato per i secoli: non era il papa figura di Cristo oltre e più che di san Pietro? E dunque il sommo pontefice doveva essere riconosciuto *vicarius Christi*, «vicario di Cristo» sulla terra, figura ideale e concreta della Sua Resurrezione: era una svolta decisiva nella storia della Chiesa³.



Quali *dossiers* si trovò davanti il nuovo papa?

Vi era anzitutto l'amministrazione della Chiesa – curia romana, diocesi, arcidiocesi, ordini religiosi, rapporti con i cristiani di rito greco, cioè i bizantini, etc. – e del patrimonio di S. Pietro. Quest'ultimo era costituito dai possedimenti immobili e fondiari del papato sparsi in varie regioni d'Europa – soprattutto in Italia e Francia – per le donazioni e acquisizioni susseguite nei secoli, un insieme disomogeneo di terre e rendite su cui si esercitava il governo diretto del papato e che proprio a partire dal pontificato di Innocenzo III evolse in un vero e proprio «stato della Chiesa», sul quale il pontefice non esercitava solamente il sommo potere spirituale ma anche quello temporale.

Vi era poi il rapporto con i poteri secolari, *in primis* i regni e soprattutto l'Impero: Enrico VI – figlio ed erede del Barbarossa – era morto nel 1197 e un nuovo imperatore sarebbe stato eletto solo nel 1208 con l'intervento decisivo dello stesso Innocenzo, ritrovatosi «arbitro» della situazione per via dei contra-

sti interni all'Impero. Ma da cosa derivava al papa la possibilità teorica di intervenire in questo campo? Il potere civile era ritenuto distinto e indipendente da quello religioso – è la grande tradizione di autonomia del potere temporale rispetto a quello spirituale, e viceversa, che connota l'Occidente dall'avvento del cristianesimo, sia pure con tutti i problemi di equilibrio tra i «due gladi» che quasi sempre sono esistiti – e in generale Innocenzo non si intromise nelle questioni interne dei regni e degli Imperi d'Occidente e d'Oriente. Tuttavia il papa si riservava la possibilità di intervenire qualora vi fossero stati problemi che sconfinavano gravemente nel dominio dello spirituale secondo la formula *ratione peccati*, cioè «in ragione del peccato» – e, va sottolineato, di un peccato grave – ovvero per i rischi derivanti alle anime dall'operato umano alla luce della superiorità dell'anima sul corpo⁴.

Ma i problemi che più premevano al papa – come obiettivo e come affanno – erano altri due: riconquistare Gerusalemme e riformare la Chiesa.

La Città Santa, *Jherusalem*, era tornata sotto dominazione saracena nel 1187 per opera di Saladino; certo, la grande spedizione del 1190-1191 – la terza crociata – aveva recuperato buona parte del litorale palestinese, ma Gerusalemme era rimasta in mano avversaria e dunque andava riconquistata. Innocenzo lanciò una nuova crociata il 15 agosto del suo primo anno di pontificato supportandola con una serie di disposizioni destinate a fare scuola: chiese una tregua generale tra i cristiani, pretese un forte coinvolgimento da parte della Chiesa per il finanziamento, propose la cooperazione con i bizantini, immaginò il trasporto unitario dell'esercito da Venezia, nominò due legati perché seguissero da vicino il progetto in qualità di *duces* («comandanti») e fissò la partenza per il marzo dell'anno seguente... Copie su copie partirono verso i quattro angoli della Cristianità.

Nessuno – tra quanti contavano veramente – rispose: tutto il suo slancio, la sua creatività, il prestigio del papato non erano valse a granché e qualcuno gli fece persino notare incongruenze nascoste tra le righe del suo appello. A oltre un anno di distanza

fu pertanto costretto a rinnovarlo riducendo un po' le richieste e fu solo nel novembre del 1199 – tutto iniziò a Écry in un torneo, una di quelle occasioni mondane che la Chiesa stigmatizzava... – che alcuni baroni importanti di Francia presero la croce: Tibaldo di Champagne, Luigi di Blois, Simone di Montfort, quindi Baldovino di Fiandra e Ugo di Saint-Pol; si sarebbero poi aggiunti Bonifacio di Monferrato e altri ancora: la quarta crociata sorgeva. Anche Venezia partecipava, impegnandosi a costruire una flotta da sogno composta da 60 galee, 40 navi tonde e oltre 100 uscieri per gli animali, destinata a ospitare – si diceva – 4.500 cavalieri e altrettanti cavalli, 9.000 sergenti e 20.000 fanti. Gerusalemme sembrava così vicina...

Sarebbe tutto finito nel brago: gli errori di gestione dei comandanti principali, l'assenza di molti crociati all'imbarco, la proposta veneziana di conquistare la città di Zara, a loro ribelle ma cristiana, le conseguenti divisioni tra i crociati, la conquista nonostante la scomunica da parte del papa, poi il perdono – ma non ai veneziani, che non lo chiesero –, la ripartenza, a sorpresa le promesse di un giovane pretendente al trono bizantino e nuove divisioni, la (seconda) deviazione contro Costantinopoli, la nuova e nuovamente inutile minaccia del papa, la prima conquista (1203) e la seconda (1204) della capitale bizantina, con l'incendio e la vergogna finale. Tutto si sarebbe sfaldato di onda in onda, mentre le vele veneziane portavano lontano gli armati del papa e dal papa, mentre Innocenzo toccava con mano i gravi limiti del suo potere e quelli, ancora più rilevanti, della propria capacità di governo, con i suoi legati che fuggivano impauriti e lui che si ritrovava solo, incapace di decisione ed efficacia e lacerato tra desideri e fantasie, tra politica e ideali. Un'unica cosa sarebbe risultata certa alla fine di quella incredibile avventura: la crociata sarebbe rimasta incompiuta e Gerusalemme ancora nelle mani dei saraceni, un cruccio capace di togliere il sonno e la salute⁵.

E poi c'era la sposa di Cristo, scossa dai fremiti dell'eresia. In quel 1198 Innocenzo sapeva di dover riformare la Chiesa insidiata da mille nemici interni: li chiamavano catari e in molti al-

tri modi ma non erano che manichei, pazzi eretici che pensavano vi fossero due divinità in lotta per il dominio supremo, credevano la carne partorita dal dio malvagio e lo spirito creazione del dio di bontà, e così questo mondo non sarebbe stato che fango e opera del maligno e dunque male e dannazione, così come accusavano la Chiesa di Roma – che Dio possa non udire la bestemmia! – d’esser figlia del demonio, i suoi chierici agenti di Satana, i suoi santi sterco da nulla. Assurdo, soprattutto agli occhi di chi non solo rappresenta, ma è l’ortodossia.

Certo, già prima di Innocenzo la Chiesa aveva preso posizione: aveva predicato e condannato, scomunicato e punito, l’eretico era stato posto al di fuori della comunità cristiana e da quella civile, c’erano stati accordi con i poteri laici ed erano scesi in campo santi e polemisti. Ma non era bastato: l’eresia permaneva e cresceva, ve ne erano tracce ed evidenze in Italia – e persino nello stato della Chiesa –, nella Francia del Nord e in Ungheria e Bosnia, in altre zone ancora⁶ ma soprattutto nella *Provincia*, come egli chiamava la Linguadoca⁷. Ecco dunque il giovane papa alle prese con uno dei grandi problemi della sua epoca e forse di tutte le epoche: come affrontare le eresie e gli eretici? Cominciamo dall’aspetto di comprensione e retorica, cioè di giudizio e comunicazione.



Serpens ut cancer, «strisciante come un cancro»: così, secondo un’immagine destinata a scavare nella memoria, il nostro pontefice dipinge l’eresia⁸. Sono parole scelte con chirurgica sapienza, perché connotano l’eresia come un «cancro», una «malattia» che sorge dall’interno del corpo, un tumore invalidante e pestifero che va combattuto con ogni mezzo anche e soprattutto perché non ristà ma «striscia» a contaminare un’altra parte del corpo e un’altra ancora, avanza sul suo ventre di putrefazione e intacca le parti ritenute sane sino a poco prima. È un’«infezione», un «male» che fa sue le movenze del maligno: quel demonio capace di assumere forma di serpente e trarre in inganno i protogenitori, precipitare l’umanità nelle spire del peccato co-

me esiziale esito della ribellione cominciata per Eva e da Adamo e istigata proprio dalla serpe.

Un'altra immagine concorre a figurare il problema, ripresa dalle pagine sacre del *Cantico dei cantici* (2,15): «Prendeteci le volpi, le volpi piccoline che guastano le vigne, perché le nostre vigne sono in fiore». I vigneti fioriti sono la *vinea Domini*, la «vigna del Signore» e cioè la Chiesa, percorsa da quelle *vulpecole*, volpi piccole e pestifere che sono tutte diverse eppure unite nell'intento demolitore: «Il loro aspetto è diverso ma le loro code sono unite l'una all'altra»⁹: molte eresie ma un solo nemico. E interno¹⁰.

Per Innocenzo l'eresia nasce dal perverso desiderio di essere ammirati e rispettati ma in realtà finisce per condurre «nella fossa della perdizione» con grande pericolo per «i semplici e gli ignoranti», simili a ciechi condotti da altri ciechi. Gli eretici traggono in inganno gli assetati di religiosità; sono «gli osti che aggiungono acqua al vino», «gli empi che hanno teso l'arco, hanno aggiustato la freccia sulla corda, per colpire nel buio i retti di cuore» (*Salmi*, 11,2). La fonte principale del discorso innocenziano è Paolo, il quale parlava appunto dei *novissima tempora* ovvero i «tempi ultimi», suggerendo un forte elemento escatologico e apocalittico oltre ad un chiaro atteggiamento: *Et hos devita*, «evitali» (*Seconda lettera a Timoteo*, 3,5)¹¹. Gli eretici infatti vogliono «toglierci non l'esistenza temporale, bensì la vita spirituale; infatti chi perde la fede, è privato della vita: il giusto invero vive mediante la fede» (cfr. *Lettera ai romani*, 1,17)¹². Insomma è l'anima a dover essere difesa per prima, rispetto al corpo.

Così, nonostante Innocenzo riconosca agli eretici la capacità di offrire una facciata accattivante – anche e soprattutto a fronte delle pecche di taluni cattolici, in specie prelati –, i termini eresia ed eretico vengono connotati di un antivalore che sfocia in una sua significativa espressione: gli eretici «sono peggiori dei saraceni»¹³. Decisamente sono parole scelte con tagliente chiurgia, perché la sfida è totale e la risposta sarà tale.

Prima di osservare come il papa impostò la lotta, tuttavia, analizziamo meglio i significati nascosti della parola «eresia». In greco *áiresis* significa «scelta»: si ha cioè eresia in presenza di un

pensiero che «sceglie» liberamente qualcosa in contrasto con il credo ortodosso. Perché vi sia eresia non basta però una generica diversità di opinioni, bensì un'antitesi radicale sui fondamenti di una fede; vi deve inoltre essere *pertinacia*, vale a dire il pervicace mantenimento della posizione teorica difforme da quella ortodossa, giacché l'errore in sé non basta a costituire l'eresia e l'erante disposto a riconoscere il proprio sbaglio non è eretico.

Con questa precisazione si slitta in un'altra dimensione fondamentale relativa all'eresia: non si dà eresia senza eretici. L'astratto – appunto l'eresia – è originato da un concreto umano – l'eretico, gli eretici – e non il contrario, anche se è vero che un'eresia, una volta costituitasi «oggettivamente» come insieme di teoria e di prassi, tende ad attrarre a sé altri «soggetti». Inoltre la «rottura» ereticale non resta confinata a livello del pensiero, di ciò che è invisibile e immateriale, ma si traduce in un «allontanamento» fisico, una «separazione» visibile, passa cioè dall'ambito del pensiero a quello dell'azione: il pensiero eretico genera anche una divisione pratica e difatti l'eresia è affine – per quanto non identica – allo scisma (dal greco *schísma*, «dissensione, squarcio»). È un aspetto centrale, dal momento che sono due i poli essenziali contenuti nella parola «eresia»: il pensare e il fare, il credere e l'agire di conseguenza, liberamente e pervicacemente¹⁴. Essere eretici è una dimensione che investe l'uomo intero nel suo essere corpo (azione), mente (pensiero) e anima (è la dimensione prima della fede), ovviamente in una complementarità e contemporaneità di livelli e momenti solitamente non scindibili¹⁵.

Ma con ciò non si finisce oltre i confini dell'etimologia originaria? No, perché esiste un secondo etimo rintracciabile nel *Digesto* del Codice giustiniano (10,2): «L'eretico è così detto da *hercisco*, cioè *divido*, separo»: *herciscere* significa infatti «dividere, separare». Ecco dunque uno degli assiomi fondamentali chiamati in causa dall'eresia e dagli eretici: ripudiare il paradigma, sovvertire il fondamento¹⁶. E per che cosa, secondo la prospettiva ortodossa? Per amore del proprio ragionare e in ultima istanza della propria volontà, laddove si annida il nocciolo della fede personale, di un sé che giunge a sfidare il sentimento comune della società cui partecipa, il «sistema» a lui contempora-

neo e nel senso neutrale della parola, cioè le coordinate mentali, religiose, culturali, politiche, istituzionali, sociali... su cui si fonda in un certo spazio e in un dato momento della storia la convivenza umana. Senza però obliare che nel groviglio di un'esistenza ereticale pulsa, potente, una tensione per la verità e per il destino che, per quanto la si possa giudicare fallacemente indirizzata, grida tutta la sua passione per la vita eterna¹⁷.



Su quali legioni poteva contare la Cristianità dei secoli XII-XIII nella lotta contro le eresie? Per il suo sommo *leader* Innocenzo si doveva procedere lungo due direttrici complementari, per quanto divergenti possano sembrare ai nostri occhi: da un lato l'azione pastorale e pacifica e dall'altro, là dove necessario, la minaccia e la repressione.

In quest'ottica le prime armate messe in campo furono i santi e i dottori: tra le cose di cui il cristianesimo può andare fiero è la sua fiducia estrema nella ragione umana che ha da sempre posto in campo a fianco della sua stessa fede; così la prima risposta venne tutta giocata nel campo della ragione e della pace¹⁸ e gli esempi principi di questo atteggiamento – che fu tanto personale quanto ecclesiale e sociale – furono Domenico di Calcegua (ca. 1170-1221) e Francesco d'Assisi (1182-1226).

Pacificamente e in sintonia con la Chiesa Francesco impostò la propria vita e l'ordine che da lui prese avvio sul modello di una *sequela Christi*, un «seguire Cristo», che aveva come obiettivo *anche* quello di rispondere sul piano più alto possibile alla sfida lanciata dalle eresie e dal catarismo in particolare. Si prenda per esempio il suo «matrimonio con madonna povertà»: forse con esso egli condannava il mondo inteso come impasto irrimediabile di male e falsità, come volevano i catari? Niente affatto: «In lui non esiste il disprezzo della natura e del corpo, come negli eretici del suo tempo, non c'è in lui nessuna ombra gnostica: l'esperienza nasce dai sensi e continua sino allo spirito, non c'è opposizione ma continuità»¹⁹. L'antitesi di Francesco al

catarismo traluce limpidamente anche dal suo amore «viscerale» per il creato e la natura: si pensi al *Cantico di frate sole* – «Laudato sie mi' Signore, cum tucte le tue creature, spetialmente messor lo frate sole, per sora luna e le stelle... per sor'acqua, frate focu et per sora nostra matre terra...» – dove tutte le creature – spirituali e materiali – sono giudicate buone e ricondotte ad un unico Dio, in netto contrasto con il pensiero cataro.

E fu proprio Innocenzo III a riconoscere ufficialmente quella nuova esperienza di vita e di fede, destinata a così vasta diffusione in tutto il globo: nel 1209 il papa approvò oralmente il proposito di Francesco e dei suoi *fratres*, i suoi «fratelli» laici, dimostrando di saper guardare lontano.

L'altro nome decisivo circa la risposta pacifica da parte della Chiesa d'inizio Duecento alla sfida delle eresie è quello di Domenico di Caleruega, la cui discesa in campo marcò una nuova svolta nel panorama ecclesiale e culturale della Cristianità²⁰.

Nato verso il 1170, canonico della chiesa vescovile di Osma in Spagna, Domenico sembrava avviato a una tradizionale e promettente carriera ecclesiastica quando, con il suo vescovo Diego e dopo aver visto personalmente la difficoltà della situazione linguadociana, si convinse della necessità di votarsi alla predicazione. Incaricato da Innocenzo III, dal 1203 si stabilì in Linguadoca dando inizio ad una lenta e difficile opera di predicazione e riconversione, rinunciando ai privilegi clericali e sfidando gli eretici sul loro stesso terreno, anche dopo la morte di Diego nel 1207. La base delle sue operazioni fu Prouille, vicino a Fanjeaux, dove sorse il primo convento di persone riconvertite dal catarismo: erano tutte donne. Nel 1215 l'ordine dei «frati predicatori» venne riconosciuto dal papa – ancora il nostro Innocenzo – e Domenico inviò i suoi *fratres* – che erano tutti chierici – in varie grandi città, anzitutto Parigi e Bologna, per compiere i migliori studi disponibili all'epoca e poter così contrastare dottrinalmente le eresie. Alla morte di Domenico nel 1221 l'ordine avrebbe contato 25 conventi organizzati in cinque province e diffusi in Italia, Spagna, Francia, Germania, Inghilterra, Danimarca, Ungheria e Polonia, mentre i francescani, orfani di

Francesco dal 1226, si erano ormai estesi, a partire dall'Italia centrale delle loro origini, alla Francia e all'Inghilterra, alla Germania, alla Terrasanta e poi ancora più a Oriente e si erano indirizzati anch'essi – sia pure non principalmente – lungo la direttrice dello studio e dell'approfondimento filosofico e teologico.

Non ci si potrà mai scordare che al culmine di una simile impresa fiorì un pensiero talmente alto da rimanere ancora insuperato nell'arditezza dei suoi tentativi come dei suoi risultati, che confluì – parliamo qui con comodità di sintesi – nel grande fiume della «scolastica», vale a dire il pensiero universitario dei secoli XIII e XIV.

Agevole è il ricordo di una mente come quella del domenicano Tommaso d'Aquino (ca. 1224-1274), il «bue muto» pronto a dissetare generazioni di anime razionali alla sorgente della *ratio* e della *fides*, ma vanno rammentate anche e almeno le figure luminose del suo maestro Alberto Magno (ca. 1200-1280) e del francescano Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274).

Domenico e Francesco furono gli araldi di un nuovo tipo di monachesimo, definito «mendicante» perché i suoi adepti erano dediti alla «povertà» e soprattutto alla «mendicità» per vocazione e per statuto, oltre che a frequentare dall'interno la società urbana del tempo molto più di quanto avevano fatto i monaci tradizionali – la grande famiglia benedettina, oltre ai cistercensi, i premostratensi e tanti altri «ordini» – programmaticamente in cerca di una «fuga dal mondo» ideale e pratica. I «frati» aiutarono il papato nella nuova riforma di cui la Chiesa necessitava, impegnandosi in un'ampia opera di predicazione missionaria soprattutto all'interno della Cristianità per contrastare la diffusione delle eresie e offrire un nuovo modello di adesione al cristianesimo tradizionale; volevano quindi rispondere al fascino degli eretici «con la parola e l'esempio» (*verbo et exemplo*), cioè con una più forte comprensione e comunicazione delle ragioni e della bellezza della fede cattolica e, insieme, con uno stile di vita impeccabile.

E se gli ordini mendicanti poterono svilupparsi sino a simili vette fu anche grazie al sostegno ricevuto da tanta parte della

Chiesa del tempo e in particolare dal papato, il che significa anzitutto dal nostro Innocenzo III, il quale vide in loro dei «puntelli» providenziali come mostra bene il suo sogno notturno di Francesco che sorregge la Chiesa periclitante²¹.

Ma il cosiddetto monachesimo tradizionale non aveva nulla da dare nella sfida ereticale? In verità anch'esso contribuì in maniera rilevante e in specie l'ordine cistercense, il cui «padre» per antonomasia si era personalmente implicato in quell'agone circa mezzo secolo prima: stiamo parlando di Bernardo di Clairvaux (1090-1153), uno dei «giganti» del Medioevo tutto.

Bernardo tuonò contro il credo cataro – qui in specie contro il rifiuto del cibo «naturale» – e contro le eresie in generale con una nettezza di giudizio cristallina: «Si astengono costoro dai cibi che Dio ha creato affinché siano presi con azione di grazia e pure da questo dimostrano di essere eretici, in verità non perché si astengono ma perché si astengono con spirito eretico. Anch'io talvolta mi astengo ma la mia astinenza è riparazione per i peccati, non superstizione per l'empietà [...]. Chi dichiara immondo ciò che Dio ha creato e ci ha donato perché lo riceviamo come azione di grazia, bestemmia [...]. *Omnia munda mundis*, tutto è puro per i puri» (*Sermoni sul Cantico dei cantici*, 66,6-7; cfr. *Lettera a Tito*, 1,15). Si è visto in questo suo vigore intellettuale e verbale la radice di un certo «metodo dell'accusa» che i cistercensi avrebbero perseguito nei decenni successivi nei loro scritti antieretici: a differenza degli ambienti cluniacensi – grazie soprattutto alla figura e all'opera di Pietro il Venerabile – gli autori cistercensi avrebbero sostanzialmente sviluppato una scrittura basata sull'invettiva e il rifiuto pregiudiziale delle ragioni e delle idee altrui, relegate senza troppi indugi nell'ambito dell'errore²²; e in effetti, per così dire, una certa foga cavalleresca si può più volte ravvisare nell'atteggiamento di Bernardo, da bilanciare però con il suo impegno concreto e in prima persona: egli scese in Linguadoca nel 1145 per predicare contro il catarismo ottenendo alcuni successi locali – pur se effimeri in un'ottica di medio-lungo periodo – ma soprattutto fu alfiere dell'azione pacifica della Chiesa nei riguardi degli eretici affinché

essi fossero ricondotti alla fede cattolica «non con le armi, ma con argomenti che distruggano i loro errori» (*Sermoni sul Cantico dei cantici*, 64,8). Insomma, se andiamo al fondo del suo «metodo», Bernardo scommise davvero molto sulla forza della ragione, della retorica intesa come arte atta a convincere e persuadere insieme all'esempio e all'impegno personale con tutti i rischi – di fallimento e derisione – che ciò comportava.

Dunque vecchio e nuovo monachesimo, cioè tradizione e riforma; analisi razionale lungo l'eccellenza della ricerca intellettuale; critica e confronto pubblico nell'arengo della disputa polemica; predicazione netta e mite in cerca delle pecore smarrite; esempio personale di vita come testimonianza di fede: è molto eppure non è ancora tutto, perché la Chiesa di allora mise in campo anche l'azione diretta ed efficace della gerarchia stessa, guidata dal papato e sostenuta da parte importante dell'episcopato.

Così i pontefici – e Innocenzo III in particolare – furono in grado di ricondurre all'ovile interi gruppi di eretici o di possibili tali, come dimostrano i casi degli umiliati in Lombardia e di una parte dei valdesi in Francia e Italia²³.

Se ciò accadde fu anche perché il papa non tacque sulle responsabilità della gerarchia ecclesiastica, giacché proprio gli «eccessi dei chierici» scandalizzavano i fedeli²⁴; era pure attento alla *vox populi* (la «pubblica opinione») soprattutto per evitare che sorgessero scandali nel popolo²⁵ e distinguendo tra semplice sospetto, «evidenza» ed eventuale condanna degli eretici. Inoltre egli univa la netta e severa riprovazione dell'errore con la valorizzazione di ciò che di positivo poteva esservi in ogni situazione – in particolare il «desiderio di capire» le sacre scritture da parte dei laici – e la distinzione tra chi cercava la vera religione mosso da animo sincero e chi lo ingannava conducendolo per le vie dell'eresia; insomma egli voleva distinguere e salvare ciò che ai suoi occhi era buono²⁶. Simili criteri emergono anche dal modo in cui spesso trattò i rei, provando anzitutto a recuperarli: come dei malati essi potevano e dovevano essere ricondotti alla via della «ragione» e della «salute», perché «Dio

non vuole la morte dei peccatori ma che si convertano e vivano» (*Ezechiele*, 18,23)²⁷; si sarebbero così salvati i singoli e, insieme, offerti validi esempi per gli altri.

La «pazienza» diveniva così una strategia teorica e pratica di fronte alla «pertinacia» ereticale, dotata di due ragioni di fondo: per la commistione all'interno del corpo sociale di rei, innocenti e persone «a mezza via», cosicché era meglio attendere che si svelassero le posizioni vere di ciascuno piuttosto che agire frettolosamente; e per la difficoltà generale di un giusto giudizio, giacché di fronte a una situazione di dubbio era meglio che si salvasse un colpevole piuttosto che perisse un innocente: «Secondo le leggi canoniche dove vi è [il rischio di] una strage di molti, qualcosa va sottratto alla severità»²⁸. Ma vi era pure un altro risvolto della «pazienza»: l'eccessiva durezza poteva indurre alcuni a passare dalla parte dell'eresia, perché poteva sembrare troppo difficile rimanere dalla parte cattolica; insomma una severità esagerata rischiava di essere dannosa²⁹.

Innocenzo ebbe inoltre la tendenza a venire incontro alle voci che poteva udire personalmente grazie alla presenza a Roma dell'interlocutore, rivelando un atteggiamento pressoché costante: alle dure dichiarazioni di principio teneva spesso dietro un'ampia disponibilità pratica a concedere nuove *chances*³⁰. In questo dovette svolgere un ruolo il carattere personale: come ricordano *Le gesta di Innocenzo III* – una biografia semi-ufficiale redatta da un suo collaboratore – il papa era «di natura un po' irritabile (e infuriabile), ma pronta volentieri a perdonare»³¹. Tale atteggiamento era però anche improntato alla «misericordia» tipica dell'*aequitas* canonica – di cui si è detto nel Prologo – tanto che alcuni storici ne hanno sottolineato gli «scrupoli» e altri la «temerarietà», rigettata dalla gerarchia dopo la sua morte³². Insomma era possibile – sia teoreticamente sia praticamente – perseguire la conversione degli eretici in maniera «irenica»: la «pazienza» e la «misericordia» potevano vincere nella «carità» quella sfida così radicale, pur patendo le lentezze che il lavoro sulle anime richiede ma anche testimoniando concretamente la ricerca della perfezione sulla terra.

Ma esiste la perfezione in terra?

Come Innocenzo III sapeva bene, a fianco delle dispute polemiche e dei tentativi di riconversione pacifica tramite l'esempio e la parola sussistevano altre risorse, prima fra tutte il diritto. Vari altri papi – e regnanti, e imperatori – avevano affinato le armi giuridiche prima di lui, sviluppando diverse misure coercitive e repressive che lungo il XII secolo si erano inasprite sempre più sino a culminare nella *Ad abolendam* emanata nel 1184 a Verona: vi si stabiliva che ogni eretico – e quanti predicavano senza autorizzazione, e quanti insegnavano cose false sui sacramenti, e quanti si rifiutavano di giurare³³ – veniva condannato e sottoposto ad anatema, ovvero a scomunica solenne; coloro che fossero stati «sorpresi in eresia manifesta» sarebbero stati consegnati alle autorità secolari per subire l'*animadversio debita*, a meno di un'immediata abiura pubblica dell'eresia e conseguente «soddisfazione adeguata» e ciò valeva sia per i chierici sia per i laici, colpiti anch'essi da *debita ultio*. Ma cosa significavano le parole *animadversio* e *ultio*, ciascuna *debita*, «dovuta»? *Animadversio*, «punizione, castigo» e *ultio*, «vendetta, punizione»: l'eresia era un «delitto» (*facinus*) e come tale andava punita. Il testo non specifica in che modo ma la sostanza è chiara anche per i riscontri pratici di quei decenni: la morte, solitamente sul rogo³⁴.

Questo dunque dal 1184 il castigo previsto ufficialmente per gli «eretici manifesti»; i semplici «sospetti» invece avrebbero potuto «purgarsi» davanti al vescovo locale, tenuto anche conto della qualità del sospetto e della loro persona; i *relapsi* – quanti cioè fossero ricaduti nell'eresia dopo una prima abiura – sarebbero stati immediatamente consegnati al braccio secolare; i beni dei condannati sarebbero stati pubblicati, cioè confiscati dalle legittime autorità.

Come spiegare questo passo? Si può rammentare il trattamento riservato dal paganesimo romano agli «eretici» della *pax romana*, una pace religiosa e politica insieme – e i cristiani lo erano stati, un millennio prima –; si può ricordare che già in passato l'Europa cristiana (e imperiale) aveva bandito e messo a mor-

te gli eretici: per esempio sotto Giustiniano, nel VI secolo; e si può paragonare il caso europeo con quello dei paesi islamici, dove l'apostata è condannato a morte, ma tenendo ben presente che la religione islamica è intrinsecamente una teocrazia, ovvero una forma di vita sociale e politica dove tutto è dominato dall'elemento religioso e dove non esiste distinguo sostanziale tra potere temporale e spirituale, e che pure la Cristianità medievale lo era ma non il cristianesimo in quanto religione. Si potrebbe insomma paragonare e in fondo relativizzare, magari in nome dei «periodi storici» diversi e sul filo di un giustificazionismo relativista, ma non è quello che vogliamo fare, perché il punto centrale è che quando un credo diviene religione di stato – diventa cioè parte strutturale di un «sistema» umano – prima o poi parteciperà al ruolo di «giustiziere» inscritto in ogni sistema.

Si può poi – ma solo dopo aver fissato questo punto centrale – aggiungere che in realtà la morte non era l'unico esito possibile della «vicenda» eretica. È quanto emerge con chiarezza proprio dal *Registro* di Innocenzo III, una delle fonti chiave per capire il nostro problema e più in generale per conoscere un ampio «spaccato» della società e della Chiesa del tempo: è infatti la raccolta – sia pure non sistematica – della corrispondenza ufficiale del papa e di altre tipologie di documenti, la prima a essersi conservata quasi per intero nella storia del papato; e poiché il pontificato innocenziano, con i suoi oltre diciotto anni, fu uno dei più lunghi nella storia della Chiesa, ne risulta che il suo *Registro* è fonte davvero preziosa e per molti aspetti insostituibile. Scopriamo così che vi erano diverse fattispecie di pene temporali, organizzate più o meno rigorosamente in questa sequenza: ammonizione da parte del rappresentante ecclesiastico (vescovo o legato), renitenza dell'eretico, scomunica, confisca dei beni (cioè la loro consegna alla potestà pubblica) e proscrizione dalla regione, con previsione di pene più severe, il che implica che fino a questo punto non era prevista la pena di morte, pur qualora gli eretici fossero rimasti nella regione; inoltre e sicuramente era contemplata la reclusione in carcere, anche lunga, prevista almeno per gli ecclesiastici.

Per quanto riguarda la pena capitale, da un lato il papa insiste sull'idea che la Chiesa difende i rei di morte, dall'altro, poiché l'uso del gladio materiale da parte del potere secolare è cosa non solo prevista ma anche bene accetta, rimane sottintesa la possibilità dello spargimento di sangue. Inoltre vi sono ripetuti punti nei quali Innocenzo sfiora sempre più il tema, finendo con il giustificarlo sia in ragione dei peccati dei criminali – e per lui l'eretico è un criminale – sia per il dovere di vendetta proprio del potere temporale. Capiamo così l'ampiezza di significato sottesa ad un verbo da lui utilizzato più volte, *exterminare*: se in origine indicava la semplice messa al bando, finì progressivamente con il significare anche l'eliminazione violenta e definitiva; insomma la *exterminatio* è lo scopo ultimo, l'idea di fondo che può attuarsi in vari modi, dal pentimento al rogo eterno del reo, anche qualora quest'ultimo sia un insieme più o meno ampio di persone.

Ma torniamo al giudizio complessivo: con la fine del XII secolo la Cristianità medievale era giunta dunque ad un eccesso di autocoscienza. Nel riconoscersi e definirsi cristiana cattolica, e pertanto ortodossa, rigettava da sé con violenza ogni alterità strutturale, ogni alternativa religiosa e quindi sociale, politica, culturale, poneva gli eretici di fronte al bivio: riconversione o morte. La linea di Bernardo era sostanzialmente sconfitta – anche se continuava in Francesco e altri – e la teocrazia cristiana – la Cristianità – raggiungeva la stessa radicalità teocratica dell'islam, faceva spazio dentro di sé alle tenebre.

E ciononostante non si era ancora riusciti a isolare, a spurgare il morbo, le eresie continuavano a pullulare; a fianco delle azioni di natura ecclesiale era pertanto ora di rimettere mano alla forza del diritto. Papa Innocenzo dettò³⁵.

Il testo che ne sortì, destinato a fare scuola per secoli nei riguardi dell'eresia, si apre con parole fosche e tristi, dove si respira la «corruzione» di un secolo che sta finendo e di un mondo che invecchia e precipita nel caos: «Non solo gli elementi corrotti odorano della corruzione del secolo *vergentis in senium*, che volge alla vecchiaia, ma persino quelli degnissimi tra le crea-

ture, creati a immagine e somiglianza del Creatore». Il papa sembra scorgere ovunque i segni di una caduta e d'una vecchiaia che assomiglia alla morte, anche perché la parola *seculum*, «secolo», può significare sia il periodo di cento anni che effettivamente nel 1199 si avviava a conclusione sia il «mondo» nel suo essere opposto all'eternità: «L'uomo miserrimo pecca all'estremo, il nemico dell'uomo semina la zizzania, le eresie pullulano». L'ora è arrivata.

Insomma la *Vergentis in senium* – questo il titolo della decretale – fu programmaticamente pensata per fronteggiare un nemico antico e moderno, atavico e finale³⁶. E, con visione altrettanto programmatica, fu concepita con valore «comune» cioè esteso a tutta la Cristianità, pur essendo emanata dal solo potere pontificio: infatti il rappresentante del supremo potere spirituale – il papa – legiferò anche per il potere temporale – l'imperatore – perché in quel momento il secondo non aveva un rappresentante ufficiale sulla scena internazionale³⁷. Essa si pose così sulla stessa linea della normativa veronese di Lucio III e Federico I, ovvero lungo l'asse della collaborazione tra i due massimi poteri cristiani per la salvaguardia del bene comune, e difatti nessun potere temporale del tempo contestò la validità «comune» della decretale, in cui il papa, sotto il profilo della giurisdizione temporale, si equiparava agli altri regnanti del secolo: perché sul piano temporale a tutti competeva condurre la lotta antieretica, papa compreso per quanto riguardava le terre feudalmente a lui soggette. Ebbene, cosa prevede la *Vergentis*?

Da un punto di vista teoretico la pietra angolare su cui si fonda è il concetto di *crimen lese*, ovvero «crimine di lesa maestà»: è la tipologia di reato più grave, praticamente equiparabile ad un sacrilegio, perché quando all'interno di un qualsivoglia ordinamento umano viene lesa il «potere supremo» (*maiestas*) per i colpevoli scattano le punizioni più severe, vale a dire la pena di morte oltre ad una serie di pene accessorie, per esempio relative ai beni e agli eredi dei rei. E in questo caso il papa parla persino di «lesa maestà eterna», cioè divina.

Ne derivano dure conseguenze per il cosiddetto «mondo paraeretico», ovvero le persone gravitanti attorno agli eretici

(per parentela, amicizia, legami sociali o politici, etc.), «eretici» intesi non *stricto sensu* («in senso stretto») bensì in senso lato, in quanto «difensori, ricettatori, fautori e credenti degli eretici»³⁸: anzitutto è fatto divieto a tutti di aiutare in qualunque modo gli eretici e tantomeno «credere» loro; chiunque lo faccia sarà «ammonito» fino a due volte e poi diverrà infame «di diritto» – finendo quindi bloccato civilmente – senza bisogno di una specifica condanna pubblica; è poi fatto divieto a chiunque di avere rapporti con costoro, pena l'anatema. Inoltre i loro beni devono essere pubblicati e mai più restituiti, a meno che il legittimo detentore della massima autorità civile non decida di avere «misericordia» di chi si pentirà³⁹. Non solo: poiché è «molto più grave ledere la maestà eterna di quella temporale», nemmeno la «misericordia» avrebbe dovuto trattenere la mano delle autorità dal privare dei beni dei genitori eretici gli eredi – magari minorenni, deboli o indifesi – e quand'anche fossero stati personalmente ortodossi; infatti «anche secondo il giudizio divino e le sanzioni canoniche» i figli possono subire le pene dei padri⁴⁰.

Scomunica (implicitamente ovvia), infamia civile, perdita dei beni temporali e diseredazione dei figli dei rei anche se ortodossi: in estrema sintesi sono questi gli elementi fondamentali della *Vergentis*, di cui l'ultimo – la perdita del diritto di successione a svantaggio degli eredi – è senz'altro il più innovativo e duro. Come spiegare questo aspetto? Per alcuni «Innocenzo III voleva estendere ai figli ortodossi la confisca dei beni proprio per spaventare i genitori al pensiero, con il loro comportamento, di spogliare i discendenti dei beni di sussistenza»⁴¹ e tale finalità è effettivamente presente, ma non era l'unica: a leggere la normativa dalla parte di quanti avrebbero dovuto applicarla, sia nello stato pontificio che fuori di esso, la questione dell'eredità non doveva essere un dato secondario ma anzi strettamente legato alla possibilità concreta del coinvolgimento delle potestà secolari nella repressione antieretica: a che pro infatti impegnarsi in una lotta rischiosa sia sotto il profilo materiale (per i costi da sostenere) che personale (mettendo a repentaglio la vita) e politico (per le implicazioni politiche e di immagine che ne

sarebbero derivate), se i successi raggiunti avrebbero rischiato di essere temporanei o addirittura scomparire di colpo a fronte delle richieste degli eredi legittimi e ortodossi dei rei? L'esclusione degli eredi, benché ortodossi, da ogni rivendicazione sui beni dei genitori implicati nel crimine di eresia avrebbe reso stabile e perpetua la nuova situazione che l'applicazione della decretale avrebbe creato, senza contare che la normativa poteva anche rendere più appetibile la denuncia dei casi di eresia o di suo favoreggiamento.

Siamo dunque di fronte a una norma costituita da una serie di «spirali»: al primo livello vi sono certamente gli eretici intesi *stricto sensu*, poi i loro fautori, poi ancora coloro che collaborano con i fautori e infine i principi che devono intervenire contro tutte queste tipologie di persone. Tali spirali, a partire dai singoli eretici, salgono fino ai massimi vertici della Cristianità (certamente a livello locale, ma anche, qualora la spirale si allarghi troppo, anche a livello dei re e dell'imperatore), perché «non si colpevolizza solo la prestazione di aiuto [agli eretici], ma basta anche l'inoperosità nei confronti dell'eresia per essere incolpati di intesa segreta con gli eretici»⁴², come altre lettere di Innocenzo mostrano chiaramente⁴³. Dal che si evince che questa spirale poggia su una base ritenuta certa: l'adeguamento dei poteri temporali alla normativa, cioè la conformità di quei poteri al pensiero che sorregge la normativa stessa: il giudizio di criminalità dell'eresia.

Insomma la *Vergentis* fissò definitivamente l'«identità criminale» dell'eretico⁴⁴: era un passo decisivo e denso di tragici risvolti, anche perché – ed è l'aspetto ancor più importante – la decretale annullava a livello teoretico e soprattutto normativo le differenze esistenti tra gli eretici veri e propri e i loro fautori: l'enorme gravità del *crimen lese* attirava al suo interno gli uni e gli altri, finendo con il far considerare e «trattare uniformemente tutto il mondo ereticale e paraeretico»⁴⁵. E dunque si può dire che essi, all'atto pratico, finissero con l'essere assimilati e anzi si giunse perfino a ritenere più perniciosi i fautori proprio perché creavano le condizioni affinché l'eresia potesse espandersi, come scrisse a chiare lettere lo stesso Innocenzo III: i fautori

«sono più nocivi degli eretici stessi»⁴⁶. E poiché gli eretici sono «peggiori dei saraceni»...⁴⁷.

Nel 1199 la teoria era dunque netta: i fautori degli eretici dovevano essere colpiti con la stessa durezza dei loro protetti, e pazienza per i diritti degli eredi ancorché ortodossi. Roma aveva dettato.



C'era però un risvolto che il pontefice e i suoi uomini non avevano soppesato, anzi un presupposto teoretico di prima importanza: per loro certamente l'eretico era una eccezione e, come tale, un «caso» individuabile e isolabile sia pure al prezzo di una concatenazione di responsabilità, colpe e pene di volta in volta più ampie; ma nel caso in cui ciò non fosse stato vero? Se cioè gli eretici non si fossero trovati più o meno isolati, bensì fortemente inseriti in un «contesto» a loro favorevole? Cosa sarebbe accaduto se lo scenario di fondo fosse stato radicalmente differente? La normativa avrebbe avuto ancora la forza per tradursi in pratica? Perché se gli eretici e gli esponenti del «mondo paraeretico» restavano una minoranza quantitativa, oltre che qualitativa, la norma poteva operare, idealmente; ma se il quadro fosse stato di segno inverso, queste disposizioni contenevano in sé la conseguenza, più che di isolare gli eretici, di creare reazioni e unioni imprevedute, proprio come effetto dell'azione delle autorità cattoliche. Infatti se una buona parte di una regione è passibile delle medesime pene (scomunica, interdetto, infamia, confisca dei beni e persino morte) in quanto eretica o sostenitrice degli eretici, è prevedibile che essa faccia causa comune contro il pericolo parimenti comune. Parallelamente alla spirale normativa, insomma, il rischio era quello di innescare una spirale di reazioni violente e imprevedute⁴⁸. E quale era, precisamente, la situazione in Linguadoca?

Per comprenderla dobbiamo lasciare il *Registro* pontificio e rivolgerci a un esponente di quel mondo stesso, una persona che

avrebbe accettato le decisioni romane pur comprendendo, con drammatica impossibilità a intervenire, che qualcosa non corrispondeva tra la realtà e la teoria. Il nome di questa fonte è Guglielmo di Puylaurens (forse 1200-1274/1276), *magister*, nobile di origine e «rettore» della chiesa di Puylaurens, attivo al servizio dei vescovi di Tolosa e dell'inquisizione, ma forse anche del conte Raimondo VII⁴⁹; è nella sua *Chronica* – o meglio *Hystoria* – che troviamo alcuni dei tentativi pacifici attuati dalla Chiesa per riportare all'ortodossia gli eretici: fidando nella propria preparazione teologica e nella giustezza della propria fede, gli uomini messi in campo da Roma sfidano a singolar tenzone filosofica e teologica gli eretici, per esempio a Pamiers nel 1207. I «pugili di Dio» ascendono l'agone della *disputatio* pubblica, la «disputa» o controversia dottrinale in pubblico, cioè presenti e parteggianti altri religiosi e laici di ogni estrazione sociale. Dopo acceso scontro, la vittoria va senza possibilità di dubbio ai campioni ortodossi, con anzi la netta sensazione lasciata sul terreno della pochezza teologica dei loro interlocutori eretici. E non è solo il vescovo Diego d'Osma a scandalizzarsi per l'impreparazione culturale dei suoi avversari, è tutto il gentile pubblico a rilevare il dislivello netto e persino imbarazzante. Tutti concordano: gli eretici hanno perso, i rappresentanti di Roma hanno vinto.

Di più: hanno *ragione*. «Non avremmo mai potuto credere che Roma avesse così tante e valide *rationes* contro questi uomini!»: a esprimersi così è il cavaliere Pons Ademaro di Roudeille, un nobile che parteggia con ogni evidenza per gli eretici.

«Ma allora – domanda il vescovo, stupito e speranzoso – perché non li espelletate dalla vostra terra?». Rispose: «*Non possumus*, non possiamo; infatti siamo cresciuti con loro e tra di loro vivono i nostri familiari e inoltre vediamo che vivono onestamente».

In questo splendido passaggio risiedono molte delle ragioni della tempesta che sta per abbattersi sulla Linguadoca: agli occhi della popolazione locale gli eretici predicano bene e vivono di conseguenza; agiscono fianco a fianco con loro, ne condividono la terra e le case – altrove Guglielmo parla delle donazioni e dei privilegi concessi agli eretici –; di più, gli eretici sono conoscenti, amici e parenti dei loro conterranei. Come è possibile

muover loro guerra? *Non possumus*. Un problema teologico si è innestato e innervato su di un tessuto sociale in maniera così forte che, per sradicare quello, è necessario passare attraverso questo, per eliminare l'eresia bisogna necessariamente modificare la società sulla quale questa eresia si è sviluppata. Il dramma sta per volgere in tragedia, perché verosimilmente il papa non conobbe mai quella risposta e non poté capire fino in fondo il livello del problema, non intuì in quale ginepraio stava per infilare il suo capo tiarato⁵⁰.



Fu così, con informazioni incomplete e il piglio di chi vuole risolvere a ogni costo il problema, che Innocenzo aprì il *dossier* di Linguadoca, rubricato con una sorta di «nome in codice»: *negotium pacis et fidei*, l'«affare della pace e della fede»⁵¹, perché secondo il pontefice due cavalli apocalittici incedevano sulle terre della *Provincia*, quello rosso contro la pace e quello nero contro la fede: «Quando l'Agnello aprì il secondo sigillo, udii il secondo essere vivente che gridava: 'Vieni'. Allora uscì un altro cavallo, rosso fuoco. A colui che lo cavalcava fu dato potere di togliere la pace dalla terra perché si gozzassero a vicenda e gli fu consegnata una grande spada. Quando l'Agnello aprì il terzo sigillo, udii il terzo essere vivente che gridava: 'Vieni'. Ed ecco, mi apparve un cavallo nero e colui che lo cavalcava aveva una bilancia in mano» (*Apocalisse*, 6,3-5)⁵². Questo rimando scritturale si inseriva pienamente nella visione drammatica ed escatologica che già conosciamo e il messaggio sotteso era il seguente: la lotta in Linguadoca avrebbe richiesto il massimo dello sforzo per fronteggiare un nemico trascendente e sotto due complementari punti di vista: la fede religiosa e la pace sociale e politica; e se il diavolo aveva scatenato i suoi «servitori» la Chiesa avrebbe messo in campo i suoi «angeli». E dunque: cosa intendeva esattamente il papa con «pace» e «fede»?

Innocenzo sviluppò una vera e propria «teologia della pace»⁵³: «La pace è il supremo comandamento di Cristo, non deve essere solo cercata ma perseguita dal papa vicario di Cristo a

motivo dei mali che vengono alla Chiesa ed al popolo cristiano dalla guerra, quali la strage di uomini, i gravami alle chiese, l'oppressione dei poveri, i pericoli al paese»⁵⁴. Egli tentò in più circostanze di fermare il clangore delle armi per (ri)portare la pace in seno alla Cristianità⁵⁵, tuttavia avvertì in Linguadoca una situazione destabilizzata e preda degli appetiti baronali privi di una qualunque forma di controllo e non solo ai danni della Chiesa: era ai suoi occhi una regione dove i mercenari potevano compiere indisturbati le loro scorribande e dove l'endemica instabilità bloccava l'azione coercitiva e repressiva delle autorità legittime contro l'eresia. Si trattava insomma di una regione sfuggita al controllo dei poteri fedeli a Roma e dunque alla stessa *pax* cristiana⁵⁶. Anche la *fides* rivestiva per lui un valore assoluto, come attesta la sua attenzione pure in qualità di autore a questioni teologiche tutt'altro che secondarie, culminata nel canone n. 1 del IV concilio lateranense, anno 1215, sul quale indugeremo alla fine della nostra storia. Ma ad ogni modo è sull'unione dei due elementi che si deve focalizzare la nostra attenzione, giacché nella mente del pontefice «la pace e la fede» erano coesenziali e pertanto dovevano sempre coabitare, in Linguadoca come nel resto della Cristianità.

Questo rilievo è centrale: una parte della storiografia ha infatti puntato l'attenzione sull'eresia – la «fede» – quasi che l'aspetto politico – la «pace» – fosse secondario; poi, attribuendo all'eresia una valenza ideologica più che reale, ha ipotizzato che essa fosse una «invenzione» della gerarchia ecclesiastica: insomma che «la fede» fosse una «copertura» per giustificare l'interventismo pontificio, con il che si finisce per tornare (deformandola) alla dimensione della *pax* in un cortocircuito di senso⁵⁷. Non fu così: agli occhi di Innocenzo III – e di tanti altri suoi contemporanei – l'intima disunione tra la pace e la fede nella regione costituiva realmente e in maniera preoccupante una grave crisi che andava superata con tutti i mezzi a disposizione, anche quelli più estremi. La fede cattolica era un presupposto sul quale ogni potere non poteva che fondarsi, fosse pure stato anche solo per convenienza⁵⁸.

Insomma è solo l'unione di questi due aspetti, con tutti i loro significati, che permette di comprendere appieno il *negotium* linguadociano – o «albigese» – voluto da Innocenzo III⁵⁹.



Pace e fede, dunque: queste le due linee di fondo del progetto antiereticale per la Linguadoca. Ma a chi affidarne l'esecuzione? Innanzi la comparsa di domenicani e francescani – che comunque impiegarono vari anni prima di divenire pienamente operativi e collaudati tanto da potervisi poggiare – il papa aveva due strumenti privilegiati cui ricorrere: i legati e i cistercensi.

I legati erano persone scelte direttamente dal pontefice e incaricate di svolgere precise missioni in suo nome, corroborati da lettere di incarico che li ponevano al di sopra di tutti i poteri ecclesiastici della regione interessata e ovviamente in una posizione molto particolare anche nei confronti delle autorità secolari; i poteri di cui disponevano erano solitamente molto ampi, compreso spesso il divieto di appello contro le loro decisioni. In altre parole un legato era una sorta di *alter ego* del sommo pontefice e coloro che erano soggetti alla sua legazione dovevano ubbidirgli come al papa stesso.

Va da sé che, in un quadro siffatto, la scelta delle persone incaricate di legazione fosse molto importante e per il *negotium* linguadociano Innocenzo III nominò non meno di undici legati, che dettero vita ad almeno cinque legazioni. Tra i nomi che reincontreremo vi sono quelli di Pietro di Castelnau e Arnaldo Amalrico; furono loro a condurre in primissimo piano le azioni diplomatiche, politiche e infine militari che il *negotium pacis et fidei* richiese. Inoltre non pochi dei legati per la Linguadoca di quegli anni erano anche monaci o abati cistercensi.

L'ordine cistercense – anche per il modello storico fornito dalla missione linguadociana di Bernardo nel 1145 – era da tempo un alleato fedele ed efficace del papato e non solo le legazioni linguadociane vennero spesso assegnate a cistercensi, ma tali

divennero pure personaggi di provenienza diversa al fine di condurre la lotta antieretica, come mostra proprio l'esempio di Pietro di Castelnau, che da canonico e poi arcidiacono di Maguebonne che era divenne appunto monaco cistercense a Fontfroide, vicino a Narbona, per meglio svolgere la sua attività antieretica.

Oltre a quanti furono impegnati come legati, anche altri abati cistercensi presero parte al *negotium*, in particolare alle missioni di predicazione – organizzate a coppie – volute dal pontefice in Linguadoca. Tra costoro spicca l'abate Guido di Vaux-de-Cernay, che presto ritroveremo tra i marosi guerreschi e un cui nipote, Pietro, avrebbe svolto un ruolo fondamentale sul versante propagandistico redigendo una delle fonti più importanti della nostra storia albigese. Infine, e soprattutto, la conduzione delle operazioni politiche – aspetti militari compresi – ebbe un fortissimo accento cistercense per gli aspetti di comando, diplomazia e propaganda che i monaci bianchi seppero mettere in campo; e qui la figura di Arnaldo Amalrico si staglia sulle altre, non solo per il suo ruolo di abate di Cîteaux – dunque dell'abbazia più importante dell'ordine – ma anche per il suo temperamento duro e spietato, che lo portò più volte in urto con il suo stesso ordine e che impareremo a conoscere bene⁶⁰.

L'opzione cistercense del papa non era però dettata solo dalla carenza di alternative; gli esponenti dell'ordine – sono parole di Innocenzo – erano «più adatti a confutare i fabbricanti di falsi dogmi, perché è difficile trovare qualcuno così poco riprensibile»⁶¹. I cistercensi potevano cioè vantare un prestigio personale derivante da quella condotta di vita degli eretici che affascinava il popolo, come il papa stesso aveva più volte riconosciuto. La loro coerenza tra teoria e prassi – la parola e l'esempio – ne rendeva infatti la predicazione «viva ed efficace», e queste parole dovrebbero confermare a sufficienza la compresenza nella mente di Innocenzo del momento persuasivo e di quello repressivo, che infatti venivano assegnati alle stesse persone giudicate atte a entrambi gli scopi.

Un'ultima ragione si celava dietro la scelta innocenziana: quello cistercense era un ordine «esente», cioè indipendente dal

potere vescovile locale: perché quest'ultimo non era così fidato come si potrebbe pensare.



In effetti vi sarebbe stata un'altra leva da azionare per potenziare la lotta all'eresia: la gerarchia ecclesiastica di Linguadoca. Ma qualcosa invitava alla cautela lungo questa direttrice, con conseguente ricorso ai legati e ai cistercensi: l'alta gerarchia linguadociana non brillava per obbedienza. Per il tramite dei suoi legati Innocenzo mise dunque mano a una vasta operazione di riforma del clero e soprattutto dell'alto clero di Linguadoca, un'ampia e articolata azione che si svolse in svariate circostanze a colpi di deposizioni e rinunce «spontanee» – o meglio vivamente consigliate – tanto da indurre qualcuno a parlare di vera e propria «epurazione»⁶².

Le cattedre episcopali investite dalla riforma innocenziana furono quelle di Carcassonne, Béziers, Viviers, Agde, Tolosa, Auch, Valence, Rodez, Narbona⁶³, dunque non poche delle diocesi meridionali del regno di Francia e degli altri reami che insi-stevano sulla regione linguadociana, con esclusione in particolare di quella di Albi, il cui vescovo condusse lungo più di un quarantennio un'accorta e prudente politica⁶⁴. Com'era ovvio, i vescovi e gli arcivescovi deposti o comunque rimpiazzati furono sostituiti da uomini fedeli al pontefice e soprattutto di provenienza cistercense. Il caso più evidente fu quello dell'arcivescovo Berengario di Narbona: il suo comportamento manifestamente contrario ai doveri di un buon arcivescovo generò un braccio di ferro lungo quasi un decennio, anche e soprattutto a causa dei ripensamenti continui da parte di Innocenzo, che portarono a frizioni con i suoi stessi legati; fu solo nel 1212 che Berengario venne sostituito, proprio dall'abate di Cîteaux: Innocenzo aveva in un certo senso ritardato un'azione che, se compiuta a tempo, avrebbe forse garantito una maggiore efficacia antiereticale alle missioni legatizie⁶⁵.

Tra gli esponenti del clero meridionale in primo piano nella lotta antiereticale spicca però un nome noto ancora oggi: Folco

o Folchetto di Marsiglia (ca. 1155-1231), vescovo di Tolosa dal 1205, il mercante-trovatore fattosi monaco cistercense a Thoronet per fuggire dalle delusioni amorose e che appunto i nemici filoereticali insultavano per essere stato cantore dell'amore profano⁶⁶. Folco si sarebbe distinto per la lotta aperta e senza riserve contro gli eretici, a costo di mettersi contro le pecorelle della propria diocesi, lui che era pur sempre un uomo originario del Sud; avrebbe concorso all'opera di Domenico e alla fondazione dell'università a Tolosa nel 1229 e sarebbe infine stato santificato, mentre Dante l'avrebbe collocato nel terzo cielo del *Paradiso* (IX,67) accanto a Raab, la meretrice cananea di Gerico che aveva aiutato Giosuè e gli israeliti a distruggere la propria città, ottenendo l'adozione nel popolo eletto e l'elevazione paradisiaca. Perché la lotta contro gli eretici era impresa meritoria.



Oltre a intervenire sulla gerarchia linguadociana, a predicare e discutere pubblicamente con gli eretici di fronte al popolo, Innocenzo III poteva contare – o almeno sperava di poterlo fare – sulla collaborazione del potere secolare: teorizzata e applicata in varie regioni d'Europa, la cooperazione tra i due poteri per la tutela del popolo cattolico e la repressione dell'eresia era uno dei capisaldi teorici e pratici della politica innocenziana, fondata su un celebre passo di Paolo: l'«autorità costituita non invano porta il *gladius*, la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male» (*Lettera ai romani*, 13,4)⁶⁷; inoltre, dal momento che essa dava buoni risultati in altre regioni, perché non avrebbe dovuto funzionare anche in Linguadoca?⁶⁸ Questa politica poggiava sul presupposto che i responsabili feudali non potessero che concordare, almeno teoricamente, con la visione che vi era sottesa; eppure già sappiamo che le cose non stavano precisamente così, che anzi le condizioni per il suo concretarsi non sussistevano: come abbiamo già rilevato, la normativa pontificia soffriva di questa aporia inconscia e originaria e così fu per la sua politica concreta in Linguadoca.

I legati richiesero insistentemente ai poteri laici di cooperare per l'eliminazione degli eretici e il ripristino della pace: tra gli altri fu Pietro di Castelnau quello che maggiormente attuò la politica relativa, ovvero far giurare la pace ai signori feudali perché cessassero le endemiche guerre locali, venissero smantellate le truppe mercenarie che infestavano il territorio, finissero i soprusi a danno della Chiesa e fossero perseguiti gli eretici. Si trattava di organizzare tramite patti giurati una «pace generale» in Linguadoca, base di partenza politico-diplomatica che avrebbe dovuto portare alla repressione dell'eresia: vi si impegnarono diversi signori feudali della regione, compreso il re d'Aragona che del resto era già attivo sul fronte antieretico, oltre ad alcune città, ma soprattutto Pietro si rivolse al più importante barone della regione affinché ristabilisse la *pax* politica e sociale con conseguente bando dell'eresia: il suo nome era Raimondo VI di Saint-Gilles, duca di Narbona e conte di Tolosa⁶⁹.

Raimondo aveva già avuto qualche difficoltà con il papato, essendo stato scomunicato da Celestino III per via di alcuni contrasti con l'abbazia di Saint-Gilles. Nell'ottica della collaborazione tra i poteri e anche in vista della crociata d'Oriente, Innocenzo III aveva sollevato il conte dalla scomunica a pochi mesi dal proprio insediamento nel 1198, pur chiedendogli di espiare le sue colpe andando in Terrasanta o almeno mantenendo laggiù un adeguato numero di armati⁷⁰. Era l'inizio di un lungo rapporto che si sarebbe meritato più tardi un fascicolo *ad hoc* nel Registro pontificio con il titolo di *Affare del conte di Tolosa Raimondo*⁷¹ e un tale «onore» fu il frutto della linea adottata da Raimondo VI davanti alle richieste di Roma: il rifiuto. Il conte alternò lente e faticose aperture con chiusure repentine, in un quadro di sostanziale indifferenza religiosa. Era un atteggiamento destinato a minare progressivamente la fiducia nei suoi confronti da parte degli uomini di Roma e quindi di Roma stessa, perché – da quel 1198 – gli anni passavano senza che alcunché si smuovesse.

Così nel maggio 1204 si avvertì un primo mutamento di tono: nelle parole d'inchiostro del papa e in quelle d'aria dei lega-

ti si profilò la minaccia di un intervento militare e politico dall'esterno. Perché se la Linguadoca non aveva in sé la volontà di mutare, forse una componente di intimidazione avrebbe «ammorbido» la posizione dei baroni locali e in particolare di Raimondo VI.

Ma nulla, a parte qualche finzione di cedevolezza, fece il conte di Tolosa.

Passarono altri mesi e altri anni sino a quando – aprile 1207 – la situazione divenne così tesa e manifestamente insostenibile che il conte fu (nuovamente) scomunicato dai legati. Poco dopo arrivò la conferma pontificia⁷²: in essa – sul modello del faraone biblico dell'*Esodo* (7-11) – il cuore del conte era definito così indurito che il papa stentava a sperare in qualcosa di buono da un uomo così «funesto, superbo e pazzo, empio, crudele e disumano», da un tale *tyrannus*. Raimondo era divenuto *molestus* agli uomini e a Dio, spregiando la minaccia sia dei «flagelli temporali» sia delle «fiamme eterne», ma la *vindicta* per tali crimini era ormai prossima.

Due erano i principali capi di accusa rivolti contro di lui: infrazione della pace con i suoi vicini – comprese stragi di persone, fra le quali il rogo di più di sessanta persone in una chiesa nella diocesi di Carpentras⁷³ – e favoreggiamento degli eretici. Fermiamoci un attimo su questo secondo capo d'accusa: il conte si era reso sospetto di connivenza con gli eretici perché li proteggeva e così facendo era finito con l'essere *suspectus de haeresi vehementer*, «fortemente sospetto di eresia». Lungo il filo della *Vergentis* il conte era ormai «eretico» – o quantomeno era sospettato gravemente di esserlo – perché fautore dell'eresia, dal che conseguiva un preciso *aut-aut*: o Raimondo bandiva gli eretici dalle sue terre oppure sarebbe diventato un «avversario del Vangelo», con tutto ciò che questo avrebbe comportato. La situazione non poteva essere delle peggiori, eppure uno spiraglio v'era ancora: poiché era tenuto a «richiamare gli erranti sulla retta via», il papa comandò al conte di fornire al più presto un'adeguata «soddisfazione» mentre nel frattempo, per non lasciare impunita l'*injuria* che arrecava alla Chiesa e a Dio, gli avrebbe fatto togliere le terre che deteneva dalla Chiesa romana e,

qualora ciò non fosse bastato, avrebbe invitato tutti i vicini a combattere contro di lui come contro un «nemico di Cristo e persecutore della Chiesa». La minaccia si incupiva, il volto di Dio si adirava: dove sarebbe fuggito il conte? O si sarebbe infine ravveduto?

Estate e autunno 1207: la risposta non arrivò, Raimondo VI non mutava.

Altrove, si doveva infine cercare altrove giacché ormai era chiaro: una soluzione sul piano temporale sarebbe potuta arrivare solo dall'esterno della Linguadoca, forse dalla corona di Francia... Forse da re Filippo II, sovrano principale di Raimondo VI ed esponente della dinastia capetingia, da sempre alleata del papato...

Novembre 1207: ancora silenzio, Raimondo VI non *voleva* ravvedersi.

Si compì allora la parola dell'*Apocalisse* (3,16):

Ma poiché sei tiepido,
non sei cioè né freddo né caldo,
sto per vomitarti dalla mia bocca.

Innocenzo lanciò la crociata.

Capitolo secondo

«Vindicta»

I nemici della pace e della fede
non vogliono solo rapire le nostre
cose o annientare le nostre anime
ma per giunta uccidere
i nostri corpi.

[Innocenzo III, XI anno
di pontificato, *Lettere*, 26]

È l'alba del 14 gennaio 1208.

Lungo le rive del grande fiume chiamato Rodano, nei dintorni di Trinquetaille, sostano alcuni chierici con pochi uomini di servizio e di scorta. Li guida Pietro di Castelnau, legato di papa Innocenzo III per la Linguadoca. Compito ingrato, il suo, lottare su un duplice fronte: la «pace» e la «fede», come spiegano le lettere che gli conferiscono i poteri da Roma. Deve cercare di eliminare – o almeno ridurre – gli scontri locali che turbano e insanguinano la regione e deve, insieme, combattere l'eresia.

Eresia ed eretici, verità, menzogna, salvezza e perdizione, poteri laici e potere dei servi di Dio: quali parole e quali immagini popolano la sua mente mentre si alza e celebra la messa mattutina? Da anni ormai si è impegnato nella lotta percorrendo avanti e indietro queste lande alla ricerca della soluzione, ma come conciliare problemi enormi come la «pace» e la «fede»?

La chiave per tenerli insieme – si pensava a Roma, e così pensavano i suoi uomini sul terreno con Pietro in prima linea – era una sola: i signori laici della Linguadoca. Erano loro a turbare la pace con le loro contese; ed erano sempre loro a tollerare la proliferazione degli eretici. Essi dovevano dunque giurare a fa-

vore della pace e cessare i loro conflitti intestini e poi dovevano impegnarsi contro le eresie minacciando, bandendo, confiscando. Non era forse il loro compito in quanto signori cristiani? Dopotutto era semplice e lineare: chi aveva il potere legittimo doveva legittimamente intervenire, a cominciare dal più potente tra loro: Raimondo VI, conte di Tolosa.

Per anni gli inviati di Roma avevano cercato di far ragionare il conte, di farlo allineare alla politica voluta dal centro della Cristianità. Ma Raimondo era uomo scostante ed elusivo: rimandava, dilazionava. Gli era stata levata una scomunica affinché cooperasse, eppure il conte aveva tergiversato per anni. Raimondo – recriminavano gli uomini di Roma – doveva agire, poteva e doveva svolgere un ruolo da modello per tutti! Ma il conte volgeva altrove il suo sguardo. Raimondo il temporeggiatore, Raimondo lo scaltro.

Sino a quando, alla metà del 1207, una nuova scomunica era piombata su di lui: non più impegni poi disattesi, non più schermaglie diplomatiche che non conducevano da nessuna parte; la fiducia era esaurita, la speranza svanita. Bisognava cercare un'altra strada ovvero un altro referente, e chi altri se non il re di Francia, il cristianissimo, il potente tra i potenti, l'alleato di Roma, il legittimo sovrano di quelle contrade poteva e doveva intervenire? Il conflitto si dilatava, nuovi scenari si aprivano, tutto era rimesso in discussione.

Agli inizi di novembre del 1207 erano partite le lettere per Parigi a firma pontificia. Innocenzo III chiedeva il massimo impegno da parte del sovrano francese e, per ottenerlo, metteva in campo l'arma definitiva: una crociata. *Ad vindicandum injuriam Jesu Christi*, «per vendicare l'ingiuria patita da Gesù Cristo». Così recitava la lettera di quel novembre 1207 e significava che il pontefice usava la definizione completa e inequivocabile di ciò che aveva in mente: una crociata. Così egli indicava le grandi spedizioni per la causa di Gerusalemme e dell'Oriente cristiano, come quando aveva voluto e lanciato la quarta crociata a pochi mesi dalla sua intronizzazione. E difatti le lettere di quei giorni di novembre contenevano anche le clausole tipiche delle crociate di Terrasanta: i partecipanti avrebbero goduto dell'indul-

genza massima, paritaria a quella riservata ai crociati che partivano verso Oriente, e della protezione delle loro persone e dei loro beni da parte della sede apostolica. Insomma Roma metteva in campo le maggiori e migliori garanzie spirituali e materiali possibili, quelle che solitamente riservava ai campioni della Cristianità in Terrasanta. Il papa voleva una crociata, punto, con tutto ciò che quella parola significava.

Possiamo immaginare l'impressione suscitata dalla decisione del papa già presso la curia pontificia, la sua corte: non si era mai vista una crociata in Occidente, in terra cristiana, su terre di altri cristiani. Oddio, per la verità qualche assaggio c'era già stato. Nel 1199 lo stesso Innocenzo III era ricorso a parole simili contro un altro acerrimo nemico della Chiesa di Roma, quel Marcovaldo di Anweiler che per anni aveva conteso al papa il predominio sul Mezzogiorno e su altre parti d'Italia. Marcovaldo aveva proseguito da par suo la politica di Enrico VI – il suo signore imperiale morto in maniera inopinata nel 1197, all'apice della forza e del potere – spingendosi persino a prendere in ostaggio il rampollo dell'imperatore contro il volere testamentario della madre imperatrice, Costanza d'Altavilla, che, prima della morte nel 1198, ne aveva affidato la tutela proprio al papa – quel rampollo, sia ricordato per inciso, si chiamava Federico e sarebbe divenuto a sua volta imperatore con il nome di Federico II¹. Alcuni tratti di crociata li avevano avuti anche le spedizioni che l'abate di Clairvaux e legato pontificio Enrico di Marcy aveva guidato, sempre in Linguadoca, nel 1178 e nel 1181. Ma si era trattato di azioni non sorrette da progetti duraturi, anche se i titoli dei protagonisti implicati in quelle vicende erano stati del tutto simili ai nomi che avrebbero fatto la storia della nostra crociata: il visconte di Béziers Ruggero II Trencavel, il conte di Tolosa Raimondo V e il re d'Aragona Alfonso II. Inoltre erano trascorsi tra i due e i tre decenni da allora, un tempo sufficientemente lungo anche per il papato. Insomma qualche scampolo di crociata in terra d'Europa si era già visto, ma niente di paragonabile a ciò cui il papa chiamava ora, nel novembre del 1207, invocando un re di Francia e il suo baronato, e contro una regione del loro regno. Una crociata...

Una crociata, nientemeno, tanto che il re si sentì in dovere di rispondere subito, in dicembre². Ma la risposta fu negativa: infatti il re subordinava il proprio impegno – comunque limitato al finanziamento di un esercito e quindi non di natura personale – a una tregua di almeno due anni che il papa avrebbe dovuto far siglare tra la Francia e Giovanni d’Inghilterra, le cui truppe nel frattempo si erano riaffacciate sul continente a Belleville per riprendere la guerra sempre strisciante tra i due paesi. Filippo aveva dunque una ragione – e insieme una giustificazione – più che valida, cioè l’impossibilità di organizzare e mantenere due armate in contemporanea. Inoltre poteva sperare di indurre il pontefice a bloccare l’azione inglese in vista dell’interessamento francese in Linguadoca³. Un rifiuto condizionato, dunque, ma non un’opposizione di principio. Anzi: nell’indicare la necessità di una tregua stabile come condizione per il suo impegno il re francese riconosceva implicitamente la legittimità della richiesta pontificia, limitata solo da cause esterne e non interne alla sua logica. Insomma non era il momento, non c’era l’urgenza lamentata dal pontefice e soprattutto non vi erano le condizioni, altri problemi impellevano e impedivano. Il re di Francia non sarebbe partito per quella crociata in terra europea, anzi all’interno del *suo* regno; almeno non per il momento.

Non sappiamo se i contenuti della risposta sfavorevole del re si siano diffusi rapidamente. Non conosciamo, in altri termini, cosa sapesse esattamente Raimondo VI circa la posizione assunta da Filippo II, anche se è lecito supporre che egli fosse conscio sia del cambio di strategia operato da Roma sia della mancata adesione a quella nuova linea da parte del re francese, il «suo» re. Difficilmente il conte di Tolosa avrà potuto ascrivere la posizione di Filippo a una benevola disposizione nei propri confronti; Raimondo sapeva però di poter condurre ancora per un certo periodo la sua politica preferita, quella della dilazione: quando infatti re Filippo si sarebbe liberato dai suoi nemici diretti tanto da potersi occupare di ciò che avveniva nel *Midi*? A guardare la cosa da un altro punto di vista si sarebbe potuto dire che la Chiesa aveva fatto la voce grossa senza la dovuta pre-

parazione. Roma minacciava e urlava e tuonava, ma il suo braccio era disarmato: dove erano le legioni di Roma?

Nelle trattative con gli inviati del papa – perché le trattative continuano sempre, di solito – Raimondo partiva dunque con il vantaggio di chi sa che l'avversario ha già messo in campo quasi tutto ciò di cui dispone, ma senza ottenere granché. Raimondo era insomma sicuro: di sé e dei suoi avversari, delle loro debolezze per quanto ammantate di prestigio e raffinatezza curiali. Egli era sicuro della situazione: la sua personale, la sua familiare e quella che il contesto europeo gli offriva. Egli era in vantaggio, indubitabilmente. Ma l'eccesso di sicurezza è un cattivo consigliere.

I negoziati sono in stallo, eppure proseguono. Certo, l'atmosfera è decisamente incupita, c'è inimicizia ormai. Le parole si sono fatte come pietre, le parole possono ferire come lame. Così, alla sera del 13 gennaio 1208, in una nuova occasione di confronto tra il conte e il legato a Saint-Gilles, il discorso si fa presto serrato, come un ingaggio all'arma bianca dove i contendenti non calibrano bene i colpi. Pietro di Castelnau reclama ancora una volta – sempre le solite lagnanze, le solite pretese, la consueta presunzione di avere ragione a priori – reclama un ravvedimento da parte di Raimondo. E il conte sbotta, grida minacce contro l'uomo di Roma, contro quel chierico che mette così impunemente a rischio la propria vita: *Mortem est publice comminatus*, «li minaccia pubblicamente di morte», *dicens quod quocumque vel per terram diverterent vel per aquam, vigilanter eorum observaret egressum*, «dicendo che li avrebbe fatti seguire attentamente dovunque fossero andati, sia per via di terra sia per via d'acqua», riporta l'unica fonte – e di parte – che abbiamo. Solo la notte li separa.

E poi è l'alba del 14 gennaio 1208. A Trinquetaille, sul Rodano, Pietro di Castelnau ha appena terminato messa, la sua ultima messa: un uomo si avventa contro di lui e lo trafigge alle spalle con una lancia. O forse è una spada, non è chiaro; di certo Pietro si accascia al suolo, biascica parole di perdono per il suo assassino come un santo Stefano d'inizio Duecento, ma so-

no parole che l'omicida non può sentire mentre fugge al galoppo. Il legato è morto, l'irreparabile è accaduto.



Tutto si mise in moto proprio così.

Non sappiamo chi sia stato a uccidere Pietro, quella mattina. Si disse provenisse da Beaucaire, ma la cosa non è verificabile ed è comunque insufficiente. Nemmeno l'arma del delitto è sicura, anche se arma vi fu. E certamente vi fu omicidio. Sapremo mai? Dipenderà forse da nuove fonti, perché quelle di cui disponiamo oggi non consentono alcuna certezza.

Il punto su cui ci si è per lo più interrogati è dunque quello del mandante: a chi ascrivere la responsabilità politica del gesto, ben oltre quella materiale? Anche in questo caso si tratta d'una domanda difficile: come hanno mostrato anche casi recenti della storia europea, è estremamente arduo provare in maniera irrefutabile il coinvolgimento di un ipotetico mandante in un crimine, per quanto grandi e scandalosi possano essere i sospetti⁴.

Secondo la fonte principale che ha tramandato l'evento non vi sono dubbi: il colpevole ultimo era Raimondo VI, conte di Tolosa.

Questa fonte – che possiamo trattare al singolare, nel senso che il nucleo informativo è identico – è costituita da una serie di lettere dettate dal papa verso la metà di marzo di quell'anno⁵. Con esse Innocenzo III annunciò il crimine alla Cristianità e in specie al re di Francia e ai suoi baroni: il conte tolosano vi figura sin dalle prime battute come «ministro del diavolo» e primo colpevole dell'omicidio. Dopo le minacce della sera del 13 gennaio, infatti, Raimondo avrebbe «dato seguito alle parole con i fatti», affidando l'«attentato» ad alcuni suoi «complici» e *satellites*. Insomma, nella ricostruzione degli eventi operata dal pontefice, Raimondo passava direttamente dallo *status* di sospettato a quello di accusato e condannato. In altri termini il conte era giudicato colpevole dell'omicidio del legato con le conseguenze più dure: non solo veniva scomunicato nuovamente in quanto

fautore dell'omicida e anzi ispiratore del crimine, ma i fedeli cattolici del regno di Francia erano invitati a prendere le armi per la «vendetta del sangue di quel giusto» – ovviamente Pietro di Castelnau –, fruendo delle condizioni e dei vantaggi tipici dei crociati di Terrasanta. Le conseguenze del quadro erano terrificanti: gli alleati e i vassalli di Raimondo erano sciolti dai giuramenti nei suoi riguardi e ogni cristiano poteva sia «perseguire la sua persona», cioè punirlo personalmente, sia «occuparne e tenere le terre» – che erano dunque «esposte in preda»⁶ –, fatti salvi i diritti del *dominus principalis*, il «signore superiore» di Raimondo, ovvero il re di Francia. Era ormai tempo di bandire l'eresia da quelle contrade: che la crociata contro gli eretici prendesse corpo, dunque!

Il messaggio era forte e chiaro: Raimondo VI aveva fatto uccidere il legato del pontefice; si trattava di vendicare il crimine e, insieme, ripulire la Linguadoca dalla peste ereticale.

Gli storici dei secoli a seguire si sarebbero arrovellati sulla veridicità della condanna di Raimondo: era o non era il conte realmente responsabile per la morte di Pietro di Castelnau? Dalla risposta a tale quesito derivava il fondamento o meno di ciò che ne scaturì, ovvero la prima crociata albigese. Ma come dimostrare qualcosa che, come già sappiamo, non è dimostrabile? Ecco dunque che la storiografia si è esercitata in più o meno soggettive ipotesi, finendo con il bipartirsi: da una parte quanti reputano Raimondo sostanzialmente colpevole – per esempio chiamando in causa la sua «irrazionalità» – oppure innocente, insistendo sull'assenza di vantaggi – secondo la logica del *cui prodest?* – derivanti per il conte dalla morte del legato.

Così facendo tuttavia si finisce con l'accettare l'assunto di fondo della ricostruzione impostata dal papa nel 1208: la crociata viene infatti legata a doppio filo all'omicidio del legato, ne è la punizione, la *vindicta*. Ma è proprio questo il nocciolo del problema: che nesso c'è tra la crociata, tra la «vendetta» invocata e infine realizzata, e l'assassinio di Pietro di Castelnau?

Ribaltiamo i termini del problema: si poteva scatenare una crociata – con il suo inevitabile indotto di violenze e distruzioni

– per la morte di un uomo, di un solo uomo? Si può rispondere a questa domanda ricordando che quell'uomo – quel «giusto», anzi quel «martire», quel quasi «santo» nelle parole del pontefice – era un legato, ovvero un *alter ego* del sommo pontefice; coloro che erano soggetti alla sua legazione dovevano ubbidirgli come al papa e un'offesa arrecatagli era stimata come fosse rivolta direttamente alla persona del pontefice: «Chi vi toccherà, toccherà una pupilla del mio occhio» (*Zaccaria*, 2,8; cfr. *Luca*, 10,16). Se si sostituisce in queste frasi la parola «pontefice» con l'espressione più lata di «potere sovrano», si capisce che l'omicidio di un legato – non importa se rappresentante di un potere ecclesiastico o laico – si configura come un atto di lesa maestà, punibile con le massime pene non solo per i diretti responsabili ma anche per i loro relativi e congiunti. Si tratta di osservazioni legittime e pertinenti, ma non decisive. I due problemi infatti restano non perfettamente allineati perché, lo abbiamo visto, oggi come allora non è possibile dimostrare irrefutabilmente la colpevolezza di Raimondo VI. E se le cose stanno così non vi è nessun motivo concreto, reale, per lanciare una crociata contro l'eresia: contro quale colpevole? E chi può dimostrare che l'assassino fosse un eretico? Lo scandalo è certo ed è enorme, ma la decisione che ne consegue non è fondata, né strettamente connessa da un punto di vista logico.

Eppure la risposta al dilemma c'è e si colloca su un altro piano o, se si preferisce, in un altro tempo. E precisamente in quei circa cinque mesi che precedettero le lettere del marzo 1208: il fatto è che il pontefice non aveva avuto «bisogno» dell'omicidio del legato per lanciare una crociata. Come ormai sappiamo, infatti, Innocenzo III aveva *già* chiamato il re francese e i suoi baroni a un'impresa di natura chiaramente crociata nel novembre del 1207; il che significa che i motivi gravi e rilevanti per ricorrere a un simile strumento erano in essere, secondo la sua prospettiva, *già prima* del gennaio-marzo 1208. La Linguadoca in generale e Raimondo VI in particolare erano passibili di una crociata sin dalla fine del 1207, con però un significativo problema: le preoccupazioni di Roma non erano condivise dal resto della Cri-

stianità, o almeno non al punto da dare corpo a quella crociata «antiereticale» già ideata, voluta e sperata dal papa.

Ciò significa due cose: anzitutto che i motivi capaci di indurre il pontefice a una scelta così drastica riposavano su un piano di fondo e non derivavano da un caso specifico – l'assassinio del legato –, per quanto grave ed eclatante; la crociata trovava cioè la sua motivazione nei contrasti decennali tra la visione del mondo e della politica di Roma e quelle presenti in Linguadoca. In seconda battuta siamo costretti a traslare il problema da quello sostanziale – senso e motivazione della crociata, che per il papa erano già sufficienti nel 1207 – a quello condizionale: come convincere i potenziali crociati a partire, se il precedente appello non aveva sortito alcun effetto? Una crociata non era mai la meccanica attuazione da parte di alcuni laici di un previo progetto pontificio, ma risultava dall'interazione (e talvolta l'urto) tra volontà ecclesiastiche e laiche; nel nostro caso l'ideazione di Innocenzo ebbe senz'altro un ruolo propulsore, ma la partecipazione laica arrivò solo a seguito di un evento eccezionale e traumatico che prescindeva dalla sua volontà: appunto il famoso omicidio. Il nesso tra la crociata e la morte del legato va dunque ripreso e compreso su un piano di propaganda e di «opinione pubblica»: quell'evento tragico ma «puntuale» – nei due sensi possibili dell'aggettivo – servì al pontefice per «dimostrare» agli occhi dei contemporanei che le sue grida di allarme erano veritiere e che la crociata, appunto già lanciata, andava fatta; e l'«opinione pubblica» di allora accettò tale ricostruzione dei fatti.

È precisamente quanto si evince da una lettura più attenta delle missive del marzo 1208: l'omicidio del legato permise al papa di teorizzare un attacco contro l'intera Cristianità da parte dei «nemici della pace e della fede»; i *pestilentes* che infettavano la Linguadoca volevano non solo «rapire le nostre cose» ma anche *perimere* («annientare») le anime e, inoltre, stendevano le loro mani *ad perdendum corpora*, «per uccidere i corpi». Attacco ai beni, alle anime e persino ai corpi dei fedeli: queste le colpe, gravissime, dei nemici di Roma e di Cristo. E pazienza se, costruendo un crescendo in quest'ordine, Innocenzo inver-

tiva la preminenza tra corpo e anima sostenuta in altri casi: un corpo morto – al singolare nella realtà, ma elevato alla potenza del plurale nella retorica propagandistica – si poteva «vedere» e «percepire» molto meglio di migliaia di anime traviate, per definizione invisibili. L'assassinio del legato venne insomma interpretato come la «prova» evidente che Roma aveva ragione e che dunque era tempo di agire.

Ma il vantaggio che si otteneva dalla situazione era ancor più strutturale e teoretico: poiché l'unica guerra consentita al cristiano era quella «giusta» giuridicamente, ovvero una guerra mirante a recuperare beni sottratti oppure volta a respingere una aggressione in atto; e poiché la crociata era «guerra giusta» per antonomasia, il ricorso ad essa assumeva tutti i crismi della costituzionalità giuridica e teologica, come mostrato da uno degli autori più studiati dei secoli XII e XIII, il giurista di ambito bolognese Graziano, autore del cosiddetto *Decretum*, ovvero il manuale di diritto più diffuso e copiato in quel periodo. Graziano aveva affrontato la questione della guerra legittima per il cristiano proprio ipotizzando una aggressione armata da parte di alcuni eretici a danno dei loro vicini cattolici: e l'omicidio del legato non era forse la reificazione di quel dibattito? Il sangue del «martire» Castelnau ne era, in un certo senso, la prova concreta e lampante: la Chiesa e la Cristianità erano sotto attacco e andavano difese, la crociata andava fatta.

Così, senza indagini – anche se Innocenzo parlava di «indizi certi», vale a dire le minacce pubbliche rivolte ai legati e l'accoglienza entusiasta riservata all'omicida – né tantomeno processo, Raimondo VI era definito *reus*, «colpevole», finiva con l'assurgere a ruolo di «nemico pubblico» della Cristianità e contro di lui dovevano «insorgere le mani di tutti», dal momento che «le sue mani si erano levate contro tutti».

A rinforzare questa interpretazione interviene una seconda volta un fattore niente affatto secondario in storia: il tempo. Non solo infatti la crociata era stata lanciata già nel 1207; se si osservano bene le date del 1208 si capisce che l'automatismo omicidio-crociata non funziona, giacché tra la morte del legato

– 14 gennaio 1208 – e la stesura delle lettere che invitavano alla crociata – verso il 10 marzo – trascorsero circa due mesi: e se si tiene conto del fatto che, normalmente, erano necessarie al più dalle due alle tre settimane per trasferire informazioni dalla regione del Rodano sino a Roma, e tenuto anche conto della priorità assoluta che una simile notizia doveva avere sulla normale corrispondenza, possiamo affermare che il papa e la curia meditarono sulla cosa per almeno un mese e forse un mese e mezzo. Insomma il testo pontificio rifletté senz'altro il profondo turbamento e lo sdegno che l'accaduto sollevò in curia, ma nel contempo trasmise la posizione che il papa e i suoi collaboratori assunsero lucidamente di fronte all'accaduto, al fine di ricondurlo nell'alveo dei loro piani. Ovvero coinvolgere nella lotta antiereticale le forze regie e baronali fedeli per riportare all'obbedienza romana i baroni ribelli di Linguadoca e sconfiggere così gli eretici.

Per concludere possiamo dire che il papato aveva trovato, su un piano di propaganda, una perfetta *smoking gun* – o, per così dire, *smoking sword* – per avvalorare la sua tesi: era tempo di intervenire nella *Provincia* con una crociata⁷.

La propaganda delle parole si sdoppiò poi nella propaganda dei gesti, con la scomunica solenne proclamata contro Raimondo e i suoi complici: secondo il rito romano il papa, attorniato da dodici cardinali in cerchio, «si prende il mento fra le mani» e «invoca san Giacomo e san Pietro», prima di elevare una preghiera funerea e spegnere la candela accesa che tiene in mano; una dopo l'altra, altre dodici candele la seguono nel buio: la sentenza di scomunica è pronunciata⁸.

Copie e copie delle nuove missive galoppavano verso nord.



La presentazione delle cose e l'invito del papa all'azione non convinsero tutti e soprattutto non re Filippo II, che reputò opportuno rispondere celermente alle rinnovate richieste del papa: in una lettera scritta forse nell'aprile di quell'anno si con-

dolse della morte del legato, avvenuta con il «consenso» (*assensu*) di Raimondo VI^o, lamentando le scorrettezze di cui il conte si era macchiato verso di lui in materia di diritto feudale e rivendicando nel contempo il proprio diritto superiore sui territori tolosani. Tuttavia la posizione del re non era mutata rispetto al dicembre precedente: egli avrebbe volentieri aiutato il papa con uomini e denaro ma solo a patto che fosse stabilita una tregua *bene assicurata... et servata* con l'Inghilterra. Per quanto riguardava il problema della terra del conte stesso, esposta dal papa all'occupazione di altri, il sovrano rispose che Innocenzo non poteva agire in questo modo «secondo diritto» (*de jure*) finché il conte non fosse stato condannato per eresia; qualora poi il conte fosse stato effettivamente condannato, il papa avrebbe dovuto comunicarlo al re e sarebbe stato compito di quest'ultimo provvedere all'esposizione del feudo.

Si tratta di una risposta importante perché mostra chiaramente che il re francese accettava che un signore laico potesse essere scomunicato per eresia dalla Chiesa, ma rivendicava nel contempo la propria diretta competenza circa le conseguenze sul piano temporale, ovvero l'esposizione in preda e l'eventuale attacco politico-militare del soggetto condannato. Insomma il re provava a richiamare il pontefice entro i limiti della normativa antiereticale condivisa tra i poteri laici ed ecclesiastici del tempo, ma ormai era tardi.

La crociata infatti prendeva forma, nonostante il rifiuto del re: nomi di grandi baroni pronti a partire si rincorrevano di piazza in piazza. Spiccavano quelli del duca di Borgogna e del conte di Nevers, quindi il conte di Saint-Pol. Nomi importanti e alti, mentre si dilatavano i confini da cui giungevano le adesioni, almeno a sentire le voci che circolavano: Alvernia, Borgogna, Fiandre, Limosino, Guascogna, Normandia, Poitou, Provenza, Germania, forse Italia e altre regioni ancora, oltre naturalmente all'Île-de-France, «cuore» storico della Francia. Non pochi baroni del regno francese, dunque, e compresi diversi «grandi» avevano deciso di aderire all'appello innocenziano. Troppo grande era lo scandalo sollevato dall'omicidio del legato, oltremodo «evidente» l'implicazione del conte di Tolosa – del resto l'aveva

riconosciuta il re stesso –, troppo decisa l'azione del papa. Nel maggio del 1208, a Chinon, Filippo dovette lasciar partire i suoi vassalli, che non volevano rinunciare all'occasione offerta loro dal pontefice; l'unico tentativo esperito dal sovrano fu provare a controllare il numero dei partenti, per non indebolire troppo le forze del regno¹⁰.

Presto un altro nome cominciò a circolare: Simone V di Montfort¹¹.



Quella di Montfort l'Amaury era una signoria relativamente piccola, sita a circa 30 miglia a ovest di Parigi. Un piccolo centro della regione che ora si chiama Yveline, nota soprattutto per il capoluogo, Versailles, e per l'altro castello celebre dei dintorni, Rambouillet. Ma la fama di quei luoghi è legata a eventi e personaggi d'epoca moderna, posteriori e affatto sconnessi dagli eventi che ricordiamo qui. Nel Pieno Medioevo il territorio centrato sulla dimora dei Montfort non era che qualche valle e qualche collina, molti boschi. Una viscontea come ve ne erano diverse, nel regno di Francia; ma il nome dei Montfort non era come quello di tanti altri nobili d'Europa.

Anzitutto, e al più tardi dal 1197, Simone era maritato con Alice di Montmorency, rampolla di una famiglia imparentata con i re d'Inghilterra e con quelli di Francia, e soprattutto con questi ultimi: il fratello di Alice, Matteo, sarebbe divenuto connestabile dei Capetingi di lì a qualche anno, e si sa di come le buone relazioni, se possibile anche di sangue, siano molto nella vita di un uomo e di una schiatta. Simone, inoltre, era nominalmente conte di Leicester in Inghilterra, eredità lasciategli dalla madre. Ma soprattutto Simone era famoso.

Merito del suo fisico, senz'altro: potente e vigoroso nei suoi trentaquatt'anni di nobile, marito e guerriero, Simone era il tipico avversario che non ci si augurava di trovarsi innanzi, in un torneo o in uno scontro armato. E nel mondo dei cavalieri questo era un fatto, oltre che una opinione. Tuttavia il motivo della sua fama era anche e ben altro: egli era già stato crociato.

Era accaduto nell'anno del Signore 1199: Simone aveva rissposto a un altro appello di crociata, lanciato anch'esso da Innocenzo III e ripreso dal giovane conte di Champagne, Tibaldo: era stato per quella spedizione che chiamiamo quarta crociata. Tibaldo li aveva invitati a unirsi a lui per partecipare alla spedizione voluta dal papa, con il volto solare della giovinezza e della forza, durante un torneo nei suoi possedimenti a Écry. Un torneo dove figurava anche Simone, ventitré anni, un anno appena di più rispetto al suo e loro ospite, Tibaldo. Avevano giurato insieme, certamente insieme brindato e cantato: l'Oriente li aspettava, la fede lo chiedeva, la cavalleria lo imponeva.

Simone era tornato a casa. Aveva riunito il fratello Guido e i loro vassalli. Erano partiti, poche decine di uomini con armi, bagagli e destini annodati gli uni agli altri e alle bestie da soma. Avevano superato le Alpi ed erano giunti a Venezia; qui si erano stretti con altre migliaia di destini sul lido a sud della città. Tibaldo non era con loro: una malattia senza nome se l'era portato via mentre altri davano corpo al suo sogno d'Oriente. E a Venezia si erano viste le complicazioni che la malaccorta gestione della spedizione da parte dei principi maggiori, quelli subentrati a Tibaldo, aveva generato: mancavano molte migliaia di uomini all'appello, forse 20.000 sugli oltre 30.000 attesi; e di conseguenza mancavano decine di migliaia di marchi d'argento – 34.000 per la precisione, una somma enorme – per pagare le navi costruite dai veneziani; perché ogni crociato paga per sé. Tensioni e trattative erano seguite, sino a quando la flotta era partita, il 1° giorno di ottobre. Anche i Montfort avevano pagato la loro parte ed erano salpati verso Oriente, sperando che la situazione si aggiustasse strada facendo. Pure il legato del papa – Pietro Capuano era il suo nome – aveva consigliato in tal modo per «tenere unita l'armata», già ridotta pesantemente di numero per le defezioni, le incomprensioni e gli errori dei comandanti in capo.

Erano così giunti davanti a Zara, bella e ricca città della costa dalmata. Qui avevano posto il campo per il volere dei veneziani, i quali chiedevano ai crociati aiuto per riconquistare la città che si era sottratta al loro dominio qualche tempo addietro. Così facendo, proponevano i veneziani, i crociati avrebbe-

ro potuto pagare il loro debito più avanti, quando la crociata avrebbe dato frutti di conquista. Ma non era un controsenso? Zara era una città cristiana, e come potevano i crociati, i campioni della Cristianità, muovere guerra ad altri cristiani? Non si poteva, non si doveva. Simone ricordava ancora con nettezza.

Era a Zara, il 12 novembre 1202. Si trovavano sotto la tenda del comando crociato. Dalle mura vicine un'intera città guardava aspettando il fato: i suoi rappresentanti erano usciti a parlare con i crociati e i veneziani sotto la tenda: perché attaccare una città cristiana? Era un controsenso. Eppure il doge esigeva che si rispettassero gli accordi presi a Venezia tra i suoi e alcuni dei comandanti crociati: Zara doveva tornare in mano veneziana, punto.

Fu allora che l'abate aveva presentato la lettera del papa: Innocenzo III vietava l'attacco. La volontà pontificia era stata vergata su pergamena ed era finita tra le mani dell'abate Guido di Vaux-de-Cernay, modesto monastero cistercense a circa 30 miglia a sud-ovest da Parigi, una decina di miglia a sud-est dalla casa dei Montfort. La lettera pontificia veniva letta da un semplice abate, sotto la tenda del comando crociato, perché il legato del papa, il plenipotenziario, l'*alter ego* del sommo padre si era spaventato. Pietro Capuano aveva annusato la pessima aria che gravitava sulla crociata; aveva compreso la determinazione – e la forza, l'arroganza – dei veneziani: li guidava un doge vecchio e cieco, ma i loro interessi non soffrivano di nebbie marine. Così il legato aveva preferito evitare di portare di persona la lettera al campo crociato sotto Zara: aveva delegato, e di delega in affidamento la lettera era giunta nelle mani di Guido, un semplice abate in mezzo a baroni di purissimo sangue blu e al doge dal copricapo vermiglio. In mezzo ai loro errori e alle loro voglie.

L'apostolo di Roma non vuole l'attacco contro Zara: così sostenendo il piccolo abate diviene bersaglio inerme per l'ira dei veneziani, ma *nobilis comes Montis Fortis surrexit in medium*, «il nobile conte di Montfort si frappose nel mezzo»: «Non sono venuto per distruggere dei cristiani. E qualunque cosa facciano gli altri, io e i miei non vi toccheremo». Con Simone si schiera-

rono subito altri baroni, tra cui i fratelli Inguerrando e Roberto di Boves.

Silenzio intorno.

Allora Montfort, l'abate Guido di Vaux-de-Cernay e gli altri uscirono dal padiglione e raggiunsero le loro tende, poste a una certa distanza da quelle degli altri crociati. Era qualcosa – un segno, uno strappo – ma insufficiente per salvare Zara, costretta alla resa pochi giorni dopo. I suoi occhi avevano così visto gli zaratini esuli dalle loro case e dalla loro città, il bottino ingiusta preda dei veneziani e di tutti quei crociati che non si erano opposti al volere del doge. E su di lui parole di spregio: voleva forse dividere l'armata? Forse lavorava contro gli interessi di tutti? No: schiena dritta che non si piegava di fronte al vento della politica e della maldicenza, anche se contro di lui avrebbero scagliato fiato e inchiostro quando uno dei protagonisti di quel misfatto avrebbe dettato le sue memorie: si chiamava Goffredo di Villehardouin, maresciallo di Champagne e poi maresciallo dell'Impero latino d'Oriente. Sì, perché la quarta crociata sarebbe finita nel 1204 con un altro, incredibile crimine: la conquista della capitale dell'Impero bizantino, Costantinopoli. Un'impresa audace al limite della follia, contraria al diritto e soprattutto agli scopi di una crociata; ma Simone non vi aveva preso parte.

Dopo Zara, e dopo che già si profilava la «deviazione» verso Costantinopoli, Montfort aveva raccolto armi, bagagli e destini – dei suoi uomini e dei suoi alleati – ed era tornato in Italia da nord-est. A cavallo aveva ripassato le Alpi ed era disceso verso il Mezzogiorno assolato. Aveva pagato di nuovo di tasca propria per altre imbarcazioni, un nuovo *passagium* verso l'Oriente, lontano da quei crociati che non si rifiutavano di combattere contro altri cristiani. Era andato in Terrasanta per venerare i luoghi della Passione e per onorare il suo voto di crociato; aveva affrontato il mare e il biasimo di chi pensava di aver vinto di fronte alla storia e all'eterno: non è forse impresa che sorvola i secoli, la conquista di Costantinopoli? E la vittoria non dà sempre ragione? Quasi sempre. Simone di Montfort era un *miles*, un «cavaliere», e i chierici, forti della loro *scientia*, amavano dipingere i militari simili a lui come «ignari del diritto umano e divi-

no»¹². Ma quel guerriero di nome Simone sapeva il valore degli avverbi, di modo e di tempo: quasi sempre. Uomo d'arme capace di sottomettersi all'etica o almeno ad un'etica: cristiana, cavalleresca, di uomo d'onore. Diritta schiena in mezzo alle onde della storia, rivestito dalla corazza della giustizia, dall'elmo della verità, dallo scudo della stima di quanti sapevano e lo rispettavano.

«Ed io, che ero là, offro testimonianza alla verità»¹³. Quest'io che parla appartiene a un monaco. Il suo nome è Pietro: cistercense, è nipote di Guido di Vaux-de-Cernay e monaco nella stessa abbazia; ha vent'anni circa ed aveva accompagnato lo zio nella crociata d'Oriente, dove aveva assistito al dramma della libertà umana sotto la tenda davanti a Zara. Là aveva appreso il distinguo tra la verità e l'interesse, tra l'onore del mondo e quello della fede. Non sapeva ancora, in quell'inverno del 1202, che anni più tardi si sarebbe trovato a narrare le imprese di quell'uomo, quel Simone V di Montfort capace di resistere ai suoi compagni e al doge, ai vantaggi immediati che la violenza e la preda possono arrecare. Perché anche lui, Pietro monaco di Vaux-de-Cernay, avrebbe partecipato a una seconda crociata, precisamente nel *Midi* della sua Francia, e ne avrebbe narrato le gesta nelle pagine della *Hystoria albigensis*, la *Storia albigese* che avrebbe indirizzato al papa per raccontare e spiegare. Per mostrare, perché sempre bisogna fare la fatica di portare le notizie là dove non possono essere udite eppure devono. E fortunatamente per noi: perché il suo testo è una fonte di assoluta importanza e precisione. Pietro fu dunque un testimone oculare e dotato di ottima memoria, oltre che di buona scrittura. E ora raccoglie il ricordo di suo zio Guido, che sta cercando Simone.

L'abate Guido di Vaux-de-Cernay è da tempo impegnato nella lotta antiereticale: tornato dalla crociata d'Oltremare, ha fatto parte di quegli abati cistercensi che il papa ha inviato in Linguadoca a predicare per riportare all'ovile della fede le pecore smarrite. Poi, quando il suo compagno di monachesimo e di missione Pietro di Castelnaud è finito sotto gli artigli dei lupi, si è messo a promuovere per quanto poteva l'«affare della pace

e della fede». Così, verso la metà del 1208, tornava dalla casa del duca borgognone e ne portava una lettera al conte di Montfort: Odone di Borgogna chiedeva a Simone di unirsi a lui nella *militia Ihesu Christi contra hereticos*, «nel servizio militare per Gesù Cristo contro gli eretici». Mandava doni, il duca, e ne prometteva altri e maggiori, perché avere *in societate* un uomo come il Montfort sarebbe stato un vantaggio rilevante. Ma avrebbe aderito all'invito, il trentaquattrenne Simone? Certo, era un appello che giungeva da un nobile d'alto lignaggio e, per di più, attraverso un uomo di fede e un amico; dietro quelle parole scritte e quelle parole parlate, inoltre, c'era la voce dell'apostolo di Roma; era insomma una faccenda di uomini grandi e amichevoli, di cause giuste e scopi nobili; ma era questa – *anche* questa – la crociata di Simone? Guido lo trovò nel castello di Rochefort-en-Yvelines, una delle sue proprietà, e lo chiamò in disparte per mostrargli la lettera ducale. Simone passò davanti a un salterio, lo prese e lo aprì. Pose il dito sulla prima linea e si rivolse a Guido: «Esponetemi questa scrittura», disse. Guido guardò, e vide, e lesse:

Egli darà ordine ai suoi angeli
di custodirti in tutti i tuoi passi.
Sulle loro mani ti porteranno
perché non inciampi nella pietra il tuo piede.
Camminerai su aspidi e vipere,
schiaccerai leoni e draghi.

Lo salverò, perché a me si è affidato;
lo esalterò, perché ha conosciuto il mio nome.
Mi invocherà e gli darò risposta;
presso di lui sarò nella sventura,
lo salverò e lo renderò glorioso.
Lo sazierò di lunghi giorni
e gli mostrerò la mia salvezza.

Era la parola del Signore, il *Salmo* 91, versetti 11-16. Era la voce delle *sortes apostolorum*, le «sorti degli apostoli», variante cristiana di una tecnica antica per conoscere il futuro, per squar-

ciare il velo del tempo. Una nuova croce adornò il petto del signore di Montfort.



Predicatori erano dunque all'opera. Infiammati dalla missione pontificia – dalla missione divina – avvampavano gli animi e le menti con parole di fuoco che risuonavano nelle chiese e nelle piazze, parole divine: «In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele. Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna» (*Matteo*, 19,28-29). Il centuplo quaggiù, la vita eterna lassù: poteva valere la pena, la crociata. «Così dobbiamo non solo amare Dio, ma anzi ardere e bruciare per il suo amore». Erano le parole di sempre della crociata, quella nata per liberare Gerusalemme; ma come spiegare che tutto ciò era vero anche per questa nuova, strana crociata? Non erano cristiani, gli abitanti della Linguadoca?

Cristiani forse, ma certamente eretici.

Capitolo terzo

Anime e corpi

Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste.

[Matteo, 5,48]

È tempo ormai di conoscere più da presso gli eretici e in specie i catari, protagonisti primi della tragedia albigese. E dunque anzitutto: cosa significa la parola «catari»? Già nel Pieno Medioevo vennero proposte varie etimologie, ad esempio quella dotta di matrice greca ed evangelica utilizzata dal canonico Ecberto di Schönau in un sermone negli anni Cinquanta del XII secolo: *cáthari, id est puri*, «catari, cioè puri»; in effetti in greco la parola *catharós* significa propriamente «puro, pulito, mondo» ed è connessa con il latino *castus*, «casto»¹. A questa etimologia ne venne affiancata un'altra, che si trova per esempio alla fine del XII secolo in Alano di Lilla, secondo cui la parola sarebbe derivata da *catus*, «gatto», per via della prassi dei «catari» di baciare le terga di un gatto durante le loro riunioni: e il felino domestico era il simbolo tradizionale del diavolo.

Erano due spiegazioni mosse da intenti diversi – erudito l'uno, demonizzatore l'altro –, che tuttavia non esaurirono i tentativi di parte ortodossa di nominare e reificare quei gruppi di «eretici» che pullulavano nella Cristianità, con crescente forza e conseguente timore da parte della società cristiana e dei suoi responsabili. Catari, manichei, ariani e altri ancora furono i nomi diversi, e per molti aspetti erronei, che vennero proposti per identificare e in qualche modo razionalizzare un fenomeno che sembrava tanto vasto quanto antico, multiforme eppure unitario.

La predominanza di definizioni al negativo dà comunque conto almeno di due problemi: da una parte le difficoltà delle autorità, soprattutto religiose, a comprendere il nuovo fenomeno e il loro sforzo per assimilarlo il più possibile a qualcosa di antico e quindi di già condannato e vinto; dall'altra l'entità del fenomeno stesso che, in ragione delle fonti a disposizione, rischia di risultare ai nostri occhi più limitata rispetto a quanto contenuto nelle grida di allarme di allora, ma che dovette passare attraverso il vaglio e il crogiolo di non poche repressioni sia culturali sia pratiche.

I «catari» si autodenominavano invece «buoni cristiani» o anche «buoni uomini», diciture che hanno spinto alcuni osservatori a sottolinearne la «semplicità» in contrasto con le «complicazioni» della Chiesa cattolica; ma si tratta di un errore di prospettiva perché una simile autodefinizione implicava una profonda autocoscienza e una precisa scelta di natura teologica e sociale: all'epoca erano chiamati *boni homines* (o *boni viri*) i membri di magistrature o di consigli (in specie cittadini) dotati di un rilievo sociale importante e per certi aspetti decisivo; inoltre e soprattutto la «bontà» è concetto più che affine alla «purezza» dell'etimologia greca usata dai teologi cattolici, e dunque la scelta dell'espressione «buoni cristiani» era lucidamente connessa al concetto di *Bonum* implicitamente contrapposto al *Malum* e, insieme, dimostra che la stessa definizione di «catari» – almeno nella variante dotta e non in quella spregiativa illustrata sopra – era sostanzialmente corretta.

Quali erano i contenuti essenziali del catarismo? Sappiamo già che il credo cataro era dualista, fondato cioè su due principi antitetici e in lotta tra loro. Secondo tale visione le anime umane, create dal Dio spirituale, sarebbero state irretite nella materia (prive quindi del loro corpo spirituale e inoltre lacerate in anima e spirito, quest'ultimo essendo ancora in cielo), e solo grazie a una purificazione derivante dall'astensione dalla carne in tutte le sue forme, dalla preghiera, dal digiuno e dal rifiuto di ogni pratica mondana avrebbero potuto raggiungere dopo la morte il Paradiso spirituale. Questo Paradiso era inoltre l'unico

Aldilà esistente, giacché l'Aldiqua, ovvero il nostro mondo, altro non sarebbe stato se non l'Inferno, in quanto creazione e regno di dominio del Dio malvagio. Siffatta visione lasciava spazio alla metempsicosi nel caso in cui un'anima, al momento del distacco dal corpo materiale, non fosse stata ancora meritoria di tornare nel regno del Dio buono; la reincarnazione era dunque una possibilità e insieme una condanna, oltre a presupporre un numero potenzialmente infinito di corpi carnali contro un numero limitato, per quanto ampio, di anime. Ipsomma il catarismo condannava senza appello la carne e la materia, aspirando a un distacco dal mondo per un «ritorno» delle anime alla loro patria celeste e spirituale; in tal modo la realtà «mondana» veniva radicalmente rifiutata in una visione tenebrosa ed elitaria, tanto che vi era «una sorta di equazione che vedeva salute del corpo e salute dell'anima inversamente proporzionali»².

Ma se la materialità – quanti, atomi, cellule, organismi e organismi – sono male, sono generazione e perpetuazione del Male in tutto e per tutto, significa che una buona metà di noi sarebbe strutturalmente e più ancora irredimibilmente male e dannazione: la mia carne e il tuo corpo, il nostro seme e la nostra fertilità, il nostro futuro come specie vivente. Noi tutti saremmo dunque prigionieri, spiriti puri avvinti a stracci di male.

Di più: «Partecipe di entrambi questi mondi, l'uomo non ha, in quanto individuo, alcuna dignità ontologica: è soltanto il teatro di una lotta eterna fra le due nature o sostanze che lo formano. Creato in parte da Dio, in parte da Satana, miscuglio di bontà e di malignità, di verità e di falsità, di essere e di nulla, egli è destinato a restare, finché esiste come tale, un tragico nodo di contraddizione e di sofferenza. Per sfuggire a questa condizione, cui lo condanna la dimora in un corpo materiale, egli dovrà perciò distruggersi, troncando il nodo perverso di spirito e di carne che lo costituisce»³. La terra diviene così *aliena*: il creato, gli esseri viventi, gli uomini, le donne, i bambini, tutto si svela estraneo e ostile, in ultima analisi annullato di valore.

A rinsaldare questa visione antiumana giungeva in soccorso una diversa interpretazione del Nuovo Testamento, in particolare di un passo del *Vangelo secondo Giovanni*, versetto n. 3 del

Prologo: «₁In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio₂. Egli era in principio presso Dio: ₃tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste». Ora, il testo latino recita: *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil*, la cui traduzione corretta è quella appena riportata: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto», che si comprende meglio ricordando la fine del versetto: *...quod factum est*, «...di tutto ciò che esiste». Ebbene, i catari tradussero altrimenti quel passo: «Senza di lui è stato fatto *il nulla*»⁴. In siffatto modo – grammaticamente errato – si dava una «consistenza» e una parvenza di autorità alla teorizzazione circa il Dio malvagio, incompatibile con il Dio buono, e al distinguo assoluto tra realtà spirituali e materiali, finendo con il condannare senza appello queste ultime ad esclusivo vantaggio delle prime. Nella visione catara «il nulla» sibilava sulla terra, plasmava e regnava: la terra «era» *nihil*.

Su questo punto centrale – e sui molti collaterali che ne conseguono – l'antitesi con il cristianesimo e in specie il cattolicesimo non poteva essere più netta: perché è vero che la Chiesa condanna anch'essa la «carne», ma nel senso della concupiscenza e non la materia in sé e per sé; perché nella visione biblica e cristiana l'unico Dio è il creatore di tutti gli esseri, delle cose visibili come di quelle invisibili, è lo stesso Dio che ha creato l'uomo dalla terra e con il suo soffio vitale, e perché la scelta di Dio di farsi uomo in Cristo ha redento anche e proprio la nostra carnalità.

Per il cattolicesimo Cristo – vero Uomo e vero Dio – cammina, mangia, beve, piange e soffre, patisce nella *sua* carne – il sudore «come gocce di sangue», *sicut guttae sanguinis*, il bacio, gli schiaffi, la corona, il flagello, il legno, i chiodi, l'asfissia, il cedimento miocardico... – tanto quanto nel suo spirito – l'abbandono, la paura, il tradimento, lo scherno, la cruda e nuda solitudine, l'ombra totale e senza speranza: *Heloi, Heloi, lama sabachthani?*, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Poi quello stesso Cristo risorge in una nuova carne, che non patisce più limiti ma che carne è pur sempre, e infine viene assun-

to in Cielo con il suo corpo e la propria umanità, aspetto spesso obliato ma che trascina, eleva ed indía con sé (e in sé) l'intera umanità con la sua corporalità e materialità, accolte in cielo come parti inscindibili dell'eterna beatitudine. Non a caso i catari vedevano in Cristo solamente un angelo buono – dunque *non* Dio – e negavano risolutamente l'Incarnazione, una bestemmia assoluta alle loro orecchie; ma se l'Incarnazione non è mai avvenuta, come può Cristo aver trasformato il pane nella sua carne e il vino nel suo sangue? Di nuovo la specificità di Cristo e del cristianesimo – che fonde e non confonde, trasmuta e non rinnega – era negata: perché nel prendere il pane e il vino, nell'*accipere* il corpo e il sangue di Cristo il cristiano è preso da Cristo, perché l'uomo è ciò che mangia, come ha mostrato la scienza antropologica⁵.



Ciascun sistema di pensiero, credo e prassi fatica a rimanere unitario, anche quando l'origine è indivisa; ciò valse ancor di più per il catarismo, che comparve nella storia europea non in un luogo e in un tempo delimitati e chiari, bensì in diversi momenti e spazi solo parzialmente collegabili gli uni agli altri. Come tracciare infatti una chiara linea evolutiva per un fenomeno che compare a Vertus (vicino a Châlons-sur-Marne) intorno al 1000, si palesa a Tolosa e Orléans, in Perigord e in Aquitania nel 1022 e poi di nuovo nei dintorni di Châlons-sur-Marne tra il 1043 e il 1048, e ancora a Soissons verso il 1114, per diffondersi infine in varie regioni dello spazio e del tempo?⁶ Tale situazione ha indotto alcuni storici a parlare di «catarismi» più che di «catarismo», per enfatizzare le diversità prima e più che le identità del «movimento», la disomogeneità piuttosto che la coerenza. Pur senza sminuire i larghi tratti comuni e le «coerenze» del catarismo, è vero che le molteplici realtà regionali a connotazione catarica svilupparono non poche caratteristiche proprie tanto da delineare almeno una bipartizione all'interno della «galassia catarica»: si possono dunque distinguere due diverse correnti all'interno del catarismo, una detta «assoluta», l'altra «moderata». La

prima è quella che già conosciamo perché in ultima istanza rappresenta il «vero» catarismo con la sua opposizione tra i due Dei, buono l'uno e malvagio l'altro; la «corrente moderata» vedeva invece in Satana semplicemente un angelo ribelle – sul modello della angelologia cristiana –, ma anche creatore della materia insieme agli altri angeli da lui sedotti e quindi decaduti⁷.

Ma questa dicotomia essenziale di teoresi si fondava su un punto comune condiviso: tutti i «buoni cristiani» aspiravano a sfuggire alla morte, sentendo e odiando il «nulla» tutto intorno a loro e bramando la vita eterna. Da quale spunto sorgivo scaturì infatti la teologia catara? Nei loro scritti originali la risposta emerge con chiarezza: «Perché se il Signore vero Dio avesse propriamente e principalmente creato le tenebre e il male, sarebbe senza dubbio la causa e il principio di ogni male, cosa che è del tutto assurdo ed empio pensare» (*Il libro dei due Principi*, 28). Un simile uso schematico della logica non era privo di attrattiva e anzi si rinforzava con alcune saldature evangeliche: «Come può un albero buono produrre frutti cattivi?» (*Matteo*, 7,17-18 e *Luca*, 6,44) e cioè: «Come può un essere buono essere causa di un'azione malvagia?». La risposta che i catari davano a questo problema escludeva il libero arbitrio – la possibilità cioè che l'uomo ha di accettare o rifiutare la volontà di Dio – e li spingeva a credere «razionalisticamente» in due Principi originari e antitetici⁸.

Ma l'elaborazione teoretica catara dovette essere insieme cosmologica e religiosa oltre che filosofica. E cioè: per cogliere davvero il nocciolo intimo del catarismo e per meglio dire dei catari – perché una religione è anche e sempre un condensato di vissuto oltre che di teoria, dunque di persone oltre che di idee – si deve riconoscere che all'origine della loro opzione di fede – oltre e più che di ragione – vi fu un impulso primigenio, volontaristico e irrazionale: l'orrore e il rifiuto del male. Il presupposto di ogni risvolto «cataro» fu un tentativo di rigetto assoluto e non discutibile di tutto ciò che era ed è dissonante con il Principio primo, con il Bene: falsità, violenze, omicidi... È al fondo, semplicemente e con tutta la sua drammaticità, il problema del

male che si ripresenta qui sotto le vesti di uomini e donne del XII e XIII secolo. E tu, ed io, come risolviamo il dilemma?

Il sacro orrore che il male generava in loro evolse sino ad un astio totalizzante contro il Male, ovvero contro quell'entità che, nella loro convinzione, non poteva che presiedere al male, con la conseguente tendenza a cercare di allontanarsene il più possibile. Essi tracciarono così una netta separazione tra ciò che derivava da Dio – il bene, la luce – e ciò che a Dio è antitetico – il male, il buio – finendo con l'immaginare un Principio diverso dal Dio cristiano: il Male o, detto altrimenti, il Demonio. E lo videro dominare su questo mondo.



Questi i contenuti essenziali e la «natura» del catarismo in quanto teoria; ma abbiamo appena ricordato che non si dà teoria senza una prassi o meglio ancora senza un numero più o meno rilevante di uomini che la elaborano, vivono e propagano. Come si strutturarono dunque i catari?

La loro *élite* era formata dai cosiddetti «perfetti», asceti rigorosi dediti a una vita itinerante e proselitistica. I *perfecti* delle fonti latine erano infatti gli «eretici compiuti», ovvero le persone «perfettamente eretiche», «eretici in tutto e per tutto», senza che questo comportasse un apprezzamento di «perfezione» morale, visto che anzi chi usava quella definizione aborrisce le loro pratiche e teorie. I «buoni uomini» vestivano lunghe tonache scure e si astenevano da ogni contatto con la carne, l'impura generazione dell'orgasmo, creata da Satana, e miravano a liberare lo spirito, creatura del Dio buono, dalle catene del corpo, prigione di carne dove il Dio malvagio avrebbe precipitato le anime dei viventi. Missionari permanenti, predicavano contro il matrimonio e la violenza, contro il giuramento e contro chi asserviva gli spiriti al potere del mondo, alle spire del Demonio ovvero la Chiesa di Roma, vera «sinagoga di Satana». Fondata sul rigetto della materia, la spiritualità catara comportava per i «perfetti» la rinuncia alla carne (uova comprese) e ai rapporti ses-

suali, l'astensione dal versare il sangue e dalla violenza in genere, il rifiuto del giuramento e del giudizio. Erano tutte cose che avevano gravi ripercussioni sulle relazioni sociali del tempo – e, aggiungiamo, potenzialmente di qualunque tempo –: a parte l'alimentazione e l'unione tra uomo e donna, si pensi soprattutto all'opposizione ai giuramenti, vero cardine della società medievale, vincolo dei rapporti quotidiani tra gli uomini di allora.

Per accedere a questa *élite* si doveva ricevere il «battesimo» spirituale del *consolament*, tramite l'imposizione delle mani di altri perfetti. Per questo e per gli altri riti catari – come il *melhorament*, ovvero il saluto con genuflessione, la cui risposta era una benedizione – non si può parlare di sacramenti per la mancanza di elementi materiali e la meccanicità implicita del rito; e basti ricordare che, qualora un perfetto avesse peccato, tutte le persone da lui «consolate» avrebbero perso il loro *status* «spirituale» necessitando quindi di un nuovo *consolament*; una visione che subordinava quindi l'efficacia dello strumento di salvezza alla purezza e perfezione personali e non all'azione del divino, una concezione definitivamente superata dalla Chiesa cattolica proprio nell'XI secolo.

I perfetti vivevano in case dirette da un *ancia* – il perfetto «anziano», vale a dire consolato da un tempo maggiore – e rigidamente distinti tra uomini e donne, dal momento che anche il minimo contatto fisico tra i due sessi era proibito. Più case formavano le comunità particolari, guidate da un perfetto «diacono», mentre le varie comunità si riunivano in «diocesi» che potevano essere molto differenti per numero di aderenti ed estensione geografica. Queste erano rette da perfetti «vescovi» coadiuvati da altri due perfetti detti «figlio maggiore» e «figlio minore», chiamati a subentrare nelle rispettive funzioni superiori alla morte del vescovo, ovvero alla ricaduta di quest'ultimo nel peccato. Si discute poi circa lo statuto – e l'esistenza stessa – d'una sorta di «papa» cataro d'Occidente, quale potrebbe essere stato tale Niceta o Niquinta, vescovo della Chiesa dualista-radicalista di Dragovitza nei Balcani, giunto in Linguadoca verso il 1167 e capace di far prevalere il credo «assoluto» durante un concilio riunitosi presso Saint-Félix-de-Caraman, con conse-

guente fondazione ufficiale delle diocesi di Agen, Albi, Tolosa e Carcassonne⁹.

Si sarà infine notato come la gerarchia cattolica fornisce un modello esplicito a quella catara, con tanto di pastori e circoscrizioni territoriali – i catari non avevano però edifici riservati alla preghiera – finendo con il rafforzare l'impressione del costituirsi di una Chiesa alternativa e contraria ad essa, oltre che concorrente perché insistente presso lo stesso gregge di fedeli.

Tra le pecorelle attratte dall'ovile cataro vi era la cerchia dei «credenti» – *credentes*, nelle fonti latine –, ben più numerosi dei perfetti in un rapporto non precisabile pur se certamente di unità a decine e probabilmente centinaia, con picchi anche di migliaia.

I credenti prestavano fede al messaggio portato dai perfetti ma mantenevano il loro *status* sociale e la loro prassi di vita sino in punto di morte, quando ricevevano a loro volta il «consolamento». A chi credeva nei «buoni cristiani» erano infatti richieste poche cose: venerarli quando incrociavano la loro strada, ascoltare qualche predica di tanto in tanto e cercare il *consolament* sul limitare della vita. Chi infatti avesse ricevuto prima di morire lo Spirito divino tramite l'imposizione delle mani da parte di un perfetto, sarebbe risalito in cielo presso il Dio buono; per gli altri l'agonia della condanna sulla terra sarebbe continuata con una nuova carne, umana o bestiale che fosse.

Vicini ai catari erano infine alcuni dei responsabili politici delle varie regioni interessate dalla loro presenza, che guardavano ai «buoni uomini» con simpatia – magari annoverando qualche «perfetto» tra i propri familiari – e li proteggevano a dispetto delle richieste della Chiesa cattolica. Costoro costituivano la categoria allargata dei «fautori» degli eretici che poteva includere gli stessi «credenti» ma che si dilatava notevolmente e sempre più impalpabilmente verso l'esterno.

Un esempio evidente di una siffatta situazione è quello da noi raccontato all'inizio della nostra avventura, dove i «buoni uomini» si muovono liberamente sul suolo pubblico e sono accol-

ti con rispetto nella casa di un nobile di rango, proprio come accadde – giusto per fare un esempio ben documentato – nel 1204: è in quell'anno, presso il castello signorile di Fanjeaux nel Lauragais, che quattro dame dell'alta nobiltà di Linguadoca diventano «buone cristiane» per mano di Gilberto di Castres, uno dei maggiori esponenti del catarismo di Francia; tra di esse figura Esclarmonda di Foix, da poco rimasta vedova, e per assistere al rito è giunto il fratello Raimondo Ruggero, disceso con il seguito dai suoi nidi d'aquila sui Pirenei: con occhio benevolo e accondiscendente il conte partecipa al *consolament* di Esclarmonda vegliando sulla sua nuova vita. Favoreggia, Raimondo Ruggero di Foix, protegge.

Ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi a piacere a conferma del contesto alto e nobile, oltre che spesso ricco, all'interno del quale si muovevano i perfetti. Con il che decadono tutte le interpretazioni «sociologiche» ed «economiche» che volevano il catarismo espressione di una società povera o al massimo borghese antitetica ai ricchi e ai nobili del tempo, giacché i primi a volere, sostenere e incoraggiare i catari furono proprio alcuni dei nobili e dei ricchi di allora. L'accattivante messaggio cataro aveva infatti conquistato soprattutto la nobiltà, poco lieta del potere spirituale e mondano della Chiesa cattolica e specialmente di quella romana, e anzi proprio il connubio tra eretici e nobili aveva sottratto alla Chiesa pontificia uno degli strumenti principali di controllo e repressione, giacché il potere politico locale si rifiutava di purgare le terre di Linguadoca dal «veleno» dell'eresia, come accadeva altrove. In altri termini va compreso che l'affermazione su scala pluri-regionale di questa religione così simile e, insieme, differente rispetto al cristianesimo cattolico allora regnante in Europa si dovette anche e in misura rilevante alla connivenza vasta e duratura dei ceti sociali più abbienti e influenti; un consenso che si faceva favoreggiamento aperto e anzi partecipazione diretta come appunto mostrano bene i «consolamenti» di un così ampio numero di rappresentanti del «bel mondo» di allora.

Insomma il catarismo era religione delle *élites* oltre che delle masse e anzi ben più la prima che la seconda fattispecie, e ciò

in ragione proprio della sua natura: idealmente universale, il catarismo era nei fatti strutturalmente elitario giacché solo a pochi era di fatto possibile optare per una vita così impegnativa e drastica. E poiché «inclusionione» e «ordinazione» sacerdotale coincidevano, ne conseguiva che solo una *élite* ristretta poteva considerarsi davvero Chiesa.

Giungiamo così a un altro punto di rilevante attrito con il cattolicesimo. È un fatto che quest'ultimo abbia da sempre privilegiato lo stato semi-angelico del sacerdote e del monaco, ma altrettanto certamente la Chiesa cattolica non ha mai escluso dall'accesso alla salvezza il semplice fedele: il laico può salvarsi anche permanendo nella propria dimensione. Fu questa, proprio nei secoli centrali del Medioevo, una contesa ampia e profonda, conclusa a vantaggio della folla innumerevole dei laici e degli *indocti*, una coppia di aggettivi sostantivati che faceva corpo unitario nella mente di molti *clerici*, che erano poi i *docti* di allora (gli «intellettuali», potremmo dire). Era un distinguo capitale perché in tal modo la *ignorantia* del popolo veniva ricompresa in una dimensione altra e più profonda: l'accesso al mistero e alla salvezza – personale e comunitaria – non si risolveva in ultima istanza in una *gnosi* («conoscenza» distintiva) né in una individualistica «perfezione» che avrebbe dato adito a un potere inaccessibile al resto del mondo, bensì in una partecipazione reale e insieme misteriosa con il divino. Fu un passaggio decisivo: le chiavi della soteriologia vennero sì affidate al clero, ma non come possesso esclusivo bensì come tutela e garanzia comune.



Cosa spinse un numero sempre maggiore di persone ad aderire al catarismo?

Dell'ossessione per il male abbiamo già detto; aggiungiamo ora che il modello di vita proposto in prima persona dai «buoni uomini» giocò senz'altro un ruolo importante: il loro stile di vita suscitava infatti ammirazione soprattutto rispetto all'atteggiamento arrogante di alcuni membri del clero cattolico, troppo

implicati nel «mondo» per competere con quegli sguardi ascetici e quelle parole di fuoco, quelle tuniche semplici e scure, anche se la Chiesa poteva schierare – lo abbiamo visto – i suoi dottori e i suoi santi, anch'essi ardenti in parole, opere ed esempio.

Così, pur se i catari rimasero sempre una minoranza delle popolazioni delle aree interessate, il «movimento» si diffuse progressivamente in varie regioni dell'Europa occidentale durante un significativo periodo di tempo che ebbe come momento decisivo almeno i decenni tra il 1140 e il 1200: l'Italia centro-settentrionale e la Borgogna, la Renania e le Fiandre, la Spagna orientale e il regno di Francia, sia a nord sia – soprattutto – a sud, cioè in Linguadoca. Le relazioni tra le varie comunità catarre non furono costanti né uniformi, tuttavia è indubbio che vi fossero contatti e scambi come contrasti e dispute, nel campo della prassi e in quello della teoria.

Non ci interessano qui i dettagli di queste differenze e divergenze, come dei vari tentativi di sintesi che furono esperiti; l'elemento capitale sul quale possiamo arrestare la nostra analisi è la percezione che una tale diffusione e durata del fenomeno non poteva che suscitare in chi lo avvertiva come un pericolo: agli occhi dei responsabili del tempo – religiosi, sì, ma pure non pochi tra quelli politici – il catarismo andava tessendo una sorta di «controchiesa», una sorprendente «società parallela» con il suo credo, i suoi riti e le sue convenzioni. Nasceva quindi una possibile e concreta opzione sostitutiva: «Solo il catarismo propose un'alternativa teologica ed ecclesiologica netta, assolutamente non integrabile, e pur tuttavia [ma aggiungiamo noi: proprio per questo] ricercò una forte integrazione politico-sociale»¹⁰.

Il catarismo dimostrava infatti d'essere capace di entrare in simbiosi con le famiglie e le comunità locali sino a radicarsi nel tempo e nello spazio, come ricordavamo nel primo capitolo sulla scorta di Guglielmo di Puylaurens; il che rendeva arduo proprio il compito di chi doveva contrastarli, appunto le autorità e *in primis* quelle ecclesiastiche. Era pertanto fisiologico che la Chiesa cattolica, accusata senza giri di parole di essere la «sede del Demonio», non potesse rimanere a guardare: la sfida era ardua, imminente lo scontro.

Capitolo quarto

«Terribilis»

La santa Chiesa di Dio procede
schierata come esercito terribile
contro i suoi crudelissimi nemici,
per sterminare i seguaci
dell'eretica pravità.

[Innocenzo III, XI anno
di pontificato, *Lettere*, 158]

Echi di crociata risuonavano ormai per la Cristianità mentre nobili e non si arruolano tra le file della spedizione voluta dal papa; predicatori erano all'opera, infiammavano animi e menti contro gli eretici, questi esseri «peggiori dei saraceni» che insidiavano la fede proprio sul suolo della *Christianitas*. Erano nemici nefandi, stupratori di quella Vergine che è Sposa e Madre: «Si levino dunque le rondini della Chiesa, rondini dalla gola rossa! E non sono forse i crociati queste rondini, loro che portano sul petto la croce rossa? 'Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio; perché forte come la morte è l'amore, tenace come gli inferi è la passione: le sue vampe sono vampe di fuoco, una fiamma del Signore!' (*Cantico dei cantici*, 8,6). Si levino le rondini della Chiesa! Sorgano i crociati, rondini dalla gola rossa!»¹.

Non sapevano di essere profeti, quei predicatori. O forse sapevano – dovevano sapere, loro che erano *docti e litterati* – che una parola può divenire realtà, che la parola può creare la realtà.

La crociata prendeva così forma, cioè anime e corpi di chi metteva il proprio al servizio della Cristianità e sperava così di

salvare la propria. Ma era una forma imperfetta, segnata com'era dall'assenza del re di Francia, un vuoto che aveva ampi risvolti – politici, di immagine, economici, etc. – giacché il potere di un sovrano non può essere rimpiazzato agevolmente a meno che non subentri un altro sovrano potere. Fu quello che accadde nell'ottobre di quel fatidico 1208.

Dopo mesi di attesa e speranza Innocenzo III decise che non si poteva tergiversare oltre: se il re francese non interveniva direttamente, la Chiesa si sarebbe fatta carico dello sforzo principale anche sotto il profilo organizzativo: «Terribile, come esercito schierato in battaglia, la santa Chiesa di Dio procede contro i suoi crudelissimi nemici». I suoi tre legati – capeggiati dall'abate di Cîteaux Arnaldo Amalrico² – avrebbero guidato come «comandanti» (*duces*) «i difensori della milizia cristiana per sterminare i seguaci dell'eretica pravità»³. Sotto l'egida fulgente del papato e del suo quarantottenne comandante in capo, la Chiesa marciava e militava, in un senso nuovo e per certi aspetti inaudito. Tre comandanti umani e insieme angelici – un monaco di bianco vestito e due sacerdoti di rango episcopale, uomini votati all'esercito mistico – avrebbero rispecchiato in terra, tra le schiere e in battaglia, l'immagine della divina Trinità. Ma si poteva scomodare la Trinità per quella vicenda di armi e di armati? Certo: non era Innocenzo, il sommo pontefice, *vicarius* di Dio in terra? Di quel Dio che sapeva essere *Dominus Sabaoth*, «Dio degli eserciti» (per esempio *Salmi*, 24,10; *Geremia*, 7,3 e 9,6; *Isaia*, 1,9)? Non aveva Egli legioni e legioni di angeli in cielo, pronte a scatenarsi dietro una spada fiammeggiante? E non era Innocenzo il «vicario» di quel potere assoluto? Non aveva il papa ordinato una crociata che aveva fatto cadere Costantinopoli, emblema assoluto del potere imperiale? E poco importava che quella conquista fosse avvenuta *contro* il volere del papa, perché ora, ora la spada a forma di croce fiammeggiava in mani angeliche e pure. Pontificali.

Questa lettera degli inizi dell'ottobre 1208 è «terribile»: non solo la società, anzi la civiltà cristiana medievale – la *Christianitas* – poteva rivestirsi di armi per fronteggiare i suoi nemici, ma la Chiesa stessa poteva. La Vergine, la Sposa, l'Immacolata in ar-

mi. Una Pulzella a cavallo, voce squillante, abiti candidi e lucenti vessilli. *Ecclesia sancta Dei terribilis*: «La santa Chiesa di Dio, terribile». Terribile Dio e terribile la sua Chiesa, «per sterminare i seguaci dell'eretica pravità». La crociata assumeva un manto ecclesiastico, un accento clericale che le era improprio, con molte conseguenze.

Nemo potest sine stipendiis militare, «nessuno può combattere senza soldi». Così, nel suo *Policraticus* – traducibile approssimativamente con *L'uomo di governo*, capolavoro di teoria politica pubblicato verso il 1160 – Giovanni di Salisbury aveva ridotto una cosa antica come il mondo o per meglio dire vecchia come il mondo decaduto: fare la guerra costa⁴. Lo sapevano tutti e persino il papa, tanto da ordinare alle schiere dei suoi preti di predicare ed ammonire i fedeli di Francia perché contribuissero alla crociata *tam per se quam per sua*, cioè affinché vi partecipassero «sia di persona sia mettendo a disposizione i propri beni».

Una delle ripercussioni della svolta dell'ottobre 1208, quando il papa decise di prendere direttamente in mano le redini della crociata, fu proprio l'infittirsi del problema economico. Perché certamente i crociati si autofinanziavano, da sempre; ma una crociata senza la «copertura» politica – e quindi anche economica – di un potere laico forte come quello regio necessitava di un *surplus* di attenzione e cura monetaria. Era un aspetto importante e delicato, come Innocenzo aveva già esperito quando aveva cercato di promuovere la quarta crociata e come gli eventi di quella sciagurata spedizione avevano ampiamente mostrato: il fattore economico-finanziario era rilevante, molto. Il papa, di sicuro memore di quel tipo di problemi, provò a prevenirli; del resto la crociata era un *opus tam sanctum*, «un'impresa così santa», che si dovevano sgravare il più possibile i crociati dagli affanni economici: si dilazionassero pertanto i loro debiti, intervenendo anche presso i creditori; in qualche caso anzi li si annullasse del tutto. Di più: si raccogliesse una decima speciale, calcolata su base annua, fra tutti i sudditi chierici e laici di quei nobili che già si erano fatti crociati e di quanti ancora si sarebbero arruolati nell'esercito crociato. L'idea gliela avevano sug-

gerita l'arcivescovo di Sens e i suoi suffraganei, che avevano dato l'esempio per iniziative locali e «spontanee» a favore della crociata⁵; le somme così raccolte avrebbero dovuto essere consegnate a uomini «prudenti e fedeli», posti agli ordini dei legati papali.

Difatti la crociata era – anche – una guerra, dunque un affare costoso. Innocenzo aveva dato prova di inventiva in materia: per la quarta crociata aveva fatto collocare nelle chiese di tutta la Cristianità dei «tronchi concavi» chiusi con tre serrature, per raccogliere le offerte più o meno minute in denaro contante che i fedeli vi avrebbero riversato in ogni angolo d'Europa. Anche in quel caso si era trattato di un'idea ripresa da altri – il merito dell'invenzione va attribuito agli angioini, nel 1166, per la raccolta delle tasse –, ma l'estensione del modello su scala europea, insieme alla volontarietà del contributo, era stata una trovata di Innocenzo. Nemmeno quella di una decima *ad hoc* era un'idea nuova: era rimasta famosa la cosiddetta «decima saladina», istituita dai regnanti di Francia e Inghilterra in vista della terza crociata, quando gli eserciti da loro guidati avevano provato a riprendere Gerusalemme catturata da Saladino nel 1187; una tassa peraltro molto criticata, perché non pochi dei fondi raccolti erano andati ad alimentare altre guerre invece di sostenere lo sforzo dei crociati in Oriente. Lo stesso Innocenzo III aveva creato una tassa speciale per finanziare la sua prima crociata: aveva imposto a tutti i religiosi e gli ecclesiastici d'Europa il versamento della quarantesima parte dei loro redditi annui – o il 2,5% se si preferisce –, salvo poi scontrarsi con resistenze durissime, a cominciare dai monaci bianchi di Cîteaux. Quella vicenda era stata una vera complicazione, finita solo nel 1201 con un compromesso il cui ammontare era infinitamente inferiore alla somma che il papa aveva sognato di recuperare per quella via; era stata anzi una delle prime occasioni in cui egli aveva cozzato con i limiti del suo potere, per giunta in seno alla «sua» Chiesa. Così Innocenzo precisò che la «decima albigeese» andava raccolta tra le popolazioni soggette a quei nobili che si erano o si sarebbero ingaggiati direttamente nella lotta. Insomma, con quella lettera dell'ottobre 1208 – la *Ut contra crudelissimos* – In-

nocenzo cambiava registro e si faceva carico di tutti gli aspetti tipici di una crociata.

Si avverte al fondo di questa lettera e, per così dire, al di là del dettato letterale un fremito di potenza da parte del papa, una mal celata passione per l'opera che si sta mettendo in piedi, che si pensa e vuole dirigere in nome e per conto di Dio, di cui il richiamo alla Trinità è spia significativa e pregnante: la crociata albigese «diviene» la crociata di Innocenzo III.



Nubi cariche di guerra si addensano al Nord: questa volta la Chiesa fa sul serio e Raimondo VI deve correre ai ripari, ma trova i legati pontifici privi di orecchie per le sue parole. Dovrà provare direttamente con il pontefice: qualcuno dovrà andare per lui a Roma, a parlare, spiegare, prendere tempo. Così alla fine del 1208 una delegazione inviata da Raimondo giunge a Roma per provare a riannodare i fili del dialogo⁶. Dopotutto, le stesse lettere del marzo 1208 lasciavano sperare: c'era uno spiraglio in esse, quando il papa parlava di «aggravare le punizioni» contro il conte qualora non si fosse ravveduto; dunque non tutto era perduto, perché ciò che si può aggravare si può anche alleggerire. Quattro uomini di Chiesa fedeli a Raimondo VI⁷ partirono per Roma e non tornarono a mani vuote: facendo verosimilmente leva proprio su quella clausola di misericordia, ottennero persino che fosse nominato un nuovo legato – il notaio apostolico Milone – specificamente incaricato di trattare con il conte.

La notizia fece gongolare Raimondo: *Modo bene est michi, quia legatum habeo secundum cor meum*, «ora le cose vanno bene per me, perché ho un legato secondo il mio cuore»; *immo ego ipse ero legatus*, «anzi, sarò legato io stesso»⁸. E se pure queste non furono precisamente le sue parole, come si può legittimamente dubitare, il senso della vittoria politica conseguita dal conte era «evidente» a tutti. All'apparenza in effetti Arnaldo Amalrico e gli altri legati venivano scavalcati o almeno aggirati grazie alla figura di Milone, il quale avrebbe potuto ricevere la sottomissione formale che il conte contava già di dare. Ma co-

me? Ora che la primavera si avvicinava – primavera, tempo di guerra –, proprio adesso che la crociata si stava organizzando il papa concedeva un'altra *chance* al conte, il versipelle Raimondo? Ciò non significava rimettere tutto in discussione, rischiare di far fallire la crociata prima ancora che avesse mosso il primo passo verso sud?

La realtà delle cose era differente: in una lettera segreta dell'inizio di febbraio del 1209 e destinata ai soli legati, il papa spiagava il senso delle nuove disposizioni⁹. Secondo il pontefice si dovevano dividere gli avversari della crociata per poterli sconfiggere separatamente; in tal modo inoltre il conte avrebbe potuto valutare i costi della lotta contro la crociata e, forse, sottomettersi realmente; in caso differente sarebbe stato sconfitto più facilmente perché *solus et destitutus*, «solo e abbandonato». Questa visione delle cose viene confermata e anzi precisata da un passaggio di Pietro di Vaux-de-Cernay, per il quale Milone era stato effettivamente incaricato «della questione del conte tolosano» ma in subordine rispetto ad Arnaldo Amalrico, dal momento che questi conosceva a fondo la situazione. Le disposizioni orali del pontefice a Milone sarebbero dunque state le seguenti: «Arnaldo sarà il capo, tu un suo strumento; infatti il conte sospetta di lui ma non di te»¹⁰.

Il papa giocava dunque su due tavoli. Gioco pericoloso, da motivare agli occhi dei suoi collaboratori e forse, chissà, anche ai propri: *Cum essem astutus, dolo vos cepi*, «scaltro come sono, vi ho preso con inganno» (*Seconda lettera ai corinzi*, 12,16)¹¹. In questo caso, tuttavia, l'erudizione biblica di Innocenzo non conduceva a un livello più alto di conoscenza e di vita, né citare san Paolo bastava ad evitare il gorgo della politica: il pontefice scendeva i gradi delle cose umane, perdeva la sua innocenza.

Perché questo atteggiamento? Quattro ordini di motivi concorrono a spiegarlo, due interni e due esterni.

Anzitutto – è il primo motivo esterno – Raimondo era un grande tra i grandi del mondo. La sua casata vantava un tratto di nobiltà altissimo, imparentata com'era con lignaggi regali di mezza Europa: per stare solo alla sua persona, tra i suoi matri-

moni si ricordava quello con Borgogna di Lusignano, figlia del re di Cipro e re titolare di Gerusalemme, e quello con Giovanna d'Inghilterra, sorella di Riccardo Cuor di Leone; poi, rimasto vedovo, era convolato a nozze con Eleonora, sorella del re d'Aragona. Sua figlia Costanza era stata maritata con re Sancio VII di Navarra. Ancora, uno degli antenati del conte, Raimondo anch'esso di nome, era stato un eroe assoluto della prima crociata, la spedizione assurta nel regno del mito perché capace di riconquistare Gerusalemme. E i nomi, le tradizioni, i legami sono elementi che valgono sempre e ad ogni livello.

In secondo luogo il papa era tenuto – in forza della sua funzione e delle parole che aveva già speso nelle famose lettere di marzo – a concedere un'ultima *chance* al suo avversario, che era poi anche un peccatore. Non ci si deve dimenticare che la funzione ultima della Chiesa, su questa terra, è quella di condurre le anime alla salvezza; dunque la Chiesa non può, oltre un certo limite, chiudere le orecchie alle richieste di perdono, anche quando la cosa possa risultare svantaggiosa. Era già accaduto in passato anche con pontefici e antagonisti più tosti: si pensi per esempio allo scontro titanico tra papa Gregorio VII e l'imperatore Enrico IV, nel 1077 a Canossa, l'umiliazione imperiale nella neve toscana, i tre giorni di singhiozzi e intercessioni, e il papa costretto infine a togliere la scomunica. Perché quest'ultima è al fondo una pena medicinale, serve cioè per far resipiscere il peccatore, per fargli cambiar strada, serve per la sua salvezza. E così se quello si pente – o anche solo *sembra* pentirsi – quanto a lungo può la Chiesa rimanere sorda alle lacrime del penitente, prima di sembrare *matrigna*, prima di esserlo? Lei che dovrebbe essere madre. Dunque c'è una debolezza politica connaturata nella Chiesa, perché essa è antipolitica anche quando prova a dirigere il grande gioco politico di questo mondo.

Vi era poi un altro motivo esterno all'azione e al volere di Innocenzo: la crociata aveva incontrato delle difficoltà. Per troppo tempo si è raffigurata la prima crociata albigese come un compatto blocco di uomini pronti a sfidare la morte per un unico obiettivo e con una monolitica unità di intenti; se si guarda più da vicino le fonti però ci si accorge che qualcosa dovette

rallentare, se non proprio inceppare, il meccanismo: infatti nel febbraio del 1209 Innocenzo deve affrontare un problema rilevante, il fatto cioè che le schiere crociate non siano dotate di un comandante militare unitario. Era stato facile pochi mesi prima indicare nei suoi legati i *duces* della spedizione, ma evidentemente ciò non li aveva trasformati in adeguati gestori di un'impresa così complessa come era, da sempre, una crociata. Un'impresa che tra l'altro si prevedeva sarebbe durata almeno due o tre anni¹². Divisioni covavano sotto il mantello crociato comune, in specie tra i due nobili di maggior prestigio e risorse, il duca di Borgogna e il conte di Nevers: *Diabolus [...] illos ad mutuas inimicitias acuebat*, «il diavolo [...] li incitava ad una reciproca inimicizia», ci spiega una fonte preziosa. Il diavolo, tra le schiere crociate... E come non ripensare ai guasti che una inadeguata conduzione politico-militare aveva generato durante la quarta crociata?¹³ Il papa scrisse così ai crociati predicando unità, ma soprattutto riscrisse a re Filippo II di Francia: solo pochi mesi prima – in ottobre – si era vantato di poter gestire l'impresa da solo, ma la faccenda non era ancora cominciata sul serio che il papa doveva fare dietrofront e chiedere aiuto: volesse benignamente il re francese inviare almeno un *capitaneum* – no, non un *dux* – per guidare in maniera decente le schiere crociate, sotto il *vexillum* regale... Avrebbe in tal modo beneficiato anch'egli – il re – del bottino, anche solo grazie a quella presenza modesta ma pur sempre «istituzionale»¹⁴. La crociata costava poco e rendeva molto grazie al bottino, sventolato davanti agli occhi di un re di Francia quasi fosse un crociato come gli altri; ma era una assurdità: promettere ad un re parte del bottino conquistato sulle terre del *suo* regno... Nel mondo magnifico della logica, a cavallo tra XII e XIII secolo, quando l'Europa compì con le sue forze il balzo, anzi l'ascesi verso l'eccellenza intellettuale e culturale che ancora oggi permane, sia pure rallentata e affannata; circondato da dottori in teologia e filosofia e diritto, geni capaci di fondare università ed erigere cattedrali di pensiero e di pietra; lui che aveva studiato a Parigi e a Bologna, alle scuole dei giganti della *scientia* del tempo; lui, Innocenzo, doveva ora sentirsi stretto nell'angolo del controsenso: il bottino... Era dun-

que così complicato gestire una crociata? È così difficile gestire il potere? Re Filippo non rispose¹⁵.

Per rimediare a questa situazione il pontefice escogitò pure un'altra via, ovvero l'allargamento della base di partecipazione alla crociata. Il reclutamento di forze all'interno del regno di Francia non aveva evidentemente prodotto i numeri auspicati; Innocenzo decise pertanto di estendere l'invito all'intera Cristianità, naturalmente sotto il comando dei legati pontifici¹⁶. In tal modo la crociata albigese non era più solo un'azione di marca squisitamente francese: la crociata diveniva un'*affaire* di più vasto impatto europeo. Mancava unità, vi fosse almeno quantità; e la risposta non tardò troppo ad arrivare.

Ma abbiamo parlato di un quarto fattore legato all'invio del legato Milone in Linguadoca, il secondo elemento interno alla logica innocenziana: egli aveva caricato tutta la responsabilità della morte del legato sulle spalle del conte di Tolosa, così come gli avevano riferito i suoi uomini sul terreno – i suoi legati, i suoi preti –, ma quanto poteva fidarsi di loro? Non potevano, in fondo, sbagliarsi? C'era dunque una particola di dubbio tra le labbra del pontefice, appena una briciola, in quei mesi, che però cominciava a farsi sentire, come cibo che si incastra tra dente e gengiva. Il dubbio. Non serpeggiava, non ancora, eppure il seme era gettato, forse dall'abile mano degli emissari raimondini, *longa manus* del conte tolosano: centinaia di miglia li dividevano, ma la lingua di Raimondo aveva cominciato a battere sul punto giusto.



Complicazioni, complicazioni, e ciononostante il tempo avanza, la bella stagione si annuncia. Primavera, estate, tempi di guerra; la macchina della crociata è pronta.

La crociata – corpi e anime marchiati con il segno della croce, rondini rosse nell'aria di Linguadoca – si materializza: il 24 giugno 1209 arriva la festa di san Giovanni Battista e con essa la crociata. A Lione – dicono – le schiere crociate si sono riunite, come affluenti di un grande fiume le cui acque ribollono guer-

ra; marciano verso meridione lungo il Rodano; il fiume grande li osserva passare, mentre lascia che usino le sue onde per le chiatte rimorchiate da riva e per quelle che lo solcano con perliche e remi. La grande fatica della guerra si sforza sulle strade di terra e sulle strade d'acqua, verso sud.

I crociati sono ormai nei pressi di Montpellier: con sollievo la città cattolica li vede passare, allontanarsi verso ovest. Le legioni di Roma varcano i confini della Linguadoca, entrano nella regione degli eretici.

La crociata è qui.

Capitolo quinto

La radice d'amarrezza

E li considerarono tutti
come pazzi e folli, perché sapevano
bene ciò che si preparava per loro:
la morte, il tormento, la pena.

[Guglielmo di Tudela, *Canzone
della crociata contro' gli albigesi*,
l. 17, vv. 28-30]

Come armata dei tempi antichi la crociata arrivava.

Mito rivestito di carne, la crociata appariva.

Erano pochi, in genere, gli occhi che potevano dire di aver visto più di un esercito crociato; erano poche pertanto le menti che potevano trattenere quell'impressione di esaltazione e di spavento che un'armata crociata doveva generare.

Già di per sé un esercito è capace di suscitare emozioni potenti; ci si può innamorare di un esercito. I suoi pennoni al vento. Il battere dei passi e degli zoccoli, del legno e del ferro. Le voci alte e squillanti delle trombe, il rullare dei tamburi. Quel suo ritmo scomposto e presente. Quelle accelerazioni improvvisate dei singoli o di qualche schiera isolata e quel flusso costante di uomini e animali, carriaggi e materiali, per miglia. La volgare vociante massa dei fanti; il magnifico incedere dei cavalieri, fatto di elmi, scudi, cotte di maglia, lance e spade, ricami su vesti e simboli intarsiati, baluginio ed eleganza della *militia*; come esseri a metà strada tra due mondi, i sergenti cavalcano dietro i loro signori, sperando di salire di grado, un giorno. *Pedites, ser-vientes, milites*, ovvero fanti, sergenti e cavalieri: la triade della forza avanza, anche se i nomi per indicare quanti non sono ca-

valieri si moltiplicano a seconda delle fonti: i sergenti vengono chiamati anche *armigeri* o *scutiferi*, mentre la stessa parola *servientes* può riferirsi pure a semplici fanti. Vi sono poi i *ribaldi*, termine spregiativo riferito a combattenti non regolarmente inquadrati e comunque posti al di sotto di una certa soglia sociale¹, senza contare i mercenari, sempre e comunque a loro agio tra i gangli di un esercito. Né va mai dimenticata la coda di lavandaie e prostitute, mercanti e sfaccendati, preti e furfanti, microcosmo rumoroso e invadente che sempre vi gravita attorno. Un esercito in movimento è un drago e un leone, striscia e rugisce con echi fuori dall'ordinario. Un esercito si percepisce e si sente, disseta le sue gole alle acque della terra e si può temere che le prosciughi o la divori; un'armata sfama le proprie fauci nelle strozze dei nemici e si può temere di essergli contro, quel giorno; si può impazzire di paura, davanti a un esercito.

Ma una crociata è tutto questo ed è di più. Perché un esercito crociato è immenso: per miglia e miglia e miglia avanza, le valli ne sono piene, le colline ne inarcano la spina dorsale, i fiumi rispecchiano, raddoppiano, decuplicano le schiere. I suoi effettivi non rispondono solo a logiche di signoria feudale e vassallaggio, ma inglobano uomini da ogni contrada, incorporano soprattutto una dimensione altra, l'immagine di qualcosa che i soliti eserciti faticano ad avere.

Perché un esercito crociato è su base volontaria. Ciascun crociato vota per sé: letteralmente, ciascun combattente stringe un voto di crociata libero e volontario. Partirà, combatterà, morirà o vincerà, resterà nella regione della sua crociata oppure tornerà nella terra da cui proviene perché è *lui* a volerlo, perché l'indulgenza che il santo padre di Roma promette riguarda la *sua* anima; non quella del signore o quella del re, non quella di altri da sé; concerne il *suo* sé, la sua fede e il suo destino.

Perché una crociata è – tautologicamente – un esercito *cruce signatus*, «segnato con la croce». Quando, nel 1095, papa Urbano II aveva «inventato» la prima crociata per il recupero di Gerusalemme, aveva voluto che i partecipanti a quell'*iter* – quel «viaggio», quella «spedizione militare» – si distinguessero con una croce di stoffa cucita sulla spalla destra. E così quei guerrie-

ri «segnati con la croce» erano divenuti gli eroi di un'impresa che li coinvolgeva tutti per uno scopo più alto dei loro personali, privati, infiniti destini: essi combattevano per la causa della croce, per la causa di Cristo. Erano i *milites Dei*, i «guerrieri di Dio», nuova genia di laici che continuava a combattere i nemici visibili – i musulmani in Oriente, poi sulla frontiera iberica, ora gli eretici in terra d'Europa – per superare anche i nemici invisibili, quelli del peccato e dell'orgoglio che sempre albergano tra le piaghe dei militari di professione e degli uomini tutti. Così il loro vessillo non era tanto la bandiera di questo o quel signore; il loro stendardo era la croce, cucita sul petto di quelle migliaia e migliaia di armati che marciavano verso Tolosa: sul petto perché lì ha sede l'affezione della fede, per distinguerli dai crociati di Terrasanta e per differenziarli dai nemici, che non avrebbero avuto le fattezze di etnie strane e diverse come in Oriente, non avrebbero parlato lingue gutturali e stranianti, no, qui i crociati avrebbero incrociato le lame con uomini simili a loro in tutto e per tutto. Se non per quel dettaglio chiamato *bellum justum*, «guerra giusta», dal momento che una crociata combatte necessariamente dalla parte giusta, si batte per la causa di tutti e chi vi si oppone è nel torto, chi la contrasta si mette contro il bene di tutti. Di più ancora: la crociata combatte una guerra «santa»: chi muore crociato – purché sia confessato «di bocca e di cuore» – andrà in Paradiso; «santa» perché difende la fede; e infine perché il papa l'ha voluta e benedetta e quindi Dio la vuole, poiché Dio è con lei.

Il numero, la fede, la croce: sono le stimmate della crociata. Ecco perché, quando avanza, una crociata scuote la polvere del mito, ecco per quale ragione gli occhi di chi la vede incedere si riempiono di immagini antiche e senza tempo: «Nemmeno l'armata condotta da Menelao, al quale Paride aveva rapito Elena, aveva elevato tante tende e tanti padiglioni nei porti presso Micene». La tragedia di Ilio sembrava presentarsi nuovamente, dopo che Benedetto di Saint-Maure l'aveva ricantata in versi nel suo *Romanzo di Troia*, più di quarant'anni prima. Ecco: il mito, la poesia, la tragedia echeggiano; il numero, la fede, la croce gonfiano tende e bandiere, popolano sguardi e visioni. Talvolta obnubilano la vista.

«20.000 cavalieri, oltre 200.000 fanti e altri ancora tra preti e borghesi»: questa l'impressione che le schiere crociate suscitano in uno degli autori che frequenteremo più da vicino, Guglielmo di Tudela. Navarrese, maestro, trovatore e chierico, Guglielmo si trasferì all'inizio del Duecento in Linguadoca e vergò – interrompendola bruscamente nel 1212-1213, forse per la morte – una fonte per noi preziosa, la *Canso* o *Canzone della crociata contro gli albigesi*, uno splendido testo laconico a metà strada tra la poesia epica e la cronaca, sopravvissuto in un unico manoscritto redatto verso il 1275². Alle parole di Guglielmo fa poi eco il rapporto dei legati al pontefice: «Non sembra che vi sia mai stata una simile armata in tutto il mondo cristiano»³; un altro autore parla di 500.000 uomini⁴. Sono numeri e immagini colossali, eppure le impressioni di chierici di fronte a un esercito di tali proporzioni non devono trarci in inganno. Un chierico poteva avere facilmente un'idea più teorica che concreta di ciò che un esercito avrebbe dovuto essere; se era stato fedele alla sua scelta di vita, non avrebbe dovuto nemmeno frequentare gli ambienti militari; quindi la sensazione che un esercito certamente numeroso poteva generare nella mente di un chierico non è sufficiente per certificare i dati che egli riporta. Quanti erano, dunque? Non lo sappiamo. Non possediamo alcun elemento concreto per proporre stime certe; possiamo però ragionare per ordini di grandezza, confrontando gli eserciti maggiori visti in quel periodo tra Europa e Oltremare.

In vista della battaglia contro Saladino poi svoltasi ad Hattin nel 1187, i latini di Terrasanta compirono uno sforzo imponente – sotto il profilo politico ed economico – radunando 1.200 cavalieri e oltre 20.000 fanti, insieme a «innumerevoli turcopoli», ovvero la cavalleria leggera di origine musulmana che combatteva al fianco dei cristiani, per un totale di circa 23-25.000 uomini. Le condizioni della Terrasanta latina erano però particolari, considerata la cronica mancanza di uomini patita dai latini; si deve poi tener conto del fatto che il numero dei cavalieri com-

prendeva almeno 250 unità fornite dagli ordini religioso-militari, ovvero templari e ospedalieri, che non operavano militarmente in seno alla Cristianità europea e che infatti non compaiono nei ranghi dei crociati albigesi.

Gli organizzatori della quarta crociata, nel 1201, avevano preventivato il reclutamento di 33.500 uomini – nel rapporto di circa 1:2:4 quanto a cavalieri, sergenti e fanti, dunque 4.500 cavalieri, 9.000 sergenti e 20.000 fanti – ma la spedizione ne aveva visti in azione, e peraltro su fronti differenziati, poco più di 15.000, con proporzioni interne che non è possibile definire se non per analogia – non comprovabile – con le previsioni⁵.

Nel 1214, in occasione della campagna che condusse alla battaglia di Bouvines, re Filippo II di Francia, mobilitando pressoché le intere forze del suo regno – o almeno quelle a lui fedeli e disponibili nel frangente – poté schierare circa 1.300 cavalieri, oltre a un numero simile di sergenti a cavallo e 5-6.000 fanti; a queste forze da campo attive nel Nord del regno vanno aggiunti gli uomini che operarono nei pressi di Angers con il figlio del re, il principe Luigi, che disponeva di circa altri 1.200 cavalieri con 2.000 sergenti montati e 6-7.000 fanti, peraltro rinforzati in un secondo momento da altri contingenti; in totale dunque il regno francese fu in grado di schierare in un solo anno sotto le bandiere del re press'a poco 2.500 cavalieri, un numero leggermente superiore di sergenti a cavallo e dagli 11.000 ai 13.000 fanti, per un totale massimo di circa 18-19.000 unità.

Sulla scorta di questi numeri è prudentiale stimare la prima ondata crociata del 1209 in un *range* di armati compreso almeno tra i 10.000 e i 15.000, di cui forse 1.000 cavalieri pesanti⁶; a questi uomini si devono aggiungere quelli presenti in un altro contingente che, come vedremo, attaccò il tolosano da ovest. Restano cifre assai consistenti in un'epoca in cui si potevano ancora compiere imprese leggendarie con qualche centinaio o migliaio di uomini⁷ e tenendo anche conto del fatto che non vi figuravano teste coronate. Certo si era ben lontani dai numeri della prima o della terza crociata, che avevano messo in circolo centinaia di migliaia di persone, ma ad ogni modo le proporzioni

erano sufficienti per collocare l'impresa nel novero delle «grandi» e per scavare un solco nella memoria delle generazioni che videro passare quella fiumana umana. Anche perché, al di là dei calcoli teorici che possiamo fare oggi, i risultati schiettamente militari conseguiti da quella prima ondata sarebbero stati tutt'altro che secondari, come vedremo fra breve.

E del resto i nomi dei suoi uomini di punta erano di tutto rilievo: Odone III, duca di Borgogna; Hervé IV di Donzy, conte di Nevers, con il suo siniscalco Goffredo di Pougues; Gualtieri di Châtillon, conte di Saint-Pol; Pietro di Courtenay, conte di Auxerre, con il fratello Roberto (entrambi cugini di Raimondo VI di Tolosa); Milone IV, conte di Bar-sur-Seine; Ademaro di Poitiers, conte di Valentinois; Guglielmo di Roches, siniscalco d'Angiò; Simone, conte di Leicester e signore di Montfort. Altri signori ancora: Guiscardo di Beaujeu, Gualtieri di Joigny, Guido di Lévis, Lamberto di Thury, Filippo Goloin e altri minori. Alti prelati – come l'arcivescovo Pietro di Sens e l'arcivescovo Roberto di Rouen, i vescovi Gualtieri di Autun, Roberto di Clermont, Guglielmo di Nevers, Roberto di Bayeux, Giordano di Lisieux, Rinaldo di Chartres – li accompagnavano, insieme a prevosti, abati e monaci.



La crociata arrivava.

Tra le sue fila si parlava e si cantava: «Nessuno ci resisterà nel Carcassès, prenderemo Tolosa»⁸. Il papa aveva scomunicato il conte, i crociati l'avrebbero punito, qualcun altro si sarebbe installato nella ricca contea. «Prenderemo Tolosa».

Raimondo sentiva la tempesta in arrivo. Aveva provato a sottomettersi ai legati, inginocchiandosi davanti ad Arnaldo Amalrico, ferrigno abate di Cîteaux: niente. Si era recato dal visconte Raimondo Ruggero di Carcassonne e Béziers, della stirpe dei Trencavel; era suo nipote, si sarebbero coalizzati contro la marea crociata, avrebbero combattuto fianco a fianco, come parenti e come baroni del Sud; invece il giovane Raimondo Rug-

gero *no li dig anc d'o, enan li dig de no*, «non gli disse di sì, ma gli disse di no»⁹. Non era bastato il legame di sangue che gli derivava da sua madre Adelaide, sorella di Raimondo VI: perché allearsi con l'uomo cui la Cristianità dava la caccia, lo zio con il quale da anni vi erano liti, querele e scontri? Unirsi a lui avrebbe significato ricevere per primo il colpo crociato, dato che Béziers e Carcassonne, le città orgoglio dei Trencavel, erano le prime che si incontravano sulla strada che da est conduceva a Tolosa. No, Raimondo avrebbe combattuto la sua guerra da solo¹⁰.

E rumori di guerra già si levavano: infatti una prima armata crociata – sia pure di dimensioni ridotte – dette il via alle operazioni da ovest, nel Quercy, contro le terre del conte tolosano¹¹. Dopo l'assedio di alcune piazzeforti, fra le quali Casseneuil, si sciolse nel nulla, non senza però aver acceso i primí roghi di eretici e aver atterrito gli abitanti di Villemur, i quali fuggirono dalla loro città dandole fuoco. Ma per quale motivo si dileguò? Perché Raimondo, ormai alle strette, giocò d'astuzia, rendendo inutile il proseguimento di quella spedizione¹².



Spalle al muro, fiera braccata, Raimondo aveva infatti inviato a Roma suoi emissari per ottenere un ripensamento da parte del papa, anzi di più: per chiedere un nuovo legato con cui ricominciare a trattare. E – *incredibile auditu* – l'aveva ottenuto.

Però il successo dovette sudarlo caramente: Milone accettò le sue promesse solo quando vennero vergate su pergamena e giurate pubblicamente; e con il conte si impegnarono molti baroni delle sue terre e i consoli di alcune città a lui soggette¹³. I quindi punti sui quali Raimondo giurò di fronte alla Chiesa furono i seguenti: non aver voluto giurare la pace; non avere rispettato i giuramenti fatti circa l'espulsione degli eretici e dei loro credenti; aver aiutato gli eretici; essere sospetto *de fide*; aver tenuto dei mercenari; aver violato i periodi di *tregua Dei*; non aver accordato la giustizia ai suoi avversari che avevano giurato la pace; aver assegnato pubblici incarichi a ebrei; detenere ingiustamente be-

ni ecclesiastici; avere «incastellato» alcune chiese; aver imposto indebiti pedaggi; aver cacciato dalla sua sede il vescovo di Carpentras; essere sospettato della morte di Pietro di Castelnau, soprattutto per averne accolto familiarmente l'uccisore; aver fatto catturare il vescovo di Vaison e i suoi chierici, oltre ad aver fatto distruggere le loro chiese e case; inoltre aver fatto violenza a religiosi e commesso rapine. Come si può notare, nelle parole stesse del legato la morte del Castelnau non era che *uno* dei numerosi punti di colpevolezza di Raimondo VI; il celebre omicidio cominciava dunque a relativizzarsi rispetto al problema complessivo, perché appunto la ragione di fondo del *negotium* non era quella e di ragioni ve ne erano a sufficienza anche *senza* di quella.

Oltre a ciò il conte era tenuto a rispettare qualunque ordine gli fosse giunto da parte di Milone o di un altro legato. Come garanzia per gli obblighi assunti Raimondo consegnò ai legati sette castelli, pur impegnandosi a pagarne le spese di mantenimento, che sarebbero passati definitivamente alla Chiesa qualora egli non avesse soddisfatto le condizioni sopra esposte; inoltre, in quest'ultimo caso, accettava preventivamente di essere scomunicato e di perdere la fedeltà dei propri vassalli.

Le parallele disposizioni del legato Milone furono suddivise in due parti, una precedente l'assoluzione, l'altra successiva¹⁴. Nella seconda in particolare si comandava al conte di combattere l'eresia sia con i crociati sia senza di essi e di consegnare loro tutti gli eretici delle sue terre; parimenti egli avrebbe dovuto mantenere la pace con i vicini sia laici che ecclesiastici¹⁵. Contemporaneamente veniva imposto un «rescritto di pace» al conte e ai suoi baroni, secondo il quale ogni contesa avrebbe dovuto essere risolta con i legati e i vescovi, naturalmente «rispettato in tutto e per tutto il mandato della sede apostolica»; i vari baroni presenti giurarono di osservare tutte le disposizioni della Chiesa e dei legati riguardo agli stessi punti sui quali aveva giurato il conte e anch'essi impegnarono dei castelli; infine i vescovi e gli arcivescovi della regione avrebbero dovuto rendere note a tutti le nuove disposizioni¹⁶.

Non era una sottomissione totale, perché Raimondo aveva ottenuto che la formulazione scritta fosse una perifrasi: «Dico-

no che io sia responsabile per...»¹⁷. Ma il dato di fatto era che si era messo per iscritto il tutto, si era cioè entrati nel dominio dello scritto, di ciò che è fatto per permanere e divenire dato di paragone. Perché c'era un vincolo sotteso a tutto quel vergare e sigillare pergamene: la sottomissione del conte accettata a Saint-Gilles era provvisoria e non definitiva, anzi funzionale alle prime fasi della crociata: qualcosa non procedeva secondo i piani ed era necessario guadagnare tempo. In questo senso vanno lette le clausole siglate sul Rodano: sarebbe stato facile per i legati incolpare il conte di una o più mancanze rispetto ai giuramenti là prestati, riponendolo nella stessa difficile situazione antecedente l'assoluzione.

Non bastava: Raimondo dovette sottoporsi a una forma di *purgatio* pubblica, per essere riammesso alla comunione della Chiesa. Così raggiunse Saint-Gilles, la città dei suoi avi, si presentò davanti alla chiesa di S. Egidio, dal triplo portale romanico e dai severi bassorilievi: occhi di pietra lo guardavano senza emozioni, mentre migliaia di occhi di carne ne scrutavano il colore della pelle: il conte è «nudo». *Nudus*, davanti alle porte e alla folla riunita per vederlo, davanti a più di venti vescovi e arcivescovi con Milone a guidare il rito. Milone, il legato che egli aveva desiderato avere e sperato di poter manovrare e che ora si rivelava *durior*, «più duro» persino del *durus* Arnaldo Amalrico. Nudo, cioè spogliato della sua *dignitas* comitale e della sua forza, giura sul corpo di Cristo e sulle reliquie dei santi che le mani dei prelati ostendono davanti a tutti, giura di «obbedire in tutto al volere della santa Chiesa romana».

Juro, «giuro»: ciò che gli eretici aborrivano, il giuramento; bastava questo in un certo senso per dichiarare ortodosso il conte, insieme a quel «santa chiesa Romana», come scrive una fonte, trapelando in un riflesso automatico la preminenza maiuscola di Roma sulla Chiesa stessa. L'ortodossia è «Romana», e Roma è l'ortodossia.

Allora Milone gli fa stendere una stola attorno al collo, prende i lembi della stola e introduce il conte in chiesa, nella Chiesa: *absolutus*, «assolto», *cum verberibus*, «flagellandolo».

La nudità, la parola, il gesto, l'azione: tutto era perfettamente calibrato, persino la colonna sonora degli schiocchi e dei passi, sui gradini che portavano al portale centrale, dalla luce dell'aria aperta alla penombra dell'interno ma con un ribaltamento di significato, perché dall'ombra dei suoi crimini e dei suoi peccati Raimondo riacedeva alla luce della comunione ecclesiale. Dal timpano, il tetramorfo lo guardava in silenzio; il Cristo aveva giudicato.

Non poté però uscire da quella stessa via, perché la calca era troppa; si abbassò dunque ancora *in inferiora ecclesie*, «nella cripta della chiesa», per raggiungere un'uscita secondaria e passò così davanti al sepolcro di Pietro di Castelnau. Lo aveva disprezzato da vivo, lo riverì da morto, inchinato e nudo com'era. Pietro di Castelnau – il cui corpo era stato da poco traslato nella cripta – non si era corrotto, odorava come profumano i corpi dei santi: non era forse una vittoria postuma, un miracolo da ricordare? Di certo la cosa fu notata. Si era verso la metà di giugno¹⁸.

Con fatica la posizione era guadagnata. E nonostante la pena Raimondo VI poteva trovare modo di rallegrarsi dentro di sé: cosa avrebbe fatto ora la crociata? Qual era il suo obiettivo? Certo non lui, riammesso nella comunione della Chiesa. Dove sarebbe caduto il colpo, ora?

Ci si poteva persino augurare che, scaricata l'energia su qualche altro bersaglio, la crociata rifluisse, se ne tornasse dond'era venuta. Pazientare, dilazionare, rimandare: molto è possibile, persino che il conte si faccia crociato perché, *incredibile visu*, Raimondo VI prende la croce. Mossa geniale: colui che sino al giorno precedente era l'obiettivo primo della crociata divenne un crociato e d'altronde era impossibile rifiutarne il voto, essendo libero, volontario, da uomo purgato e riammesso nella comunione dei fedeli sia pure *sub condicione*. L'astuto Raimondo. Decisione a sorpresa che dava al conte alcuni vantaggi di rilievo: era intoccabile come persona fisica, perché crociato e dunque protetto ufficialmente dal papa, ed erano protetti anche i suoi beni, le sue terre, cosicché erano disinnescate entrambe le minacce contenute nelle lettere del marzo 1208, ovvero «perse-

guire la sua persona» e «occupare e detenere le sue terre». Raimondo il crociato: il volto dei legati, senz'altro, si piegò in un sorriso amaro¹⁹.

Come giudicare questo atteggiamento del papa e dei suoi legati? C'è chi ha usato parole molto dure al riguardo, parlando di un «infame» uso del potere sulle cose ultime da parte del papato per fini politici, e in effetti è difficile sottrarsi all'impressione di un crudele gioco privo di pietà²⁰. La situazione era inoltre complicata dalla doppia rilevanza dei misfatti imputati al conte tolosano: da una parte egli era colpevole a livello personale, dall'altra lo era come responsabile politico principale della regione²¹. Per il bilanciamento di questo duplice livello bisogna distinguere la posizione del pontefice da quella dei suoi rappresentanti sul terreno: Innocenzo III aveva da subito inserito una clausola di «misericordia» all'interno delle azioni di «giustizia» che il *negotium pacis et fidei* prevedeva; era un modo per preservare la dimensione personale del problema – riguardante la persona di Raimondo VI – senza intaccare troppo quella politica; di fatto, però, i legati mirarono a blindare quest'ultima con ben poca attenzione alla prima, forti delle «istruzioni segrete» che il pontefice aveva loro inviato; per essi il conte era effettivamente e definitivamente un fautore degli eretici e come tale non meritava un perdono vero e proprio. In questo senso, certamente, i giuramenti di Saint-Gilles furono una trappola, suggerita dall'atteggiamento più conciliante del papa e dettata dalle necessità della crociata: perché l'attacco contro il conte riuscisse appieno era necessario guadagnare tempo e permettere ai crociati di stabilire una base di operazioni abbastanza solida e vicina ai suoi territori per meglio gestire la lotta che ne sarebbe derivata. Di fronte all'eresia gli uomini di Chiesa non esitarono dunque a sporcarsi le mani.

Verso la fine di luglio, poi, il papa scrisse una lettera di felicitazioni a Raimondo per la sua sottomissione²²: costui da *scandalum* era divenuto *exemplum* e da questa nuova posizione assunta avrebbe acquisito un vantaggio anche materiale e non solo spirituale. Di quale vantaggio si trattava? Non è facile ri-

spondere con certezza; tuttavia non sembra troppo lontano dal vero ipotizzare che il papa si riferisse alla protezione apostolica concessa al nuovo crociato, con conseguente impossibilità di danni per i suoi domini. Comunque sia, parrebbe di scorgere un Innocenzo pronto a credere al pentimento di Raimondo e disposto a ricominciare un rapporto positivo, pur fondato sul predominio conseguito da Roma grazie ai primissimi albori della crociata, la quale, pur essendo solo parzialmente operante sul terreno, aveva già ottenuto un importante successo, appunto la sottomissione del conte tolosano. Tuttavia prevale il convincimento che qui Innocenzo stesse solo dando altro spago all'amoto pochi mesi prima; se accostata alla lettera del febbraio 1209 sopra citata, la missiva di luglio stride notevolmente: il volto amicale di Roma era veritiero oppure solo una maschera?

Qui è necessario chiarire un punto cruciale di tutta la crociata, chiaro fin dalle sue prime battute: per il papa la possibilità che il conte si ravvedesse e divenisse addirittura un alleato nella lotta antiereticale non era solo teorica, bensì concreta, anche se in questa fase lontana dalla sua attuazione. In effetti non si capirebbe Innocenzo III – e con lui tanta parte della Chiesa del tempo – senza tenere compresenti quei due poli ideali di assoluta rilevanza, la «giustizia» e la «misericordia», di cui abbiamo parlato nel Prologo a proposito dell'*aequitas* canonica; infatti non solo questo aspetto di «misericordia» era tipico di tutto il suo atteggiamento nei riguardi degli eretici – come visto nel primo capitolo – ma era stato ripetuto in tutti i passaggi relativi al conte: perfino nelle lettere del marzo 1208, quando aveva sposato la tesi della responsabilità diretta di Raimondo nell'omicidio del legato, il papa aveva condizionato l'attacco contro il conte alla sua sottomissione; e qualora questa si fosse verificata realmente non è da dubitare che Innocenzo l'avrebbe presa sul serio. Però in questa fase egli accettò in pieno il piano che prevedeva l'eliminazione politica – e potenzialmente anche fisica – del conte, progetto certamente voluto dal partito intransigente dei legati.

Con ciò si spera che sia chiaro anche un altro fatto capitale: se il papa fu, fino alla fine, fedele alla sua politica di moderazio-

ne, non per questo egli fu meno responsabile del fortissimo carattere antitolosano che la crociata ebbe fin dai suoi esordi. Quindi le parole innocenziane al conte del luglio 1209 assumono una doppia e pregnante ambivalenza a seconda che le si legga di per sé oppure attraverso il filtro delle precedenti direttive impartite ai legati; si crea così un complesso di ambiguità e doppi fini di cui sarà vittima, per primo, lo stesso Innocenzo.



Che fare ora della crociata? Arnaldo Amalrico e gli altri legati – è questa la visione tradizionale della storiografia – non potevano permettere che si dissolvesse senza un nulla di fatto; dovevano trovare un altro obiettivo, fornire una robusta dimostrazione di forza, infine tornare verso nord; dovevano fare qualcosa, insomma. Una simile ricostruzione è viziata da due presupposti. Il primo: che i legati – e dietro di loro il papa – si fossero fatti mettere nel sacco dal conte. Ciò significa obliare che la possibilità della sottomissione del conte era già stata contemplata a Roma e trasferita ai legati che operavano sul campo; diversamente Milone non sarebbe mai stato inviato, per giunta con quelle «istruzioni segrete» al seguito. Il secondo: i crociati sarebbero stati disponibili solo per una «quarantina», ovvero un periodo di tempo di quaranta giorni. È vero che negli anni successivi il servizio militare dei crociati albigesi si fissò secondo quel criterio, legato sia a dinamiche feudali – quaranta erano i giorni di servizio militare che tradizionalmente i vassalli fornivano ai loro *domini* – sia a reminiscenze bibliche – 40 è numero ricorrente nella Bibbia, dagli anni dell'esodo ebraico al soggiorno di Mosè sul monte del Signore (*Esodo*, 24,18 e 34,28), ai giorni di digiuno di Cristo nel deserto (*Matteo*, 4,2 e paralleli) – e altri modelli ancora; tuttavia questo criterio non è riferibile al 1209, primo anno della crociata, e dovette essere ideato solo in un secondo momento a prima ondata rifluita; se ne può concludere che, nell'estate del 1209, nulla era definito quanto alla durata del servizio dei crociati albigesi²³. Ne risulta che i legati avevano ancora margini di manovra, pur se non amplissimi: si trattava di

trovare un altro obiettivo, secondario ma sufficientemente importante, e colpirlo; ma non per esibire inutilmente la forza della crociata a scopo per dir così puramente dimostrativo e giusto per dare un senso immediato all'impegno dei crociati stessi; no, si trattava di aprire il terreno e gettare il seme, anzi di scavare la terra *d'oc* e collocare una pietra angolare: installare una nuova baronia di provata obbedienza cattolica proprio lì, al centro della Linguadoca. L'opera non era affatto finita ancora prima di cominciare, l'opera principiava, come una fortezza progettata e vangata nelle viscere della Terradoca.

E lo spazio dove iniziare la sfida del tempo aveva già un nome: viscontea Trencavel. Non fu affatto un capriccio dunque il rifiuto che il giovane Raimondo Ruggero si sentì obiettare dai legati quando cercò di esibire anch'egli la sua sottomissione: «Quando il visconte di Béziers seppe la notizia che circolava e che essa era vera, che il conte aveva fatto la sua pace con la Chiesa» – nessuno invero se lo sarebbe aspettato – «si pentì moltissimo. Egli sarebbe stato assolutamente disponibile a concludere un accordo del genere se si fosse potuto, ma il legato non volle accettare, tanto poco lo teneva in considerazione»²⁴. Raimondo Ruggero aveva rifiutato l'alleanza con Raimondo VI, sicuro che questi sarebbe stato attaccato dalla crociata e verosimilmente sconfitto; ma ora che tra le file crociate figurava quello zio diabolico, chi se non lui stesso rischiava? Sono momenti in cui l'aria assume un nuovo spessore e preme contro il petto. L'aria pesa.

Si poteva agire in quel modo? Potevano cioè i comandanti della crociata decidere un simile cambio di tattica? Tecnicamente sì: il mandato crociato del 1208 si concentrava su Raimondo VI, ma si dilatava più in generale a tutti i fautori dell'eresia in Linguadoca. E del resto anche le lettere del novembre 1207 contenevano uno spettro ampio di possibilità geografiche parlando degli eretici presenti *in partibus Tolosanis*: di nuovo, un riferimento niente affatto velato ai possedimenti del conte, ma che in senso lato potevano comprendere pure la viscontea Trencavel.

Il nodo da risolvere è semmai un altro: era eretico il giovane Raimondo Ruggero? O, per meglio dire, era un fautore degli eretici? Lasciamo che a rispondere sia Guglielmo di Tudela, un uomo del Sud equilibrato e generalmente ben informato: «Egli era un buon cattolico: ne prendo a garanti un gran numero di chierici e canonici che vivono nei monasteri. Ma poiché era troppo giovane» – era nato nel 1194 e la sua età svolgeva un ruolo importante in questo contesto, sia pure in un'epoca in cui si diveniva maggiorenne a quattordici anni, a dodici o tredici le fanciulle – «egli era familiare con tutti i suoi vassalli della terra di cui era signore e costoro non avevano di lui né riguardo né timore; al contrario essi giocavano con lui come fosse loro eguale e tutti i suoi cavalieri e valvassori ospitavano gli eretici, chi in castelli, chi in torri; per ciò furono distrutti e uccisi con disonore»²⁵. Signore di protettori di eretici: a quindici anni, fu questa la colpa e la condanna di Raimondo Ruggero.



Senza preavviso, senza preparazione, il giovane visconte si trovò un'armata alle porte e nessun alleato intorno. Il vuoto generatosi intorno a Raimondo VI era traslato e avviluppava il nipote come spire di drago. La crociata arrivava.

Il serpe può stritolare, può addormentare e affascinare il serpe. Altri principi avrebbero reso le armi senza combattere, inebetiti dalle sinuosità della storia; Raimondo Ruggero spronò il suo *milsoldor* – «mille soldi d'oro», il valore senza prezzo di un destriero come non ve n'è l'uguale²⁶ – e raggiunse d'un galoppo Béziers, la bella Béziers, la prima città della sua viscontea che i crociati avrebbero incontrato provenendo da est. La raggiunse prima dell'alba, un giorno di luglio del 1209. La città si svegliò, si riunì attorno al giovane signore. Dovevano difendersi «con forza e con coraggio», presto lui li avrebbe soccorsi. «Quanto a me» – così disse – «me ne andrò a Carcassonne, dove sono atteso con impazienza». Com'era venuto, ripartì, seguito forse da alcuni eretici e certamente dagli ebrei della città: non tira mai

una bella aria per gli ebrei quando si agita una crociata. Salutarono la città sul fiume Orb, partirono verso ovest.

La linea di difesa sembra chiara: Raimondo Ruggero, verosimilmente consigliato da qualcuno del suo *entourage*, volle confortare gli abitanti di Béziers e spronarli alla resistenza armata; egli si sarebbe attestato su una posizione arretrata – Carcassonne dista una cinquantina di miglia da Béziers – per raccogliere le forze e tornare in loro aiuto, non appena possibile. In tal modo però l'urto primo e maggiore sarebbe gravato sulle mura e sui cuori di Béziers. Del resto, quali alternative vi erano? Il visconte avrebbe potuto incaricare altri del coordinamento a Carcassonne, restando con i biterresi ad attendere la crociata, ma così facendo sarebbe rimasto subito bloccato, con nessuna possibilità di movimento; no, aveva bisogno di tempo e tempo chiese ai suoi fedeli di Béziers.

Non conosciamo esattamente la loro risposta, sappiamo però che rimasero «dolenti e afflitti». Forse avrebbero voluto trovarsi da un'altra parte: è possibile desiderare che una città, la tua città, sia trapiantata altrove? Bisogna averla provata, la stretta al cuore, quando si scopre che si verrà assediati:

Dice il Signore:

«Ecco, Io vi metto davanti la via della vita e la via della morte.

Chi rimane in questa città morirà di spada, di fame e di peste.

Chi uscirà e si consegnerà a quanti vi cingono d'assedio
vivrà e gli sarà lasciata la vita come bottino.

Poiché Io ho volto la faccia contro questa città
a suo danno e non a suo bene.

Oracolo del Signore.

Essa sarà messa nelle mani del re di Babilonia,
il quale la brucerà con il fuoco»

(*Geremia*, 21,8-10).

Gerusalemme, 587 avanti Cristo, Béziers, 1209 dopo Cristo: la pena e lo strazio della scelta che si rinnova a ogni assedio. Sono i momenti in cui una comunità si guarda, osserva le mura della propria città e si chiede se reggeranno. E i cuori? Da Adamo ed Eva, le comunità umane si differenziano e si dividono: fami-

glie, fazioni e partiti, città contro città e parti di città contro altre porzioni. C'è chi ha fatto di questa divisione permanente uno stile di vita, come l'Italia. Anche una città come Béziers conosceva linee di divisione e di frattura interne, e qualcuno avrà certamente spinto per resistere e attendere il ritorno del visconte, qualcun altro avrà voluto arrendersi ai crociati. I rischi erano alti, altissimi, come spiegò loro il vescovo: Rinaldo di Montpeyroux guidava la diocesi di Béziers proprio dal 1209, quale secondo sostituto del vescovo Guglielmo di Roquessels, che i legati avevano giudicato impeciato d'eresia e rimosso; una posizione scomoda, quella di Rinaldo, perché sempre a rischio di apparire sospetto e troppo accomodante con le richieste che giungevano da Roma; tuttavia le parole che rivolse loro in S. Nazario, la cattedrale cittadina, nascevano dalla conoscenza, anzi dalla visione diretta: egli era uscito incontro alla crociata e l'aveva vista avanzare, ne aveva chiara la presenza e la forza. Così aveva trattato con Arnaldo Amalrico: chi cercavano i crociati? Gli eretici. E se Béziers avesse consegnato gli eretici che vivevano nelle sue mura? In quel caso Béziers si sarebbe salvata. Perché la crociata cercava gli eretici, o per meglio dire i fautori degli eretici.

Il vescovo aveva pertanto steso una lista, la lista di Béziers. Contiene 223 nomi:

Pietro Auriolus e suo figlio
Ponzio de Portitu
Pietro Rubeus, val. [cioè valdese]
Simone il Fabbro
[...]
Deodaro de Redes
Nicola e Pietro Deodato, suo fratello
Guglielmo Rocra
[...]
Stefano Bordelicia
Bernardo Sogobia e sua madre
Domina Sarieyra e Pietro suo figlio
Andrea de Nasignano
[...]
Bernardo de Alanis e suo figlio.

La lista si è conservata: riporta i nomi di 222 eretici «perfetti» e di 1 «credente», intorno ai quali si è cercato di ricostruire un intero tessuto sociale legato all'eresia. Ma la lista è preziosa anche perché permette di fare qualche calcolo statistico. Ipotizzando che si trattasse di 223 eretici di Béziers – cioè eretici residenti, oltre che manifesti – e stimando ad un massimo di 20.000 gli abitanti della città – un numero senz'altro in eccesso – si è potuta visualizzare la percentuale di radicamento dell'eresia in un contesto urbano: oltre l'1%²⁷. È una percentuale significativa?

Si prenda il caso attuale di una città europea di proporzioni medio-piccole come Varese, che conta circa 80.000 abitanti. Il clero cattolico – ovvero gli esponenti istituzionali del credo maggiormente diffuso in città – è composto da quasi 80 persone, vale a dire circa lo 0,1% della popolazione residente²⁸. Non prenderemo quest'unico esempio, peraltro non sufficientemente omogeneo, come indicatore incontrovertibile; altri studi e approfondimenti andrebbero fatti; ci pare tuttavia sufficiente per affermare che la presenza ereticale nella Béziers del 1209 era numericamente consistente e socialmente rilevante, senza contare il numero certamente ampio di «credenti» e simpatizzanti non compresi nella lista e che pure dovevano esservi. Insomma le grida di allarme di Roma non erano *vacuum* né mero «discorso»: l'eresia era una realtà e una realtà importante, anche se non pervasiva né totalizzante.

Dobbiamo figurarci quel rosario di nomi che venne recitato nella chiesa cattedrale della città quel giorno di metà luglio: chi più, chi meno, erano tutti conosciuti, avevano conoscenti, amici, parenti in città; forse qualcuno tra gli eretici sarà entrato nella cattedrale per ascoltare le notizie del giorno e si sarà sentito chiamare per nome, avrà percepito il peso del suo e del loro ruolo: difendere lui, difendere loro, avrebbe significato sfidare la crociata con la possibilità, se sconfitti, di essere «tranciati a brani con l'acciaio affilato». Dunque tentare la sorte oppure piegarsi ad essa, cioè consegnare gli eretici: loro, lui. Avrebbero così salvato le vite di tutti gli altri e forse – anzi probabilmente, sosteneva il vescovo – anche i beni, le case, la città stessa: «Chi rimane in questa città morirà di spada, di fame e di peste. Chi uscirà e si consegnerà a quanti vi cingono d'assedio vivrà e gli sarà lasciata la vita come bottino».

Mas al mais del poble sapchatz que no agreia, «ma sappiate che alla maggioranza del popolo non piacque» quella prospettiva di sottomissione. Non avrebbero consegnato i loro parenti, amici, conoscenti, «piuttosto si sarebbero fatti annegare nel mare salato». La reazione sociale e solidale era scattata, saldandosi a filo doppio con l'orgoglio cittadino: *Ni no aurian del lor que valba una dinnea, per que lor senhoria fos en outra camgea*, «né [i crociati] avrebbero avuto un solo denaro dei loro, cosicché la loro signoria finisse a qualcun altro». Sarebbero rimasti liberi, i biterresi, che una quarantina di anni prima – era il 1167 – avevano ucciso il loro signore e messo le mani addosso al loro vescovo. Erano *gelosi* della loro autonomia, i biterresi, o almeno la maggioranza di loro, pronta a difendere la propria «democrazia».

Un ulteriore elemento li confortava in questa scelta: se la crociata era davvero imponente come si diceva, non avrebbe potuto mantenersi con le risorse locali, le sue stesse proporzioni l'avrebbero costretta a ripiegare le insegne in una quindicina di giorni e a tornarsene da dove era venuta, dal momento che le sarebbero mancati adeguati rifornimenti. E comunque si sentivano pronti a sopportare un assedio lungo anche un mese. E poi le loro mura, così ferme così forti così chiuse intorno. Resisteranno, resisteremo. Vinceremo.

Rinaldo di Montpeyroux rimontò sulla mula e lasciò la città, seguito da quella minoranza che non aveva accettato la scelta degli altri. Erano veri cattolici, loro, pecore innocenti che riconoscevano il pastore e lo seguivano. La loro scelta lo dimostrava: «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. E saranno riunite davanti a lui tutte le genti ed egli separerà gli uni dagli altri come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: 'Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo...'. Poi dirà a quelli alla sua sinistra: 'Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli'» (*Matteo*, 25,31-34 e 41).

Il vescovo e i fedeli che lo avevano seguito raggiunsero i le-
gati né dovettero fare molta strada: l'armata era ormai alle por-
te. Riferirono del fallimento della mediazione, ascoltarono il
giudizio dei comandanti della crociata: «Considerarono i citta-
dini di Béziers pazzi e folli: sapevano bene che si apparecchiava
per loro la morte, il tormento e la pena». Perché i biterresi – fi-
gura tragica di qualche interprete moderno – potevano anche
sperare che la crociata fosse solo una tempesta passeggera; in
realtà essa era venuta per restare.

Il 22 luglio 1209, mercoledì, festa di santa Maria Maddalena,
l'esonazione in armi si riversò nella piana sottostante Béziers.

Ed essi videro.



Mentre nel campo crociato si approntava il necessario per l'at-
tacco alla città, i comandanti crociati – politici e militari – si
consultavano circa gli aspetti tattici dell'assalto e discutevano
di un'ultima possibilità per distinguere tra gli eretici e i catto-
lici ancora presenti in città, dal momento che certamente mol-
ti di quanti erano rimasti non potevano definirsi eretici in sen-
so stretto; era dunque possibile qualcosa in estremo per di-
stinguere il grano dalla zizzania? Ma se da questo consiglio si
poteva sperare ancora qualcosa, tutto fu presto annullato dal-
la più semplice e ferrea logica che era legata insieme alla cro-
ciata: quella militare. Perché appunto la crociata è anche
un'armata e dunque risponde pure – talvolta soltanto – a lo-
giche militari. E a mettere in moto il destino furono proprio
gli abitanti di Béziers.

Alcuni di loro, forse per maramaldeggiare, uscirono dalla
città agitando bianchi vessilli e lanciando grida all'indirizzo dei
crociati, scoccando alcune frecce contro il campo; un crociato
cadde nelle loro mani e venne tagliato a pezzi. Un po' stupiti, ma
per nulla intimoriti dall'inattesa sortita, i *ribaldi* dell'esercito
contrattaccarono senza indugi: armati alla meno peggio si get-
tarono nei fossati, cominciarono a colmarli, si attaccarono alle
porte cercando in tutti i modi di demolirle, fecero avanzare le

scale e diedero l'assalto alle mura. In breve tempo la città era investita da un'orda pronta a tutto.

Nel frattempo i comandanti crociati, allertati dal rumore dello scontro, si precipitarono anch'essi in armi contro la città, rinforzando e sostenendo il primo sforzo della fanteria. Il panico cominciò a serpeggiare tra le fila dei difensori, mentre la grassa ricca borghese Béziers imparava la lezione della guerra e imparava con rapidità instupidente: lo sciame che si agitava contro le sue pareti era troppo grande e forte per essere contenuto. E mentre la marea montava, chissà quanti avranno ripensato ai calcoli errati della vigilia: come visioni notturne di fronte al sole del giorno, le loro previsioni svanivano ma – commenta Guglielmo di Tudela – «di ciò che pensa un pazzo, ben poco si realizza».

In poche ore – da una a tre secondo le fonti – la città fu vinta²⁹.

Gli ultimi focolai di resistenza si spegnevano mentre la popolazione cercava un rifugio disperato nelle chiese e i *ribaldi* sciamavano fra le vie e le case. Fu allora che iniziò.

Ferro. Carne.

Urla.

Lame, punte, teste chiodate. Pelle, nervi, ossa.

Urla.

Braccia si alzano a colpire, braccia si alzano a implorare.

Urla.

Mani, teste, piedi.

Urla.

Tonfi su pietre.

Su terra.

Sangue. Sudore.

Bocche strozzate. Occhi vuoti.

Sangue.

Il puzzo.

Matasse organiche escono dai corpi.

Bambini guardano fisso. Chi piange, chi non sa le parole.

Madri sterili intorno.

«...non lascerai in vita alcun essere che respiri...»

Singulti.

«...ma li voterai allo sterminio» (*Deuteronomio*, 20,16-17).

Parola del Signore.

E dopo.

Dopo c'è sempre quello strano silenzio.

I *servientes* crociati, privi di controllo, si preoccuparono unicamente di uccidere e depredare, allettati dal grande bottino – in buona parte insperato – che sembrava essere loro capitato fra le mani. Pare che neppure la vista degli altari sacri e dei sacerdoti che stringevano il crocifisso fosse capace di fermarli; caddero uomini e donne, vecchi e bambini, laici e religiosi, eretici e non. Le parole di Guglielmo di Tudela suggellano così la terribile scena: «Neppure uno, io credo, ne scampò».

I cavalieri e i nobili crociati, che fino a quel momento si erano limitati a supportare l'attacco dei *ribaldi*, decisero di intervenire per porre un freno alla situazione, anche perché il bottino non doveva finire nelle mani di quella marmaglia. Cominciarono così a scacciare i *servientes* dalle case dove si erano installati, atteggiati a nuovi padroni, e a sottrarre loro i beni di cui si erano impossessati. Davanti a questa prova di forza e di superiorità da parte della cavalleria crociata i *ribaldi* reagirono con la più classica delle risposte: poiché non potevano tenere il bottino conquistato soprattutto grazie a loro, questo poteva anche essere distrutto. Focolai sfavillarono presto, in più punti della città. Una torcia di proporzioni inaudite rifulse nella campagna di Linguadoca: Béziers ardeva, mentre tutti quelli ancora in vita cercavano di lasciarla in fretta per non finire carbonizzati. Anche S. Nazario, la bella cattedrale, fu morsa dalle fiamme; la volta cedette e dietro di essa il resto.

Fiamme, polvere, fumo. Entro sera Béziers era conquistata, vuotata e distrutta³⁰.



Si può capire un massacro? Forse no. Eppure è parte del nostro compito: ci aggiriamo tra le rovine della storia e chiediamo perché.

Possiamo fare ricorso alla dimensione irrazionale della storia e dell'uomo. Già la guerra di per sé è ricettacolo di tanta parte dell'istinto umano e il massacro ne è come il folle trionfo. Un guerriero padrone del campo – e il cui campo visivo è arrossato dal cuore e automatizzato dalla meccanica del suo lavoro – è uno spavento senza ragioni. Ma non basta.

Possiamo anche riferirci alle tradizioni più o meno arcaiche in cui il fare guerra di allora affondava le radici, ma con un nota bene: non intendiamo con ciò allontanare da noi questa dimensione nefasta, visto che il secolo appena passato ha conosciuto forse il peggio che l'uomo abbia mai generato in tema di guerre e il millennio che è giusto iniziato ha già mostrato il suo volto scarnificato, quanto alla guerra, così da non farci nutrire troppe speranze in tal senso. Per tornare al Pieno Medioevo, a ogni modo, si deve ricordare che il diritto in guerra prevedeva precisamente il massacro per le città che avessero rifiutato la resa condizionata, cioè a seguito di trattative fallimentari che appunto sappiamo esservi state anche nel caso di Béziers. Una consuetudine – un diritto – in voga, sia pure con talune particolarità e sfumature, presso gli antichi romani, il popolo ebraico dell'*Antico Testamento* e l'islam, per citare tre fra le maggiori tradizioni religiose e culturali che insistevano sul bacino del Mediterraneo e in terra d'Europa³¹.

Si prenda un passo di Cicerone, esemplare per il caso di Roma antica: «Bisogna anche pensare a coloro che hai sopraffatto con la forza e quelli che, deposte le armi, si saranno affidati alla *fides* del vincitore: essi dovranno essere accolti ancorché l'ariete abbia già dato di cozzo nelle mura, *quamvis murum aries percusserit*» (*Dei doveri*, I,11,35). Insomma c'è un distinguo netto tra quanti finiscono sconfitti *vi o per vim*, «con la forza», e quanti si arrendono affidandosi alla «fede» del vincitore, intesa come «lealtà» politica (quindi umana) e religiosa (dunque anche trascendente), «la fedeltà e la veracità nei con-

fronti delle promesse e dei patti, il fondamento della giustizia» (*Dei doveri*, I,7,23). Diverso ancora era il caso della resa in seguito a un patteggiamento, definito dal diritto romano *foedus aequum*, un «trattato proporzionato» in caso di «onorevole patteggiamento» tra le parti, ma anche *foedus iniquum*, un «patto non paritario» nel caso in cui una delle parti avesse dettato le condizioni all'altra, evidentemente perdente. Nel primo caso l'annichilimento dello sconfitto era cosa scontata, tanto quanto evitata – proprio perché patteggiata – nel terzo; nel caso intermedio, quello della *deditio* e dell'*acceptio in fidem*, la «resa» e l'«accettazione in fede», invece, tutto era rimesso alla volontà del vincitore (romano), che tendenzialmente usava una certa moderazione verso i vinti, però solo perché si sentiva eticamente obbligato nei confronti della divinità che gli aveva assicurato la vittoria.

Osserviamo ora l'eredità biblica e in specie veterotestamentaria, capitale nella definizione della mentalità dell'uomo medievale. Se si apre il libro del *Deuteronomio* si trova un vero e proprio «codice» di leggi civili e religiose poste sulle labbra del profeta Mosè e destinate a normare la condotta di vita del popolo di Israele sia al suo interno sia nei riguardi dei popoli a esso vicini o con i quali sarebbe entrato in conflitto. In questo contesto un passo è particolarmente rilevante per il discorso che stiamo qui sviluppando: «Quando ti avvicinerai a una città per attaccarla, le offrirai prima la pace. Se accetta la pace e ti apre le sue porte, tutto il popolo che vi si troverà ti sarà tributario e ti servirà. Ma se non vuol far pace con te e vorrà la guerra, allora l'assedierai» (*Deuteronomio*, 20,10-12). Il primo discrimine proposto dalla legge mosaica è dunque relativo alla fase antecedente l'assedio in quanto tale, dove lo spazio della trattativa – intesa come sottomissione «pacifica» – è ancora aperto. In caso di rifiuto la parola passa senz'altro alle armi, senza che venga contemplato un esito diverso dalla conquista e dalla sottomissione violenta: «Quando il Signore tuo Dio l'avrà data nelle tue mani, ne colpirai a fil di spada tutti i maschi; ma le donne, i bambini, il bestiame e quanto sarà nella città, tutto il suo bottino, li prenderai come tua preda; mangerai il bottino dei tuoi nemici, che il Signore tuo Dio ti avrà da-

to» (*Deuteronomio*, 20,13-14). La sorte degli sconfitti è dunque differente a seconda del sesso e dell'età: senza pietà per i maschi adulti, improntata a mitigazione quella delle donne e dei bambini (ma forse vi si potrebbe accostare quella dei vecchi), accomunati con gli animali e in genere con il bottino inteso come preda. L'esito di un assedio, una volta cominciato, è dunque la sotto-missione violenta e cruenta, con relativa moderazione nei riguardi degli inermi ma nel senso di una loro «reificazione». Con un corollario di estremo rilievo: ovvero la prescrizione per cui una tale legge avrebbe dovuto essere applicata solo nei riguardi di alcuni nemici, non di tutti. Ascoltiamo ancora il testo deuteronomico: «Così farai per tutte le città che sono molto lontane da te e che non sono città di queste nazioni. Soltanto nelle città di questi popoli che il Signore tuo Dio ti dà in eredità non lascerai in vita alcun essere che respiri, ma li voterai allo sterminio: cioè gli hittiti, gli amorrei, i cananei, i perizziti, gli evei e i gebusei, come il Signore tuo Dio ti ha comandato di fare, perché essi non v'insegnino a commettere tutti gli abomini che fanno per i loro dei e voi non pecciate contro il Signore vostro Dio» (*Deuteronomio*, 20,15-18). Insomma la condotta della guerra – in specie ossidionale – mutava in rapporto al nemico e lo «sterminio» attendeva alcune tipologie di nemici, avvertiti come più pericolosi degli altri perché potenzialmente «infettivi», cioè la cui frequentazione avrebbe potuto «inquinare» la vera religione ebraica. I passi biblici in tal senso potrebbero moltiplicarsi; si prendano per esempio due passaggi del libro di Giosuè, il primo relativo a Gerico: «Votarono poi allo sterminio, passando a fil di spada, ogni essere che era nella città, dall'uomo alla donna, dal giovane al vecchio, e perfino il bue, l'ariete e l'asino» (*Giosuè*, 6,21); il secondo concernente la città di Ai: «Giosuè non ritirò la mano che brandiva lo scudo finché non ebbero votato allo sterminio tutti gli abitanti di Ai. Poi Giosuè incendiò Ai e ne fece una rovina per sempre, una desolazione fino ad oggi» (*Giosuè*, 8,26.28). Rispetto a questi ultimi casi, quello di Béziers si distingue però perché la distruzione finale della città risulta più dal caso e dalle tensioni interne all'armata vittoriosa che da una prescrizione politica o religiosa. Possiamo concludere che il testo biblico – senza che la co-

sa significhi che tutte le guerre condotte storicamente dagli ebrei fossero improntate a questi riferimenti – offriva al Medioevo cristiano un «modello» di guerra e in particolare di lotta d'assedio decisamente duro. Solo una resa immediata e senza riserve avrebbe dischiuso un trattamento «mite», ovvero l'imposizione di una condizione tributaria e di sottomissione al popolo di Dio; il tentativo di resistenza avrebbe invece comportato il massacro degli abitanti maschi e la riduzione in schiavitù degli indifesi, oltre naturalmente al bottino materiale, salvo nel caso dei nemici «totali» – quelli «abominevoli», da cui cioè poteva provenire la «contaminazione» delle pratiche e del credo ebraici – per i quali era previsto lo sterminio completo.

Sul versante islamico dobbiamo ricordare almeno il modello offerto – e quindi poi seguito – dallo stesso Maometto durante una delle numerose guerre che egli ordinò e combatté in prima persona: dopo la vittoria nella cosiddetta «guerra del fossato», nel 627 d.C., egli attaccò e sconfisse i Banu Quraiza, ultimo clan ebraico rimasto in Medina, accusati di essere alleati occulti dei politeisti della Mecca; la loro sorte fu ben peggiore dei correligionari che già erano stati colpiti dall'islam: il profeta chiese infatti a un suo compagno, Sa'd ibn Mu'adh, di emettere un verdetto circa la loro sorte e questi rispose «morte» per i 600 uomini della tribù e schiavitù per donne e bambini. Da allora in poi quella sarebbe stata la legge di guerra, o meglio «in» guerra, dell'islam: morte ai combattenti e schiavitù per gli inermi, da affiancare però a un passo coranico che dà disposizioni in merito ai prigionieri: «E quando incontrate in battaglia quei che rifiutano la fede, colpitene le cervici finché li avrete ridotti a vostra mercè, poi stringete bene i ceppi: dopo, o fate loro grazia oppure chiedete il prezzo del riscatto» (*Corano*, 47,4). Ovviamente era sottinteso che terre e città degli sconfitti finissero sottomesse alla nuova religione, o meglio alla teocrazia islamica³².

Questa congerie di tradizioni non trovò una sistematizzazione nei secoli centrali del Medioevo; è certo tuttavia che i loro influssi fossero presenti e attivi, senza contare l'importante apporto delle tradizioni germaniche, decisamente dure quanto alla sorte riservata ai vinti. Né bastò a mitigare una simile impo-

stazione il carattere profondamente cristiano del Pieno Medioevo, anche perché coloro che avessero voluto tracciare una continuità tra il *Vecchio* e il *Nuovo Testamento* avrebbero potuto appoggiarsi su alcune parole di Cristo stesso: «E quei miei nemici che non volevano che diventassi loro re, conduceteli qui e uccideteli davanti a me» (*Luca*, 19,27). Erano parole inserite in una parabola – quella dei buoni e cattivi amministratori delle «mine», parallela a quella dei «talenti» di *Matteo*, 25,14-30 – volta a spiegare altro, anche se certamente il «re» di cui parlava Cristo era definito «severo» (*Luca*, 19,21.22). Lungo questa falsariga si potrebbero citare anche altre frasi di Gesù, come queste molto note: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare...» (*Matteo*, 10,34; si veda il parallelo in *Luca*, 12,49-53). E non è un caso che subito dopo compaia il versetto più citato dalla tradizione crociata: «Chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me» (*Matteo*, 10,38). Una lettura letterale di questi passi avrebbe certamente potuto condurre – e di fatto condusse – a un traviamiento della rivelazione critica stessa, il cui *kérigma* – ovvero il cuore essenziale – è che *Deus caritas est*, «Dio è amore», e «non vuole la morte del peccatore» (*Ezechiele*, 18,23: «Forse che io ho piacere della morte del malvagio – dice il Signore Dio – o non piuttosto che desista dalla sua condotta e viva?»). Del resto l'«esempio» stesso di Cristo – che si autodefiniva «via, verità e vita» (*Giovanni*, 14,6) – non lasciava adito a dubbi: non con la morte inflitta si sarebbe potuto redimere il mondo – e quindi ogni singolo uomo – semmai con quella patita e significata, cioè dotata di un senso nuovo che proprio la Sua morte e Resurrezione avevano svelato. Erano tematiche su cui la Chiesa e la società medievali si affaticavano da secoli: come conciliare infatti le parole di Cristo tra loro e con la tradizione del *Vecchio Testamento*? Come conciliarle, inoltre, con la gestione del potere e la relazione con il nemico, da quello esterno – i pagani, i musulmani, etc. – a quello interno – appunto gli eretici? Teologi, filosofi, letterati, santi e giuristi affrontarono con sempre maggiore acribia queste problematiche che intersecavano tutti i loro campi di studio e di

attività, conducendo a una sostanziale compresenza di soluzioni differenti. Un punto venne però chiarificato: per essere «giusta» – cioè legittima e quindi accettabile – una guerra doveva essere di difesa e di risposta, non di attacco o di aggressione. E non a caso l'autore del *Decretum*, Graziano, affrontò la questione della guerra legittima per il cristiano proprio a partire da un caso teorico di aggressione armata da parte degli eretici, come ricordavamo nel secondo capitolo.



Ma dire ciò significa già condurre il filo del ragionamento nel campo della ragione, giacché il diritto è, per antonomasia, ragione umana applicata; il che vuol dire interrogarsi sul significato politico attribuito a ogni massacro nel suo specifico. Nel caso di Béziers³³ dobbiamo cioè chiederci: si trattò di un evento impreveduto e incontrollato oppure voluto e addirittura premeditato?

È a questo punto che possiamo citare una delle frasi più celebri della storia medievale e forse *tout court* della storia europea: *Cedite eos. Novit enim Deus qui ejus sunt*, ovvero «Uccideteli. Dio infatti conosce coloro che gli appartengono». Solitamente tradotta con il rafforzativo – «Uccideteli tutti» – la frase è attribuita ad Arnaldo Amalrico, abate di Cîteaux e legato pontificio nonché principale responsabile politico della crociata sul campo, da un suo confratello di area tedesca; si trova infatti in un'opera del monaco cistercense Cesario di Heisterbach, autore del *Dialogo dei miracoli*, una fonte un poco più tarda risalente com'è agli anni Venti del XIII secolo. La cosa in sé non è abbastanza significativa per respingerla, come vorrebbe qualcuno; dopotutto anche i *Vangeli* sono relativamente tardi rispetto ai fatti che riferiscono – e lo stesso si potrebbe dire per la stragrande maggioranza delle fonti relative a qualunque evento –, eppure ciò non è sufficiente per rigettarne i contenuti storici. Ci si deve pertanto chiedere: quanto è attendibile Cesario?

Ripercorriamo il suo racconto: quando ormai la città era stata conquistata ed era già cominciato il massacro dei suoi abi-

tanti, alcuni di costoro invocarono pietà dichiarando di essere cattolici; la mano dei *ribaldi* scatenati si sarebbe a quel punto fermata a mezz'aria e per almeno cinque minuti la scena sarebbe rimasta in sospenso; dovettero trascorrere infatti almeno cinque minuti perché un messo raggiungesse Arnaldo Amalrico e gli riferisse il problema ponendo la seguente domanda: «Che dobbiamo fare, signore?». «L'abate, temendo come gli altri che [gli eretici], per paura della morte, fingessero di essere cattolici e dopo la partenza [dei crociati] tornassero alla loro perfidia, si narra che abbia detto: 'Uccideteli. Dio infatti conosce coloro che sono suoi'». Trascorsi poi i cinque minuti, e riportata la nuova parola d'ordine a quelli che se ne stavano con le armi sospese, il massacro sarebbe ripreso, senza tregua e senza quartiere: «Così innumerevoli furono uccisi in quella città», conclude Cesario³⁴. Ho accentuato in maniera paradossale il dettato del testo – sottolineando il lasso di tempo necessario a creare una connessione diretta tra gli uomini nella mischia e il comando accampato fuori città, come vorrebbe la fonte – per mettere in evidenza un elemento chiave della ricostruzione offerta da Cesario di Heisterbach: il massacro sarebbe stato avallato ufficialmente *dopo* il suo inizio, dunque non sarebbe stato premeditato. È un dato in contrasto con quanto sappiamo da altre fonti, anzitutto Guglielmo di Tudela – che già abbiamo ricordato – ma soprattutto il resoconto ufficiale degli eventi che i legati stessi fecero al pontefice: possediamo infatti una lettera firmata dai legati nel settembre di quel 1209 e indirizzata a Innocenzo III, in cui è chiaramente delineato il percorso che portò all'eccidio³⁵. Nel loro racconto i cittadini di Béziers si erano rifiutati di consegnare gli eretici e i loro beni ai crociati e, nonostante le chiare minacce (*alioquin sanguis eorum super capita sua esset*, «altrimenti il loro sangue sarebbe ricaduto sulle loro teste», con un chiaro riferimento a *Matteo*, 27,25), avevano deciso di resistere alla crociata con gli eretici. Anche secondo il cronista pro-crociata Pietro di Vaux-de-Cernay i biterresi preferirono «morire eretici piuttosto che vivere cristiani», *inito cum morte federe*, «stretto un patto con la morte» (il riferimento è a *Isaia*, 28,15). Gli abitanti sapevano il destino riserva-

to per loro qualora fossero stati sconfitti; i crociati sapevano; i patti erano chiari.

Insomma Cesario di Heisterbach è in errore. Ma non nel senso che quella frase specifica sia stata o meno pronunciata – la cosa è inverificabile – bensì nell'attribuire il carnaio a una decisione presa dal legato *in medias res*. Dobbiamo pertanto staccarci dal suo dettato letterale e coglierne il senso profondo, considerando insieme il fatto che, nel suo racconto, le parole del capo del suo ordine non sono affatto riprovevoli, sono anzi additate come modello di comportamento. Se dunque assumiamo un punto di osservazione più alto e consideriamo l'insieme delle fonti a disposizione, possiamo affermare che il massacro di Béziers fu previsto dai comandanti della crociata – e certamente dai legati – anche senza ricorrere a Cesario di Heisterbach, il cui testo finisce con il confermare e rendere semplicemente più concreta la tragedia, pur se le parole che egli riporta – «si narra abbia detto...» – restano solo plausibili e non verificabili. Al limite si può dire che la frase di Arnaldo Amalrico, se effettivamente pronunciata in quel modo e in quel frangente, non abbia fatto altro che ribadire una impostazione previa, tacitando gli scrupoli di quanti stavano eseguendo materialmente l'opera. È una sfumatura possibile, tenuto conto che anche nella lettera dei legati al papa la responsabilità immediata della cosa venne scariata sulle spalle dei crociati di rango inferiore – i *ribaldi* e *servientes* della lettera legatizia e di Pietro di Vaux-de-Cernay, i *satellites* di Cesario – dell'armata crociata; era un modo per pulirsi le mani, ma Cesario avrebbe riassegnato giustamente il merito sostanziale a chi di dovere. Un «merito» che – come vedremo – Arnaldo Amalrico si sarebbe ascritto in altre occasioni, in quegli anni.



La nostra analisi della tragedia non è affatto conclusa. Va sottolineato che solo la morte di quanti sarebbero potuti non essere eretici avrebbe potuto costituire un problema; e dunque le vittime non eretiche, presenti certo in numero rilevante, non sono

considerabili come «danni collaterali», per riprendere un'espressione usata di recente³⁶; esse furono piuttosto sacrificate sull'altare di una spietata logica politico-religiosa, che preferì far pendere la bilancia dalla parte della «giustizia» piuttosto che da quella della «misericordia».

Qui si apre un problema rilevante: ammesso – e non concesso – che eliminare gli eretici fosse cosa accettabile nel XIII secolo, come si confrontavano i dotti di allora con la celebre parabola evangelica del grano e della zizzania? Anche loro leggevano infatti: «Il regno dei cieli si può paragonare a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo. Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò. Quando poi la messe fiorì e fece frutto, ecco apparve anche la zizzania. Allora i servi andarono dal padrone di casa e gli dissero: 'Padrone, non hai seminato del buon seme nel tuo campo? Da dove viene dunque la zizzania?'. Ed egli rispose loro: 'Un nemico ha fatto questo'. E i servi gli dissero: 'Vuoi dunque che andiamo a raccogliarla?'. 'No, rispose, perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: Cogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio'» (*Matteo*, 13,24-30). L'azione della crociata era dunque stata, chiaramente, antievangelica; anche perché «la mietitura rappresenta la fine del mondo, e i mietitori sono gli angeli» (*Matteo*, 13,39). Non c'è dubbio: i legati vollero qui precorrere i tempi.

E il papa, quale fu la sua responsabilità specifica in questa tragedia? Come abbiamo visto nel primo capitolo egli aveva teorizzato il criterio della «pazienza» e applicato più volte il senso sia letterale sia spirituale della celebre parabola, ripetendo più volte – anche a se stesso – questo principio: «Non è nostra intenzione condannare gli innocenti con i colpevoli» o addirittura «condannare i primi e assolvere i secondi»³⁷. Inoltre egli voleva «accogliere i penitenti e far pentire i renitenti» alla luce della «misericordia» canonica e divina³⁸.

Tuttavia un altro passo neotestamentario recitava: «Non spunti né cresca alcuna radice velenosa in mezzo a voi e così molti ne siano infettati» (*Lettera agli ebrei*, 12,15) e Innocenzo temeva appunto che la *radix amaritudinis*, la «radice d'amarrezza» dell'eresia, fosse ormai troppo diffusa e che in casi estremi la si dovesse estirpare. Eppure quanto veleno e quanto dolore si sparge nel campo dell'uomo quando si cerca di sradicare una «radice velenosa»³⁹ Così, con la crociata, quella posizione «paziente e misericordiosa» era finita con l'essere superata o almeno doppiata da una scelta affatto diversa e drastica, come emerge chiaramente dall'*incipit* di una sua lettera di quegli anni *super negotio signatorum et haereticorum excidio*, «relativa all'affare dei crociati e allo sterminio degli eretici»⁴⁰. Cosa intendeva qui il papa con la parola *excidium*? L'unica traduzione possibile è priva di equivoci: «distruzione», «annientamento», «sterminio». Era dunque giunto a questo il giovane pontefice che cominciava a contare gli anni della maturità: a metter mano alla falce.

La controprova? Egli fu doviziosamente informato dei fatti e non obiettò nulla, anzi si complimentò con i suoi inviati, i suoi «angeli». Non sono possibili ambiguità: a Béziers il «momento della mietitura» venne anticipato.

Responsabilità del papa e dei legati, dunque; e i crociati?

Tra gli estremi rappresentati da Arnaldo Amalrico – che prende e autorizzò la carneficina – e dai *ribaldi* – che la attuano – stavano gli uomini (soprattutto a cavallo, per nobiltà e per mestiere) che costituivano il nerbo della crociata stessa. Fra questi vi erano i comandanti in capo della spedizione militare – il duca di Borgogna, i conti di Nevers e di Saint-Pol – e le altre decine e decine di baroni più o meno «grandi», fra i primi dei quali va annoverato Simone di Montfort. Pare ormai condiviso dagli storici il giudizio per cui a questa parte dell'esercito vada attribuita una corresponsabilità nella strage, nel senso che essi non sembra siano intervenuti in alcun modo per bloccarla. Può essere, ma vanno considerate alcune variabili un po' sottostimate. Per esempio, il fatto che un'armata «feudale» come quella crociata del 1209 non era «controllabile» alla maniera di un

esercito moderno, senza peraltro contare che anche gli eserciti moderni sono controllabili solo parzialmente. Inoltre si sarà notato come a questa parte – importante – dell'esercito crociato manchi il giusto contraltare nel campo avverso, ovvero un paritetico avversario con il quale trattare: e si rammenti che gli accordi che i comandanti crociati avrebbero preso in seguito con i loro parigrado sarebbero stati sempre rispettati. Ancora, non si pensi che il problema della distinzione tra cattolici ed eretici non possa aver interessato davvero quei crociati: come esempio principe ricorderemo proprio l'atteggiamento assunto da Montfort e altri davanti a Zara durante la quarta crociata: certamente molti crociati, in quell'occasione, non si fermarono per la «cristianità» degli zaratini, che però fu in grado di indurre Simone e compagni a dissociarsi dalle azioni della crociata transmarina; e dunque perché pensare che, sette anni dopo, nessuno scrupolo o incertezza abbia percorso le fila crociate?⁴¹ Ho in dispiacere le ricostruzioni storiografiche che schiacciano tutto sul bianco e sul nero, figlie perverse di un neomanicheismo infiltrato alla corte di Clio. No, i gradi, le diversità, persino le sfumature esistono. L'aspetto meraviglioso è che la *poliformitas* della storia non impedisce affatto di pronunciare il sì e il no, semmai li rende più articolati e netti. Dunque la crociata venne chiaramente diretta per stroncare la resistenza degli avversari reali e potenziali; non per questo, tuttavia, tutti i crociati sono rappresentabili come persone prive di scrupoli.

Un altro problema sollevato da quella giornata concerne l'entità del massacro: secondo le nostre fonti le persone uccise a Béziers in quella tragica giornata sarebbero state tra le 20.000 e le 100.000, cifre che fanno gelare il sangue. Ma sono plausibili, posto che il numero massimo di abitanti era di 20.000 persone, tenuto pure conto di quanti dovevano avervi trovato rifugio in fretta e furia?

Al massacro si sottrassero almeno coloro che erano usciti dalla città insieme al vescovo e quanti avevano seguito il visconte Raimondo Ruggero a Carcassonne. Gli storici hanno poi ridotto drasticamente quei numeri fino a suggerire la stima di «alcu-

ne centinaia di morti», i quali «costituiscono già un carnaio insopportabile e certamente non bisogna andare al di là per ciò che riguarda il numero» delle vittime⁴². Benché personalmente ritenga che la stima debba essere espressa in migliaia piuttosto che in centinaia, reputo si debba guardare ancora una volta «oltre» il massacro, per scoprire nelle fonti a nostra disposizione le tracce di una sopravvivenza di Béziers dopo Béziers. È già stato giustamente notato come la città non rivestisse un ruolo di primo piano negli eventi che seguirono quella tragica estate, ma è anche stato detto che, per lo stesso periodo, più indizi fanno ritenere non solo esistente Béziers ma anche «vivente», cioè (ri-)popolata. In altri termini né l'incendio sarebbe stato davvero annichilente, né il massacro totale⁴³.

A ogni modo queste valutazioni, pur doverose, non devono farci perdere di vista quello che è il significato profondo della Béziers del 1209. Per cercare di comprenderlo invito a ragionare ancora sui numeri, con questa precisazione: credo che ogni persona abbia un valore incalcolabile e che la morte di un solo uomo sia una ferita difficile da sanare sulla terra; e tuttavia nel caso di Béziers dobbiamo provare a ragionare sulla morte di «una» città, cioè un insieme di persone la cui «unità» supera e trascende la somma delle singole esistenze personali.

Proviamo dunque a fare un parallelo tra la percezione dell'entità della caduta di Béziers nel 1209 e quella relativa all'attacco terroristico alle Torri gemelle, l'11 settembre 2001. Tentiamo cioè di osservare come i contemporanei hanno reagito, a livello «massmediatico», a quei due tragici eventi pur così diversi e distanti tra loro. Ebbene, subito dopo il crollo delle torri, i mass media di mezzo mondo parlarono di «oltre 20.000 morti»: una cifra scioccante, da far gelare il sangue nelle vene proprio come nel 1209; il numero reale, risultato dalla conta ufficiale, si aggira attorno alle 3.000 vittime; è un numero che resta tragico e triste, e tuttavia è significativo che, nonostante i mezzi a nostra disposizione per stimare, valutare, contare, abbia prevalso per lungo tempo una visione «enfatica» delle dimensioni della tragedia; possiamo concludere che, anche nel 2001, più delle fiamme reali ha

potuto il fuoco dell'immaginazione, perché un evento del genere «doveva» aver generato decine di migliaia di morti. In altri termini possiamo dire che un evento tragico – tanto nel 1209 quanto nel 2001 – finisce con l'essere sovraccaricato di una «gravità quantitativa» necessaria a dar sfogo alle emozioni che genera e che solo parzialmente vengono controllate.

Di fronte all'evento di Béziers, quale fu la reazione dell'opinione pubblica di allora? È abbastanza semplice tracciare una linea divisoria tra quanti appoggiavano la crociata e quanti la avversavano, magari perché la subivano. Da una parte vi sarebbero dunque i legati e il loro storiografo ufficiale, Pietro di Vaux-de-Cernay; dall'altra il mondo meridionale, con i trovatori in testa. Ma la zona più interessante – e più in ombra – è quella intermedia, mediana rispetto a questi estremi. Guglielmo di Tudela, per esempio, rappresenta bene le ansie e i tormenti di quanti ritenevano giusta in sé la crociata, senza con questo volerne accettare gli eccessi; ogni scena di massacro e distruzione è in lui contemporaneamente giustificata e lamentata, come se una duplice tensione – tra l'accettazione delle ragioni della crociata e il dolore per le sofferenze di cui era testimone – ne muovesse lo stilo. Si prenda per esempio questo passo: «la decisione» a favore della crociata «fu la causa della morte di molti uomini, morti sventrati, e di molte ricche donne e molte belle fanciulle»⁴⁴. O ancora, in relazione specifica con Béziers: «Tutti quelli che si erano rifugiati nella chiesa furono uccisi: niente poté salvarli, né croce, né altare, né crocefisso; i ribaldi, folli e pezzenti, uccisero chierici, donne e bambini: nessuno, io credo, ne scampò. Dio riceva le loro anime in Paradiso, se gli piace!»⁴⁵. Se si eccettua quest'ultima, partecipata speranza espressa da Guglielmo, che fa da *pendant* pietoso alla spietata frase attribuita da Cesario di Heisterbach ad Arnaldo Amalrico, si tratta di parole ben diverse da quelle scritte dai legati – e dunque *in primis* proprio dall'abate di Cîteaux – al papa all'indomani delle prime vittorie crociate: la vittoria di Béziers veniva sigillata con un termine inequivocabile, «miracolo», e gli inizi della crociata erano definiti un successo. Essa aveva costretto i biterresi e gli abitanti di altri castelli a schierarsi: alcuni

si erano sottomessi dimostrandosi così *fideles*, oppure inversamente erano fuggiti davanti all'esercito, ovvero ancora erano finiti schiacciati da questa logica che ancora una volta poteva trovare un appiglio letterale in alcune parole di Cristo: «Chi non è con me è contro di me» (*Matteo*, 12,30).

Sono concetti che testimoniano senz'altro l'*animus* di quegli uomini, il loro ragionare per campi contrapposti, la loro volontà di travolgere ogni ostacolo per raggiungere la meta perseguita. Però, a ben vedere, indicano pure un altro livello del conflitto: con il riportare trionfalmente a Roma le notizie dei primi, eclatanti successi, il legato principale si premurò anche di non aprire nuovi fronti di scontro, ovvero offrì al pontefice un resoconto degli eventi legato a doppio filo con una interpretazione politica e propagandistica molto chiara, secondo la quale Béziers era «tutta» eretica e giustamente aveva subito la punizione divina per mano dei crociati, dei *nostri*. Detto altrimenti: i legati avrebbero potuto accettare che si spargesse la notizia che i crociati avevano massacrato *sic et simpliciter* dei cattolici? No, per loro era necessario, anzi vitale, accreditare la crociata agli occhi del mondo – e del papa anzitutto – come opera efficace e corretta. La loro visione delle cose e l'interpretazione che ne derivava si sommarono e venivano diffuse così all'orbe cristiano, rafforzandosi a vicenda⁴⁶.

Essi combattevano insomma su più fronti paralleli, uno dei quali era la propaganda; non era sufficiente vincere sul campo, si doveva convincere anche a distanza. Una distanza remota, quella dei sovrani, colmata da lettere e corrieri, e una distanza prossima, quella degli altri abitanti di Linguadoca, raggiunti dall'onda d'urto materiale e psicologica di quel 22 luglio. Era un altro risvolto di «propaganda», come riporta Guglielmo di Tudela: ora chi, tra gli altri «ribelli», avrebbe osato resistere?⁴⁷ La crociata aveva incominciato a parlare.



Qual era il suo linguaggio? È una domanda che può essere riformulata così, riprendendo alcuni elementi che abbiamo se-

minato nelle pagine alle nostre spalle: perché Béziers venne attaccata?

Solitamente, per il semplice fatto che fu investita dalla crociata, si tende a pensare che essa avesse fatto parte dei piani dei comandanti della crociata fin dall'inizio; eppure molti storici ritengono che la direzione politico-militare della crociata non avesse piani precisi; e dunque? L'attacco a Béziers sarebbe stato solo il frutto d'una sfortuna geografica, del fatto cioè di trovarsi per prima sulla strada dei crociati? Questo aspetto non è irrilevante – lo abbiamo già osservato –, ma è sufficiente a spiegare tutto? Basta soprattutto a spiegare perché i legati non accettarono la sottomissione di Raimondo Ruggero Trencavel, dopo che avevano accolto quella di suo zio Raimondo VI?

Il primo piano su cui poggia la risposta a questa domanda è circoscritto alla città in sé e per sé, ovvero: Béziers era eretica? Difficilmente la totalità dei suoi abitanti si sarebbe definita tale: essi avevano un vescovo cattolico e chiese di antica costruzione e tradizione, ma il problema non è questo: che degli eretici, nel senso che noi oggi attribuiamo ai «perfetti» catari, vivessero a Béziers è fuori di dubbio, e probabilmente erano anche numerosi come dimostrerebbe la famosa lista di Béziers; ma il fatto è che la crociata *non* cercava questi ultimi, bensì i loro «fautori» o «protettori». In questa luce l'elenco di «eretici» serviva proprio a svelare la posizione dei biterresi: o pro-crociata o pro-indipendenza, religiosa e politica insieme. L'alternativa non era tra due fedi religiose «pure», per così dire, quella cattolica e quella «albigese» (catara e/o valdese e/o di altro tipo, comunque diversa e antagonista a quella cattolica); l'opzione sul terreno era tra la sottomissione a Roma o per amore o per forza. In altri termini, nessuna alternativa vera; ma del resto non si sarebbe raccolta un'armata imponente, sostenendone i costi relativi – economici, politici, di immagine – per non sapere che farne: la crociata albigese era pensata e voluta in funzione anti-fautorale, non anti-eretica in senso stretto. Dunque, rifiutando di arrendersi, i biterresi scelsero automaticamente l'altro campo, quello che la crociata «creava» con il suo stesso esistere e imporsi con la propria forza. Agli occhi dei crociati perciò gli abitanti di Bé-

ziers erano eretici o almeno, con una generalizzazione gravida di conseguenze, fautori degli eretici, e noi già sappiamo che ormai le pene previste erano le medesime. In effetti «Béziers», come astrazione schiacciata su un piano di colpevolezza, favoriva o almeno tollerava davvero l'eresia sia per quanto ci testimoniano le fonti dell'epoca sia per il fatto che rifiutò di consegnare quelli indicati nella lista citata davanti alla minaccia crociata⁴⁸. Béziers era *tota veneno eretice pravitatis infecta*, «tutta infetta dal veleno dell'eretica pravità» e, per sovrappiù, i suoi abitanti erano «ladri, ingiusti, adulteri e pieni di ogni genere di peccato»⁴⁹. Insomma il discorso crociato era «razionale».

Ma c'è anche un secondo piano sul quale va giudicato quanto occorso in quel luglio del 1209: si tratta di un piano strategico, all'interno del quale l'attacco a Béziers rivestì un ruolo funzionale. La città infatti era, in sé, un avversario della crociata per le ragioni che abbiamo visto; ma la conquista di Béziers era anche e soprattutto un primo passo in funzione dei piani a medio-lungo termine della crociata stessa: la spedizione così tenacemente voluta dal papa tra il 1207 e il 1209 poteva infatti concludersi con una semplice e rapida – per quanto cruenta – dimostrazione di forza? No, lo scopo assegnato ai crociati era conquistare e «normalizzare» la regione, ovvero impiantare un baronato fedele a Roma in Linguadoca, poiché i poteri civili meridionali (la nobiltà come la borghesia cittadina) si erano rifiutati di obbedire al papato⁵⁰. E si ricordi che lo stesso era avvenuto negli anni immediatamente precedenti anche con i vertici ecclesiastici della regione, sostituiti dai legati pontifici perché restii a collaborare secondo le direttive romane; la crociata era infatti solo il lato politico-militare di un «affare» più vasto, quel *negotium pacis et fidei* così definito nei *dossiers* e nei proclami di Roma. In questo senso gli abitanti di Béziers percepirono in modo corretto, sia pure imperfetto e altamente rischioso, la posta in gioco del loro azzardo anti-crociato: ossia continuare a godere di quella libertà politico-amministrativa, oltre che religiosa, di cui avevano fruito fino ad allora o in caso contrario cambiare radicalmente genere di vita.

A ben guardare le nostre fonti, inoltre, Béziers fu accusata pubblicamente di «eresia» solo nelle concitate ore che prece-

dettero la sua distruzione; essa non compare nei documenti ufficiali della vigilia della crociata eppure fu attaccata per prima; secondo Guglielmo di Tudela, oltre a ciò, i crociati «contavano di conquistare Tolosa», non Béziers⁵¹; e dunque: perché Béziers? E la stessa domanda vale anche per Carcassonne, Albi e il Razès, ovvero gli interi possedimenti dei Trencavel: perché quella regione? Perché le terre del giovane Trencavel avrebbero costituito un'eccellente base di operazioni per gli anni a venire: la crociata, se avesse conquistato la viscontea, sarebbe cominciata, non finita.

Una conferma di questa interpretazione deriva dalla sostanziale impreparazione del giovane Raimondo Ruggero (e quindi dei biterresi, dei carcassonesi, etc.) di fronte alla crociata. Solo quando Raimondo VI affrontò l'umiliazione di Saint-Gilles, il visconte corse ai ripari. E tardi – a Béziers distrutta e Carcassonne ormai assediata – intervennero altri soggetti che presto incontreremo. Le mosse di costoro furono tutte in ritardo, nessuna in anticipo o almeno a tempo, se si eccettua quella del vescovo di Béziers, ma quando ormai i giochi erano quasi fatti. Tutto indica insomma che il visconte e i suoi soggetti – come il loro superiore feudale, che conosceremo fra poco – non si attendessero un attacco da parte della crociata e la ragione era questa: l'avversario principale della crociata era Raimondo VI di Tolosa. Era lui che il papa aveva indicato a tutta la Cristianità come il primo responsabile della situazione «eretica» in Linguadoca nelle lettere del marzo 1208; era lui a esser stato giudicato protettore interessato degli assassini del legato pontificio Pietro di Castelnau e anzi mandante del crimine; era contro di lui che la crociata «antieretica» si era organizzata ed era partita; e se fu contro un altro barone che finì con lo scatenarsi, la ragione va dunque trovata in funzione del primo, cioè in chiave anti-tolosana. La crociata pertanto continuava la sua strategia, anche se aveva cambiato tattica⁵².

Perché se esiste un linguaggio, se esiste un soggetto parlante, tutto sta nello scoprire quale sia la *sua* storia.

La storia che narra.

Capitolo sesto

Il Monte Forte

Voglio vincere con i miei
oppure morire con loro.

[Pietro di Vaux-de-Cernay,
Storia albigese, § 271]

Le mura ombreggiano nette.

4 di agosto.

Caldo.

L'esercito crociato, accampato da qualche mattina intorno a Carcassonne, capitale dei Trencavel, ha già conquistato d'assalto il primo suburbio della città. Fidando sulla propria capacità di urto frontale, i crociati sono pronti ad attaccare il secondo sobborgo, protetto da mura e fossato; si levano le preghiere di monaci e sacerdoti: «Vieni, Santo Spirito!», cantano le loro voci angeliche. L'assalto viene dato, impetuoso, ma il visconte Raimondo Ruggero e gli altri assediati sono pronti alla difesa, riversano un nugolo di pietre sugli attaccanti. Questi si fermano, vacillano, sono costretti a indietreggiare. Un cavaliere crociato viene raggiunto da una pietra a una gamba, cade a terra. Su di lui si concentra il tiro dei difensori e dalle file dei suoi compagni d'arme gli sguardi che arrivano paiono dire la stessa cosa: è spacciato.

Poi, all'improvviso, un cavaliere si slancia verso il ferito. Lo segue di getto un unico sergente, sotto la pioggia d'armi dei nemici. Dardi, legni, pietre.

Lo scudo in alto, lo scatto in avanti, si muovono a scansare la morte, più veloci. Il ferito è raggiunto. Il cavaliere lo aiuta a rialzarsi, il sergente li difende e si ripara con lo scudo; insieme si

proteggono, insieme indietreggiano. Intorno pietre, frecce, legni, piove la guerra. Infine, passo passo, sono fuori tiro.

Un urlo liberatorio si leva dalle gole dei crociati. Il nome dell'eroe passa di schiera in schiera: Simone di Montfort.

Egli darà ordine ai suoi angeli
di custodirti in tutti i tuoi passi.
Sulle loro mani ti porteranno
perché non inciampi nella pietra il tuo piede.

Oracolo del Signore.

Ne avranno parlato per giorni, la sera, durante le cene davanti ai fuochi e durante le veglie, piccolo evento dentro un uragano. Ma simbolo potente di lotta e di salvezza, e il simbolo è luce per le menti degli uomini.



La distruzione di Béziers aveva ottenebrato e rischiarato: non si trovò più nessuno disposto ad opporsi alla crociata per una cinquantina di miglia verso occidente, solo terra bruciata – case, città, castelli vuoti, mulini e forni distrutti – e sottomissioni tremanti. Tra la fine di luglio e i primi di agosto *venegro a Carcassonna*, «arrivarono a Carcassonne», dove *on era dins dolans per la mort de Bezers*, «si era dentro dolenti per la morte di Béziers». Perché anche le città possono morire.

A guardarla arrivare, la crociata lasciava a bocca aperta. Il giovane Raimondo Ruggero correva sulle sue gambe di quindicenne lungo gli spalti e al riparo delle bertesche – aggettanti sovrastrutture lignee che permettevano di dominare le basi delle mura – e *esgarda la ost, don es meravilhans*, «e guardava l'esercito, e se ne meravigliava». Non è un gioco stupendo, la guerra? Non è bello vestire e impugnare il ferro lucente? E non è felicità pura galoppare in sella a un destriero percependone la forza, sentendo il suo e il proprio corpo rispondere ai comandi?

Il visconte chiamò i suoi uomini: «Signori, preparatevi tutti, prendete le armi, montate a cavallo, carichiamo con 400 dei nostri uomini migliori. Prima che faccia buio li metteremo in rot-

ta!». Coraggio e follia, gioco e speranza, fiorente giovinezza di Raimondo Ruggero!

A rispondergli è Pietro Ruggero di Cabaret: «Per la mia fede, se volete seguire il mio consiglio non farete la sortita. Perché domattina dopo il pasto i francesi avanzeranno verso di noi, vicino ai fossati; cercheranno di toglierci l'accesso all'acqua dove noi tutti ci dissetiamo; allora vi saranno molti colpi dati e molti colpi ricevuti». Decisamente, i vassalli del visconte non erano ansiosi di battersi; altri avevano smaniato e ora non si agitavano più. Serviva prudenza, ora, tanto più che secondo la tradizione le mura di Carcassonne avevano resistito per sette anni all'assedio di Carlo Magno e dunque avrebbero potuto ben respingere anche la crociata¹.

Il 3 agosto era cominciato l'assalto. Il primo sobborgo era caduto in un giorno ed era stato bruciato, morti e feriti avevano cominciato a contarsi da entrambe le parti. Dal giorno 4 gli attacchi si erano appuntati contro il secondo sobborgo, più vicino al quale scorreva il fiume Aube, riserva idrica della città; lo slancio non fu però sufficiente e si passò a erigere le macchine d'assedio.

Chi ha detto che la guerra è capace solo di distruggere? Sono così tanti i tecnici e gli ingegneri che le servono e la servono. Per esempio la guerra necessita della *petraria* e del *manganum*, di «mangano» e «petriera», ovvero le più diffuse macchine da lancio dell'epoca, per le quali il latino antico aveva forgiato una parola inequivoca: *tormenta*. Si trattava di macchine a trazione, costituite da un'asta impernata su un supporto ligneo; a un'estremità vi era una sorta di sacca di corde destinata ad accogliere la pietra da lanciare; all'altra pendevano delle funi che, tirate dai serventi, imprimevano al braccio della leva un movimento rotatorio da cui derivava il lancio del proiettile. Le loro dimensioni erano relativamente contenute e la capacità di tiro generalmente ridotta, ma ciò non impediva che la paura accompagnasse il loro sorgere e il loro agire.

Il ritmo delle operazioni si rallentò fisiologicamente, seguendo i processi di costruzione, caricamento, getto, recupero ed eventuale riparazione delle macchine. Per otto giorni i crociati

martellarono le mura, vanamente contrastati dai colpi dei balestrieri; infine l'acqua dell'Aube era conquistata, mentre i carcassonesi in ritirata davano fuoco al loro secondo sobborgo. Restavano circa 500 metri tra l'armata e le mura della città.

Con il suo passo lento e sovrano, il leone della crociata guatava la preda. Nessun corvo e nessun avvoltoio, nessun malaugurio incrociò il suo cielo. I viveri abbondavano e i crociati li scambiavano con l'estratto della salina dello stagno di Marseillette, requisito nel loro passaggio. Anche così, a ogni modo, ciascuno di loro spendeva somme importanti, perché la crociata è volontaria e autofinanziata, e raramente è un buon affare. Ma la preda era lì, bloccata.



Una nuvola di polvere si avvicinò da sud-ovest.

Sguardi dal campo crociato e dagli spalti, incertezza e speranza. Spuntarono bandiere gialle e rosse, la voce prese a girare: un sovrano giungeva al gran trotto, il re d'Aragona. Cento cavalieri lo seguivano: ben più di una scorta, erano un esercito personale e regale. Pietro II il suo nome.

Mise piede a terra davanti al padiglione di Raimondo VI di Tolosa sulla riva del fiume, di fianco ad un bosco frondoso. La frescura dell'acqua e della foglia, i saluti dei crociati: «Siate il benvenuto». Ma venuto perché?²

Il fatto era che né Carcassonne né Béziers stavano in terra di Francia. All'inizio del Duecento la viscontea Trencavel, benché attornata tra occidente e settentrione dai territori del regno francese, dipendeva da un'altra corona, appunto quella di Aragona. Erano ormai passati trent'anni da quando nel 1179 re Alfonso II, padre di Pietro II, aveva ricevuto l'omaggio di Ruggero II, padre del giovinetto Raimondo Ruggero, per siglare un'alleanza in chiave anti-tolosana; e questa non faceva che rinforzare una situazione in essere già dall'XI secolo³.

Ciò significa che la crociata, lanciata per colpire un barone dipendente dal re di Francia – e appunto a Filippo II si era ri-

volto per primo e a più riprese Innocenzo III –, aveva finito con l'attaccare un vassallo di Pietro II. La guerra si dilatava, si internazionalizzava ancora di più. Intralci derivavano: perché si poteva trattare senza riguardi un visconte giovinetto, ma con un re la situazione era diversa. Era quanto pensava lo stesso Pietro II: avrebbe fatto pesare il suo ruolo e la sua persona sacrale. Lui, l'unto del Signore.

Mangiarono e bevvero, quindi Pietro montò sul suo palafreno – il cavallo elegante, per il viaggio e le parate – ed entrò in città, tra il silenzio delle armi crociate e i sussulti di gioia degli assediati. Corsero incontro alla sua persona – lui, il re – loro «che erano i suoi uomini e i suoi amici». Raimondo Ruggero raccontò la pena di Béziers e «il suo paese *gastat e cofondut*, guastato e distrutto». Che fare? «Baroni!» – disse il re – «non è colpa mia: io vi avevo invitato a cacciare gli eretici e lo avevo ordinato, ma in questa città si sono riunite molte assemblee di quel folle errore». Le sue parole non avrebbero forse potuto essere più dure e vere: a più riprese, nel 1194 e nel 1198, la corona di Aragona aveva legiferato contro l'eresia, persino ricorrendo al concetto di lesa maestà *prima* di Innocenzo III e della *Vergentis in senium*. Pietro II avallava così l'assunto fondamentale della crociata: i protettori degli eretici erano passibili di punizione, proprio come i biterresi, come i carcassonesi. Ma allora cosa era giunto a fare, il re? A far valere il suo peso politico. Pietro II chiese di poter trattare con i legati e i comandanti crociati a nome del visconte in quanto suo *dominus principalis*, «signore superiore». La città era sì forte, ma gravata da troppe bocche da sfamare tra donne e bambini, senza contare l'impressionante potenza della crociata: il re vi era passato dentro, fra le tende e i padiglioni, prima di entrare in città, sapeva di cosa parlava, né aveva con sé forze sufficienti anche solo per ipotizzare una qualche azione militare contraria alla crociata. Si doveva trattare. Raimondo Ruggero diede la sua *acordansa*, per sé e per i suoi baroni.

Pietro II raggiunse nuovamente il comando crociato e, quando arrivò Arnaldo Amalrico – «giacché senza il suo consiglio non si sarebbe fatto niente» –, trattò per i suoi vassalli. Parlò e spiegò, il re, intercedendo presso baroni a lui inferiori – l'unto

del Signore davanti a semplici mortali – e presso il legato, l'*alter ego* del papa di Roma. Gli interpreti ebbero il loro daffare, quel giorno. E quando tutto fu spiegato e domandato, arrivò la risposta: *per amor de lui* – dunque proprio per via della sua persona regale – il legato e gli altri comandanti della crociata acconsentivano a che il visconte uscisse liberamente dalla città con undici uomini da lui scelti; avrebbero potuto portare via tutto ciò che avrebbero avuto indosso; e *tot lo sobreplus a lor voler sera*, «e tutto il resto sarebbe rimasto a discrezione dei crociati».

Figurarsi l'espressione del re, ora, non sarebbe impossibile, anche qualora non avessimo le parole di Guglielmo di Tudela che lo ritraggono *felos e corrossos*, «stizzito e corrucciato», e quella sua frase detta come un sibilo *entre dens*, «tra i denti»: *Aiso s'acabara aisi tot co us azes sus el cel volara*, «ciò avverrà quando un asino volerà in cielo». A questo aveva portato tutto il suo prestigio internazionale: ad una proposta inaccettabile, studiata apposta per impedire le trattative, un'offesa mascherata da offerta «politica». Iniziò in quel giorno lo strano rapporto tra i due, il re ed il legato, nemici in terra cristiana e alleati, un giorno non troppo lontano, in faccia alla minaccia musulmana.

Com'era ovvio, la «proposta» del legato venne rifiutata. Al re non restò che andarsene, *corrossos e iratz*, «corrucciato e adirato», con «un peso sul cuore» e «con gran dolore» perché non era riuscito a ottenere ciò che desiderava; la crociata si era fatta un nemico politico di primo piano, anche se per il momento impossibilitato a intervenire: cosa avrebbero potuto fare i cento cavalieri di Pietro II contro l'armata del papa? I vessilli giallorossi sparirono in una piccola nube polverosa. Sguardi dagli spalti e sguardi dalle tende.

Su quali basi si era mosso Arnaldo Amalrico per trattare in tal modo un sovrano temporale? Sappiamo già che il legato cercava un luogo adatto ove installare la prima presenza crociata in Linguadoca e difficilmente vi sarebbero state altre soluzioni perseguibili – Tolosa a parte, ovviamente –: la viscontea Trencavel era oggettivamente un ricettacolo di eretici e i suoi baroni ne erano protettori manifesti; era sufficientemente ricca per garan-

tire la continuità futura dell'azione crociata; il visconte giovanetto era un avversario facile da neutralizzare; infine non apparteneva al regno di Filippo II, che si era già lamentato presso Innocenzo III per l'azione anti-tolosana. Ma soprattutto il sovrano dei Trencavel, Pietro II, l'orgoglioso re d'Aragona, era a sua volta vassallo della sede apostolica, e cioè del papa.

L'Aragonese era stato incoronato a Roma nel 1204 in occasione di una cerimonia solenne che aveva dato a Pietro II una serie di vantaggi rilevanti: la sua figura era sacralizzata e protetta, tanto che solo il pontefice in persona avrebbe potuto scomunicarlo; anche le sue terre erano poste sotto la protezione papale; infine egli otteneva un riconoscimento e un prestigio nettamente superiori a quelli dei suoi eguali presenti nella penisola iberica. E non solo lì: il grande sogno della casata aragonese in quei decenni era costituire una contiguità e, possibilmente, una unità di potere da una parte all'altra dei Pirenei. Era un'altra epoca, un altro mondo: la grande catena montuosa segnava senz'altro un passo, uno scarto, ma non necessariamente dal punto di vista politico né tantomeno culturale; anche il concetto di «frontiera» era lungi dal vedere la luce, prodotto geometrico e asfissiante del XIX secolo; tutto era ancora aperto, possibile, altro tratto della grande libertà del Medioevo occidentale. Se pure sono ormai superati concetti come quello di «Impero pirenaico» o di «Stato», che la storiografia ha per lungo tempo usato in modo improprio e anacronistico, lavori più recenti ed equilibrati hanno proposto di usare l'espressione «gran corona di Aragona»⁴, ovvero appunto una formazione politica e culturale che si foggì all'inizio del XIII secolo a cavallo dei Pirenei, una vasta area controllata più o meno direttamente dal re aragonese e comunque che a lui guardava come sovrano di riferimento, preferendolo ad altri più lontani; inoltre il legame con la sede apostolica permetteva di fruire di un rilievo internazionale che mancava agli altri poteri della regione, con i conseguenti vantaggi materiali e immateriali⁵.

Grazie allo schieramento pro-aragonese delle contee di Comminges e Foix e della viscontea di Couserans, veri punti-chiave per una qualunque dominazione reale nella regione di passaggio tra sud e nord dei Pirenei centrali; grazie alla sovra-

nità riaffermata nel 1179 sulle vaste terre dei Trencavel, comprendenti Albi, Béziers, Carcassonne e il Razès; in virtù del controllo diretto della contea di Gévaudan e di quello indiretto – per il tramite del fratello – della contea di Provenza; e grazie al cavallo di Troia rappresentato a est da Montpellier – Pietro II ne aveva sposato l’ereditiera Maria nel 1204, con l’interessato contributo di Bernardo IV di Comminges – il sovrano aveva fatto fruttare in pochi anni il lungo lavoro condotto dalla sua casata durante il conflitto tra Barcellona e Tolosa che aveva segnato e insanguinato il secolo XII. È dunque tempo di conoscere da vicino un’altra mossa compiuta in tempi recenti dall’Aragonese, nettamente indicativa della spinta egemonica che, sino a quel momento, era risultata vincente: la lunga contesa con la casata di Saint-Gilles era terminata di fatto nel 1204 con la supremazia catalano-aragonese, suggellata nell’aprile di quell’anno a Millau da un patto di mutuo soccorso tra Tolosa e l’Aragona⁶; i legami tra le due si rinforzarono poi a colpi di talamo, giacché Raimondo VI impalmava – anche se non era la prima donna della sua vita, né sarebbe stata l’ultima – Eleonora d’Aragona, sorella di Pietro II. In altri termini la più grande città del regno francese nel Sud cominciava a sfilarsi – pur senza rotture formali eclatanti, almeno per il momento – dalla Francia.

A coronamento di quella ascesa formidabile era infine avvenuta l’incoronazione romana, alla fine dello stesso 1204. Un grande potere prendeva forma nel Sud-Ovest della Cristianità, impreziosito dalla lotta quotidiana contro gli infedeli in terra iberica e dalla normativa antieretica in terra cristiana. Dunque: come poteva un’armata voluta da Roma arrecare danno al sovrano più cattolico della regione? Tutto andava magnificamente, per il re d’Aragona, sino a quel giorno di agosto 1209, quando conobbe da vicino Arnaldo Amalrico. Perché proprio il fatto che la spedizione fosse voluta dal papa, cioè dal sovrano feudale – oltre che spirituale – del re aragonese, dava al legato un vantaggio assoluto di cui Pietro non aveva tenuto debito conto: l’essere un sovrano sottomesso al papa gli impediva una qualunque contromossa efficace contro l’armata di Roma. O perlomeno una contromossa alla luce del sole.

L'intervento fallito di Pietro d'Aragona a Carcassonne nell'agosto del 1209, secondo la logica che abbiamo espresso in precedenza, fu un momento grave e gravido di conseguenze.

Innanzitutto, l'azione era stata più che legittima: in quanto *dominus principalis* delle terre sulle quali si stava scatenando la crociata – ricordiamo che le lettere pontificie contenevano una clausola relativa ai diritti del «signore superiore» delle terre che sarebbero state attaccate dai crociati, valevole dunque anche per la corona aragonese – era suo interesse cercare un compromesso tra le parti, sia per mantenere fede agli impegni assunti nei confronti dei propri vassalli sia per impedire che fossero totalmente altri a disporre di quanto gli apparteneva.

Fa però specie osservare la precipitazione con la quale il re aragonese si presentò al campo crociato; eppure dalle fonti risulta una sua certa preparazione politico-diplomatica (non però presso il papa) prima dello scatenarsi delle operazioni militari crociate, dal momento che Pietro aveva incontrato nei mesi precedenti il conte di Foix e lo stesso Raimondo Ruggero Trencavel, oltre a qualche altro nobile, e che forse era stato presente a Montpellier quando il giovane visconte si era visto rifiutare la sottomissione da Milone⁷. Tale elemento si può leggere come una conferma di quel carattere di novità inattesa che ebbe l'attacco contro le terre dei Trencavel: Pietro II ebbe giusto il tempo di raccogliere un seguito degno del suo rango e presentarsi a Carcassonne ad assedio già in corso, ormai con ridottissimi – se non nulli – margini di manovra per tentare di far valere i suoi diritti superiori.

La cosa è particolare anche perché il re aragonese, da tempo impegnato nella lotta antiereticale, aveva già incontrato a più riprese i legati durante la loro opera linguadociana prima della crociata. Il caso più clamoroso che emerge dalle fonti è rappresentato dal contraddittorio di Carcassonne del 1204 di cui parla Guglielmo di Tudela, dove i legati avevano disputato pubblicamente con alcuni eretici: Pietro II non aveva potuto che trarne la certezza che si trattasse proprio di eretici, tanto da spedi-

re in merito una lettera al papa e una ai «fedeli di Cristo»⁸. Pietro II aveva dunque ben chiaro che vi erano degli eretici contro i quali si stava muovendo la predicazione cattolica e del resto questo passaggio del poeta castigliano si sposerebbe bene con il rimprovero, narrato sempre da Guglielmo di Tudela, mosso dal re ai baroni della viscontea Trencavel assediati in Carcassonne e che abbiamo sopra ricordato. Anche se le parole riportate dal poeta possono non essere prese alla lettera, nondimeno esse potrebbero riferire più o meno correttamente la posizione assunta in quella occasione dal re aragonese, che può essere così descritta: Pietro II si smarcava dai suoi vassalli che avevano dato rifugio agli eretici o che, quanto meno, non li avevano cacciati, ricordando le sue lettere di qualche tempo prima; nel contempo però il re era disposto a far pesare politicamente la sua presenza e impiegare la sua *pregueira*, anche perché un intervento militare sarebbe stato inutile.

Queste parole di Pietro II contengono però anche un altro significato, cui abbiamo accennato sopra: in esse non vi era un giudizio negativo sull'operato dei crociati, che anzi veniva implicitamente confermato dal fatto che a essere stigmatizzata fosse la cattiva condotta dei baroni locali. Egli dunque non negava il problema ereticale, anche se probabilmente voleva fare di tutto per evitare un altro massacro e non essere tagliato fuori dalla logica della crociata.

Che traccia lasciò il suo intervento? Per Guglielmo di Tudela il re era ortodosso e leale, sia nei confronti dei suoi vassalli sia verso la crociata; altri tuttavia lo avrebbero guardato con sospetto, a cominciare ovviamente dagli uomini al comando della crociata, che comunque erano ora liberi di proseguire il loro lavoro.



Restava infatti Carcassonne da conquistare. Una città con uno scenario nefasto davanti: perché il fallimento delle trattative significava lotta all'ultimo sangue. Significava Béziers.

Nuove macchine d'assedio sorgevano: «troie» e «gatti», gallerie mobili con tetti spioventi per deviare i proiettili degli av-

versari e portare i guastatori a ridosso dei fossati, colmarli, poi raggiungere le mura, minarle. *Li princeps de la ost van tot dia armatz*, «i principi della crociata stanno in armi tutto il giorno» – quanto sono stucchevoli le pellicole cinematografiche che ritraggono i cavalieri «medioevali» armati di tutto punto per tutto il giorno, a tavola, a passeggio, a letto, come se pranzare, diportarsi e copulare con una quindicina di chilogrammi di ferro indosso possano essere attività umane invidiabili... Signore Id-dio liberaci da queste fastidiose sceneggiature, regie e costumanze che confondono il «tipo» con lo «standard» o meglio insegna a chi di dovere il mestiere, oppure qualche altro mestiere – perché durante un assedio la morte può arrivare all'improvviso, sotto forma di dardo o di pietra, con un sibilo o un frullo appena un istante prima. Cercano il punto debole della città, mentre il clero li sprona: *Vi'al perdo!*, «forza, guadagnatevi l'indulgenza!». *Per que vos i trigatz?*, «perché tardate?».

Ma la città è coriacea, il numero dei morti sale, i feriti si trascinano al riparo. La città resiste, alte torri e mura *dentelbatz*, «merlate». Quanto vale un'opera muraria ben fatta? Non ha prezzo quando trema la terra, quando la storia trema.

Non fosse stato per la mancanza d'acqua: l'accesso al fiume era conquistato dai crociati e i pozzi in Carcassonne erano ormai vuoti, svuotati per la calura e per la massa di persone e animali che si accalcavano entro il perimetro della città. Gli animali macellati – altro sangue – e mosche, nubi di mosche, il caldo, i gridi dei bambini, le donne *que cridan*, le loro voci roche ingombrano l'aria. Il caldo e così poca acqua. Non è il cibo a mancare, non il coraggio, ma l'umore trasparente che dà vita. E come possono i crociati resistere così bene? Non dovrebbero patire la fame dopo che, ritirandosi in città, proprio i carcassonesi hanno distrutto quasi tutti i mulini dei dintorni? Devono essere demoni sotto forma umana, i crociati, e quel legato che li guida è certamente un mago: che sia maledetto.

All'ottavo giorno dalla partenza del re d'Aragona – otto giorni assetati – un nobile crociato propose un incontro in terra neutrale al visconte, corredato da un salvacondotto. Raimondo Ruggero vi andò, con poca della sua gente.

«Se voi sapeste di ricevere presto soccorso» – disse il nobile crociato, parente del giovane visconte – «approverei decisamente la decisione di combattere, ma sapete che così non sarà. Fate dunque con il papa e i baroni dell'armata un qualche accordo perché, in verità ve lo dico, *si vos prendon per forsa*, se vi prendono con la forza, vi accadrà come a Béziers». La grammatica della crociata spiegata a chiare parole, senza raggiri, una protasi provvista di un'unica apodosi, un periodo ipotetico del primo tipo, quello della realtà.

Il giovinetto *la paraula entent*, «capisce il discorso», chiede garanzie di sicurezza, ne riceve. Entra nel campo crociato.

Sotto la tenda del conte di Nevers. Occhi francesi e borgognoni sulla sua piccola figura e sui nove che lo accompagnano: Raimondo Ruggero si consegna in ostaggio. «Egli agì come un folle, secondo me, quando si mise da solo in prigione».

Escono i cavalieri, dando di sprone.

I fanti si affrettano a piedi.

I borghesi.

Le donne con i bimbi.

I giovani e le donzelle.

Portano brache e camicie, nient'altro: «Non lasciarono loro niente più che il valore di un bottone». «E i loro peccati», commenta ironico Pietro di Vaux-de-Cernay. E la vita, va aggiunto: «E sarà loro lasciata la vita come bottino». È il prezzo della resa, pagato con la prigionia del visconte giovinetto.

Carcassonne si svuota il 15 di agosto. La vittoria – condizionata, per merito del sacrificio del quindicenne Raimondo Ruggero – arride ai crociati, che osservano quelle migliaia e migliaia di persone andarsene ai quattro venti. È la diaspora dei loro nemici che ora paiono sconfitti – sono sconfitti – ma che alimenteranno la guerra, sprovvisti come sono di tutto tranne che del dolore e dell'odio per chi li ha cacciati da casa loro. La vittoria genera anche questo, sementi di rancore e di lotta.

Carcassonne si svuota di uomini. Restano gli animali e *tota la bela rauba*, «tutta la roba bella», cose su cose su cose, in un grande cumulo. Il bottino.

La preda è un elemento essenziale della guerra; è il frutto della vittoria e va attentamente gestito. Togliere il bottino a un guerriero che sa di aver partecipato alla sua conquista è un rischio alto, che solo i comandanti sicuri – o incoscienti – della propria forza possono permettersi di correre. Benché non rappresenti nella maggioranza dei casi la ragione essenziale dello scatenarsi del contrasto, il bottino resta una «molla» di primo piano nella conduzione e nella soluzione del conflitto: la preda di guerra serve infatti a svariati scopi, che vanno dalla soddisfazione materiale e psicologica del vincitore alla copertura delle spese affrontate, spesso ingenti, alla necessità di disporre di un «fondo» repentinamente a disposizione per la ricompensa dei propri uomini e affinché possa manifestarsi la generosità del conquistatore.

Ma a chi apparteneva il bottino? Se guardiamo ancora una volta al testo di Graziano (che su questo riprende Isidoro di Siviglia), troviamo la seguente formulazione: «Parimenti [attiene al diritto militare] la decisione circa la preda e la corretta divisione a seconda delle qualità e degli sforzi delle persone e la porzione del principe»⁹. Esso è dunque comune a tutti i partecipanti in maniera proporzionale al grado e al contributo personali per la riuscita dell'impresa, e pertanto ogni buon comandante sa che la questione del bottino va gestita con prudenza.

Lo sa pure Arnaldo Amalrico, ma egli ha concordato con i comandanti militari che quel bottino – il loro bottino – sia <preservato per il futuro della crociata. Araldi vanno per l'oste e gridano: «*Vi' al perdon!* L'abate di Cîteaux vi vuol fare un sermone». La massa dei crociati in cerchio, l'abate al centro su una scalinata di marmo: «Signori! Vedete i miracoli che fa per voi il Re del cielo: non vi è nulla che vi resista». Dio è con loro, il Dio di vittoria, il Dio della crociata. La vittoria è la prova. Dio parla con i miracoli e con le parole del legato del papa: «Comando a tutti voi, in nome di Dio, di non prendere alcunché dal bottino, altrimenti vi malediremo e vi scomunicheremo. Noi lo daremo a un ricco barone che terrà il paese con la benedizione di Dio, così che gli eretici felloni non possano mai più recuperarlo».

Come reagirono, in cuor loro, tutti quei crociati? Non sappiamo, però risposero di sì, accettarono quella soluzione. Guardie furono preposte alla custodia del futuro e certamente fu un caso se alcune di esse vennero sorprese a rubare dal mucchio immenso la bellezza di 5.000 libbre; la pagarono cara, come promesso, con una scomunica comminata dai legati e confermata dal pontefice¹⁰.



La crociata doveva continuare, dunque, ma con quale campione?

Il legato offrì il possesso della viscontea Trencavel ai grandi dell'armata. Al conte di Nevers, ma questi rifiutò; al duca di Borgogna, eppure anch'egli rifiutò; si rivolse quindi, pare, al conte di Saint-Pol: niente. Complicazioni. Cosa accadeva? Secondo Guglielmo di Tudela essi avevano abbastanza possedimenti nella terra dei loro padri e non avevano bisogno delle spoglie altrui. E aggiunge: «Non vi è nessuno che non creda di essere disonorato se accetta quell'incarico». Cioè viene associato il disonore all'assunzione del comando della viscontea Trencavel¹¹, ma si tratta di una risposta cui è sottesa una problematica complessa.

Innanzitutto quegli stessi nobili che ora sembrano titubare di fronte all'offerta del legato non si erano sottratti alla richiesta di attaccare sia Béziers sia Carcassonne, anche se va messo in conto il fatto che il voto crociato con il quale si erano impegnati poteva avere avuto un certo peso nella decisione di aderire alla svolta attuata dalla crociata.

In secondo luogo, una cosa è affermare di possedere già abbastanza terre – cosa che naturalmente può essere vera – e altro è sostenere che l'acquisizione di quelle della famiglia Trencavel sia per natura disonorevole. Che l'azione della crociata avesse come scopo preciso quello di sottrarre le terre ai fautori degli eretici e assegnarle a signori cattolici era definito fin dall'inizio della spedizione stessa né si può pensare che ciò non fosse stato chiarito ai partecipanti; quindi o la risposta dei nobili è semplicemente elusiva¹² oppure va ipotizzato un altro contrasto al fondo del problema: Raimondo Ruggero Trencavel, sulle cui terre

certamente vi sono degli eretici, pure non è mai stato accusato né condannato direttamente per questi motivi e lo è solo per la forza delle armi. In pratica si ripeterebbe qui, su scala minore, il contrasto che aveva opposto il re di Francia al papa in merito al conte di Tolosa: Filippo II aveva obiettato sulla liceità dell'azione innocenziana che pure aveva avuto la forza di imporsi nonostante le rimostranze del re. Se così è, si può dedurre che anche nel caso Trencavel la crociata si era imposta nonostante i dissensi tra coloro che la gestivano: a questo proposito va ricordato ancora che i due maggiori baroni crociati, il duca di Borgogna e il conte di Nevers, erano profondamente divisi; la nostra fonte non spiega i motivi dei loro dissidi ma si può pensare che concernessero la conduzione delle operazioni e fors'anche l'esito, le conseguenze della crociata stessa¹³.

Inoltre va tenuto presente un altro dato fondamentale emerso più sopra: ufficialmente lanciata contro le terre del conte di Tolosa vassallo del re di Francia, la crociata aveva finito con l'interessare terre dipendenti dal re d'Aragona. Perché non pensare che i grandi del regno francese abbiano preferito evitare possibili complicazioni derivanti da un nuovo vassallaggio di questa natura?

Ancora, c'era il problema del prosieguo della lotta. La prima ondata aveva ottenuto alcuni notevoli risultati ma anche mostrato le difficoltà cui sarebbe andato incontro chi avesse accettato l'incarico offerto dal legato: non solo Béziers, una delle città più ricche della viscontea, era stata danneggiata in modo grave e non facilmente recuperabile in un breve volgere di tempo, ma anche la tattica della terra bruciata applicata dai molti che erano fuggiti davanti alla crociata e alla sua forza bruta, così come la sottomissione troppo rapida di chi sperava che la crociata fosse un vento destinato a dileguarsi presto, non lasciava presagire un compito facile; né vi sarebbe stato molto da attendersi dagli altri crociati che avessero deciso di non restare¹⁴.

Si aggiunga che il «gran rifiuto» dei più alti baroni crociati può essere letto pure in un'altra ottica. Uno di loro, il duca di Borgogna, aveva già rifiutato un altro importante incarico qualche anno prima: alla morte di Tibaldo di Champagne, nel mag-

gio del 1201, a lui era stata offerta la direzione della quarta crociata da parte degli altri nobili che stavano organizzando la spedizione, ma «la sua volontà fu tale, che rifiutò»¹⁵. Lo stesso avrebbe fatto subito dopo il conte di Bar-le-Duc, interpellato a sua volta dai crociati transmarini. Ma perché costoro avevano respinto la richiesta? Oltre a motivazioni di carattere personale – non emergenti però dalle fonti – va rilevato che il tratto accomunante quelle prese di posizione sta nell'incertezza della situazione e delle prospettive che si potevano intravedere.

Infine non si può escludere che una parte dei crociati avesse deciso di partecipare alla spedizione soprattutto per goderne i vantaggi spirituali e materiali in patria, a fronte di un impegno ravvicinato nello spazio¹⁶ e dunque, relativamente, anche nel tempo. Dovette pertanto esservi una molteplicità di ragioni e motivazioni che indussero la maggior parte dei crociati della prima ora a fare marcia indietro, tenuto anche conto del fatto che cominciava a profilarsi l'autunno¹⁷, e forse il problema della liceità – o almeno la percezione della liceità – dell'attacco al Trencavel acquistò una rilevanza non sospettata dai comandanti ecclesiastici. Si doveva dunque trovare un campione all'altezza e in fretta: il bel tempo – della stagione e dell'attacco – non sarebbe durato in eterno.

Venne formato un piccolo consiglio con rappresentanti ecclesiastici e laici – due vescovi e quattro cavalieri oltre al legato Arnaldo Amalrico «padre e maestro» della crociata – per designare il successore dei Trencavel. Sette uomini per invocare i sette doni dello Spirito Santo, perché donasse un uomo cattolico in tutto e per tutto, onesto quanto ai costumi, strenuo in battaglia. Un uomo come Simone di Montfort¹⁸.

Si era esposto – unico tra i cavalieri – nell'assalto del primo suburbio e aveva salvato un commilitone sotto le mura del secondo, aveva cioè qualità personali di spicco che erano emerse subito durante le fasi dell'assedio. E poi era Montfort, Montfort l'Amaury, conte di Leicester, era un «grande», come anche gli avversari dovevano riconoscere¹⁹. Ma soprattutto era di assoluta fedeltà cistercense: era stato reclutato grazie all'intervento dell'abate Guido di

Vaux-de-Cernay, suo antico compagno durante la quarta crociata, dove – insieme – avevano preso le parti del papa, le parti di Roma²⁰. Dunque era pure di provata fedeltà romana e *bene notus*, «ben noto» al papa stesso come lo descrive una lettera legatizia di quel periodo. Aveva inoltre un suo *entourage* di fedelissimi, tutti di primo piano, con uomini e risorse per continuare la guerra²¹. Ecco dunque che la scelta ricaduta su Montfort diviene più comprensibile: con lui e i suoi uomini la direzione cistercense della crociata – ovvero Arnaldo Amalrico, consigliato da Guido di Vaux-de-Cernay – aveva trovato un fidato sostegno per il progetto di fondo: non solo un valido capo militare, ma soprattutto un gruppo omogeneo di uomini con il quale cominciare quella sostituzione dei vertici del potere temporale della regione che era nei precisi scopi della crociata. Una nuova e tuttavia già collaudata cerchia di signori feudali, con tutte le caratteristiche per essere bene accetta a Roma, si preparava a sostituire quella precedente giudicata indegna proprio dal centro della Cristianità. Dunque Simone di Montfort non era affatto un «oscuro signorotto dell'Île-de-France» elevato a subitanea fortuna per i capricci di altri, come troppo a lungo si è ripetuto, e la sua elezione non fu un ripiego escogitato dai legati in affanno: egli era l'uomo giusto, nel posto giusto, al momento giusto. Era la perfezione della *militia christiana*. La crociata aveva trovato il suo campione e ancora non sapeva quanto corretto fosse stato il proprio giudizio, mentre l'*acclamatio* a gran voce dei crociati approvava la scelta fatta dai comandanti in capo.

Simone provava a scansare l'onore e l'onere, ma altro non era se non il giusto e solito rito della presa di governo²². Un nuovo potere sorgeva e forse anche nella sua mente risuonavano le parole del *Salmo* che aveva dissigliato la scelta della sua partenza:

Lo esalterò, perché ha conosciuto il mio nome.
Lo salverò e lo renderò glorioso.



Le difficoltà non mancavano, a cominciare dalla partenza degli altri crociati: infatti ora che la viscontea Trencavel era passata –

almeno nominalmente – nelle mani di un crociato specifico, cosa impediva agli altri di ritenere esaurito il loro dovere?

Il primo ad andarsene fu il conte di Nevers. I dissidi con il duca di Borgogna erano ormai quotidiani né vedeva di buon occhio lo stesso Montfort, che era giunto nel Sud proprio con il duca e del quale era *familiaris*. Anche la *maxima pars* dell'esercito seguì il Nevers verso nord e così la crociata cambiava volto: da potente armata si riduceva drasticamente in numero e partecipazione, con intorno un mezzo deserto di paura e di odio e davanti un compito immane: consolidare ed espandere la prima installazione, perseguire e sconfiggere i fautori degli eretici, in un futuro prossimo affrontare Tolosa. Chi ha il coraggio di raccogliere la sfida scagli pure il proprio nome nell'agone.

Quanti effettivi rimasero con Montfort? Le fonti parlano di un manipolo di cavalieri, nessuno dei quali poteva essere paragonato per potere personale ai grandi comandanti della prima ondata crociata. I nomi di questi uomini – circa una trentina – non ci sono tutti noti, mentre alcuni ricoprirono cariche di primissimo piano durante gli anni successivi e si guadagnarono così uno spazio nelle fonti coeve²³. Comunque sia, le stime in merito all'entità del contingente crociato che rimase con il Montfort non vanno troppo sminuite: certamente, a confronto con l'imponenza della crociata dell'estate 1209, si trattava di numeri fortemente ridimensionati, ma non si può neppure pensare a un contingente troppo piccolo. Per fare un unico esempio, nel castello di Puisserguier, una fortezza solo relativamente importante, Simone dislocò 2 cavalieri e 50 fanti²⁴; anche se il rapporto tra cavalieri e fanti non poteva essere in assoluto questo – di 1 a 25 – gli effettivi non dovevano essere comunque pochissimi. Inoltre è probabile che i principali fra i cavalieri degni di essere ricordati come quelli che restarono con Simone avessero alle loro dipendenze altri cavalieri, oltre ai sergenti a cavallo e alle truppe a piedi²⁵.

A questi si devono poi aggiungere le milizie che Montfort poteva assoldare con i proventi della crociata stessa; e si sa con certezza che tra le sue file militavano dei mercenari: si tratta di un dato assodato e che va oltre le semplici necessità di manteni-

mento di armati al di là dei termini stabiliti dal loro voto crociato²⁶. La cosa ha sollevato più di una critica alla direzione della crociata stessa, dal momento che proprio l'uso di mercenari era una delle accuse più forti del *negotium pacis* rivolte contro i baroni linguadociani, e che sono noti alcuni episodi di saccheggio causati proprio da questo genere di milizie per quanto arruolate sotto le insegne crociate; ma era l'appartenenza a questo o quello schieramento che rendeva accettabili o meno gli eccessi di natura militare compiuti durante la guerra: per la maggior parte dei crociati provenienti dall'esterno del mondo linguadociano gli avversari sul campo di battaglia o durante gli assedi erano nemici inassimilabili da combattere fino alla morte, come mostrano bene alcuni passaggi delle nostre fonti²⁷. Insomma sembra logico stimare a qualche migliaio, forse 2-3.000 uomini, l'entità del contingente crociato rimasto nella viscontea appena conquistata con il nuovo comandante militare²⁸. Anche la «solitudine» montfortiana lamentata dal suo biografo Pietro di Vaux-de-Cernay per il periodo successivo alla partenza dei primi crociati faceva parte, oltre che della propaganda realistica, di quella immaginifica. A questi numeri vanno poi aggiunti gli effettivi di quanti, tra gli uomini del *Midi*, avevano deciso di collaborare con il nuovo visconte; certo molti avrebbero tradito alla prima occasione utile, ma altri restarono fedeli o lo divennero con il tempo²⁹. E del resto, benché le fonti siano abbastanza silenziose su questo aspetto³⁰, dovette trattarsi di un fenomeno di un certo rilievo, come testimonia in maniera eclatante il più noto episodio di «collaborazione» tra crociati e linguadociani, e anzi tolosani in particolare: la nascita di una *confratria* antieretica nella città di Raimondo VI.

Sorta in Tolosa forse già alla fine del 1209 per iniziativa del vescovo Folco e di Arnaldo Amalrico, questa «confraternita» si contraddistinse per il suo colore, il bianco, e soprattutto perché appoggiò dall'interno l'azione della crociata³¹. Sua attività principale fu dare la caccia agli eretici e agli usurari – significativo, l'accostamento – sotto il comando di quattro balivi; i suoi partecipanti, che si impegnarono con giuramento a essere fedeli alla Chiesa e vestirono il *signum crucis*, vennero reclutati princi-

palmente tra gli abitanti della *cit *, mentre quelli del borgo si opposero loro con un'altra *confratria* antagonista, *nigra* appunto; ne derivarono scontri armati in citt , con vittime, distruzioni e il sorgere di fortificazioni private cittadine³². La confraternita bianca giunse fino a partecipare alle operazioni militari contro Lavaur nel 1211, scontrandosi apertamente con Raimondo VI, ma di essa si perdono le tracce dopo questo assedio. Insomma la crociata divideva lo stesso Sud, come hanno mostrato pure le schiere di crociati originari del *Midi* che abbiamo gi  incontrato.

Il maggior apporto militare sarebbe per  giunto periodicamente a Montfort dal Nord, grazie alle campagne di predicazione per la raccolta di crociati albigesi che, per anni, si sarebbero susseguite nel regno di Francia e in altre parti della Cristianit , finendo anche con il sovrapporsi e lo scontrarsi con quelle destinate alla crociata d'Oriente. L'impegno che veniva richiesto per poter fruire dei vantaggi spirituali e materiali concessi dal papa per la crociata antiereticale divenne presto la cosiddetta «quarantina», quel periodo di 40 giorni sul terreno militare di cui abbiamo gi  discusso.

Cos  la «crociata permanente» di Montfort e di quanti accettarono di stargli al fianco visse le sincopi di una situazione cronica: alle ristrettezze di uomini e risorse patite tra l'autunno e l'inverno si alternavano piene di forze e possibilit  con l'arrivo della bella stagione e la discesa dal Nord dei nuovi crociati. Era il ritmo lento e costante di una impresa fuori dall'ordinario e, insieme, inserita appieno nel ciclo vitale di una societ  strettamente connessa con le fasi lunari e solari. Era un tempo altro, un mondo altro.

Per sostenere questa impresa erano necessari interventi dall'esterno, dunque, e l'accordo del papa in questo senso era vitale anche se ovviamente atteso. Una lettera di Simone al sommo pontefice chiese aiuto per i gravosi impegni che lo attendevano: chiedeva preghiere, sostegno politico ed economico, lui che aveva accettato una sfida rifiutata da altri pi  potenti e ricchi di lui. Simone si impegnava inoltre a versare annualmente alla sede apostolica un censo – uno scudo per ogni «fuoco», cio  «casa,

famiglia» – come segno della sua devozione e a restituire le dovute decime alla Chiesa secondo consuetudini a lungo disattese dai Trencavel. Insomma Simone diventava l'uomo del papato *in loco*, ricevendo il compito di estendere e intensificare la presenza cattolica in Linguadoca con conseguenti vantaggi per la Chiesa sia in termini spirituali che materiali, anche se sarebbe del tutto gretto e improprio pensare che la componente economica avesse un peso maggiore di questo: ovvero il recupero di un diritto disatteso da tempo³³.

Qualche tempo dopo arrivò la risposta, sotto forma di una lettera di felicitazioni³⁴. *Felix* era definita la scelta del conte come uomo della Chiesa, suo «monte» (*mons*) capace di difendere le membra malate della Chiesa, una roccia «più forte» del *fortis* nemico, un vero *miles* cristiano. Era tale l'apprezzamento per il conte che Innocenzo III non esitò a usare, rimodellandolo appena, un passo evangelico: «Quando un uomo forte, bene armato, fa la guardia al suo palazzo, tutti i suoi beni stanno al sicuro; ma se arriva uno più forte di lui e lo vince, gli strappa via l'armatura nella quale confidava e ne distribuisce il bottino» (*Luca*, 11,21-22). Erano parole di esaltazione, perché il versetto 20 dello stesso passo indicava chiaramente che quell'«uomo più forte» altri non era se non Cristo stesso, Lui che scacciava «i demoni con il dito di Dio»: era «giunto a voi il regno di Dio», giacché Dio aveva consegnato al *sanctus exercitus* della crociata le città e le altre terre degli eretici, assegnate poi a Simone perché eliminasse definitivamente l'eresia e ripristinasse la *disciplina* della «purezza cattolica». Ancora una volta, tutto si inscriveva in una visione radicale: «Chi non è con me, è contro di me; e chi non raccoglie con me, disperde» (*Luca*, 11,23). Simone dunque poteva e doveva procedere, badando solo a rimanere cattolico e cioè fedele alla Chiesa romana. Lui e i suoi eredi, nei secoli dei secoli³⁵.



Cosa rende grande una civiltà?

Per alcuni, oggi, l'elemento superiore sarebbe la tecnica. Non c'è alcun dubbio che, alle nostre latitudini cronologi-

che, essa sia divenuta estremamente raffinata e imparagonabile con le epoche che ci hanno preceduto. Non è forse troppo avanzata, la nostra epoca, rispetto al Medioevo – ma lo stesso si potrebbe dire per la Romanità, il Rinascimento, l'Illuminismo, etc.? Si pensi all'arte del costruire: abbiamo metodi e tecniche impensabili per altri, e difatti realizziamo tunnel sottomarini e grattacieli vertiginosi; possediamo cioè le risorse razionali e quindi possiamo realizzare l'eccellenza (anche) tecnica. Bene, concordo: questo ragionamento prevede che, se esiste l'eccellenza, ne deve esistere anche il presupposto razionale; e dunque la tecnica, per quanto importante, non basta a qualificare le civiltà, contano più in generale i pilastri razionali e spirituali che le sostengono.

Torniamo dunque al Pieno Medioevo: non abbiamo che esili tracce di progettazione architettonica sia teorica che pratica, eppure uno stuolo di chiese romaniche e di cattedrali gotiche stanno lì a testimoniare che la grande architettura era una realtà e non solo una aspirazione. Una realtà pratica e insieme teoretica, ed in questo senso il taccuino di Villard de Honnecourt è il più potente antidoto a tutti gli scetticismi³⁶.

Qualcosa del genere si può dire per la guerra, sempre che questa possa ascrivarsi tra le attività umane degne di menzione. Ma se la si affronta per il declivio della strategia – e del diritto, e della tecnica appunto... – si intuisce subito come anche la guerra abbia componenti razionali di rilievo. Così fa specie ritrovarne in un manuale di strategia contemporanea firmato da una delle menti più preparate in materia il solito, stantio pregiudizio circa il pensiero strategico medievale: «Il pensiero militare medievale è estremamente povero», anzi si deve parlare di una vera e propria «eclissi medievale»³⁷. Certo, teorizzazioni alla von Clausewitz non pullularono nei secoli XI-XIII, eppure il celebre trattato sull'arte della guerra romana, il *De re militari* del cristiano Vegezio, era già e ben noto in quell'epoca, senza che si dovesse attendere il Rinascimento per una sua ipotetica «riscoperta», come dimostra il notevole numero di manoscritti medievali conservatisi³⁸. Eppure un autore inglese come Rodolfo il Nero, scomparso verso la fine del XII secolo, fu autore di un «manua-

le» dal titolo quanto mai significativo: *L'arte della guerra e la tripla via del pellegrinaggio a Gerusalemme*, scritto all'indomani della caduta della Città Santa nel 1187 e dedicato alla preparazione di una crociata – la terza, secondo il computo tradizionale – con profusione di elementi militari sia tattici sia strategici e derivanti tanto dalla teoria quanto dall'esperienza³⁹. Eppure non mancarono nel Pieno Medioevo i geni militari, uno dei quali rispondeva al nome di Simone di Montfort.

Il conte, per prima cosa, eresse Carcassonne a quartier generale della «propria» crociata. Quindi studiò i dintorni e, affidato il corpo principale dell'esercito rimasto con lui al duca di Borgogna, occupò Alzonne e Fanjeaux. Quindi si recò a Castres per riceverne l'omaggio, ottenendo la promessa di vassallaggio anche dagli abitanti del castello di Lombers. Forza, analisi e politica si mescevano, in queste prime azioni.

Ben presto Simone si accorse che per consolidare la propria posizione avrebbe dovuto agire su due linee strategiche portanti: da una parte l'alleanza con quanti avessero deciso di cooperare, dall'altra la lotta senza quartiere contro coloro che avessero tentato di opporsi al nuovo corso. Tra questi erano tre le signorie rilevanti: Minerve, Termes e Cabaret. Tre nidi d'aquila, anzi nidi di serpi per altrettanti baroni fautori dell'eresia. Si trattava di pianificare la loro caduta, una dopo l'altra, anche perché un primo – e frettoloso – tentativo d'impeto contro Cabaret non aveva prodotto nulla di positivo, aveva semmai mostrato che pure i crociati pativano dei limiti. Ma forse la fretta era derivata dall'imminente partenza del duca di Borgogna: Odone III «e tutta la forza dell'esercito» che era rimasto tornarono a casa⁴⁰. Montfort rimase *solus et quasi desolatus*: «Aveva pochissimi cavalieri, circa 30, che erano giunti dalla Francia con gli altri crociati» e che si erano fermati nel *Midi* per il loro amore nei confronti di Cristo. E di Simone.

E lui li guidò: tra rapide conquiste e ricezioni di sottomissioni si insignorì direttamente di Mirepoix, Pamiers, Saverdun, Lombers e praticamente dell'intera diocesi di Albi; anche il

Razès, con Limoux e Preixan, videro sventolare il vessillo rosso e bianco⁴¹.

La purezza del bianco – ma con un riverbero metallico, perché in araldica il bianco è usato per raffigurare l'argento – e il sacrificio del rosso erano infatti i due colori della casata di Montfort. La sua bandiera – stretta e lunga come la maggior parte di quelle del tempo – era dunque «partita», cioè bisecata dal colore alla mezzeria verticale (partizione semplice), e «dentata», perché la linea di partizione aveva un andamento a zigzag, con la parte rossa verso l'asta e il bianco libero di garrire al vento.

Lo scudo di Simone si adornava invece di una figura naturale, in specie un animale dai molti significati: il campo, completamente di colore rosso, era infatti dominato dalla figura di un leone d'argento e rampante, cioè ritto sulle zampe posteriori, come colto nell'attimo dell'ascesa. Il leone, simbolo di forza e potere dotato d'una sfumatura regale. Il leone medievale, dalla natura duale, perché il leone è simbolo del malvagio: *Salva me de ore leonis*, «salvami dalla bocca del leone», cantava il salmista del *Vecchio Testamento* (*Salmi*, 22,22) e così ammoniva san Pietro: «Vigilate perché il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente si aggira, cercando chi divorare» (*Prima lettera di Pietro*, 5,8). Il diavolo, il leone. Oppure Cristo, Dio, come aveva rivelato l'*Apocalisse*: «Uno dei vegliardi mi disse: 'Non piangere più; ha vinto il leone della tribù di Giuda, il Germoglio di Davide, e aprirà il libro e i suoi sette sigilli'» (*Apocalisse*, 5,5).

Ma era divino o demoniaco quel leone rampante che cavalcava la terra di Linguadoca? Davanti a lui si aprivano le città e i castelli, sotto l'impeto del suo ruggito. Era una cavalcata continua, la sua. *Chevauchée*, «cavalcata»: termini che coprono diverse attività militari nel Medioevo, dal servizio dovuto a un superiore a un *raid* con obiettivi meramente distruttivi a seconda dei tempi e dei luoghi; ma figura ideale di una condizione di in perenne movimento, di uomini e animali lanciati ad un attacco via l'altro, nel nome della croce. E davanti a quei colori, di fronte a quel leone, in molti stendevano la mano o piegavano la testa, altri fuggivano. Egli dissigillava.

Simone diveniva dunque, oltre che comandante militare – e in parte politico – della crociata, signore di uomini che non gli si erano volontariamente assoggettati. Davanti ad essi, quale fu il suo atteggiamento? Più volte è stata sottolineata l'impermeabilità delle due componenti, francese e linguadociana, del governo montfortiano, e certamente numerose diversità – lingua, cultura, istituti giuridici, etc. – esistevano, come vedremo sempre meglio⁴². La netta bicromia di questo tipo di asserzioni va però sfumata, perché la storia è fatta anche di tentativi di fusione e di compromessi.

Si è già detto degli aiuti che Montfort ricevette da uomini del *Midi*; vanno ora citate le *Consuetudini di Carcassonne*, il cui testo è stato pubblicato nel XIX secolo⁴³. Si tratta di *coutumes* non datate ma generalmente attribuite al periodo immediatamente successivo al 1209, cioè poco dopo la conquista crociata⁴⁴. Se così è, si tratta di un'importante novità da ascrivere a Montfort e ai suoi consiglieri. Sebbene la base documentaria sia esile, si può ipotizzare che Simone fosse aperto a una politica di collaborazione con la popolazione locale – certo, da una posizione dominante – e che vi fossero appunto *in loco* dei soggetti ricettivi di questa linea: si riconoscono infatti «consuetudini» a chi ne vuole e può fruire, il che induce a pensare che Carcassonne non fosse stata abbandonata completamente dai suoi abitanti in seguito alla conquista, oppure che alcuni vi fossero in seguito rientrati, ovvero che altri – francesi, sì, ma anche linguadociani – avessero occupato i posti lasciati vuoti dagli esuli carcassonesi⁴⁵. E dunque, in tutti i casi, l'esistenza di un simile documento attesta il costituirsi di una nuova esperienza politica dominata certamente dai nuovi venuti ma vissuta anche in prima persona da uomini del Sud⁴⁶.

Non basta: che Montfort fosse seriamente intenzionato a costituire una signoria fondata sulla fedeltà alla parola data si ricava da un episodio illuminante – per quanto connotato tragicamente – occorso proprio durante le prime fasi della sua avventura linguadociana.

Tra i vassalli dei Trencavel che si erano accordati con lui vi era Giraldo di Pépieux, un cavaliere nobile della viscontea di

Béziers che Montfort aveva accolto nella sua cerchia più stretta cercando di gettare con lui, come con altri, le basi di un rapporto fedele e duraturo. Era necessario conoscersi, stimarsi, fidarsi per provare a costruire insieme qualcosa di nuovo, pur in quella palude di dissesti che la crociata – e dunque Simone stesso, in quanto suo continuatore ufficiale – aveva prodotto. Il conte era un uomo con una parola sola e lo dimostrò subito, quando uno dei francesi che erano rimasti con lui, anch'esso un nobile, uccise uno zio di Giraldo. Era il segnale di attriti oggettivi o almeno potenziali – nel senso che non conosciamo la ragione dell'omicidio, e che potrebbe anche essere stata del tutto futile –, proprio quelli contro i quali intendeva lottare Simone; era pertanto necessaria una risposta non fraintendibile. Così, *forment iretz*, «fortemente adirato» per un gesto che poteva compromettere la sua politica di medio e lungo periodo, Simone fece prendere il francese – un crociato, uno dei suoi collaboratori e per giunta un nobile – e lo fece seppellire *vivo*⁴⁷. «Poiché era un francese con parentele molto nobili, messer Giraldo avrebbe dovuto ritenersi ben vendicato», ma il volto che dovette presentare all'esecuzione di quella durissima sentenza copriva moti violenti nella sua anima.

La figura di Giraldo – citata sia da Guglielmo di Tudela sia da Pietro di Vaux-de-Cernay – è la conferma dell'adesione almeno provvisoria di uomini del Sud alla «logica» della crociata e, insieme, della difficoltà di una simile operazione pur tentata e perseguita con tenacia di ferro dal Montfort. Erano *frances*, «francesi», in mezzo ad altri uomini ed altri mondi; erano esploratori di un mondo ignoto che avrebbe chiesto a tutti il sacrificio supremo, perché essi si erano votati *usque ad mortem*, «sino alla morte», alla lotta all'eresia, in un territorio vasto, sostanzialmente sconosciuto. E ostile.



Oltre alla semenza di paura, rancore e odio che la crociata aveva profuso al suo esordio, cominciò ben presto a circolare un'idea, che era anche una possibile soluzione politica: e se tutta la

Linguadoca fosse passata sotto l'egida aragonese? Si sarebbe formato un vasto regno transpirenaico, dall'Aragona e da Barcellona sino a Montpellier e oltre, tanto più che a oriente, a modo di cuscinetto rispetto all'Impero germanico, vi sarebbe stata la Provenza in mano al conte Alfonso, fratello di Pietro II. Si sarebbe così coronato un sogno iberico che durava da molti decenni e, nel contempo, si sarebbe posto rimedio all'uragano crociato. E cosa avrebbe potuto obiettare il pontefice davanti all'intervento di un re manifestamente cattolico? Insomma la cosa si poteva fare.

Per vie sotterranee, e con l'interessamento del re stesso, la suggestione di questa visione politica baluginò agli occhi dei vassalli della viscontea Trencavel rimasti nella regione, trovando orecchie pronte ad ascoltare: è vero che non pochi uomini del Sud si erano uniti alle schiere crociate e altri si erano semplicemente piegati al nuovo corso; molti tuttavia erano fuggiti, con ogni evidenza intenzionati a tornare o almeno a tentare di farlo; inoltre, tra coloro che si erano sottomessi, quanti erano veramente fidati? Dunque l'ipotesi aragonese trovava un terreno fertile su cui attecchire, anche se il tempo del raccolto non era ancora giunto e la questione venne rinviata. Di sicuro però qualcosa e qualcuno incitava alla ribellione, come si sarebbe visto in breve tempo, mentre altre fiamme cominciavano a crepitare.



Béziers a parte, i crociati venuti dal Nord accesero il primo rogo di eretici a Castres nella tarda estate del 1209, cioè poco dopo gli inizi dell'avventura montfortiana. Simone si trovava nel castello per accoglierne l'omaggio dagli abitanti, quando gli furono presentati due eretici: un perfetto e un *novicius*, un «discepolo» più giovane, forse un «credente». Che farne? Discussa la cosa con i presenti, «volle che fossero bruciati entrambi». A quella decisione il più giovane, *tactus dolore cordis intrinsecus*, «toccato dal dolore nel profondo del cuore», si terrorizzò e cominciò a pentirsi. Prometteva di abiurare l'eresia, di obbedire in tutto alla santa chiesa Romana. Che fare? *Facta est grandis al-*

tercatio inter nostros, «i crociati si divisero duramente»: alcuni ritenevano non dovesse essere messo a morte, perché disposto a convertirsi; gli altri ribattevano trattarsi solo di paura per la morte imminente, d'una finzione bella e buona utile solo a scamparla. Non era il loro un dibattito teorico, ma un tribunale spiccio e istituito su due piedi per decidere della vita e della morte d'un uomo. Chiesero a Simone: *Acquievit comes quod comburetur*, «il conte concordò con l'idea di bruciarlo»: se si era pentito veramente, le fiamme del rogo gli avrebbero fatto espiare i peccati; se aveva mentito, avrebbe ricevuto il *talio* per la sua perfidia. Legge antica quella del «taglione», mosaica e islamica, parzialmente accolta in seno alla Cristianità. Del resto, l'intera crociata non poggiava su questa stessa base legale? Non era *vindicta*? Simone era un discente attento, imparava in fretta la lezione dei legati e di Béziers.

Corde stringono le gambe, il ventre, il collo dei due eretici. Le mani dietro la schiena.

In quale fede voleva morire, il giovane? «Abiuro l'eretica pravità. Voglio morire nella fede della santa Romana chiesa, e prego che questo fuoco sia per me un Purgatorio».

La fiamma «copiosa», il perfetto bruciato «in un momento», il giovane, «rotti i vincoli fortissimi in un istante», *sanus exivit*, «esce sano e salvo», a parte qualche bruciatura alla sommità delle dita. È un miracolo, sempre che qualcuno non abbia stretto i legacci un po' meno del dovuto... Ma un miracolo che conferma o inficia il linguaggio della crociata? Agli occhi della nostra fonte – il solito Pietro di Vaux-de-Cernay⁴⁸ – è conferma inattesa; ai nostri è pietosamente la riprova di posizioni differenti tra i crociati quanto alla durezza della punizione da esercitare contro gli eretici e i loro affiliati, con il prevalere però della linea dura, quella impostata dai legati⁴⁹ e avallata dal papa, sia pure con qualche distinguo. «Giustizia» e non «misericordia», perché anche attraverso la giustizia può e deve passare la misericordia: nell'impossibilità di distinguere tra il vero e il falso si rinvia la decisione al Giudice ultimo, attraverso la porta di un purgatorio che è insieme terreno e ultraterreno. Una fiamma che sfriguglia sulla pelle e sull'anima.

Il quadro, già di per sé grave e complicato, assunse tinte ancora più fosche quando, il 10 novembre di quel lugubre anno, il giovane visconte Raimondo Ruggero perì in una segreta del suo castello a Carcassonne.

Fu per dissenteria, come asserirono i crociati e come riporta anche Guglielmo di Tudela, o fu un omicidio tutto politico? È difficile rispondere, ma la risposta a questa domanda può influire sul giudizio complessivo circa la crociata e i suoi dirigenti, perché incide sulla valutazione dei loro scopi e della loro condotta⁵⁰. A tale proposito va detto che la morte dell'ex visconte per dissenteria non esclude affatto la possibilità dell'omicidio politico; essa potrebbe essere stata indotta con una scarsa o malsana alimentazione, in associazione con pessime condizioni igieniche facilmente immaginabili in una prigione, e del resto altri prigionieri illustri durante la crociata resistettero al carcere per lungo tempo né c'è ragione di credere che abbiano ricevuto trattamenti particolarmente riguardosi⁵¹. A ciò si può naturalmente contrapporre l'ipotesi di una salute cagionevole del giovane Trencavel oppure il semplice caso⁵², ma a favore di ogni interpretazione colpevolista pesa soprattutto un elemento: l'utilità della morte di Raimondo Ruggero per Simone di Montfort e la crociata in genere. Eliminandolo, il capo militare dell'armata di invasione si sarebbe assicurato un più tranquillo futuro per quanto riguardava le possibili rivendicazioni territoriali e feudali dei nuovi possedimenti⁵³. È vero che il pontefice confermò a Simone e ai suoi discendenti, e in maniera definitiva, la titolarità della viscontea a prescindere dalla notizia – la lettera pontificia è datata 12 novembre 1209, dunque Innocenzo non poteva ancora esserne informato – e condizionandola solo alla fedeltà del conte e dei suoi eredi alla fede cattolica e alla sede apostolica⁵⁴; tuttavia non si può negare che la scomparsa del giovane Raimondo Ruggero spianava la strada al riconoscimento ufficiale del Montfort da parte del re d'Aragona, *dominus principalis* delle terre Trencavel, che come sappiamo era in frizione con la crociata stessa, risolvendo nel contempo un possibile problema futuro.

Questi ragionamenti, ciò nondimeno, continuano a cozzare contro la concordanza delle due fonti più vicine all'evento: Guglielmo di Tudela, che non era sfavorevole alla crociata ma neppure ne tacque gli eccessi, si premurò di smentire quanti accusavano i crociati a tale riguardo; e anche il cistercense Pietro di Vaux-de-Cernay, il quale riportò scrupolosamente tutti i fatti che oggi definiremmo criminosi del suo eroe, sostenne senza incertezze la ragione del morbo. Si potrebbe ipotizzare che il primo non fosse a diretta conoscenza del reale svolgimento del dramma e che il secondo inserì quella precisazione per respingere su un piano di propaganda le accuse rivolte alla direzione della crociata da altri linguadociani e dagli aragonesi. Ma, sempre da questo punto di vista, si può anche rilevare come il «caso Trencavel» si prestasse, specularmente all'omicidio del legato pontificio nel 1208, a una manipolazione propagandistica, come appunto avrebbero fatto più tardi i messi del re aragonese presso la curia romana. E del resto è già stato fatto notare che la morte del giovane visconte deve essere valutata anche e soprattutto su un piano di politica di immagine, concernente la Chiesa innocenziana stessa: la sola esistenza della diceria infastidì il papa molto più della possibile realtà a essa sottesa, dal momento che una questione di tale natura chiamava in causa direttamente la reputazione della Chiesa⁵⁵. Insomma, l'unica cosa che si può dire con certezza è che l'«affare» Trencavel fu il primo d'una serie di fatti che segnarono negli anni la figura di Simone di Montfort, connotandola in maniera estremamente negativa per la maggior parte dei suoi avversari e in maniera eroica per i suoi uomini⁵⁶.

Inoltre il corpo senza vita del giovinetto Raimondo Ruggero – esposto pubblicamente da Montfort per permettere che fosse onorato dagli ex sudditi e mostrare così la sua estraneità alla morte sospetta, oltre a consentire che fosse sepolto in terra consacrata, segno di distinguo rilevante in ambito di eresia – divenne l'icona dell'auspicata riscossa «occitanica», tanto da essere rinfacciato più tardi al re d'Aragona come stimolo per sollecitarne l'intervento: «Non sapete vendicare i vostri uomini...».



Il cancro della vendetta era ormai in circolo, gemellato dallo scorpione del tradimento: molti linguadociani sottomessisi in un primo momento rialzarono la testa, rompendo patti e giuramenti. Come sommovimento tellurico, castelli e borghi abbattono le bandiere rosse e bianche, cacciarono i leoni d'argento dagli spalti e dalle torri; non pochi crociati perirono, colti di sorpresa da quegli stessi uomini con cui avevano guardato sino a poche ore prima torri e merlature; altri finirono in prigione come Burcardo di Marly, caduto in un'imboscata e condotto in quella «fonte dell'eresia» che era Cabaret; conservò almeno la vita, mentre il suo compagno Goberto di Essigny finì ucciso, «perché in nessun modo aveva voluto arrendersi».

L'elenco delle defezioni era lungo, risuonavano i nomi di piazzeforti importanti come Castres e Lombers, mentre anche uno dei nobili maggiori della viscontea, Amalrico di Montréal, tradiva abbandonando le sue terre e rifugiandosi presso la sorella Giralda, signora di Lavaur⁵⁷. In breve, *ferè indigene omnes recesserunt a comite nostro*, «quasi tutti gli indigeni tradirono il nostro conte».



Indigene.

Era nella realtà – e quindi nelle parole – il distinguo tra i crociati venuti da fuori – non solo dal Nord francese, ma soprattutto – e i nativi, gli originari del luogo, indigeni appunto, autoctoni, aborigeni. Non è un caso che quella parola spunti sul calamo dello storico del tempo – un religioso del Nord come il nostro Pietro di Vaux-de-Cernay – per sottolineare dal suo punto di vista uno scarto, un essere differenti, non solo e non tanto per circostanza anagrafica quanto piuttosto per mentalità, costumi, lingua. Francesi e indigeni: è estremamente significativo che i secondi non avessero un *nome*. Noi li chiamiamo «linguadociani», «parlatori di lingua d'oc», e impareremo a riconoscerli come «occitani» quando anch'essi ne prenderanno coscienza,

ma il fatto è che non avevano nome. Avevano lingua, usi e costumi, questo sì, e non pochi di questi infastidivano gli uomini del Nord, i francesi. Non li capivano, come lo spavento che un linguadociano poteva provare davanti al volo sinistro di un uccello: retaggio romano, dunque antico e per certi aspetti tradizionale, ma anche dal sapore pagano e stolido; e che non fosse, ancora una volta, caricatura espressa dalla mente del cronista si ha dal fatto che pure un autore del Sud come Guglielmo di Tudela attribuisce le stesse paure agli stessi uomini⁵⁸. È certa conferma, e più non dimandare. Oppure come l'aborigeno aborrisce il caso in cui una persona avesse starnutito una volta soltanto, altro segno di malaugurio che impediva di compiere ciò che si aveva in mente.

Superstizione, ecco il nome di quella paura: *superstitio* a Sud, *fides* a Nord. Erano iati culturali, mentali e spirituali che pesavano, come anche oggi sa qualunque messinese trapiantato a Milano o qualunque europeo che sbarchi nelle Americhe. Perché gli uomini sono anche, per larga parte e per fortuna, mentalità.



Tra i ribelli si contò Giraldo di Pépieux, il quale *ab amicitia comitis et fidelitate quam ei fecerat resilivit*, «abbandonò l'amicizia del conte e la fedeltà che gli aveva giurato»⁵⁹. Non sappiamo il perché della scelta di Giraldo: aveva dissimulato sin dal principio le sue reali intenzioni ovvero aveva mutato parere, magari a seguito della morte di quel suo parente? Vi era qualcosa nei «francesi» che non poteva accettare, forse fidando nella debolezza apparente del Montfort? A ogni modo tradì. Proprio lui, Giraldo, che Simone teneva *in maximo amore et familiaritate*, «in massimo amore e familiarità» e per difendere il quale aveva usato il pugno di ferro contro un «francese», per giunta crociato e di nobili natali.

Il suo gesto fu il segno di una frattura più grave, che si andava ampliando e che comportava la rottura di vincoli sacri come la fedeltà e, più ancora, l'amicizia. *Fidelitas*, *amicitia*: erano parole che sostenevano un mondo intero, un sistema di valori pri-

migeni che potevano e dovevano reggere persino più della fede: perché «anche se non avesse avuto la fede in Dio, almeno avrebbe dovuto evitare una simile crudeltà per via della *benignitas* del conte, per la benevolenza, la liberalità, la cortesia che il conte gli aveva mostrato». Non era bastato spiegare con un gesto durissimo – seppellire *vivo* un suo uomo – che la fedeltà era tutto per Simone, non era stato sufficiente.

Il tradimento di Giraldo non si limitò a questo: egli prese i 50 fanti crociati del castello di Puisserguier, li gettò in una fossa e li coprì con pietre e stoppa. E sopra vi gettò il fuoco. Non c'era il tempo di portarli via, con il possibile arrivo di Simone da un momento all'altro, e quello era un metodo rapido. Giraldo portò con sé a Minerve i due cavalieri della guarnigione promettendo di non far loro del male, ma in verità non fu per tenerli come prigionieri, per chiedere un riscatto, per scambiarli come contropartita di qualche altro prigioniero di rango. No, Giraldo li portò nella roccaforte amica per meglio esercitare l'antica arte del coltello.

La lama nell'occhio sinistro e nell'occhio destro.

Quelle urla di pianto, in gola ai «cavalieri di Cristo» e sicuramente, tutt'intorno, risate. È un efficace contrasto, non trovate?

E cos'è un volto umano, senza naso? Una maschera anonima.

E senza il labbro superiore? Anonima e amorfa.

E senza le orecchie? Maschera anonima amorfa sorda.

Poi prese quelle larve umane e le spogliò dell'ultima dignità rimasta loro: nudi, senza lacrime, li cacciò fuori dal castello, al freddo, al vento *urgens*, «che preme». Come angeli singultanti li precipitò fuori, perché annunziassero la nuova novella, il salto logico nella grammatica della guerra.

Il primo morì in uno *sterquilinum*, in un «letamaio», il secondo venne raccolto da un *pauper*, un «povero» uomo che aveva trovato il coraggio di avvicinarlo; lo portò a Carcassonne, dove avrebbe raccontato la sua storia. Cos'altro poteva fare, ora? Solo ricordare e raccontare, ripetere a tutti e a se stesso ciò che la sua carne aveva conosciuto, ridire l'orrore attraverso il quale era passato, ripercorrere nella voce e nell'anima il dolore nel

quale viveva tutti i giorni di quell'avanzo di vita che gli restava. Che forma ha l'Inferno?

Inicia dolorum hec, «furono questi gli inizi dei dolori», come aveva profetizzato Cristo: «Sentirete poi parlare di guerre e di rumori di guerre. Guardate di non allarmarvi; è necessario che tutto questo avvenga, ma non è ancora la fine. Si solleverà popolo contro popolo e regno contro regno; vi saranno carestie e terremoti in vari luoghi; ma tutto questo è solo l'inizio dei dolori. Allora vi consegneranno ai supplizi e vi uccideranno, e sarete odiati da tutti i popoli a causa del mio nome» (*Matteo*, 24,6-9).

Inicia dolorum hec: era soltanto l'inizio, perché quando la porta dell'Inferno comincia a schiudersi, prima o poi si spalancherà con fragore.

Circumseptus, «circondato»: ecco come era – e come si sentiva – Montfort. In quale guaio si era cacciato? Come sorda marea, l'onda anticrociata risaliva e, se non altro, nessuno ancora aveva osato affrontarlo apertamente. Era per via di qualcosa d'impalpabile, chiamato prestigio e timore.

Così può permettersi alcune cavalcate per non sembrare inerte e, men che meno, pavido. Nella «sua» Carcassonne, attorniato da un pugno di uomini, Simone trascorre il Natale del 1209 contando i giorni e i mesi che lo separano dalla bella stagione⁶⁰. Arriverà la primavera, giungeranno i nuovi crociati. Anche a Sud esiste la neve.



Ai primi di marzo del 1210, la notizia: la contessa di Montfort sta arrivando «con molti cavalieri». Il marito le muove incontro con un importante numero degli uomini che sono ancora con lui – tra francesi e linguadociani –, religiosi in buon numero e il suo banchiere Raimondo di Cahors. Si incontrano presso il castello di Pézenas, circa 65 miglia a est di Carcassonne, meno di 15 miglia oltre Béziers, un anno e più di distanza da quando tutto è cominciato, pochi metri tra i loro sguardi: come occhi che riacquistano la vista.

I gesti, la voce, la *leticia*: «con immensa letizia» sono insieme, rinforzati l'uno dall'altra, l'uno e l'altra. Simone e Alice. *Simon et Alix. Simon et Alicia*.

Lei *adjutorium*, «aiuto». In suo soccorso era giunta, amazzone gentile tra centauri adorni di ferro. Per lui *sollicita*, «sollecitata». Non guidava crociati: erano i *loro* uomini, delle loro terre. Volti e respiri delle loro contrade che comparivano in terra aliena, nell'anelito di una impresa che rendesse *loro* anche quelle zolle. Loro, *domini*. *Dominus* e *domina*, nei saluti e nei segni di rispetto che li circondavano. Lei *sapiens*, «saggia», quanto lui *strenuus*, «forte», «coraggioso». Lei *simile sibi*, «simile a lui». *Religiosa*, benedetta da Dio: i suoi fianchi rimodellati per generare figli, «molti e bellissimi»⁶¹. Quattro maschi e tre femmine, con destini fiammeggianti davanti, progenie che sarebbe rifiuta da una sponda all'altra del mondo, contendendo corone e mordendo la polvere, suscitando odi e amori per quel nome ormai così noto: Montfort. Tutti avrebbero parlato di *loro*.

Alicia, leticia: Simone e Alice, i loro uomini intorno, l'«immensa letizia». Tornava il tempo dell'unione e dell'azione.



Sulla strada per Carcassonne soccorsero i sergenti della guarnigione di Montlaur, assediati in una torre dai traditori locali. La bandiera con il leone fece fuggire molti, e quelli che rimasero finirono tra le sue zampe, per poi penzolare dai patiboli subito allestiti: era la morte riservata ai *proditores*, i «traditori», il linguaggio semplice e chiaro del potere dai tempi dei tempi. Cosa aspettarsi di diverso da chi aveva sepolto vivo un suo uomo – e del Nord – perché aveva infranto la consegna? Montfort.

Giorni dopo furono a Bram. Il piccolo castello non aprì la porta e cadde *per insultum*, «grazie a un attacco». Più di cento furono gli uomini prigionieri: per due occhi ciascuno, fanno oltre duecento movimenti di mano e coltello per cavarli, meno cento e più nasi e un numero imprecisato di labbra: che forma ha un simile resto? Con quell'unico uomo cui fu risparmiato un occhio perché li conducesse, accecato tra ciechi, tra le nebbie

del dolore a un qualche porto, come pastore pietoso di anime erranti.

Era la *sugillatio*, l'«offesa», restituita. Perché «non piaceva» al conte di Montfort quella *detruncatio membrorum*, quel «cavar membra» umane, quasi che Ovidio avesse scritto per lui le celebri parole: un «principe lento a punire, rapido a premiare, un principe che soffre tutte le volte che è costretto ad essere feroce» (*Lettere dal Ponto*, I,II,121-122). Era però necessario che i suoi nemici bevessero il calice che avevano fatto trangugiare ai crociati, che cadessero nella buca che avevano scavato, era necessaria la *ferocia*. Era *talio*, «taglione»⁶² e più ancora: era *justum*, perché i poteri legittimi possono, *devono* punire senza pietà quando i loro soggetti tradiscono, quando si entra nel dominio della maestà e della lesione della sua sfera sacrale. Federico I Barbarossa lo aveva fatto, amputando le mani destre di quanti avevano osato soccorrere Milano nei mesi del grande assedio tra 1161 e 1162. Altri ancora lo avevano e lo avrebbero fatto dall'alto della loro testa coronata, ma proprio questo mancava a Simone: una corona che coprisse con il suo scintillio il lato di tenebra di ogni potere umano.

Un ultimo corollario: l'affidabilità delle nostre fonti è, generalmente parlando, verso i valori massimi sperabili, dal momento che simili episodi sono riportati da tutte quelle disponibili, compresi gli autori favorevoli alla crociata, compresa l'*Hystoria albigensis* di Pietro di Vaux-de-Cernay, biografo ufficiale di Montfort che avrebbe avuto maggiori «convenienze» a tacere di alcune tematiche. Beata testimonianza di verità, anche quando essa ha il volto scarnificato della sofferenza pura.



Il tempo si era messo al bello e tutto il Minervois era sottomeso, a parte Ventajou e Minerve stessa. Cadde Alaric e si portò lo spavento davanti alla porta di Foix e tutti fuggirono all'interno delle mura quando Simone li caricò da solo con un altro cavaliere, su per la via stretta ed esposta al tiro degli arcieri. Fallì un

altro tentativo di accordo con Pietro II e i suoi accoliti del *Midi*⁵³. Era tempo di attaccare Minerve.

L'occasione la fornirono gli abitanti di Narbona – la città ducale dei signori di Saint-Gilles, ambiguamente sottomessasi ai crociati –, che avrebbero preferito vedere schiacciato quel castello che li disturbava. Si impegnarono ad aiutare Montfort *usque ad captionem*, «sino alla conquista», e Simone si affrettò; si era verso la festa di san Giovanni Battista.

Posero l'assedio ai punti cardinali, rinforzati da alcuni contingenti crociati sopraggiunti in quel periodo. Profondi avvallamenti dividevano i quattro piccoli eserciti, che costruirono altrettante macchine per martellare da ogni lato le mura; i difensori fallirono una sortita per bruciarle. A fine luglio Guglielmo di Minerve chiese di trattare la resa e, quando ormai l'accordo era verbalmente stretto con Montfort, dovette riprenderlo con Arnaldo Amalrico: il «maestro di tutto il negozio di Cristo» era infatti sopraggiunto in quel frangente e a lui Simone rimise la gestione del negoziato. Ma come ottenere «la morte dei nemici di Cristo» senza emettere esplicitamente un giudizio di morte, «dal momento che era monaco e sacerdote»? Il legato ordinò pertanto che gli accordi fossero messi per iscritto, nella speranza che la forma scritta dell'uno non piacesse all'altro e il patto si rompesse.

Fu quanto accadde. A sentir leggere la proposta formalizzata dal suo avversario Simone scoprì clausole sgradite e rifiutò la resa, invitando Guglielmo a rientrare nel castello e a difendersi come poteva; il signore di Minerve però aveva già sentito questo linguaggio e si rimise alla volontà del conte, il quale affidò la decisione finale al legato. Così Arnaldo Amalrico poté statuire il destino delle anime stipate dentro Minerve: Guglielmo e gli altri «credenti» degli eretici, qualora avessero rinunciato all'eresia, avrebbero avuto la vita salva; il castello sarebbe andato a Montfort; infine anche ai «perfetti» eretici venne offerta l'alternativa tra la ri-conversione e la morte. All'udire quelle parole il «nobile e tutto cattolico» Roberto Malvicino si oppose: i crociati erano giunti «per uccidere gli eretici» – *propter [hereticos] per-*

dendos – e non avrebbero accettato che la scampassero fingendo momentaneamente di convertirsi, ma Arnaldo Amalrico aveva calcolato anche questo: «Non temete, credo che si convertiranno in pochissimi»⁶⁴.

22 luglio 1210, festa di santa Maria Maddalena, un anno esatto da Béziers. La vittoria era di Cristo e del suo campione: la croce di Dio e il vessillo di Simone entrarono nel castello scalando la chiesa e una torre. Poi l'abate Guido di Vaux-de-Cernay si recò in una casa dove erano radunati molti eretici, incominciando ad esortarli alla conversione. Fu interrotto subito: «Perché predicare a noi? Invano lavorate: non vogliamo la vostra fede, rinneghiamo la Chiesa romana. Né la morte né la vita potranno richiamarci dalla nostra fede». Guido raggiunse la *domus* delle donne; ne fu cacciato presto. Anche Simone entrò in quella casa, «volendo che tutti si salvassero e giungessero alla conoscenza della verità». Con quali parole – laico e *indoctus* com'era – li avrà invitati a «convertirsi alla fede cattolica»? Erano *parole*?

Allora «li fece estrarre dal castello». Erano più di 140, camminavano verso il «fuoco copioso», vi venivano gettati dentro. Anzi vi si precipitavano spontaneamente, come lucciole verso luce sorgiva mentre tutto intorno si fa buio, diafane esistenze che si liquefano nell'elemento riservato loro.

Solo tre «perfette» furono salvate dalla madre di Burcardo di Marly, capace di farle riconciliare con la Chiesa. Tutti gli altri abitanti del castello si «convertirono». Guglielmo di Minerve ottenne un reddito vicino a Béziers; tradì poco tempo dopo.



Notizie di miracoli: l'acqua non era scorsa abbondante nelle sette settimane dell'assedio, per poi asciugarsi di colpo? E non si era forse salvata dalle fiamme – il mezzo più rapido per smontare un campo militare – quella casupola dove ogni mattina si recitava messa? Non comparivano croci d'argento sui muri della Dalbade di Tolosa, la chiesa dedicata alla Vergine Maria? Croci danzavano nell'aria, fuochi fatui del destino.

La bella estate.

Ventajou piega il ginocchio, Simone ne atterra la torre. Giungono altri crociati tra cui Guglielmo di Cayeux, molti bretoni vengono annunciati: è il momento di assediare Termes, dove non si recita messa da trent'anni e più. Una trentina di miglia verso sud-est con Simone alla testa dei suoi, mentre le macchine per l'assedio lo seguono da Carcassonne con lentezza, ghiotto boccone per Pietro Ruggero di Cabaret e i suoi uomini, che nottetempo si avvicinano per distruggerle ma vengono respinti più volte dai pochi uomini rimasti di guardia.

I crociati bretoni raggiunsero Simone a Termes scortando le macchine, artigli necessari per graffiare il nido d'aquila lassù: le sue mura irridenti al vertice di una rupe scoscesa, per tre lati protetta da abissi di roccia e acque correnti sul fondo. Unici punti deboli un picco distante un solo tiro di pietra ma difeso da una torre di eccezionale fattura chiamata *Terminetum*, «Termet», e un lato meno scosceso, unico accesso indispensabile per entrare e uscire. E il vecchio Raimondo di Termes, che da lassù aveva sfidato visconti, conti e re, ad attenderli con tutti gli uomini che aveva trovato – e i viveri, i materiali. Era pronto, tanto più che i crociati erano pochi: erano tutti lì? I suoi uomini entravano e uscivano liberamente dal castello e si prendevano gioco di quegli armati che giungevano goccia a goccia: «Fuggite, fuggite davanti all'esercito!», li schernivano dalle mura alte e imprevedibili. Ma si strozzò loro in gola la derisione quando arrivarono «torme e moltitudini» di crociati dalla Francia e dalla Germania.

Germania: anche le terre dell'Impero inviavano rinforzi, la crociata dilatava le sue radici: «Verrò e radunerò ogni lingua e ogni nazione» (*Isaia*, 66,18). Altre lingue, altro ferro.

Altre bestialità: perché gli uomini di Cabaret, fidando nella lontananza dell'esercito principale dei crociati, percorrevano le strade pubbliche e uccidevano ogni alleato o vassallo del Montfort, cavando occhi, estirpando nasi e inviando all'esercito crociato quel che di umano rimaneva. Bestialità.

Nuovi crociati giungono: il vescovo di Chartres, Reginaldo, di cui Simone era *parrochianus*, il vescovo Filippo di Beauvais, il conte Roberto di Dreux e il conte di Ponthieu e la moltitudine copiosa dei crociati che seguivano i loro vessilli: tutto torna-va possibile. E poi c'era l'ammirevole industria dell'arcidiacono di Parigi Guglielmo, dalla cui mente e dalle cui mani prendeva- no forma macchine e soluzioni per quell'affare chiamato asse- dio: Guglielmo predicava e raccoglieva fondi, guidava squadre di uomini tra le selve e ne tornava con legname adatto a costrui- re, colmare, insidiare; istruiva i fabbri e i carpéntieri, era artista tra gli artefici, capomastro e architetto, guida e speranza; pe- triere sorgevano, rimedi spuntavano, dislivelli erano appianati, colline e valli rese sorelle gemelle; Guglielmo riplasmava. La me- raviglia della tecnica lavorava senza posa, sino a che il muro del primo sobborgo fu a tiro: martellato per giorni, cedette, apren- do la breccia per l'assalto all'arma bianca, ma non fu necessario, perché i difensori si ritirarono nella seconda cinta di mura dan- do fuoco alle case. Avanti.

C'era poi quella spina nel fianco, quel *Terminetum* che pro- tetteva Termes. Sentinelle impedirono i contatti tra le due for- tezze. Un *mangonellus* sfidò le leggi della gravità inerpicato su di uno sperone di roccia pressoché inaccessibile e martellò Ter- menet con fame, vanamente contrastato da un ordigno simile dall'interno di Termes. Quelli di *Terminetum* fuggirono di not- te. Avanti.

Il picchiare delle petriere creava ferite nelle mura di Termes, ma le lenivano enormi fasciature di legna e pietrame, barriere che il vecchio Raimondo, «fortissimo e astuto», ordinava di eri- gere all'interno degli squarci prima che i crociati avessero il tem- po di scatenare un attacco armato. Per colpire con più forza il muro si costruì pertanto un altro mangano, guardato da 5 cava- lieri e 300 sergenti, isolati però dal resto dell'esercito per via del sito impervio ove era posta la macchina. E, quando giunse la sor- tita in armi dei difensori, i 300 sergenti fuggirono e fuggirono anche i cavalieri, tutti tranne uno: Guglielmo *de Scureto*, il qua- le impugnò la spada e li affrontò. E li fermò. Punte di lance lo gettarono indietro, piovevano esche di fuoco. Si alzò e le spen-

se, li affrontò ancora ed ancora li bloccò. Fu ricacciato indietro e cadde, mentre il fuoco tornava a crepitare; si rialzò una seconda e una terza volta, per quattro volte spense la fiamma e sfidò i nemici. E sarebbe certamente morto se i crociati, vista la situazione, non avessero simulato un attacco in grande stile contro le mura; gli uomini di Termes dovettero perciò rientrare per affrontare la minaccia e il crociato sopravvisse. *Multum debilitatus*, ma sopravvisse, e con lui il mangano.

Mancava il pane, però. Simone stesso evitava di farsi vedere sotto la sua tenda all'ora di pranzo: cosa avrebbero pensato gli uomini, vedendo che non aveva di che mangiare? La guerra costa e per fortuna l'arcidiacono Guglielmo sapeva far fluire i denari da ogni tasca, ma la fame è una compagna cui un posto è sempre preparato, in guerra.

Come la sete: l'acqua finì agli assediati e Raimondo di Termes fu costretto a cercare una resa condizionata. Propose questo: avrebbe consegnato il castello ma conservato le altre sue terre; inoltre, alla Pasqua del 1211 avrebbe riottenuto la fortezza. Condizioni molto buone per chi sta per perdere, condizioni che Simone avrebbe rifiutato se i crociati giunti da poco non avessero fatto sapere che se ne andavano. Ma come? Non era nemmeno finita la loro quarantina... Simone li supplicò, altri li pregarono. Niente. Allora Alice, la moglie e la contessa, la nobile Alice si prostrò ai loro piedi *affectuose supplicans*, «supplicando con passione e compassione»: il «conte di Gesù Cristo» – il marito di lei – non si esponeva tutti i giorni alla morte per la Chiesa universale? Dunque non dovevano essi soccorrerlo in un simile frangente? Lei in ginocchio, davanti a loro. Ancora niente o quasi, ché il solo vescovo di Chartres decise di fermarsi un altro poco.

Nel frangente dato, Montfort dovette accettare le condizioni proposte da Raimondo di Termes, subito messe per iscritto; si sarebbe fatto il giorno dopo, assicurò il vecchio, mentre calava il buio. Quindi vennero tuoni e fulmini, la pioggia a caterve, umore vitale che bagnava la sorte degli assediati: la divinità era con loro! «Presunzione stolta e iniqua», commentò Pietro di Vaux-de-Cernay, come se Dio potesse aiutare degli eretici.

Il giorno dopo i crociati partirono in gran numero e l'acqua era tornata: perché arrendersi, ora? Raimondo si rifiutò di mantenere la parola data e firmata, mentre due dei cavalieri che erano con lui – loro avevano condotto le trattative insieme al maresciallo del Montfort – uscirono e si arresero: era la loro *parola*, ma pur sempre una magra consolazione per Simone.

Questi doveva ottenere la capitolazione di Termes a qualunque costo, perché rinunciare all'assedio sarebbe stato un danno, materiale e di immagine, molto superiore. Mandò dunque di nuovo il suo maresciallo Guido di Lévis, accompagnato dal vescovo di Carcassonne, quel Bernardo Raimondo di Roquefort che aveva un fratello e la madre eretica manifesta dentro il castello assediato. Ma il signore di Termes non si smosse di un millimetro, forte della situazione generale e dell'affanno evidente del suo avversario.

Il giorno seguente anche il vescovo di Chartres ripartì, accompagnato per un tratto dal conte. Simone voltò precipitosamente il cavallo quando sentì che i suoi nemici avevano organizzato una sortita; giunse e li vide intorno ad alcune delle macchine così caramente costruite. Caricò e li mise in fuga, tuttavia nulla cambiava del quadro: era *pene penitus desolatus*, «quasi completamente solo», gli avversari pronti alla lotta, l'inverno alle porte, con i suoi tormenti chiamati acqua, vento, neve. Ma non poteva cedere.

Arrivarono allora altri crociati, fanti in gran numero dalla Lotaringia, terra di Germania. Si poteva ricominciare a martellare le difese e quelle stesse macchine, che non troppo erano riuscite a ottenere sino ad allora, come per miracolo divennero micidiali, probabilmente anche per la decisione dell'arcidiacono Guglielmo di avvicinarle ulteriormente alle mura avversarie.

Giunse santa Cecilia, festa del 22 novembre. Montfort ordinò che si costruissero nuove macchine per avvicinare direttamente il muro e minarlo al riparo di quelle; sorsero così altri *cati*, «gatti» come si chiamavano in volgare, macchine da assedio tutelate dal fuoco nemico con materiali adatti ad attutire i colpi degli avversari: soprattutto pelli di buoi appena scuoiati –

e con il lato del pelo rivolto verso l'interno –, cortine di stoffa, tralci e tela.

Simone si trovava vicino ad uno di questi arnesi insieme a un suo cavaliere. Lo conosceva bene e lo stimava, tanto da tenergli un braccio intorno al collo: un gesto di «familiarità» prezioso e riservato a chi poteva meritarsela, in un mondo in cui i gesti avevano un senso alto e profondo. I suoi uomini lo amavano anche per questo, perché era capace di colmare con un gesto semplice e immediato lo iato sociale che sempre vi era tra un nobile del suo rango e il resto del mondo; lui sapeva certamente che la truppa apprezzava quel genere di comportamenti: come ogni grande comandante della storia Montfort era perfettamente cosciente del fatto che solo la vicinanza personale – e la vittoria naturalmente – poteva tessere la trama della fedeltà e dell'unione, soprattutto quando tutto intorno ronzava la morte. La morte che passa sibilando per schiantarsi improvvisa tra i ranghi o fuori tiro al ritmo delle artiglierie nemiche, morte che sussurra senza invito, prende la forma di quella pietra che arriva e spacca la testa del cavaliere cui Montfort è *amplexatus*, «abbracciato». Annichilito il suo uomo, *illesus* il conte, tra lo stupore di tutti. E quella miscela indescrivibile di caso e di fato, di sprezzo del pericolo e di Provvidenza:

Sulle loro mani ti porteranno
perché non inciampi nella pietra il tuo piede.

Perché egli era il conte di Gesù Cristo.

La notte tra il 22 e il 23, all'entrata della festa di san Clemente, gli abitanti di Termes cedettero. Fuggirono, chiedendo al buio di coprire la loro vergogna e la loro sconfitta.

Alcuni vennero raggiunti e uccisi, altri finirono prigionieri come il vecchio Raimondo, catturato da un crociato *pauper et ignobilis*, «povero e non nobile», un fante originario di Chartres che forse si era fermato più a lungo del suo vescovo, così ignobile da non avere nome ma capace di meritare un accenno nella storia per l'*exploit* di una notte e di tutta una vita – per quel che ne sappiamo, ovviamente. Il vecchio fautore degli eretici finì

sul fondo della torre di Carcassonne, dove avrebbe masticato amaro sulla propria condotta sino alla fine dei suoi giorni.

Minerve e Termes erano cadute⁶⁵, restava Cabaret. Avanti.



I castelli e le città si arrendevano senza combattere, chi aveva tradito l'inverno precedente si precipitava a chiedere pietà oppure fuggiva lasciando vuote fortezze e ville, con beni mobili e immobili, viveri e materiali. Tutto l'Albigeois a sud del fiume Tarn venne ripreso così, per effetto dell'immagine. Come si poteva sconfiggere Montfort?

Agli inizi del 1211 fallirono altri tentativi di compromesso tra la crociata da una parte e Raimondo VI e il conte di Foix dall'altra. L'unica novità rilevante sul fronte politico-diplomatico fu l'accordo raggiunto infine, e a fatica, tra Montfort e il re d'Aragona. Nonostante gli iniziali rifiuti Pietro II dovette infine accettare l'omaggio di Simone per le terre dei Trencavel anche perché – o proprio perché – egli era vassallo del papa, sotto la cui egida si combatteva la crociata: tra il gennaio e il febbraio del 1211 il re acconsentì dunque a riceverlo come vassallo, forse per spianare la strada al proprio intervento contro i mori in terra iberica. La pressione musulmana a occidente della Cristianità era ripresa con vigore, infatti, e Pietro II non poteva permettersi di tenere aperto un fronte troppo caldo a oriente, mentre la minaccia impelleva sul suo fianco sinistro⁶⁶; inoltre ottenne in cambio l'impegno da parte del Montfort a non attaccare il conte Raimondo Ruggero di Foix, altro suo vassallo e acerrimo nemico della crociata, anch'egli protagonista di voltafaccia recenti.

Per Simone e la crociata in genere si trattava di un successo: ora il *dominus principalis* della viscontea cui Montfort era stato preposto dai legati lo riconosceva ufficialmente, rimettendo al suo posto uno dei tasselli giuridici scomposti dall'attacco repentino contro i Trencavel nel 1209. La crociata assumeva cioè i contorni della piena legittimazione anche sul versante del potere laico, con evidenti vantaggi politici. A suggello di questa svolta si decise di impegnare al matrimonio con una figlia di Si-

mone il primogenito del re d'Aragona: l'«infante» Giacomo – allora di circa tre anni – venne accolto nell'*entourage* del conte, insieme promessa, garanzia e prigioniero di una politica che passava anche attraverso il suo destino. Erano le premesse per una convivenza se non pacifica almeno più tranquilla? Niente affatto: era l'inizio d'una serie di manovre politiche abilmente condotte dal re aragonese per preparare il terreno al suo reale intervento nel *Midi*. Nell'aprile dello stesso anno, infatti, Pietro maritò sua figlia Sancia con Raimondo il giovane, detto Raimondino e futuro Raimondo VII, figlio ed erede di Raimondo VI di Tolosa, ovvero l'avversario primo e originario della crociata. Per i crociati fu il segnale che l'Aragonese intendeva coprire un gioco più ampio, tanto che cominciò a circolare il giudizio più lacerante possibile: *infamis*, «infame».

Le buone notizie a ogni modo non erano terminate: a metà marzo giunsero forti e potenti contingenti di crociati tra i quali spiccavano il vescovo di Parigi Pietro, il conte Inguerrando di Coucy, Pietro e Roberto di Courtenay – che dunque erano alla loro seconda campagna nel Sud, avendo partecipato alla prima ondata del 1209 – e Gioele di Mayenne. Si poteva assediare Cabaret, mentre aumentava il numero di quanti, resipiscenti, si sottomettevano alle armi crociate.

La bilancia era a tal punto a favore del Montfort che Pietro Ruggero, signore di Cabaret, preferì trattare prima che iniziasse le operazioni. Tra le conseguenze del repentino cambiamento vi fu la liberazione di Burcardo di Marly, un uomo che avrebbe giovato non poco alla causa montfortiana.

Insomma tutto procedeva a gonfie vele: con Minerve, Termes e Cabaret sottomesse insieme a molte altre piazzeforti e città, il quadro politico era sufficientemente sicuro e le forze su cui contare abbastanza numerose e di qualità per spostare il discorso sul tema davvero importante: era tempo di provocare Tolosa alla guerra aperta.

«Dolosa»

Proclamatelo tra i popoli e fatelo sapere, non nascondetelo, dite:
Babilonia è presa, sono confusi i suoi idoli, sono sgomenti i suoi feticci. Poiché dal settentrione sale contro di essa un popolo che ridurrà la sua terra a un deserto, non vi abiterà più nessuno.

[*Geremia*, 50,1-3]

Era tempo di volgere i vessilli contro Tolosa: la strategia di fondo della crociata, dilazionata tatticamente con la conquista della viscontea Trencavel, riprendeva e continuava. Per certi aspetti molto era cambiato, nella regione; per altri versi si era in una situazione simile a quella di due anni prima, alla metà del 1209: anche ora infatti un attacco diretto contro il conte di Tolosa e le sue terre non era praticabile. Perché? Le parole del papa lo vietavano.

Messo di fronte alle prime vittorie della crociata, Raimondo VI aveva deciso di recarsi personalmente a Roma per parlare con il pontefice. Non gli era bastato ottenere da Innocenzo l'invio di un nuovo legato, Milone, perché questi seguiva con ogni evidenza la linea dettata da Arnaldo Amalrico e dunque la situazione era cambiata ben poco; ma il fatto che vi fosse stata almeno la parvenza di una concessione lasciava sperare che, trattando *vis à vis*, si potesse ottenere qualcosa d'altro e qualcosa di più. Così il conte di Tolosa aveva colmato la distanza

che lo separava dal centro della Cristianità e aveva incontrato Innocenzo.

Il papa e il conte, i due avversari di fronte. Era accaduto tra la fine del 1209 e l'inizio del 1210¹ e la speranza di Raimondo non era andata delusa: con una lettera del gennaio 1210² Innocenzo III aveva rimesso in questione la situazione del conte, chiedendo che fosse istruito un processo *super deviatione fidei orthodoxae ac nece sanctae memoriae Petri de Castronovo*, «circa la deviazione dalla fede ortodossa e l'omicidio di Pietro di Castelnuovo di santa memoria». A chiarire lo scarto rilevante tra questa lettera e quelle di circa due anni prima – quelle del marzo 1208, seguite alla morte del legato – era la parola tecnica usata dal pontefice per definire la condizione giuridica del conte: Raimondo non era più *reus* come nel 1208, bensì «semplicemente» *suspectus*, «sospetto».

Aveva dunque senso – aveva ancora senso – la crociata albigeuse? Certamente sì: anche qualora il conte avesse potuto dimostrare la propria innocenza riguardo al punto, sappiamo già che la crociata non aveva quello come presupposto strutturale; e difatti i capi di imputazione erano due. Ma cosa significava esattamente «deviare dalla fede ortodossa»? Poteva Raimondo VI essere accusato di eresia *stricto sensu*? No, la sua colpa era il favoreggiamento dell'eresia, ovvero la «manifesta» adesione ad essa attraverso la sua mancata repressione. Non era una questione di lana caprina, perché al centro della contesa vi era la definizione stessa di eresia cui il papato aveva lavorato per lunghi decenni e che ora doveva superare lo scoglio della realtà più dura, tanto che lo stesso Raimondo pose la questione al papa in una lettera: perché poteva essere relativamente semplice teorizzare ed emettere disposizioni drastiche – cosa era stata, al fondo, la *Vergentis in senium* dello stesso Innocenzo, se non una teoresi rigorosa e severa? – ma condannare un nobile di così alto lignaggio, punire un uomo in carne e lacrime – e i suoi eredi innocenti – quando questi si presentava in persona e lamentava la propria estraneità ai fatti e spergjurava che avrebbe cacciato gli eretici? ... Tutto diveniva difficile.

Inoltre non sfuggiva a nessuno che, qualora il conte avesse ottenuto l'assoluzione per l'omicidio del legato, l'immagine in-

ternazionale della crociata avrebbe ricevuto un duro colpo. Perché è vero che la sua causa reale non era stata l'assassinio, ma la sua causa apparente sì: era stato infatti solo dopo la morte del Castelnau e grazie allo scandalo derivatone che la crociata aveva preso corpo tanto che, coscientemente, il papato aveva cavalcato quella emozione europea per attuare il piano già lanciato nel 1207.

La nuova lettera del papa era insomma stata una mezza vittoria per Raimondo e ancora una volta Innocenzo era tornato sui propri passi con il rischio di disequilibrare la strategia in ragione della tattica. Anche perché – era un altro aspetto rilevante di quella lettera – il papa chiedeva di risolvere la questione direttamente in Linguadoca solo qualora il conte fosse risultato innocente, riservandosi la decisione finale circa la sua colpevolezza; in altri termini, qualora i legati avessero reputato irrimediabile la posizione del conte, avrebbero dovuto trasmettere il *dossier* a Roma, dove si sarebbe riservato l'ultima parola in merito. La tensione era del resto verbalizzata: nessuna questione *malitiosa et frivola* avrebbe dovuto ritardare l'esecuzione delle nuove disposizioni. Era una sfida diretta, questa volta, all'autorità stessa dei legati: certamente essi erano emanazione del papa e non potevano prevaricarne le prerogative, tuttavia quell'accento di screzio tra Roma e i suoi principali rappresentanti sul campo – che abbiamo già rilevato – si stava acuendo, la fiducia di Innocenzo nei suoi uomini scemava.

Per i legati era pertanto necessario dilazionare la questione del processo – dunque disobbedire agli ordini del papa – e soprattutto far accadere qualcosa che facesse uscire allo scoperto il gioco del conte tolosano. Ma cosa?

La fortezza di Lavaur – poco più di 20 miglia a nord-est della capitale raimondina – era da sempre contesa tra i conti di Tolosa e i visconti di Béziers-Carcassonne-Albi-Razès; da un punto di vista feudale, pertanto, Simone avrebbe potuto sostenere non senza ragione di essere signore di Lavaur, anche se Raimondo avrebbe contestato la cosa; ma la questione non erano

tanto i diritti teorici dell'uno o dell'altro. Il dato rilevante era un altro: Lavour sarebbe stata il grimaldello utile a far crollare il castello di carte costruito da Raimondo VI per difendersi dalla crociata: se egli si fosse opposto in qualunque modo alla conquista della piazzaforte, avrebbe finito con il proteggere «manifestamente» le centinaia di eretici che a Lavour si trovavano; in tal modo egli sarebbe di nuovo ricaduto «di fatto e di diritto» sotto la categoria dei fautori d'eresia, si sarebbe pertanto messo – anzi «svelato» – contro la crociata e avrebbe potuto essere combattuto apertamente⁴. A Lavour, dunque.



Lavour era una roccaforte dell'eresia, indubitabilmente: vi avevano trovato rifugio una ottantina di cavalieri ostili alla crociata, ospiti della vedova signora del castello dama Giralda, sorella di quell'Amalrico di Montréal che aveva tradito Montfort alla prima occasione utile e che proprio da Lavour continuava la sua lotta contro i francesi e la crociata. Asserragliati con loro vi erano oltre 400 eretici «perfetti», senza contare i semplici «credenti».

E Lavour era una fortezza ben difesa nonostante le macchine approntate dai crociati, né il numero degli attaccanti era ancora sufficiente a stringere un vero assedio. La situazione mutò verso la metà di aprile, anno del Signore 1211, con l'arrivo del conte di Auxerre e dei vescovi Giordano di Lisieux e Roberto di Bayeux, tutti alla loro seconda crociata albigese: l'assedio si serrò, così come il lacciolo che Raimondo VI doveva sentirsi intorno alle membra.

Il conte tolosano era sì presente nell'esercito crociato per mostrare cooperazione – aveva preso la croce due anni prima, va ricordato – ed anche i viveri che Tolosa si era impegnata a fornire arrivavano ancora, ma la cosa non poteva durare a lungo: come poteva Raimondo aiutare i suoi nemici a conquistare un castello che rivendicava da sempre? Si sarebbe lasciato vincere passivamente, senza muovere un muscolo, smembrato pezzo

pezzo? Il conflitto – esterno e interno a lui – era troppo forte: vietò che giungessero altri rifornimenti dalla sua capitale.

E ciononostante la crociata faceva progressi, Lavaur cadeva. Insostenibile: levò le tende, si ritirò con i suoi uomini, tradì. L'assedio aveva fruttificato la sua primizia.

Il 3 maggio, festa dell'Invenzione della Santa Croce, Lavaur capitò⁵.

Amalrico di Montréal fu condotto fuori al patibolo; penzolò. Lo avrebbero seguito gli ottanta cavalieri che avevano combattuto con lui, ma la forca si spezzò subito e Montfort ordinò un'esecuzione più rapida, perché non c'era tempo. I crociati li presero «avidissimamente» e li uccisero così come si trovavano, eliminando in tal modo anche alcuni abitanti che si erano frammisti ai cavalieri sperando fossero risparmiati perché più alti in grado: si sbagliavano. Gli altri abitanti non furono toccati, giurando fedeltà al signore crociato.

Dama Giralda salutò la luce del giorno dal fondo di un pozzo: in un pozzo la gettarono e sopra di lei pietre e pietre su pietre.

Quattrocento eretici annerirono un prato lì fuori, mentre gli uomini con la croce sul petto «gioivano grandemente»⁶.

Ma come è possibile «gioire» davanti all'evanescere di un'esistenza e per giunta davanti all'orribile disfarsi di un «voi» inflitto da un «noi»? Dobbiamo cioè affrontare la valle oscura di un altro perché: quale reazione suscitava l'eretico nel popolo medievale che si sentiva ortodosso?

Ora immaginiamo un'improvvisa membrana di separazione tra due o più persone, invisibile eppure semi-tangibile come quell'imbarazzo che si crea talvolta tra estranei costretti in spazi ristretti e dopo che si sono esauriti i convenevoli o, peggio, come quel muro sordo che si alza tra persone un tempo amiche e passate attraverso un litigio radicale; immaginiamo poi un sentimento misto di paura e di odio, fondato su una alterità non etnica, non sociale, non intellettuale, bensì essenzialmente giocata sulla sensazione e l'irrazionale; figuriamoci ora uno scenario in cui non vi sia più spazio per dubbi e dispute, per appron-

dimenti e distinguo: rimarranno soltanto i nervi scoperti di un tabù infranto, a livello personale e comunitario.

Nella nostra epoca così post-tutto si fa fatica a trovare divieti assoluti ancora in piedi, tanto che persino il sacello della vita umana è violato da più parti, e poco importa che lo sia spesso nel nome di una vita più vivibile. Un paio di «tipi» però possono forse rendere un'idea di ciò che l'eretico medievale suscitava presso i contemporanei: pensiamo al pedofilo – e alla sua variante più maschia, lo stupratore – e al terrorista. Sono figure che non commettono «semplicemente» dei delitti – già di per sé carichi di dolore e conseguenze difficilmente rimarginabili – ma soprattutto che ledono alcuni presupposti non scritti della convivenza che oggi definiamo «umana». Si ha un bel qualificare di «brutalità» le reazioni scomposte e violente di tante persone spesso semplici e normalmente miti di fronte agli accusati di crimini siffatti – il discorso vale *a fortiori* per i condannati – ma la realtà è che quel tipo di scelleratezze violano il sacrario che ciascuno conserva dentro di sé, consciamente o inconsciamente: di qui l'esplosione di reazioni altrimenti inspiegabili.

Solo tenendo presente questo possiamo osservare la «gioia» con cui tanti cattolici in quei decenni prendevano i loro avversari eretici e li conducevano al supplizio, alla *ultio*. È l'unico modo per sopportare le loro grida di giubilo mentre compiono atti di cui si sentono certi e in buona fede, anzi fede assoluta e assolutamente certificata, atti che a noi oggi giustamente provocano il voltastomaco. Ma c'era perversione morale in quei gesti? Voglio dire: sgorgavano dal godimento dell'altrui sofferenza o da qualcosa d'altro? Non si può escludere che qualcuno «gioisse» in senso sadico ma in realtà quella «gioia» sorgeva da un altro livello del problema, ovvero da un senso di giustizia appagato e legato al ristabilimento di un ordine infranto: poiché tu – che sei eretico – hai violato il sacrario della nostra convivenza spirituale e corporale, io – che sono ortodosso – ricompongo il velo, ristabilisco la giustizia umana e divina nel mio e nostro mondo e ne sento tutta la potenza, «godo» la potente soddisfazione non già di un mio privato e soggettivo desiderio – che sarebbe appunto a rischio di perversione – quanto piut-

tosto di una esigenza assoluta e «oggettiva». Dunque il punto essenziale, nella relazione tra noi e quei gesti, tra noi e quelle persone vittime e carnefici, è che il paradigma è cambiato, poiché non condividiamo più tutta una serie di elementi strutturali del loro tempo e quindi non capiamo – che è cosa affatto diversa dal giustificare o anche solo accettare – la loro reazione. E basterebbe ricordare per esempio che viviamo un'epoca che ha messo al bando la pena di morte, «limitandosi» all'ergastolo come pena massima, una differenza oltremodo marcata che peraltro distingue il nostro tempo – così buio per altri aspetti – da quasi tutti quelli che ci hanno preceduto e chissà, forse, da altri che ci seguiranno. Dunque piano con i giudizi affrettati: dovremo scendere ancora in altri gironi dell'Inferno prima di risalire il monte del Purgatorio.

Un'ultima domanda in merito: perché il rogo?

Purificazione: se l'eresia è un morbo, va cancellato con tutte le sue spore; se l'eretico è *immundus*, non va toccato per non divenire «immondi» a nostra volta, poiché «chi tocca la pece rimane impeciato»⁷.

Anticipazione: «Coloro che sono bruciati nel corpo qui sulla terra, sono bruciati più duramente in spirito dopo la morte»⁸.

Dannazione: i miseri resti non vengono sepolti in terra consacrata, perché anche la memoria sia condannata e, se scoperto dopo morte, sarà riesumato e condannato, dannato⁹.

Erano le maledizioni di fondo che restarono quel giorno, in quel crogiolo umano a Lavour.

Nelle mani dei crociati finirono anche vari cavalieri del conte di Tolosa insieme ad un suo siniscalco. Montfort li mise ai ceppi: erano la prova evidente – da conservare – del tradimento tolosano, visto che Raimondo VI aveva fatto sospendere i rifornimenti da Tolosa, si era allontanato dall'assedio, e infine suoi uomini avevano lottato dall'interno di Lavour contro i crociati: Raimondo era evidentemente contrario alla crociata, era dunque un fautore dell'eresia. La trappola aveva funzionato a meraviglia. Cosa aveva scritto il papa? «Nei loro inganni restano presi i perfidi» (*Proverbi*, 11,6)¹⁰. Ebbene aveva avuto ragione.

Così, anche se Pietro di Vaux-de-Cernay profuse un certo impegno nel mostrare Montfort rispettoso e attento nei riguardi di Raimondo VI sostenendo inoltre la legittimità dell'azione contro Lavour, nei fatti i crociati forzarono il conte a schierarsi apertamente contro di loro¹¹, perché il suo doppio gioco non poteva durare oltre.



Non era solo, il conte: a Lavour andò in pezzi pure la politica bicipite di Innocenzo III: non era possibile annoverare il conte tolosano tra i nemici «assoluti» – *minister Diaboli* lo aveva chiamato un giorno – e contemporaneamente trattare con lui in perpetuo. Una delle due posizioni doveva prevalere ed è ovvio che a spuntarla sarebbe stata la parola delle armi, verbo pronunciato proprio e per primo dal pontefice.

Innocenzo oscillava paurosamente lungo gli estremi di questo pendolo: se nel gennaio del 1210 aveva ridato speranza al conte e chiesto ai legati di organizzare un processo in piena regola contro di lui, nel dicembre di quello stesso anno era tornato a minacciarlo per poi scomunicarlo di nuovo nell'aprile del 1211, nuovamente fidandosi del giudizio dei legati¹². In breve volgere di tempo il papa mutava d'animo e d'opinione, ma come si poteva condurre *una* politica a quel modo? Detto altrimenti: se fu responsabilità dei legati il forzare la situazione nella direzione dello scontro armato, tuttavia questo indirizzo politico era semplicemente iscritto nell'ordine delle cose così come lo aveva impostato *ab origine* il pontefice e dunque l'attacco diretto contro Tolosa non fu affatto una deviazione dei primitivi scopi della crociata, semmai fu un ritorno ad essi.

La crociata albigese fu tutt'altra cosa rispetto alla quarta crociata, quando i comandanti sul campo deviarono effettivamente la spedizione dagli obiettivi voluti dal pontefice. Allora si erano palesati tutti i limiti del potere di Innocenzo III insieme alle sue incertezze di comando concreto: egli aveva progettato una strategia – la cooperazione tra crociati e veneziani e persino con i bizantini per il recupero di Gerusalemme – e aveva scel-

to degli uomini – i suoi legati – perché la perseguissero, ma le complicazioni tattiche avevano avuto la meglio e la strategia era mutata, finendo nelle mani del doge veneziano e dei comandanti crociati che avevano preferito cogliere i frutti del caso piuttosto che rimanere fedeli ai propri impegni, ovviamente tenendo anche conto delle convulsioni suicide che avevano scosso Costantinopoli in quegli anni e nei decenni immediatamente precedenti¹³. Così Bisanzio era caduta, *contro* il volere politico di Innocenzo.

Nel caso della crociata albigeuse invece il papa finì vittima della propria indecisione di fondo: la sottomissione reale del conte di Tolosa non era possibile senza la sua eliminazione – fisica o almeno politica –, perché Raimondo non era uomo affidabile e in questo i suoi uomini sul campo – i legati e i loro coadiutori, oltre a Montfort e ai suoi cavalieri – percepivano con maggiore nettezza l'esigenza di una soluzione drastica. Da un certo punto di vista la posizione del papa era alta e nobile: egli minacciava seriamente ma era pronto a perdonare e non solo in teoria, bensì anche in pratica; ciò che mancava era però un interlocutore capace di collocarsi a questo livello e, naturalmente, disposto ad accettare di essere nel torto e cambiare strada. Teoreticamente dunque il papa era corretto nei riguardi del suo avversario, almeno all'interno della visione del mondo che un papa – e un papa come Innocenzo – non poteva che avere all'inizio del Duecento, ma Raimondo VI non era il soggetto giusto per un simile accordo; egli semplicemente non capiva – non voleva capire – che le opzioni erano solo due e continuava a perseguire una sghemba via di mezzo, proprio quella che Roma non poteva accettare. Troppo debole per dominare in maniera incontrastata sul *Midi* e troppo forte per essere messo da parte facilmente, incostante di animo e di politica oltre che sostanzialmente indifferente dal punto di vista religioso, Raimondo aveva attuato nei confronti delle richieste romane la sua tattica preferita: differire, rimandare, promettere e non mantenere persino di fronte al papa stesso. Egli mostrava cioè di non percepire la radicalità della sfida. Innocenzo a sua volta non capì il punto o meglio non comprese l'uomo che si trovava di fronte: perché Raimondo era andato a Roma per

implorare la misericordia pontificia contro quegli assatanati dei suoi legati e dei crociati e Innocenzo gli aveva dato un'altra *chance*, un'ennesima opportunità: dal punto di vista del rapporto tra il papa e il suo avversario principale in Linguadoca tutto era in ordine, teoricamente parlando, ma la teoresi pontificia difettava gravemente sul versante degli altri attori in gioco: come si poteva invitare i baroni cattolici di mezza Cristianità a «occupare e conservare» le terre del conte di Tolosa per poi restituirle a Raimondo stesso una volta ottenuta la sua sottomissione, peraltro solo verbale? Palesamente una contraddizione si era inserita nel ragionamento: qualcuno avrebbe perso o guadagnato qualcosa, era scritto nella logica delle cose e nelle parole del pontefice che il tutto non poteva risultare a somma 0.

Insomma la complessità della questione risultò superiore alle capacità di lettura e controllo del papa, Innocenzo III falliva al nocciolo del problema, là dove è la sintesi a determinare il giusto e l'ingiusto di un'azione umana. Per la seconda volta da quando sedeva sul trono di Pietro, Lotario dei conti di Segni palesava una debolezza strutturale, ancora una volta legata alla materia prima fondamentale, quella umana, e per giunta in relazione con una dimensione costitutiva del potere sommo del tempo qual era la crociata, d'Oriente o d'Occidente che fosse. La sua grandezza – che certamente vi fu – va dunque cercata in altri ambiti.



Il discorso sospeso nel giugno del 1209 riprendeva infine in questa primavera del 1211, e a rendere più chiaro il punto di non ritorno fu il vescovo di Tolosa.

Un sabato di metà marzo Folco si preparava a celebrare l'eucarestia; tuttavia la presenza del conte in città glielo impediva, per via della scomunica che pesava su di lui; Folco mandò dunque a chiedere a Raimondo VI di trovare una scusa per uscire da Tolosa e consentire il regolare svolgimento del rito, così da salvare le apparenze e garantire il godimento del sacramento ai cristiani presenti. Il conte montò su tutte le furie, intimidando al

vescovo di lasciare la città sotto minaccia di morte. «Non sono vescovo grazie a lui» – rispose Folco – «non lo sono per violenza ma per umiltà. Venga, se osa, sono pronto a ricevere la spada: raggiungerò la maestà divina attraverso il calice della passione». Come un novello martire annunciato, quasi un Tommaso Becket quarant'anni dopo, Folco attese per una quindicina di giorni circondato dai suoi preti, ma nessuno si presentò alle porte della cattedrale. Infine – 2 aprile 1211 – il vescovo lasciò la città, presto seguito dai suoi chierici: a piedi nudi, portando con sé il corpo di Cristo, il clero tolosano uscì dalle mura alte e orgogliose¹⁴. Seguiva di lì a poco l'interdetto contro Tolosa e, in tal modo, i campi si facevano ancora più netti, la polarizzazione raggiungeva il diapason, mentre anche le due *confratrie* tolosane, già contrapposte, sparivano dalla scena¹⁵. Tutto veniva alla luce, nulla restava di comune fra Tolosa e la crociata.

Formalmente la città era ormai bandita dalla comunione cristiana ma, agli occhi di alcuni crociati e soprattutto di quanti dirigevano l'impresa, essa non faceva che svelarsi alfine. Per loro da sempre Tolosa era eretica, dalla fondazione e di padre in figlio, di generazione in generazione; la stessa *natura* dei tolosani era *heretica*; fra le sue mura, nella sua regione, la stessa *heresis* era *naturalis*; «razza di vipere», groviglio di degenerazione, *radix amaritudinis* impestata nelle anime di tutti i tolosani, essenza ereticale e identità tolosana fuse insieme, naturereticamente: *Haec Tolosa, tota dolosa*, «questa è Tolosa, tutta inganno, frode, perfidia»¹⁶. E come sperare nella redenzione di un nemico così totale, totalmente irredimibile?



Il veleno dell'irreparabilità sembrava ormai aver infettato tutto e tutti, insinuandosi tra i legami feudali e le famiglie, creando divisioni e dissidi nuovi. Si era avvinto nei destini del conte di Tolosa e di suo fratello: Baldovino – questo il suo nome – era nato dagli stessi genitori di Raimondo VI, Raimondo V e Costanza, sorella del re francese Luigi VII; quando però nel 1165 era en-

trato in contrasto con Luigi, il conte tolosano aveva ripudiato la consorte, la quale era tornata nei luoghi della sua infanzia portando con sé il secondogenito, e così Baldovino era stato educato in Francia fin circa ai trent'anni.

Figlio della disunione, Baldovino era tornato a Tolosa nel 1194 rivendicando i propri natali ma trovando solo chiusura e ostilità: cresciuto al Nord, dei «francesi» aveva assimilato lingua e cultura e agli occhi del fratello – e quindi per estensione agli occhi di molti linguadociani – egli non era più un consanguineo ma un essere ambiguo, forse addirittura una spia. Così l'accoglienza che Raimondo gli aveva riservato era stata fredda, anzi gelida: il Tolosa non lo aveva riconosciuto – ovviamente badando pure ai propri interessi di erede – e Baldovino era dovuto tornare al Nord per farsi rilasciare documenti comprovanti la propria identità, masticando umiliazione e rancore. Al suo secondo ritorno era stato accolto malvolentieri e quasi per forza, ma *privatus beneficio et honore*, «senza onore e rendite». Raimondo lo aveva quindi spedito a combattere per lui contro alcuni suoi nemici, ma a nulla erano valse le vittorie di Baldovino e le ferite riportate sul campo: egli non aveva acquistato grazia presso il fratello, rimanendo privo di terre significative e quasi di mezzi di sussistenza.

Non stupisce quindi più di tanto vedere Baldovino passare dalla parte dei crociati del Nord, con i quali iniziare una nuova vita: ne comprendeva bene la lingua e i costumi; dopotutto tra loro era cresciuto ed era divenuto uomo; forse solo con loro avrebbe potuto trovare una condizione diversa dall'emarginazione sociale e politica cui il fratello lo destinava. Ma quel suo spostamento di campo – pressoché forzato – sfrenò le ultime remore di Raimondo: il quale sbavò contro di lui e chiese la sua testa. La ottenne: Baldovino fu tradito nel sonno, catturato seminudo e inerme, affamato, imprigionato e tradotto sino a Montauban, dove incrociò per l'ultima volta la via del fratello maggiore. Poi la corda al collo ed il noce come definitivo sostegno, il corpo ondeggiante, la morte infamante dei traditori, il filo spezzato della pietà familiare.

Un'altra bestemmia spurgava così tra le piaghe di quegli anni: fratricidio¹⁷. E nello scontro fratricida tra Raimondo e Bal-

dovino si rispecchiò tutto il dramma e la tragedia della Francia e dell'Europa del XIII secolo.



Ricevuti importanti rinforzi, tra i quali soprattutto il conte Tibaldo I di Bar-le-Duc e alcuni crociati dalla Germania, Montfort pose il primo assedio alla città di Tolosa. Come la Babilonia biblica.

Alzate ora un vessillo nel paese,
suonate la tromba fra le nazioni;
preparate le nazioni alla guerra contro di essa,
convocatele, nominate contro di essa un comandante,
fate avanzare i cavalli come cavallette spinose.
Trema la terra e freme,
perché si avverano contro di essa i progetti del Signore
di ridurre il paese a luogo desolato, senza abitanti.
Hanno cessato di combattere i loro prodi,
si sono ritirati nelle fortezze;
il loro valore è venuto meno,
sono diventati come donne [...].
Poiché dice il Signore degli eserciti, Dio di Israele:
«Essa è come un'aia
al tempo in cui viene spianata;
ancora un poco e verrà per essa
il tempo della mietitura!»
(*Geremia*, 51,27-33).

Tolosa era una città immensa per l'epoca: poteva arrivare ai 30.000 abitanti, quando Parigi non superava i 50.000¹⁸. Il suo sistema difensivo era esteso ed imponente, e aveva nel castello narbonese, residenza ufficiale dei conti tolosani che si ergeva lungo il perimetro orientale della cerchia muraria, un punto di forza notevole. Tolosa era gremita di gente: non solo i suoi abitanti, cavalieri e fanti compresi, ma certamente anche quanti in essa avevano trovato rifugio fuggendo davanti alla crociata. Doveva esservi almeno una parte dei carcassonesi espulsi nel 1209 e altre genti dei dintorni che avevano perso beni e terre a vantaggio dei crociati ed in particolare vi erano molti *faidits*, dal ver-

bo *faidir*, «fuggire»: erano i cavalieri e i signori feudali «fuggiti» davanti alla crociata, riluttanti a piegarsi alla sua logica, «resistenti» se si vuole, certamente costretti a lasciare il paese o a indietreggiare sino alla linea di non ritorno: Tolosa.

Non avrebbero avuto altro luogo dove andare; li aspettavano, attendevano quei vessilli di rosso e d'argento che arrivavano: la crociata arrivava, infine.

In meno di due settimane, tra il 17 e il 29 giugno del 1211, l'assedio fallì, sia per le inadeguate proporzioni dell'esercito crociato sia per la mancanza di una determinazione particolare per un impegno così difficile. Si trattò nei fatti della prima *impasse* militare della crociata e quindi del suo comandante, anche se la colpa fu addossata al conte di Bar mentre l'idea dell'assedio veniva fatta risalire ad altri che non fossero Simone stesso¹⁹; ma erano parole inutili: il fatto eclatante era che la crociata era stata bloccata. Montfort poteva *non* vincere.



Il cuore della gente di Tolosa batté, come quello di tanti in Linguadoca: forse si poteva battere i francesi. *Tolosa...*

Era ormai tempo di reagire e fu proprio il conte tolosano a impugnare il vessillo della riscossa; Raimondo VI l'astuto, il temporeggiatore, per una volta scelse di affrontare il nemico a viso aperto. Dunque tutto poteva cambiare e accadere, come vedere qualcosa di inedito: le schiere crociate braccate dalle bandiere di Tolosa, campo rosso e croce gialla svettante nel mezzo. Così la croce si alzò contro la croce, crociati e crocefissi da una parte e dall'altra, buoni e ladroni confusi tra le schiere. *El somnic sa terra [...] e mandá sos amics*, «egli smosse la sua terra [...] e convocò i suoi uomini, i suoi amici». Tutti dovevano rispondere. *Tolosa!*

Allora avresti visto un popolo riemergere dai propri incubi e dalle proprie lacerazioni, allora una terra intera si scoprì unita sotto un'unica bandiera contro un unico nemico: a cavallo e a piedi giunsero i signori e gli armati di Comminges e di Foix, di

Agen e di Montauban, di Moissac e Castelsarrasin e di città, borghi e signorie di mezza Linguadoca. Si erano mai viste truppe così forti e bene armate da quelle parti? Era uno spettacolo invisto. E quando la piana davanti a Tolosa ne fu ricolma e brulicante, la Linguadoca sognò di essere più forte persino di Milano, Roma e Pavia, e di tutta la Lombardia. Sì, si poteva superare persino l'Italia, si sarebbe superata anche la Francia, mentre si univa a loro Savarico di Mauléon, siniscalco del Poitou per il re d'Inghilterra, e giungevano i mercenari dalla Navarra e dalla valle dell'Aspe. Il grande scacchiere della fantasia superava le ristrettezze del reale: Tolosa guidava, Tolosa superava, il mondo seguiva. *Tolosa!*

Senhors, mot fo la ost meravilhosa e gran, «signori, l'armata molto fu grande e meravigliosa»: sono 100.000, anzi 200.000, occupano la pianura come draghi e come leoni, *que degus no i reman*, «perché nessuno rimase a casa sua». Pane e vino abbondano sui carri, non si contano munizioni, armi e macchine, nulla manca alla loro forza e al loro astio: *filh de putan*, Montfort, *filh de putan*, ti cercheranno nella «tua» Carcassonne e ti assiederanno; se ti prenderanno, *tot viu t'escortgaran*, «ti scorticheranno tutto vivo»; lo faranno, sanno come si fa. Cavalcheranno sino a Montpellier, tutto recupereranno. *Filh de putan! Tolosa!*

Messaggeri spronano veloci.

Informato, Simone riunisce i suoi, quei pochi che trova. «Andarono tutti, perché nessuno avrebbe osato rifiutare un ordine del conte». Chiede il loro parere e Ugo di Lacy risponde per tutti: «Signore, dovunque vi nasconderete essi verranno a cercarvi, sino in capo al mondo. E allora voi rimarrete *desonoratz*, disonorato. No, voi dovete attenderli nel castello più debole che avete e, quando avrete ricevuto i rinforzi, sfidarli a battaglia». Prode fra prodi, folle tra folli, il primo dei quali è Simone: «Signore, voi mi donate un ottimo consiglio, vi prego di credermi». Avrebbero arrischiato il tutto per tutto, anche se dietro il volto deciso di Simone si celava un animo *valde turbatus*, «molto preoccupato» e anzi «commosso» e «rattristato» (cristicamente, si veda *Giovanni*, 13,21)²⁰. *Turbatus* perché erano lontani tra loro: Alice a Lavaur; il primogenito Amalrico a Fanjeaux; la pic-

cola Petronilla, appena partorita in aliena terra, svezzata a Montréal; lontani, divisi, esposti, né avrebbero potuto aiutarsi questa volta. Ma la decisione era presa, si trattava solo di individuare il luogo dello scontro: scelsero Castelnaudary, circa 25 miglia da Carcassonne e meno di 40 da Tolosa, mentre altri messaggeri volavano veloci in cerca di aiuti.

E poiché l'«aiuto viene dal Signore» (*Salmi*, 121,2) giunse inatteso il suo aiutante Guido di Lucy, con una cinquantina di cavalieri. Manna dal cielo raccolta dalla messe crociata e spagnola: perché quegli uomini erano stati il contributo inviato da Montfort al «suo» signore Pietro II d'Aragona per la crociata di Spagna, quella contro i mori che aveva avuto una fiammata: si parlava di uno scontro imminente e in grande stile. I destini della Cristianità assumevano contorni occidentali, con Pietro II d'Aragona in prima fila insieme ad altri re della terra d'Iberia e altri eroi pervenuti da oltre i Pirenei come i cavalieri inviati da Simone... Ma ora eccoli tornare, proprio nel momento del bisogno. E subito *securius*, «più sicuro» si sentì Simone in Castelnaudary, al comando di circa 500 armati tra uomini a cavallo e a piedi: 1.000 braccia e qualche braccio di muro, contro l'immane groviglio di esseri che si avvicinava.

Subita imprecante infinita nemica moltitudine, locuste che coprono la terra. La piaga si rinnova: spaccano le zolle, fissano il campo, erigono barriere, infiggono pali, aprono fossati, si trincerano, imprecano, impauriti, assediati ossessionati da quel nome: Montfort. Maledicono, minacciano e si proteggono; ma dov'è il loro coraggio? Lo ostentano e si proteggono, dentro una paradossale incertezza; o forse è saggezza, i cui contorni però sono nettamente sfocati dalla paura.

A scalpitare è soprattutto il conte di Foix con il giovane figlio Ruggero Bernardo; escono in armi sforzando i cavalli contro i crociati che proteggono le porte del castello: *precipitantes*, finirono rovesciati, *cum confusione* tornarono alle loro tende. Erano dunque incapaci di vittoria?

Il conte di Tolosa ordinò che si costruisse una macchina, poi un'altra; sveltò un trabucco, costosa e micidiale *machina* capa-

ce di spaccare ogni tratto di muro che da lungi colpiva²¹. Infatti in termini di gittata, peso dei proiettili ed efficacia il trabucco superava largamente le petriere e i mangani visti sino ad allora; alla base di questa superiorità vi era una evoluzione tecnica di rilievo, giacché nel trabucco un sistema a contrappeso fisso sostituiva le funi a trazione umana; il risvolto negativo era il costo, molto più elevato, determinato dalle dimensioni e dal numero di uomini «specializzati» necessari per costruirlo e azionarlo – varie decine – cui si sommava una maggiore lentezza di tiro: erano però limiti compensati largamente dagli effetti devastanti che esso poteva generare. Ma a cosa serviva abbattere le mura di Castelnaudary, se i suoi uomini non osavano attaccarle? «Perché spendete così tanto per quella macchina e così a lungo vi affaticate contro il nostro muro?» – li schernivano i crociati – «Dateci solo 20 marchi d'argento e abatteremo noi le mura, così potrete attaccarci liberamente!». Ridevano i crociati, mentre anche uno *joculator* del conte tolosano beffeggiava il suo signore e i suoi uomini: «Perché spendete tanto per la macchina? Ma se i francesi vengono tutti i giorni davanti al vostro campo!», e con una piroetta li lasciava di stucco.

Impossibilitato a demolire il trabucco, Simone sollecitò l'arrivo di altri rinforzi. Poco e niente ottenne dai suoi «fedeli» meridionali, Narbona compresa, mentre Burcardo di Marly guidava un importante squadrone di cavalieri – forse un centinaio – da Lavaur, dove si trovava con Alice; con il maresciallo Guido di Lévis scortava un convoglio di viveri e lo accompagnava il navarrese Martino Algai con la sua masnada di mercenari, una ventina soltanto²². Castelnaudary li attirava tutti come stella cadente, perché lì doveva accadere.

Le voci si spandono, altri linguadociani tradiscono, passato e futuro si addensano su Castelnaudary. Si fa presente la possibilità di una rotta per i crociati, mentre il conte di Foix raccoglie una torma di cavalieri e di fanti ed esce dal campo linguadociano per intercettare i rinforzi francesi guidati da Burcardo e Guido. Ha annusato l'aria, il bellicoso Foix, quel «pessimo traditore, persecutore più che crudele della Chiesa, nemico di Cristo»,

come appare il suo profilo in prospettiva crociata. E ancora: mentitore, puttaniere, capo di mercenari e assassini, manifesto fautore degli eretici circondato da parenti «perfettamente» eretici come sua sorella Esclarmonda – la nobildonna protagonista del *consolament* di Fanjeaux nel 1204 –, profanatore di chiese e crocefissi, generatore feroce di figli bestiali, folle nemico di Cristo, prono e già mezzo cane, triste sul suo vomito di traditore, non più uomo ma bestia²³. Dopotutto è lui che ha attaccato di sorpresa un contingente di crociati a Montgey nell'aprile del 1211 e li ha massacrati – 1.500 uomini secondo le stime – e spogliati, infierendo su di loro, mentre il figlio Ruggero Bernardo con un'ascia colpiva alla testa un chierico che si era rifugiato in chiesa, inseguendolo sin davanti all'altare. È lui che dichiara pubblicamente di prestare omaggio a Dio con l'eliminazione di quanti più crociati possibile, così come di loro sostenitori. Più di Raimondo VI – versipelle, pavido, incostante – e di Tolosa stessa – che può mettere in campo la sua ricchezza e la sua fanteria, ma la cui cavalleria è più verbosa che osante –, è il conte di Foix a condurre in prima linea la lotta per la Linguadoca, là dove la signora nera appare e scompare con fare scomposto e furfante. Sue spie hanno riferito che una quarantina di cavalieri crociati sono usciti da Castelnaudary con Guido di Lucy per raggiungere gli uomini di Burcardo e del maresciallo Guido di Lévis: evidentemente Simone teme di perdere i suoi contingenti di armati disuniti e sparsi come sono ed è così costretto a privarsi di una metà degli uomini che ha con sé per soccorrere i suoi soccorritori. Restano con lui nel castello una sessantina di uomini a cavallo tra armigeri e cavalieri, un niente appena.

Il comandante crociato ha dunque messo in campo tutto quanto gli resta e Foix il bellicoso ha annusato l'aria: subito raccoglie una torma *innumeralis* di cavalieri e di fanti dal campo linguadociano ed esce per intercettare i francesi che avanzano allo scoperto. I due gruppi di crociati si sono sì riuniti, ma restano isolati dal loro comandante e pochi, mentre infinite bandiere del Sud schioccano contro di loro. Il tempismo è perfetto, l'occasione eccellente: ha naso e orecchie il conte di Foix, trovatore pirenaico di guerre cui piace incidere versi di porpora.

La melodia dei Pirenei si spande e Simone, uscito fuori dalle porte di Castelnaudary per scrutare l'orizzonte, l'ode con chiarezza²⁴: quel movimento dal campo nemico non può che mirare ai suoi uomini, ma che fare? Uscire? Restare? *Diversis diversa sentientibus*, «poiché ciascuno aveva opinioni diverse», egli si concentra su quel *punctum* di presente da cui dipende il passato e il futuro: «Siamo rimasti in pochissimi e tutto, del *negotium* di Cristo, dipende da questo scontro». Il tutto nell'istante: Cristo, lui, la crociata, i suoi. Lo avrebbero seguito, quanti erano rimasti con lui? Tutti giurano. E i linguadociani che militavano ancora tra le sue file? Giurano tutti a cominciare da Guglielmo Cat: «Anche se tutti vi abbandonassero, io rimarrò con voi sino alla morte». Guglielmo Cat, altro nobile linguadociano cui si era legato, l'uomo del Sud che aveva tenuto a battesimo l'infante Petronilla – e l'aveva levata dall'acqua; l'acqua sacra che rigenera e redime, la sostanza aborrita dagli eretici ma fonte di vita eterna per colui che a lei si affida –, lui, cui Simone aveva consegnato il proprio primogenito perché vegliasse sul suo e sul loro destino. Guglielmo, ormai suo *familiaris*, che parla con le parole di Pietro: «Se anche dovessi morire con te, io non ti rinnegherò» (*Marco*, 14,31). E Simone decide: «Non lascerò che i miei uomini muoiano in una gloriosa battaglia e che io sopravviva, vivo e infamato! *Volo vincere cum meis vel occumbere cum eisdem*, voglio vincere con i miei o morire con loro». Una luce non può non brillargli negli occhi: «*Eamus et nos*, andiamo anche noi e, se sarà necessario, moriamo con loro!». *Eamus!* Ascendono, speronano. È il loro fato.

Davanti a loro, vicini e lontani, crociati e linguadociani si fronteggiano già: Foix dispone la cavalleria pesante al centro, i sergenti a cavallo su un fianco e la fanteria irta di lance sull'altro, onda di ferro che avanza occupando l'orizzonte, cavalli da guerra, usberghi, elmi luccicanti, buoni cappelli di ferro e buon ferro *trenchant*, buone lance di frassino e mazze *peciant*, «che fanno a pezzi». Avanzano: *Tolosa! Cumenge! Foiss!*

«Ora ascoltate la battaglia che si mescola con una tale forza come non si era visto più dai tempi di Rolando e Carlomagno».

Burcardo e i due Guido si consultano: dove attaccare? Perché nessuno ipotizza anche solo lontanamente di fuggire o ritirarsi, folli eroi con la croce cucita sul petto; e poi non è forse la bandiera del loro conte quella che balugina sopra la massa piccola e lontana che sopraggiunge da Castelnaudary? Non li tradiva mai, mai lo avrebbero tradito: *Montfort!* Si consultano, decidono di puntare al cuore dello schieramento avversario, contro i loro parigrado sui cavalli di ferro al centro. Gridano «Cristo!», e forse stanno imprecaando. Sgolano *Montfort! Santa Maria ajuda!* Caricano.

In hostes se medio immerserunt, «si gettarono nel folto dei nemici», furono sommersi dal numero avverso. *Inmersi*: cosa può un manipolo di uomini quando il rapporto è nettamente a sfavore, anche se certo non di 30 a 1 come vorrebbe una fonte? Niente, tutto: in un baleno riemergono vittoriosi, spezzata la linea nemica, panicamente in fuga il centro ostile. Tutto attorno polvere e grida. Si riuniscono, volgono i cavalli assetati contro i fanti isolati, dissetano le loro lame.



Simone arrivò a cose fatte, tanto rapido era stato il successo dei suoi²⁵. Ancora una volta i crociati avevano prevalso nettamente, anche se non era possibile sfruttare appieno la vittoria perché il campo linguadociano, protetto come una città di stoffa, legno e cordame, era impraticabile per una carica di cavalleria; ma quella giornata del settembre 1211 era stata loro, né i nemici avrebbero osato ritentare.

Era un demonio, quel Montfort, o per meglio dire era un genio assoluto: la sua impronta nella battaglia di Castelnaudary – o di Saint-Martin-Lalande, dalla località spazialmente più prossima al campo ove si svolse²⁶ – è nettamente impressa, pur se il conte non vi prese parte di persona. La sua lucida determinazione, unita alla devozione assoluta per la causa che serviva e per i suoi uomini, aveva gemmato una razza di combattenti emuli sino allo spasimo del loro *leader*. A fronte della titubante condotta degli uomini del Sud, capaci sì di dare forma esercitale al loro astio

e alla loro volontà di riscossa ma impotenti all'atto pratico della consumazione di quella brama, stava un intero comando crociato forgiato in anni di comuni passioni oggettive e soggettive, fuso nel titolo e nello scopo di cui Montfort ormai si fregiava agli occhi di mezza Cristianità – il «conte di Cristo» –, una catena di comando e di esecuzione che aveva in Guido di Lévis e in Burcardo di Marly e in Guido di Lucy e in Roberto Malvicino e in Alicia di Montfort e nei legati e in altri ancora i suoi gangli vitali e mortalmente efficienti, una frusta di ferro che spazzò via d'un fiato e d'un colpo l'anelito vacuo di un'intera mezza regione mentale e spirituale e geografica che aveva solo provato a unirsi per fronteggiarli, che malamente aveva coperto le proprie disunioni ed imperizie per il vibrato di un'emozione e per l'agitarsi di qualche volenteroso capace di coraggio ma incapace di guida. La crociata soffiava su una terra sterile di unione e vinceva l'impossibile, la facile vittoria della qualità sulla quantità.

Questa eccellenza nell'arte militare e del comando aveva in Simone la stella polare: le parole da lui pronunciate prima di tuffarsi nella battaglia – le cui onde lo lambirono appena come abbiamo appreso, ma questo lui non poteva saperlo mentre risolutamente decideva –, le parole «voglio vincere con i miei o morire con loro» scolpiscono un monolite di intenti ed esecuzione che ne facevano un carisma in atto, bellico e direzionale insieme. Certo, l'intero episodio è narrato dalla nostra fonte in un contesto semi-cristico, dove ogni verbo proferito dal Montfort vive di almeno una rifrazione evangelica, e la sua figura si delinea nimbata di oltreumanità²⁷, tanto che si potrebbe dubitare, per un certo verso, di trovarsi davanti ad una mera retorica crociatistica e clericale avulsa dal reale, o per meglio dire poetica, discorsiva, creatrice idealisticamente del reale stesso, come se il Simone della narrazione storiografica non coincidesse che latamente, o per nulla affatto, con il Montfort della concretezza storica. Ma sarebbe, questa, una tipica distorsione di stampo decostruzionista.

Questo cancro culturale serpeggiante da decenni e incapace di distinguere il vero dal falso, di dipanare la *res* storica dal *dic-tamen* retorico, inetto a *vedere* che la parola può sì generare ma che lo può solo su di un piano traslato, dopo dopo dopo che la

realtà ha già parlato. Questo piccolo demiurgo che si arroga lo scranno di Dio, insofferente della regalità di Adamo, bramoso dello scettro del Signore del Giardino, presunziente di nominare la realtà e con questo di crearla, è il lato verboso della ribellione moderna, della tentazione antica di farsi come Dio, di sostituirsi a Dio. Così, esule dal regno del significato e del significante, il decostruzionismo vaga senza meta, attorcigliato al palo della nostra creaturalità: noi non ci salviamo da soli, né nominiamo da soli.

Dunque Simone di Montfort fu davvero un genio assoluto – nel suo campo, s'intende. Come quando, l'anno seguente, egli avrebbe scelto di rischiare la vita per rimanere con i suoi uomini in una zona a rischio, e i suoi uomini a piedi: un improvviso temporale aveva gonfiato le acque di un fiume che i crociati stavano superando e come conseguenza la cavalleria era rimasta da una parte, i fanti dall'altra, esposti ad un possibile attacco da parte del nemico; e Simone, contro il parere dei suoi consiglieri, attraversò a nuoto le acque ingrossate dalla pioggia e trascorse la notte all'addiaccio con le truppe a piedi, mostrando così che gli esponeva se stesso per i suoi: egli *era* «cristico», perché Cristo – il «suo» Cristo – era il suo modello. Dunque non uno schema letterario, non una figura di pergamena vergata dalla fantasia di uno storico del XIII secolo – che poi sarebbe la nauseante perpetuazione a ritroso della vanagloria postmoderna, il sentirsi ovunque e per sempre facitori di storia benché sostanzialmente e solo autori di scritture –, non un «santino» elaborato allo scrittoio di un'abbazia oscurantista, ma tutto il contrario: il «classico» e geniale comandante sul campo per il quale le truppe avrebbero volentieri versato il proprio sangue conoscendone l'attaccamento e l'abnegazione marziale per *loro*, fanti o sergenti o cavalieri che fossero: agli occhi dei *suoi* uomini, Montfort meritava senz'altro il titolo di conte e anche di più: il «conte di Cristo». Perché al nome di Simone essi associavano ormai il titolo della vittoria e come un Cristo ferrigno Montfort risorgeva da ogni guado esiziale.

Del resto neppure il tradimento nel bel mezzo della battaglia era capace di scalfirlo: scopriamo infatti che *in ipso proelio*, «proprio durante lo scontro», Martino Algai e Guglielmo Cat lo

avevano tradito – l'avrebbero pagata cara, un giorno –, fuggendo o schierandosi con i suoi nemici *in ipso campo*, «proprio sul campo», un colpo solitamente feroce e capace di ribaltare intere giornate ma che quel giorno non spostò affatto l'ago del destino. Essi ottennero tuttavia l'effetto di accrescere la determinazione di Simone a combattere la battaglia contro il tradimento sistematico, contro quella gente del Sud incapace di rispettare la parola data. Cioè se stessi²⁸.



Nel campo linguadociano: «Raimondo di Ricaud *es tant espaorzi*, è così spaventato che fugge a Montferrand» mettendo oltre 7 miglia tra sé e quel demonio di Montfort, e solo quando sa che il mostro non ha attaccato il campo dei suoi, ore e ore dopo, «torna indietro, ma per tutta la notte indossa le armi e non si sveste, né chiude occhio né dorme, come per tutto il giorno appresso»²⁹. Perché al nome di Montfort essi associavano ormai lo spettro della paura.

Cosa opporre ad un nemico di questa caratura? La menzogna: sparsero così la notizia che Montfort era sconfitto e fuggito, preso, scorticato, impiccato, che era morto, morto!

Altri borghi e castelli gettarono la maschera abbracciando la causa linguadociana. La sconfitta si mutava in vittoria con una impressionante eco di tradimenti: passarono contro Simone Rabastens, Montégut, Salvagnac, Parisot, Galliac, Lagrave, Lagarde, Cahuzac, Saint-Marcel, Laguépie, Saint-Antonin; tradirono Puylaurens, Les Cassès, Saint-Félix, Montferrand, Avignonet, Saint-Michel, Cuq, Saverdun e altri castelli minori. Tutto sembrava sfaldarsi, perché talvolta può più la parola della spada.

Esisteva dunque anche una propaganda contraria alla crociata, i cui avversari stavano imparando la lezione: era necessario convincere oltre che vincere, si poteva e doveva lavorare anche sul terreno alato delle parole e delle immagini – *excoriatus*, «scorticato», *suspensus*, «impiccato», dissero e dipinsero il Montfort –, si poteva soffiare sul fuoco della mente per ottene-

re il risultato sperato. Così, nonostante il verdetto sfavorevole del campo la coalizione linguadociana registrò, nel periodo immediatamente seguente la battaglia di Castelnaudary, un notevole numero di adesioni, che significavano un parallelo aumento di tradimenti della causa montfortiana³⁰.

L'imitazione del modello crociato non era però perfetta e per un semplice elemento: questo era talvolta esagerato e iperbolico ma poggiato su solide basi di realtà; il tentativo linguadociano era invece una mera reazione, una intuizione istintiva e non una programmazione, un cavillo discorsivo – di nuovo, anche allora! – fondato sul nulla; peggio, sul contrario del reale, che non è il nulla ma è l'onirica depressione di chi ha smarrito il senso di sé e del mondo. Propaganda sì, insomma, ma dal fiato corto e per giunta miope: scopriamo infatti che Raimondo VI invitava il «suo» popolo linguadociano a ribellarsi alla crociata anche attuando la tattica della «terra bruciata», ovvero letteralmente dando alle fiamme le proprie case e città per creare un vuoto logistico attorno al nemico... con il piccolo problema di lasciare senza proprietà e sicurezza quello stesso «suo» popolo³¹. Una tattica e una propaganda distruttive, dunque, dagli effetti immediati e poco interessate alle possibili conseguenze sul medio e lungo periodo, ovvero un'assenza di strategia. Il vantaggio spiccio seminava così un futuro di risveglio e spavento maggiore, perché il vessillo con il leone d'argento ruggiva ancora, potente.



Arrivarono rinforzi crociati mentre altri se ne preparavano; al Nord predicava per Simone e i suoi l'arcidiacono di Parigi Guglielmo – vero alleato dei crociati contro l'eresia – e Giacomo di Vitry – il curato, il prete, il canonico, il magnifico oratore, futuro vescovo di S. Giovanni d'Acri, poi cardinale alla curia romana, testimone insostituibile delle origini francescane – predicava e pregava per loro: *Sumite crucem!*, «prendete la croce!». Francia e Germania rispondevano.

Giunsero 100 cavalieri con Roberto Malvicino, *exultatio*; altri se ne annunciavano dalla Cristianità d'Occidente; giunse

Guido di Montfort dall'Oriente crociato: un altro Montfort, il fratello di Simone che con lui aveva lasciato Zara, anni e anni addietro, con lui era disceso in Italia ed era salpato per la Terrasanta, dove aveva impalmato la signora di Sidone, Elvina di Ibelin, già regina di Gerusalemme e figlia di Maria Comnena – i Comneni di Costantinopoli... –, *domina* Elvina, generatrice di figli dal sangue regale e imperiale. Guido tornava dalla Terra di Cristo per congiungersi all'impresa di Dio: lo accompagnavano profumi e sguardi d'Oriente, trame di storia che ritrovano l'ordito, la *familia* che si riabbraccia. Fratelli, mogli, figli, principi, regine, la croce di Cristo: il nome dei Montfort da una sponda all'altra del mondo cristiano e del mondo tutto. *Exultatio: non est qui potest esplicare*, «nessuno può spiegarla».

I muscoli del leone tornavano a flettersi: Montfort – ora molto più cosciente della potenza e insieme dell'impotenza tolosana – concepì allora una tattica differente rispetto a quella dell'investimento diretto: poiché difficilmente avrebbe potuto radunare un esercito numeroso a sufficienza e abbastanza a lungo per espugnare la città, attuò un progressivo accerchiamento della capitale di Raimondo VI, volto a soffocare il nemico sottraendogli i mezzi di sussistenza e nel contempo preparare il terreno per un eventuale e rinnovato attacco diretto³². Nuovamente, la sua capacità di lettura strategica e tattica dello scontro emergeva con una limpidezza disarmante.

E con disarmante efficacia, in poco più di un anno, Montfort attuò il suo piano. Fu una «cavalcata perpetua» da segnare nei manuali di storia militare: con effettivi sempre altalenanti in numero e qualità, in un contesto sempre più ostile per quanto sempre più incapace di reazione, Simone conquistò, dimostrando una volta di più una forza al limite dell'incredibile, di un leone il cui ruggito cresceva senza sosta e la cui sagoma si scorgeva sempre in anticipo sulle mosse degli avversari, un balzo avanti a tutti, sempre e comunque, malgrado l'apparente inferiorità di risorse. Così, nonostante alcune sollevazioni locali peraltro presto sedate, alla fine del 1212 egli era padrone di quasi tutta l'antica contea di Tolosa con l'eccezione della capitale e di Montauban;

la conquista del tolosano era un dato di fatto, anche se tra la ragione delle armi e la ragion politica correva ancora un fossato che si sarebbe colmato solo con l'avallo di poteri sovrani ed esterni.

Quanto tuttavia i comandanti della crociata giudicassero avanzata l'attuazione del piano originario si evince chiaramente dall'emanazione dei cosiddetti *Statuti di Pamiers*, ovvero l'instaurazione nella regione di un nuovo «ordine» religioso e feudale sortito da un'assemblea di prelati e baroni riunitisi a Pamiers all'inizio del dicembre 1212³³. Quali ne erano i contenuti? Il programma delineato nei 46 articoli di quegli *Statuti* era abbastanza vasto e composito e spaziava dai rapporti tra la popolazione linguadociana e la Chiesa a quelli tra i baroni e il Montfort stesso, distinguendo tra quanti erano di origine linguadociana e chi proveniva invece dal Nord. Attraverso queste deliberazioni il nuovo signore della regione – tale di fatto ma non ancora a pieno titolo – tracciava le linee-guida della sua azione politica, volta sì a sottolineare le differenze tra «linguadociani» e «francesi» ma in un'ottica di integrazione, al fine di trarre il vantaggio migliore possibile dalla situazione ibrida creatasi a partire dal 1209.

Volontà politica di collaborazione sotto stretto controllo montfortiano, dunque, minata peraltro da varie mancanze tra cui una che deve essere sottolineata. Per essere attuato, quel programma avrebbe avuto bisogno, oltre che della garanzia militare offerta dalle armi crociate, di un lungo periodo di sperimentazione applicativa per il quale sarebbe stata necessaria una classe di «funzionari» – giudici, avvocati, notai, etc. – che mancava pressoché completamente ai comandanti della crociata. L'esempio più illuminante di questo stato di cose viene dall'*entourage* diretto del Montfort stesso: il suo *staff* si componeva essenzialmente di uomini d'arme, inadatti per provvedere al radicarsi di prassi normative nuove dentro una quotidianità di situazioni, e la spia di questa condizione ce la fornisce la richiesta avanzata da Simone al pontefice nel settembre del 1212, affinché il notaio apostolico Pietro Marco potesse entrare a far parte del suo seguito³⁴; probabilmente il suddiacono era uomo di particolari qualità personali, ma il dato più importante della richiesta di Simone sta proprio nell'esigenza di avere sotto mano uo-

mini preparati e qualificati per strutturare un «apparato» di funzionari fidati altrimenti difficilmente reperibile sul terreno. Si era in un'epoca – l'inizio del XIII secolo – in cui l'esigenza di razionalizzazione cominciata nell'XI secolo e diffusasi ampiamente nel XII pervadeva ormai pressoché tutti gli aspetti dell'attività umana; anche l'amministrazione della cosa pubblica risentiva positivamente di questa tendenza e non era un caso se solo da qualche decennio sistemi di analisi e controllo si erano avviati nel regno di Francia a imitazione del regno inglese e del papato romano, veri apripista di un simile progresso; dunque pure un uomo d'arme come Montfort avvertiva la necessità, ormai vitale, di attrezzarsi adeguatamente su questo versante, a lui ampiamente alieno ma di cui comprendeva la rilevanza strutturale.

Si mostra così un altro aspetto della mancanza di realismo del piano pontificio di fine 1208, quando Innocenzo III aveva voluto procedere in solitaria nonostante le ritrosie di re Filippo II: sostituire i vertici politici di una regione come quella linguadociana avrebbe comportato un riassetto delle sottostanti strutture amministrative e gestionali di grande e vasto momento, cosa che solo una corona forte e vitale come quella francese avrebbe potuto attuare in maniera duratura. E dunque l'invito ai baroni, praticabile con una certa facilità in senso militare e spirituale, implicava difficoltà enormi sul piano politico e amministrativo.

In questo quadro non si può che riconoscere come la scelta di Simone di Montfort a capo della crociata permanente si rivelasse decisamente «fortunata», dati gli indiscutibili successi contro l'aristocrazia linguadociana che gli si oppose e la disponibilità al compromesso sia con la nobiltà non schierata a favore della casata di Saint-Gilles sia, soprattutto, con le *élites* urbane. Perché si doveva vincere e convincere non solo la nobiltà di Linguadoca ma pure le sue città, la borghesia ricca e determinante³⁵. Tutto stava cambiando.



Stava accadendo, dunque: la Linguadoca cambiava padroni, costumi, leggi. Ma davvero non vi era nessuno in grado di oppor-

si, di contrastare e lottare, se necessario perire? Anche la lingua si sarebbe adeguata? Cominciò allora a diffondersi quel nome alto e immaginifico: *Parage*.

Parage è parola intraducibile: potremmo dire «alta estrazione» o «nobiltà», ma in un senso alto, certo non politico o sociologico, come aveva voluto l'età antica, bensì spirituale e mentale, come altra e geniale invenzione del Medioevo: i teologi spiegavano che la nobiltà è un attributo di Dio, i poeti – qui Dante avrebbe presto primeggiato – cantavano la preminenza delle virtù personali sull'eredità di sangue, la «cortesia» e la «bontà del cuore» contro la ricchezza e il potere derivati dagli antenati. Ed anche in Linguadoca «nobiltà» veniva pensata e cantata in alta compagnia:

Parage e Pretz, «valore».

E *Dreitura*, «rettitudine».

E *Merces*, «misericordia».

E *Razo*, «ragione».

E *Leialtatz*, «lealtà».

Perché tutte queste vivevano *con* «nobiltà» e in un certo senso *erano* «nobiltà», anzi il Bene stesso. Contrapposto al Male:

Orgolh, «orgoglio».

Desmezura, «smisuratezza».

Engans, «inganno».

Traisio, «tradimento».

Falhimens, «peccato».

Erano nomi eterni e nefandi, contraltare necessario alla assolutezza di *Parage*, incarnati dai crociati³⁶, gli odiati «francesi»³⁷ mossi unicamente dalla sete di bottino, rei del massacro di Béziers e della morte violenta del giovane Trencavel³⁸. Unica semi-eccezione era la figura di Simone di Montfort, che non finì sistematicamente screditata per la semplice ragione che aveva dimostrato di essere su di un altro livello per tutti³⁹; ma era un'eccezione parziale e comunque insufficiente a deformare il «vero e proprio conflitto metafisico», come è stato definito, la «guerra tra astrazioni» che si scatenò in parallelo con la guerra guerreggiata, perché ad affrontarsi erano il Bene e il Male, esem-

plificati fisiologicamente in Raimondo VI – più tardi nel figlio ed erede Raimondo VII – e in Simone di Montfort, ma appunto non tanto per il loro albero genealogico quanto per l'essere «figure» di un conflitto ideale.

Ancora: alla triade Dio-*Ecclesia*-crociata, tambureggiata dalla propaganda pontificia e ripresa dagli autori favorevoli ai crociati, venne contrapposta la triade Dio-*Parage*-Tolosa⁴⁰: originalità di contenuti pertanto ma non di struttura, che anzi viveva quasi necessariamente nello specchio della «originaria» propaganda ecclesiastica. Tolosa intesa come casata nobiliare e come città o meglio come simbolo di un popolo intero, una «comunità culturale» che poteva ambire ad «una realtà ben più globale»: l'Occitania⁴¹. Nasceva infatti allora, sotto la spinta delle ondate crociate, il concetto-guida di Occitania, «impalcatura fantasmatica avente di mira un'entità politico-morale occitana, ossia 'non-francese'», sognata «con una intensità ai confini dell'allucinazione»⁴².

Parage, dunque, e Occitania: erano le parole, le immagini e le visioni dell'unità «ritrovata» – o per meglio dire scoperta, «inventata» in quel frangente – e di una riscossa possibile.

Ma chi mise in circolo quella linfa ideale? La Linguadoca o appunto l'Occitania – intesa come area culturale più ancora che geografica e politica – aveva in sé gli anticorpi mentali per verbalizzare l'afasia in cui era piombata la sua nobiltà di sangue: li si chiamava «trovatori». Furono loro a dare forma plastica e sonora a quegli ideali chiamati Occitania e *Parage*, dacché fu loro chiesto di smettere i panni degli eterni innamorati – non del tutto, ovviamente – per vestire quelli degli araldi della riscossa d'Occitania, e fu naturalmente la corte dei conti di Tolosa quella più interessata all'intrattenimento di questo genere di compositori. Risposero in molti: Peire Vidal, Raimon de Miraval, Peire Cardenal, Guilhem Figueira, Bernart Sicart de Maruèjols e Guilhem Montanhagol, per citare solo i maggiori e certamente coinvolti⁴³. Un coinvolgimento che non riguardò solamente gli autori che si trovavano sulle terre investite in maniera diretta dagli eventi militari della crociata, ma che implicò anche quel-

li dell'attuale Provenza⁴⁴. In effetti un certo numero di trovatori, pur provenienti dalle regioni a est del Rodano, si impegnò sul versante politico e propagandistico durante le varie fasi delle crociate albigesi: fra di essi si devono ricordare almeno Gui de Cavaillon, Tomier e Palaizi; ma a questi nomi più noti e in qualche modo principali ne vanno affiancati molti altri, con i relativi protettori, che formano una notevole schiera di temi e protagonisti concentrati proprio tra gli anni 1208 e 1250⁴⁵, giacché l'impegno non sarebbe stato limitato a pochi anni e a pochi componenti, travalicando il periodo che ci interessa più da vicino e caratterizzando anche – ed anzi ancor di più – la seconda crociata albigese, di cui qui *non* si narra la storia.

I temi più importanti sviluppati in questo tipo di componenti furono l'anticlericalismo e il rifiuto dei nuovi padroni del Nord, senza che la difesa di un sentire comune o di una politica occitanica vadano confusi con l'adesione all'eresia, come è ormai dimostrato in maniera definitiva⁴⁶. Quella potente visione – il *Parage* occitanico – era infatti «pienamente» cristiana, giacché non si giungeva sino al limite di condannare la crociata in quanto istituzione, bensì la sua deviazione – parlando di *falsa croisada* o meglio, *ça va sans dire*, di ciò che si riteneva essere una deviazione del vero spirito crociato –, né la Chiesa o il papato, cui anzi si guardava come alla possibile istanza giuridica cui appellarsi per recuperare ciò che il giudizio delle armi aveva affidato ad altri. Anche la forte vena anticlericale che pure attraversava quel mondo ideale era rivolta agli abusi – o pretesi tali – del clero, più che alla Chiesa in sé. La feroce critica al clero, colpevole di avere «abbandonato la sua vocazione originaria, esclusivamente spirituale, per condurre un'azione politica favorevole ai crociati», si appuntava in particolare contro il clero episcopale, «principale alleato dei francesi nella loro espansione linguadociana»⁴⁷. E infatti era soprattutto l'aspetto della «congiura» o perlomeno della nefanda unione tra crociati francesi e gerarchia vescovile a caratterizzare la maggior parte di queste invettive trobadoriche, fino alla stigmatizzazione della «finta pace» di cui quelli sarebbero stati portatori⁴⁸: davvero un'astiosa e antitetica ripresa del problema della *pax* sollevato dalla propaganda cleri-

cale e pontificia. Così, se in qualche raro caso – e forse uno solo – si può osservare una consonanza di temi tra una minoranza risicata di trovatori e le teorie catare, non è però possibile associare gli uni agli altri, giacché questa eventuale vicinanza fu al limite un risultato, e non una premessa, della crociata.

Un ruolo fondamentale in questa temperie lo svolse poi la lingua: contro il latino dei prelati a capo della crociata e dei loro accoliti e contro la lingua d'*oïl* parlata dagli «invasori», riscoprirsi portatori di una lingua comune e «diversa» – la lingua d'*oc*, ovviamente – amplificò la percezione di unità e coesione, diffondendo anche presso un pubblico più popolare i messaggi elaborati nelle corti signorili anti-crociate. Una lingua che donava alle loro composizioni un «carattere potenzialmente eversivo», tipico di «una letteratura accessibile a più larghi strati di pubblico»⁴⁹; e una propaganda che non aveva lo scopo di convincere l'avversario – il quale appunto usava un'altra lingua e un'altra cultura – ma semmai quella di riunire e coagulare le forze alleate e al più di coinvolgere gli indecisi, cui ci si rivolgeva con un accento squisitamente comune, tanto da indurre perfino qualcuno a parlare di «nazionalismo linguistico *ante litteram*»⁵⁰.

Messa sotto pressione, dunque, l'Occitania nacque.

E con tutto ciò ri-decade un'altra delle *idées données* relative alla crociata albigese, quella per cui la Linguadoca di inizio XIII secolo fosse una terra idillica, florida e serena, unicamente intenta all'esplorazione dell'*eros* e alla dolce deflorazione del linguaggio, per giunta in netto contrasto con il Nord francese, dipinto come rozzo, incolto e violento. Un miraggio ingannevole in cui si sono sperduti fior di studiosi, forse troppo chini sulle parole vergate in inchiostro e troppo poco consci del quadro complessivo⁵¹: è vero che i tragici e dissesantanti eventi della crociata coinvolsero quel mondo dei trovatori che viveva in profonda simbiosi con le strutture del potere feudale linguadociano; la morte, la perdita dello *status* sociale raggiunto e l'esilio erano le minacce più gravi che incombevano su di loro e in effetti la crociata, mirando ad abbattere i signori linguadociani ritenuti corresponsabili della diffusione dell'eresia, destabilizzò in teoria e

di fatto la società sulla quale si fondava la «civiltà trobadorica», originando così anche quella che è stata chiamata la «diaspora» dei trovatori; ma produsse anche l'agonia e la fine della loro poesia? Secondo alcuni, sì. Tuttavia questa tesi storiografica, a lungo diffusa e ripetuta, è ora radicalmente in crisi, perché si è ben mostrato come il colpo ricevuto dalla Linguadoca per opera della crociata liberò invece un'«energia poetica» capace di produrre una quantità e una qualità notevoli di opere⁵². La prima metà del XIII secolo fu dunque, per l'Occitania dei trovatori – concetto nato proprio «grazie» alla crociata –, non il mesto terreno di un declino inarrestabile, bensì il campo di battaglia di una nuova espressione poetica, generatrice di un qualcosa di inedito e degno di studio e analisi. Senza per questo negare la dinamica della fuga e dell'esilio per mecenati e artisti, che però va inquadrata nella – o almeno affiancata alla – «mobilità costitutiva dell'arte dei trovatori» e limitata per il fatto che molti, sia degli uni che degli altri, tornarono in seguito in Linguadoca per riprendere la lotta.

Come si esercitò questa nuova vena creativa? Gli autori coinvolti utilizzarono in maniera predominante, per quanto non esclusiva, uno specifico strumento poetico: il «sirventese», cioè una «canzone a connotazione politica scritta in lingua d'oc»⁵³. E così il sirventese si impose come mezzo principale di diffusione delle idee, delle immagini e delle speranze occitaniche, pur se non mancarono esempi di autori che lo utilizzarono per difendere l'operato della Chiesa e della crociata; una funzione dunque eminentemente propagandistica, che ebbe una notevole estensione data anche la prevalenza delle tematiche politiche rispetto a quelle moraleggianti nei componimenti dei trovatori attivi nella regione durante la prima metà del XIII secolo.

Dunque la vecchia visione di un Sud bucolico ed eretico devastato dal Nord barbarico e cattolico è da relegare tra i relitti della storiografia. Perché non solo il Nord francese era, in quegli stessi anni e decenni, una fucina sfavillante di ingegno poetico e artistico: e basti pensare ai grandi cicli delle *chansons de geste*, ai paladini e alle loro dame, alle audaci imprese cantate dai trovieri – parigrado in lingua d'oïl dei trovatori di lingua d'oc – e

ancora echeggianti nel sostrato culturale d'Europa. Perché non solo quel Nord di Francia era, negli stessi decenni e anni, all'avanguardia della scienza e della tecnica, con le sue scuole evolventisi in università – filosofia e teologia in prima linea – e le sue cattedrali svettanti per arditezza progettuale e tecnologica, artistica in un senso alto e compiuto. Ma anche perché quel Sud così idealizzato era in realtà un coacervo di contraddizioni, dove il trovatore che cantava con grazia il volto della sua bella era lo stesso che intingeva la spada nel sangue dei suoi nemici; dove banditi erano in agguato lungo le vie, mercenari erano ingaggiati sconsideratamente dai nobili locali, città e borghi correvano a proteggersi con nuove mura e nuove torri, come abbiamo ricordato nel Prologo; gli stessi trovatori dopotutto erano guerrieri amanti delle belle donne e dei bei saccheggi, come quasi ogni altro guerriero del tempo e di ogni tempo. Insomma il quadro non era quello; è solo la mente di alcuni di noi che deve mutare.

Che la creatività poetica – rimodellata maggiormente sul versante politico – fosse in azione potente in connessione con la crociata albigea è un fatto che ha un altro riscontro ineludibile e formidabile. In effetti, contro ogni attesa, una delle nostre fonti principali per gli eventi che vanno dal 1213 al 1218 – dunque anche per il periodo successivo agli anni di cui ci occupiamo in queste pagine – è un'opera stupenda e insieme molto particolare: si tratta della seconda parte della *Canso* o *Canzone della crociata contro gli albighesi*, quella stessa opera che già conosciamo sotto la penna di Guglielmo di Tudela. Perché e come egli interrompesse la sua fatica non ci è dato sapere; sappiamo tuttavia che un anonimo autore riprese il discorso da lui interrotto e lo continuò, mutandone però radicalmente toni e contenuti. Il nuovo poeta sostituì la linea mediana perseguita da Guglielmo con un sostegno senza riserve alla causa occitanica, dunque nettamente contrario alla crociata e ai suoi *leaders*. Secondo quanto comunemente accettato, l'Anonimo – il quale si può supporre fosse un tolosano o della contea di Foix⁵⁴ – compose il suo testo probabilmente nel 1228⁵⁵ riallacciandosi alla lassa 132 della *Canso* di Guglielmo ma mutandone subito la forma e, soprat-

tutto, lo stile e i contenuti; anche il «ritmo narrativo» mutava radicalmente, divenendo più lento e dilatato⁵⁶. La grande operazione politico-culturale tentata e in parte realizzata dall'Anonimo consistette nello sminuire drasticamente il problema dell'eresia e degli eretici – la cui presenza comunque non venne del tutto negata – per sostituire alla dicotomia eresia-crociata quella occitani-francesi, con tutti i valori e i disvalori che i due poli recavano con sé. E in particolare si può ricordare il contrasto tra il diritto di «ereditare» la terra del Sud e la cattiva volontà priva di diritto di chi voleva invece «diseredare» gli occitani a vantaggio di stranieri. In questa prospettiva acquista una dimensione quasi inusitata un nuovo protagonista di tipo collettivo, rappresentato dal popolo di Tolosa in particolare e dall'Occitania in genere⁵⁷, cui addirittura il poeta giunge a promettere tramite le parole di un cappellano un'«indulgenza» speciale, garantita a quanti combattono dalla parte del conte di Tolosa, che sarebbe esattamente la parte del diritto e quindi di Dio⁵⁸. Anche l'Anonimo inoltre non può essere considerato un eretico: «Se eresia vi deve essere, si tratterà piuttosto di una sorta di eresia 'del *Parage*'». Sorgeva così, per effetto indiretto della crociata, «una brillante opera epica *sui generis* che incorporò in una vasta sintesi i discorsi poetici presenti in Occitania all'inizio del XIII secolo, usandoli per costruire un universo che gravitava attorno al concetto poetico di 'nobiltà'»⁵⁹.

Occitania, dunque, e *Parage*: tutto questo mondo mentale sorgeva, paradossalmente, grazie alla crociata. Perché i suoi presupposti – gli attori, la lingua, la cultura – c'erano; però era mancata sino ad allora la *necessità*.

E così come era necessario reagire e aprire orizzonti ideali, altrettanto vitale era trovare qualcuno che potesse incarnarli, vivificarli, rivestirli di speranza concreta: Raimondo VI aveva fallito, suo figlio Raimondo VII era giovinetto, serviva dunque qualcuno che la Linguadoca stessa non era ancora stata in grado di partorire, uno che fosse simile e dissimile allo stesso momento, che venisse da altrove e che da sempre fosse stato con loro. Per squarciare le tenebre.

Capitolo ottavo

Il Raggio puro

Il re parlò per primo
perché sapeva esprimersi bene
e disse loro: «Signori, ascoltate
ciò che vi spiegherò: [...]
fossero anche dieci volte tanto,
li faremo a pezzi».

[Anonimo, *Canzone della crociata
contro gli albigesi*, l. 139, vv. 1-2, 8]

Il mondo linguadociano non poteva farcela da solo; era troppo schiacciato dalle proprie divisioni e contraddizioni interne mentre i suoi avversari mostravano una impressionante monoliticità di intenti e azioni; era necessario un *rai mon*, un «raggio di luce» che provenisse da un mondo altro e insieme amico, che fosse capace di unire ed esaltare, di guidare e vincere.

Vai Hugonet ses bistensa, «vai, Ugonetto, senza tardare, al nobile re d'Aragona e canta a lui un nuovo sirventese: digli che tarda troppo a giungere e che ciò lo disonora; perché da troppo tempo i francesi tengono la sua terra che lui non si sogna di difendere»: nelle parole di questo sirventese si esprimeva tutta l'inquietudine e la speranza dell'Occitania; parole anonime, come se a dettarle fosse un mondo intero stretto fra le proprie aporie e il martello della storia¹. «Digli che il suo grande valore sarà triplicato, se viene come buon re a esercitare i suoi diritti nel Carcassès; e se trova qualche resistenza, mostri quanto gli dispiace; se ve n'è bisogno, faccia divampare il fuoco e sparga il

sangue e le sue macchine colpiscono così duro che le mura non possano proteggere i suoi nemici».

Divampi il fuoco, si sparga il sangue dei nemici: «Perché è in questo modo, signore, che ridurrete al silenzio i francesi felloni – che Dio li maledica! – i quali dicono che non sapete vendicare i vostri uomini [...]. Così voi farete rivivere Nobiltà che ormai si perde fra noi, tanto che non se ne vede più traccia». *Parages s'en revenria: Parage!* In suo nome – e nel nome del re – si ridestavano gli spiriti guerrieri: «Mi piacerebbe veder brillare per i campi gli elmi, gli usberghi e le lance e sventolare i begli stendardi dai molti colori. Sì, mi piacerebbe vedere i francesi misurarsi con voi: si scoprirebbe allora chi è il più forte e, poiché il diritto è dalla nostra parte, c'è da credere che il danno sarà loro».

«Il diritto è dalla nostra parte»: contro il diritto della crociata, contro le leggi di Roma e le decretali del papa, contro la secolare tradizione giuridica del potere si alzava il grido di chi si sente attaccato. Qui non c'è posto per la discussione sull'eresia, qui si tace il problema perché la soluzione che ad esso è stata data trascina nel fango della sconfitta anche tutto ciò che vi sta intorno, un mondo intero o almeno parte rilevante di esso: padri, madri, fratelli, sorelle, congiunti, amici, vassalli, signori, terre, tradizioni, lingue e canzoni, tutto finiva reciso dalla lama della crociata. Con il filo di voce che le era rimasto, con le parole che le stavano sorgendo dentro, l'Occitania cantò.



Il re d'Aragona, dunque. Lui poteva essere *rai-mon*, «raggio puro»; lui avrebbe potuto «rischiare il mondo» dei trovatori e loro lo chiamavano, lo invocavano; la sua figura splendeva per l'unzione regale e da qualche mese brillava pure di una nuova, folgorante luce: Pietro II era stato uno dei campioni della grande vittoria cristiana di Las Navas, contro i musulmani².

Era stato il 16 luglio dell'anno precedente, anno di Grazia mille e duecento e dodici.

Erano giunti di sorpresa al centro di *Hispania*, la terra che Dio aveva promesso loro e che piedi infedeli insozzavano da secoli. Li aveva chiamati Alfonso VIII, re di Castiglia, li aveva benedetti l'apostolo di Roma elargendo l'indulgenza crociata, superna speranza per lo sforzo supremo. Perché il califfo al-Nasir – l'al-mohade, razza di berberi che avevano preso il potere in *al-Andalus*, la spagna islamizzata – li sfidava a battaglia, aveva raccolto i combattenti dalla pelle scura che dominavano il Nord Africa, a dorso di cavallo e di cammello li aveva condotti al centro della Spagna, li aveva sfidati ed essi avevano raccolto il guanto.

Il re di Castiglia e il papa avevano diramato l'invito, teste coronate avevano risposto: Pietro II dall'Aragona, Sancio VII dalla Navarra, Alfonso II dal Portogallo. Le loro schiere si erano riunite, a decine di migliaia; erano giunti i cavalieri di Dio: templari, ospedalieri, degli ordini di Santiago e Calatrava, *in nomine Domini*. Erano giunti dalla Francia cavalieri e sacerdoti: era il tributo della Cristianità per il proprio destino a Occidente. Si era presentato anche Arnaldo Amalrico, abate di Cîteaux e abate crociato, infaticabile guerriero in tonaca bianca da un fronte all'altro dell'Europa; avrebbero combattuto fianco a fianco, quel giorno, il re aragonese e il legato del suo sovrano pontificale, nemici in terra di lingua d'oc e alleati sul solco iberico. Erano giunti persino crociati albigenesi come i cavalieri guidati da Guido di Lucy, anche se erano rientrati prima del tempo perché Montfort aveva avuto bisogno di loro; così era sorta altra tensione tra Pietro e Simone, mentre entrambi necessitavano di ogni braccio valido alla lotta ed ambedue potevano digrignare tra i denti che l'altro non aveva rispettato del tutto i suoi doveri feudali; ma ci sarebbe stato tempo per questo, perché ormai la crociata di Spagna era sulle *navas*, le «praterie» tra Miranda del Rey e Santa Elena, poco distante dall'Arroyo del Rey, il fiume che bagnava quelle contrade al vertice della *Reconquista* di allora.

Reconquista: ovvero secoli di resistenza contro l'invasore musulmano, comparso dal nulla nel 711 dopo la venuta di Cristo, secoli di recupero metro su metro, regno su regno, tra ambiguità e tradimenti, ardimenti e fatiche sino a quella giornata d'estate, 16 luglio, anno del Signore 1212.

Un'intera storia si decideva, in quel giorno. Dal centro della Cristianità il pontefice romano aveva pregato per loro, aveva chiesto preci a tutti i cristiani d'Europa; avevano vegliato mentre il centro dei loro campioni vacillava, tra le urla incomprensibili del nemico; avevano sgranato le loro implorazioni mentre Alfonso di Castiglia caricava con la riserva e tutto veniva gettato nella mischia; avevano pianto per i loro peccati quando Pietro d'Aragona e Sancio di Navarra e gli alleati giunti dal Nord e tutti gli altri si erano lanciati sui fianchi dei nemici, avvolgendoli; avevano vuotato le loro lacrime mentre il gran maestro dei templari versava il suo sangue, quando il gran maestro di Santiago riceveva i colpi che lo votavano alla morte e lo elevavano al Paradiso: al successo crociato.

Las Navas, nome alto di vittoria: il trionfo cristiano era stato netto, inappellabile, mentre i guerrieri di Allah fuggivano folli di terrore e travolgevano il proprio campo, mentre il borioso al-Nasir scompariva in una piccola nuvola di vergogna e sconfitta, umiliato. Non potevano saperlo, non ancora, ma la *Reconquista* era segnata per sempre: la Spagna sarebbe tornata completamente cristiana.

Pietro II ricordava bene la carica di quel giorno: l'ebbrezza del sangue e della vittoria, la fuga del nemico, l'urlo di liberazione e di trionfo sul campo irrorato. Era re e crociato, vittorioso e cristianissimo; era come astro raggianti, sentiva l'aureola splendente sul suo capo: irradiava. E ora poteva riprendere il discorso interrotto a Nord: era tempo che gli asini imparassero a volare.

Per imporre il proprio volere sulla Linguadoca, Pietro II necessitava di varie cose: neutralizzare la capacità politica di Arnaldo Amalrico sottraendogli l'appoggio pontificio, e quella militare di Simone di Montfort, bloccando l'afflusso di nuovi crociati; proporsi, davanti al papa e alle terre linguadociane, come il sovrano cattolico e pacificatore che avrebbe fermato le devastazioni della crociata e restaurato l'ordine politico-sociale oltre che religioso; controllare la probabile reazione della corona

francese che certo non sarebbe rimasta a guardare una delle maggiori contee del regno, quella di Tolosa, passare sotto il controllo di un altro sovrano, e potenziale nemico. E tutto questo poteva essere raggiunto grazie alle armi della politica, pur senza escludere a priori il ricorso alla forza armata.

La corte aragonese si mosse bene e in fretta: fu chiesto al legato un incontro da tenersi all'inizio del nuovo anno per dirimere tutte le questioni aperte e Arnaldo Amalrico fissò un concilio a Lavaur per la metà di gennaio del 1213; nel frattempo, però, ambasciatori di Pietro II veleggiarono segretamente verso Roma dove giunsero sul finire del 1212 e dove la causa aragonese fu perorata con abilità. Anche perché si esercitò su un uomo già vacillante.



Invocata nel 1207, organizzata nel 1208 e scatenata nel 1209, la crociata stava debordando dalle previsioni che il papa si era fatto: due-tre anni e non di più, aveva sperato, eppure si era già oltre il limite, abbondantemente. Inoltre, lungi dal modificare in maniera stabile e cristallina il quadro geopolitico linguadociano, la crociata aveva generato una serie di resistenze e contrasti a vario livello: militare, certo, ma anche politico, giuridico ed economico, date le ingenti risorse ecclesiastiche, oltre che laiche, cui si era dovuto ricorrere per sostenere il prolungarsi dello sforzo crociato. Morti ve ne erano state, a profusione: Innocenzo era ben conscio della *multa effusio sanguinis*, del «così ampio spargimento di sangue» che la crociata aveva partorito³. Erano cadute anche persone eccellenti come il visconte Raimondo Ruggero della casata dei Trencavel e la semplice diceria che egli fosse stato eliminato proditoriamente dai crociati innervosiva il papa oltremodo: l'immagine stessa della Chiesa era in gioco qui, e un potere sovrano non può permettersi il lusso di essere, o anche solo di apparire, nefasto⁴.

Non solo: le perplessità di un potere amico come la corona di Francia si erano evolute in incidente diplomatico quando, nel 1211, i crociati avevano attaccato direttamente Tolosa. Quella

«svolta» della crociata – che come sappiamo era stata in realtà un semplice ritorno alla strategia primigenia – aveva causato la reazione di Filippo II, il quale aveva chiesto conto al papa delle azioni dei crociati⁵. La risposta pontificia, dettata nell'agosto del 1211, aveva cercato di rassicurare il re circa il suo «dominio superiore» nella regione ma non aveva potuto fare altro che avallare nella sostanza l'operato della crociata, dato che Raimondo VI era reputato eretico «da tutti» in Linguadoca⁶. Ma non a Roma: non aveva forse il papa stesso chiesto un *surplus* di indagini sul tema? E perché il processo sulle responsabilità del conte non si era ancora svolto? Perché non aveva ancora potuto dirimere quella vicenda? Cosa aspettavano, i legati?

Le resistenze dei suoi uomini erano ormai chiare, fuori di dubbio, evidenti. Lo avrebbero anche scritto – loro, i *suoi* inviati – che lui, Innocenzo – il sommo pontefice, loro creatore, vicario di Dio sulla terra – era stato *nimis credulus*, «troppo credulo» di fronte ai «falsi suggerimenti» del conte tolosano prima e del re aragonese poi⁷: ma come si permettevano? Con quale autorità rimproveravano qualcosa al sommo pontefice?

Trovato lo spiraglio, i messi aragonesi insinuarono: i crociati non avevano forse attaccato, oltre che terre infettate dall'eresia, anche terre di cattolici? Possibile che l'intera regione fosse eretica? Non si era passato il limite? Il re d'Aragona – il sovrano cattolico, il campione di Las Navas, il legiferatore contro gli eretici, il fedele vassallo di Roma – avrebbe garantito per tutti: per Raimondo VI, che a lui si sottometteva volentieri; per i suoi eredi; per lo stesso Montfort, se solo avesse placato la sua brama di terre sempre nuove... Non era forse in atto un tremendo «confitto di interessi»? Non sentiva il santo padre quanto la causa della Cristianità si fosse ormai confusa con una singola casa baronale e i suoi famelici accoliti? E poi: i crociati non avevano forse fatto morire ingiustamente il visconte Trencavel? Di nuovo quella voce orrenda, insopportabile, perché come può la sede apostolica essere sospettata di una malefatta simile? E ancora: Simone non doveva forse aiutare il suo sovrano ora che si cominciava a temere un rinnovato attacco musulmano in Spagna? Non si poteva rischiare di vanificare il grande successo di Las

Navas... Basta! Di fronte a questo impasto di motivazioni e illusioni Innocenzo III cedette e sfiduciò i suoi crociati: l'indulgenza per la crociata albigese era sospesa.

Ilarità sul volto degli inviati di Pietro II: perché sospendere l'indulgenza albigese significava che di lì a qualche mese i crociati in terra linguadociana sarebbero rimasti a secco di rinforzi, significava votare Arnaldo Amalrico, Simone e tutti gli altri all'isolamento, comunicava al mondo che la cosa era durata abbastanza, quando si era forse a metà dell'opera. Ma gli occhi del papa in quel momento erano gonfi di notizie contrastanti e nessuna definitiva se non una, per quanto errata: perché la crociata, in fondo, non aveva forse già raggiunto i suoi obiettivi? Ecco: era sufficiente decretare il successo della crociata per fermarla e obbligare Montfort alla sottomissione al cattolico re d'Aragona. Illusione della parola, ancora una volta e sempre: di quella pronunciata dai messi aragonesi e di quella ordinata dal papa, come se il suo volere potesse cambiare la realtà d'un tratto, d'imperio, di pura *voluntas*. Nella realtà molto era ancora *in fieri* perché molto era arduo quel *negotium* che il papa aveva voluto e di fronte al quale, ora, volgeva il capo.

Ecco la soluzione perfetta e a tempo debito, senza che continuasse un tale dispendio di energie e vite umane e tempo e risorse e diosacos'altro, tanto più che proprio allora egli voleva riprendere il progetto di una crociata per la liberazione di Gerusalemme e dunque altre indulgenze crociate avrebbero potuto interferire con la nuova spedizione d'Oltremare. E pertanto basta: la crociata albigese era stata un successo. Semplicemente, era finita e non restava che ufficializzare la cosa; a gestire il futuro cattolico della regione avrebbe pensato Pietro II. E Filippo II? Si sarebbe visto. E Simone di Montfort? Aveva avuto abbastanza. Basta...

Innocenzo rinnovò anche lo speciale privilegio apostolico di cui godeva il re d'Aragona, per il quale egli non poteva essere scomunicato se non dal papa; in tal modo una possibile ed efficace freccia veniva sfilata dalla faretra del legato. Il papa tuttavia non accolse tutte le richieste aragonesi: in particolare si rifiutò, in coerenza con quanto da sempre predicato su questo

punto, di sciogliere il legittimo matrimonio del re con Maria di Montpellier. Egli spuntò così in maniera decisiva la manovra auspicata da Pietro nei riguardi della corona di Francia: quando infatti i suoi inviati raggiunsero Parigi per proporre un'alleanza matrimoniale tra l'Aragona e la Francia tramite il matrimonio dello stesso Pietro con una figlia del re francese, scoprirono che la notizia del diniego papale li aveva preceduti, così impedendo loro anche solo di avanzare la proposta.

Il successo romano dei suoi uomini era insomma stato parziale ma Pietro II, a Lavour, aveva in mano informazioni preziose e ignote al legato e ai crociati: e cioè che il papa aveva smesso di sostenerli e che presto sarebbero loro mancati i rinforzi stagionali.



Pur in netto vantaggio come si trovava, il re provò comunque a risolvere la partita sul piano politico. Lo scenario fu appunto quello di Lavour alla metà di gennaio del 1213: propose, sotto la sua garanzia, che cessassero tutte le ostilità tra i crociati e i conti di Foix e Comminges; propose inoltre che Raimondo il giovane – il futuro Raimondo VII – subentrasse al padre nel titolo di conte di Tolosa e, poiché il ragazzo era ancora minorenni, che ciò avvenisse sotto il tutorato aragonese; in pratica squatterò loro il piano di una Linguadoca docilmente unita sotto il suo giogo. Egli si era mosso bene e per tempo, cosa avrebbero risposto gli avversari?

Il legato e il concilio furono tutt'altro che concilianti: Pietro II veniva diffidato dall'associarsi ai fautori degli eretici, cosa che adombrava il rischio, per il re, di finire scomunicato anch'esso, anche se, cosciente del privilegio di cui godeva il suo antagonista, Arnaldo Amalrico non si spinse troppo innanzi lungo questa strada. Le profferte aragonesi vennero quindi respinte *in toto* ma il re poteva accogliere la risposta con una smorfia ironica, perché il legato non poteva appunto sapere che Innocenzo aveva già deciso in merito. Arnaldo Amalrico era stato abilmente scavalcato, per la prima volta dall'inizio di tutto.

Il concilio si sciolse quindi con un nulla di fatto o meglio con la chiarificazione del fatto che Pietro avrebbe potuto tradurre in realtà i suoi progetti solo spostandosi sul terreno militare. Lo scontro aperto si avvicinava.

L'ultimo piano sul quale si mossero gli uomini di Pietro II fu quello della propaganda. Poiché il suo intervento non doveva essere confuso con l'eresia e il suo favoreggiamento, ci si industriò a diffondere l'idea per cui egli non poteva tollerare i danni patiti dai suoi parenti Raimondo VI e Raimondo il giovane, entrambi uniti a sue sorelle. Cassa di risonanza della comunicazione aragonese fu ovviamente il mondo dei trovatori, compresi quanti non avevano accolto con pregiudiziale ostilità la crociata; e basti pensare a Guglielmo di Tudela, che tante volte aveva criticato gli eccessi della crociata accettandone però le motivazioni di fondo: le ultime parole da lui vergate per la *Canço* – prima della continuazione da parte dell'Anonimo – ripresero alla lettera la propaganda che proveniva dalla Spagna:

Il re ha detto ed ha fatto sapere
che vuole andare a Tolosa a contrastare la crociata,
che annienta e guasta tutta la contea;
il conte di Tolosa lo chiama in aiuto
affinché la sua terra non sia bruciata e distrutta,
anche se non ha colpe verso nessuno.
«E poiché egli è mio cognato ed ha sposato mia sorella,
e poiché ho maritato l'altra mia sorella a suo figlio,
andrò ad aiutarli contro questa gente maledetta
che li vuole diseredare»⁸.

Che queste fossero le motivazioni ufficiali su cui insisteva la propaganda aragonese lo si ricava pure da un'altra fonte che compare a seguito del 1213 e sostiene le ragioni dei crociati e soprattutto di Simone di Montfort⁹; anche questo autore è rimasto anonimo, ma le particolarità dell'opera inducono a varie riflessioni: si tratta infatti di un componimento poetico in esametri e in latino, quasi che si fosse voluto «rispondere» sul terreno della poesia – ma latina, dunque con precisa scelta di campo cul-

turale e politica – ai tentativi del mondo linguadociano che proprio nella produzione poetica trovava uno spazio di espressione e identificazione. Ed ecco come questo poeta anonimo riprende e critica la propaganda aragonese:

Coloro che si affaticano per scusare il misfatto del re
poiché manca una ragione, colorano le parole con questo fuco
[o inganno, falsa apparenza]:
«Non si addice al re non curarsi dei danni delle sorelle
che andrebbero a certo danno dei mariti»¹⁰.

Insomma le ragioni «familiari» – e dunque feudali – della contesa venivano sbandierate per donare parvenza di legittimità all'intervento di un re che, nei fatti, si metteva contro una crociata. Non a caso l'anonimo poeta favorevole a quest'ultima condannò come destituite di fondamento le «ragioni» aragonesi, accusando Pietro II di essere un «fautore dell'empietà» e un «nemico» del conte «amico della pietà», cioè della fede; la colpa del re diveniva così «manifesta» nonostante i suoi meriti precedenti.

La contesa propagandistica si era dunque accesa al calor bianco, parallelamente a quella sul terreno politico e militare: sbugiardare le motivazioni aragonesi non era sufficiente, si doveva anche provare a tacitare l'eco che esse erano state capaci di suscitare persino tra quanti non erano pregiudizialmente ostili alla crociata. Perché la logica era ormai bisecata: o stravincere, oppure perdere del tutto.

La poesia era scesa in campo, dunque. Anche Raimondo di Miraval, cavaliere trovatore al servizio del conte di Tolosa, intonò un nuovo canto: «Mi piace cantare ed essere amabile, dal momento che l'aria è dolce e il tempo è gioioso e che nei boschi e nei giardini sento il garrito e il cinguettio degli uccellini [...]. Canzone, vai da parte mia al re che porta con sé la gioia, al re che non ha in sé nulla di deplorable [...]. Se recupererà Carcassonne sarà imperatore di pregio, e i francesi qui, come i maomettani laggiù, temeranno il suo scudo»¹¹.

Da ogni canto si levavano voci a invocare l'intervento aragonese, che prese la strada del non ritorno tra il febbraio e il mar-

zo del 1213: Pietro e Simone si accusarono reciprocamente di fellonia, rompendo il legame feudale che, seppure tenuemente, ancora li legava. Il terreno era ormai arato a sufficienza.



La primavera passò in preparativi.

E presto gli ecclesiastici della crociata si scoprirono aggirati dal re, non appena le nuove disposizioni emanate da Roma divennero note: ma cosa combinava il papa? Si precipitarono e lo trovarono in urto con loro, *loro* che da anni pativano e si esponevano alla morte per mandare a effetto i suoi comandi. Penarono, spiegarono a lungo, perché tutto era appeso al filo delle parole. E dopo lunga fatica convinsero: *Per nuntios tuos suppressa veritate mendacium exprimentes*, «i tuoi inviati hanno mentito, sopprimendo la verità». Il re d'Aragona, il suo vassallo, aveva mentito, la *veritas* era stata soffocata nei raggiri dei suoi emissari. Tolosani e linguadociani erano eretici e protettori di eretici, e Pietro era divenuto «scandalo per il popolo di Cristo», si era messo *contra fidei Christianae negotium*, «contro l'affare della fede cristiana»¹². Che recedesse immediatamente, perché ogni concessione fattagli a gennaio era revocata! Che il re e Montfort stabilissero una tregua sino a nuove disposizioni, che i fautori degli eretici si sottomettessero ai suoi legati, infine!

Tutto era ribaltato di nuovo, di nuovo la crociata era opera buona e giusta, ma a quale prezzo? Al costo della sua impotenza, dell'incapacità a potere del sovrano pontefice. Perché egli, anche se non poteva ammetterlo né tantomeno scriverlo, si era fatto raggirare: accusare il re di falsità significava infatti confessare di essere stato perlomeno ingenuo: lui, pontefice sommo e «giudice di tutti». Ma l'impotenza di quei giorni era ancora più radicale, perché nonostante i tentativi ora in un senso ora nell'altro Innocenzo non riuscì affatto a fermare la crociata albigese, che continuò a richiamare energie e uomini destinabili altrimenti; egli toccava con mano tremante i limiti dell'autorità pontificia¹³.

Ancora: le sue direttive erano di fatto «inutili», dal momento che né quelle di gennaio né quelle di giugno furono ascoltate

dai destinatari: i legati e i prelati che collaboravano con loro non si limitarono a rispondere diplomaticamente alla mossa aragonesa ma svolsero autonomamente la predicazione e il reclutamento di nuovi crociati, anche se certamente la diffusione delle lettere di revoca dell'indulgenza li ostacolò non poco; dal canto suo Pietro II proseguì audacemente con il proprio piano linguadociano, dando corso a tutte le alleanze strette all'inizio dell'anno e finendo con il cercare lo scontro in campo aperto, sicuro della propria superiorità.

Impossibilità e inutilità d'azione segnarono quindi questi mesi del regno innocenziano rispetto alla Linguadoca: per quali ragioni? Per quanto possa suonare strano nei riguardi di un papato spesso magnificato anche in sede storiografica, la verità è che Innocenzo III peccò di mancanza di iniziativa e di contraddittorietà: egli aspettò sino all'inizio del nuovo anno per inviare un nuovo legato e reimpostare il tutto da capo, come pure prometteva di fare, e di fatto si limitò ad attendere l'esito degli eventi. Si potrebbe obiettare che forse non avrebbe potuto fare altro, ma allora si ritornerebbe nelle gravi limitazioni appena viste.

Inoltre, dopo aver sconfessato la linea aragonesa, Innocenzo – certo in ragione del suo rinnovato impegno per la crociata di Terrasanta: perché egli voleva allora e sempre recuperare Gerusalemme – diede disposizioni affinché quanti si erano già fatti crociati «contro gli eretici nella *Provincia*» venissero indirizzati a Oriente¹⁴ e rinnovò il privilegio accordato al re d'Aragona in materia di scomunica, comminabile cioè solo dietro esplicito ordine pontificio¹⁵. Insomma egli finì con il mandare messaggi contrastanti e, sia pure in maniera indiretta e non voluta, con l'incoraggiare entrambi gli schieramenti alla radicalizzazione dello scontro.

Di più: non solo il papa può essere accusato di credulità o ingenuità¹⁶, soprattutto rispetto alle tesi aragonesi, ma anche di incredulità: egli non volle cioè credere a quanto gli era stato suggerito fin dall'inizio del *negotium*, ovvero che l'unico modo per riprendere il controllo romano e cattolico della regione sarebbe stato abbattere il conte di Tolosa. Egli aveva creduto a questa

ipotesi scatenando la crociata, pur con qualche riserva mentale espressa in alcune circonlocuzioni teoretiche ed epistolari; eppure sperò che la cosa potesse farsi senza un prezzo così alto, tenute anche in debito conto le pressioni che vi furono da parte francese circa l'operato dei crociati stessi. Ma la verità era che la crociata stava attuando ciò che la politica di fondo innocenziana aveva prospettato da sempre, ovvero l'annichilimento dei reitenti e dei pervicaci, e facendo resistenza ai comandanti della crociata Innocenzo finiva per scontrarsi con se stesso, il papa della *Vergentis in senium*.

Infine: che immagine proiettava di sé – e del sommo pontefice – quel suo contorcersi senza capo né coda, sulla scena mondiale? Erano problemi capaci di incurvare le spalle.

Dal canto loro i legati avevano saputo capovolgere la situazione a Roma, ma si era ormai alla metà di maggio. Era tardi dunque: la notizia del ritiro delle indulgenze si era diffusa, il flusso dei rinforzi asciugato, la strategia del re aragonese dava i suoi interessi.



Anche nella *Provincia* le cose volgevano al meglio per Pietro II. Gran parte di quel mondo guardava ormai naturalmente a lui come all'unico in grado di sconfiggere gli invasori crociati: quanti si erano in precedenza sottomessi a Montfort presero a ribellarsi in ogni angolo del paese, sollecitati in questo da agenti aragonesi che lo percorrevano in lungo e in largo invitando gli abitanti della regione a schierarsi con loro. Come ebbe a dire lo storico ufficiale della crociata, Pietro di Vaux-de-Cernay, *fit in tota terra illa de adventu regis sermo celeberrimus*, «si diffonde per la regione la voce insistente dell'arrivo del re». *Gaudent indigene, plures apostatant, reliqui ad apostatandum se parant*: «I linguadociani gioiscono, molti tradiscono, gli altri si preparano a farlo», perché il vento aveva mutato direzione.

A luglio ci si cominciò a muovere: la fortezza crociata di Pujol, non lontano da Tolosa, venne investita dalle truppe lin-

guadociane. Un rapido assalto ebbe ragione della coraggiosa resistenza della guarnigione, sufficiente a dar fastidio a gruppi isolati di tolosani ma troppo esigua per reggere ad un urto massiccio. Ruggero degli Essarts perì quasi subito, colpito al volto da una freccia; gli altri si rifugiarono nella piccola fortezza concordando la resa; però, quando uscirono per consegnarsi nelle mani degli assalitori, un gruppo di mercenari e di milizie tolosane prese un crociato, Simone il Sassone, e lo uccise su due piedi; altri crociati finirono impiccati mentre i restanti furono trasferiti a Tolosa; in capo a pochi giorni una sommossa popolare li trasse dalla prigione dove erano finiti e li fece a brani. Per facile e bestiale che fosse, questa vendetta spiccica rappresentava il primo «successo» meridionale contro i crociati da molti mesi.

In risposta i comandanti della crociata inviarono due abati a trattare con il re: la tempesta si avvicinava e urgeva un riparo. Ma la risposta regia fu negativa: come non percepire il vantaggio di cui godeva e cercare quindi di trarne subito tutti i frutti?

A fine agosto i Pirenei videro sfilare l'esercito aragonese: centinaia e centinaia di cavalieri, forse oltre il migliaio, con i sergenti, i fanti e i mercenari, i valletti, i carriaggi, le armi e le calzature. Un fuoco sembrò contagiare i linguadociani: era giunto il re, era arrivato il momento di far pagare ai crociati le sconfitte patite in oltre quattro anni. Il 9 settembre l'armata di Pietro II si incontrò con le truppe tolosane e linguadociane a una dozzina di miglia a sud-ovest di Tolosa, davanti a una piccola piazzaforte sulla Garonna a nome Muret.

Unite, le forze coalizzate aragonesi e linguadociane formavano un esercito davvero importante: almeno 2.500 uomini a cavallo, tra cavalieri e sergenti montati, oltre a svariate migliaia di fanti e alle macchine d'assedio. Dunque anche il Sud era capace di dare vita ad un drago: scaglie gialle, rosse e multicolori ne baluginavano il corpo, mentre avanzava gioioso e tremendo scacciando le ombre e le paure della crociata e persino il ricordo della prima ondata, quella che anni prima aveva ghiacciato il sangue nelle vene di tanti. *Parage* sfilava, nobile e fiero, sicuro di sé e dei propri muscoli, di quella linfa vitale che era tornata a scorrere con impeto per travolgere i francesi maledetti.

Vedendo arrivare le schiere coalizzate, la guarnigione crociata di Muret – una trentina di cavalieri e qualche fante – si rinserrò nel borgo superiore e inviò un corriere a spron battuto alla volta di Simone: chiedevano aiuto.

Quella notte, a Fanjeux, Alice dorme e sogna, si agita nel sonno e *vede*: le sue braccia colano rosso, via da lei fluisce la vita, copiosamente scivola l'incubo sino al mattino. *Turbata*, raggiunge il marito e si confida tra i singhiozzi.

«Parlate come una donnicciola» – la risposta di Simone, dura come sempre, ma questa volta persino con *lei*, la sua *leticia*. «Credete che seguirò le indicazioni dei sogni come gli spagnoli? Anche se aveste sognato ch'io rimanessi ucciso nella battaglia che mi attende, andrei più volentieri, per contrastare la folle credenza nei sogni e negli auguri degli spagnoli e degli uomini di questa terra». Lui che aveva tirato le *sortes apostolorum* sulla propria vita e su quella della sua famiglia, quando aveva aperto il *Libro* a caso e a caso aveva puntato il dito – era stato cinque anni prima, una vita prima. Lui che sapeva distinguere tra la voce di Dio e quella della superstizione: soffiò forte sui timori notturni della sua amata, spalancò la luce del giorno sulla mente e sul cuore di lei¹⁷. Andò ad armarsi, perché egli era il «conte di Cristo», nient'altro.

Era un altro mondo, un mondo altro.

Poi Montfort uscì verso Saverdun – con lui vi era un discreto numero di cavalieri, oltre al legato pontificio, sette vescovi e tre abati: in pratica tutto il gruppo dirigente dell'impresa crociata – e fu lungo il tragitto che lo raggiunse il messaggio da Muret ma senza coglierlo del tutto di sorpresa: il conte si stava già dirigendo da quelle parti, per la posizione nevralgica rispetto a Tolosa. Prima di proseguire però dettò una serie di ordini e dispacci: tutti i cavalieri crociati disponibili dovevano convergere immediatamente su Muret.

Anche Alice, ripresasi, contribuì alla bisogna. Raggiunse Carcassonne e convinse il visconte Pagano di Corbeil a restare ancora un poco in Linguadoca, mentre stava già per tornare

verso nord avendo espletato il suo voto di crociata. Alice, *adjutorium*.

Simone aveva nel frattempo raggiunto l'abbazia di Boulbonne. Vi entrò per pregare e chiedere che i monaci pregassero per lui; poi, durante l'orazione, prese la sua spada e la depose sull'altare: era tempo di rinnovare l'alleanza. Mormora al suo Signore e suo Dio: «O buon Dio, Gesù benigno! Tu mi hai eletto, benché indegno, a combattere la tua battaglia. Oggi prendo dal tuo altare l'arma affinché, nel combattere per te, riceva da te lo strumento della lotta»¹⁸. I suoi lo chiamavano il «conte di Gesù Cristo» ed egli sapeva che era così, che Iddio lo aveva scelto tra gli eletti per condurre la Sua battaglia, e dunque pregava perché la loro battaglia fosse sempre all'unisono, fosse sempre volontà del Signore. In tal modo si preparava alla battaglia il conte di Montfort, il *mons fortis* sul quale si era appoggiata la Chiesa di Dio.

Raggiunta Saverdun, Simone tenne consiglio e accettò di starvi per quella notte, dal momento che i cavalli erano a digiuno e stanchi e che lungo la strada avrebbero potuto incontrare il nemico.

La mattina dopo, sul far dell'alba, si confessò e dettò testamento. Fuori pioveva. Venne celebrata una messa durante la quale i vescovi presenti scomunicarono il conte di Tolosa e suo figlio, i conti di Foix e di Comminges, insieme a tutti i loro fautori: così, benché non fosse nominato espressamente, finì con l'essere scomunicato anche il re d'Aragona, cui la protezione pontificia non servì più di tanto. L'esercito riprese quindi il cammino sotto la pioggia insistente ma, superata Auterive, si trovò davanti un passaggio stretto e inondato d'acqua nei pressi di una chiesetta. Simone fece arrestare la colonna e smontare; sotto lo scroscio lo videro entrare nella chiesa a pregare e, mentre si trovava all'interno, smise di piovere, cosicché poterono tutti traversare senza danno. L'invisibile diveniva visibile, la luce risplende nelle tenebre anche quando le tenebre non la accolgono.

A Muret nel frattempo qualcosa stava per accadere: la fanteria tolosana, impaziente di menare le mani, diede l'assalto al ca-

stello. E l'avrebbe probabilmente conquistato se re Pietro non fosse intervenuto a fermarne l'impeto e ordinare la ritirata: il laccio era stato teso, non doveva essere tirato troppo presto, prima che la preda fosse arrivata. E Simone si stava precipitando.

Ormai Muret era in vista, stretta tra il piccolo Louge e la grande Garonna, il maestoso fiume che scendeva bifido dai Pirenei, unito bagnava Tolosa e continuava la sua corsa verso Bordeaux e l'oceano immenso, atlanticamente omaggiato insieme alla Dordogna, nel grande estuario della Gironda. Ma di là dell'acqua di *Garona*, come lunga distesa di sabbia davanti al mare, vi era pure l'accampamento aragonese-linguadociano: migliaia e migliaia di tende a perdita d'occhio. Gli occhi di alcuni dei presenti avevano già visto una simile potenza: era stato durante la quarta crociata e all'inizio della loro, la crociata albigeuse che da anni combattevano. Alcuni di loro sapevano cosa significava tutto quel luccicare di lame e corazze, quella terra pestata per il gran numero di cavalli da guerra e da soma, il brulicare senza posa di molte migliaia di destini, maschi e femmine, cavalieri, sergenti e fanti... Sapevano cosa è lo spavento e cosa è la minaccia. Eppure quegli occhi non erano fatti per provare paura: una parte dei crociati si infiammò alla vista del nemico e suggerì al conte di attaccare immediatamente, forse anche per sfruttare l'effetto sorpresa. Simone preferì tuttavia far riposare uomini e cavalli perché non era un affare da poco, quello.

Fu così, al piccolo trotto, che i crociati passarono il ponte sopra la Garonna: il rimbombo degli zoccoli destò anche quanti, tra i tolosani, si erano coricati per l'ora vespertina; la voce corse di tenda in tenda e raggiunse l'accampamento del re. E Pietro II guardò di lontano la polvere smossa dal suo avversario, udì le assi di legno del ponte incurvarsi sotto il peso di uomini e bestie e armi e stendardi e pensò che il suo nemico era arrivato, che si era infilato nella trappola.

Subito i prelati crociati cercarono un'ennesima mediazione politica, inviando messi su messi al campo aragonese e tolosano ma senza risultato. Il re voleva la sua battaglia e così rispose: «Volete parlare con me per via di quei quattro ribaldi che vi siete tirati dietro?». E la sua corte rise di gusto.

Al calar della notte, Simone e i suoi furono molto confortati dall'arrivo di un gruppo di rinforzi, fra i quali il visconte di Corbeil. *Adjutorium*, Alice. Gli effettivi crociati salivano così a circa 800 uomini a cavallo, oltre ai pochi fanti della guarnigione di Muret: pochissimi se confrontati con lo sterminato numero della fanteria linguadociana e troppi se rapportati ai viveri a disposizione, bastanti al massimo per un giorno. Fu così, con scarsissime speranze per il futuro e una fede incrollabile nella propria missione, che Simone si coricò quella notte, con le tenebre arrossate dai mille e mille fuochi dei suoi nemici fuori dalle mura del castello. Certamente pregò ancora, mentre chiudeva gli occhi ad accogliere il sonno.

Non molto lontano, re Pietro II scostava il lembo della sua tenda al centro dell'accampamento aragonese. Incrociò lo sguardo languido della dama che lo attendeva impaziente: era il momento di sfoggiare la sua perizia nell'agone di Venere.

L'indomani, sul campo sinuoso non lontano dai loro corpi avvinti, avrebbe scatenato il fiato del suo drago, avrebbe alzato e vibrato i colpi, ordinato e gridato a suo piacimento, piegato e girato il ventre molle di chi gli si gettava innanzi, di chi egli dominava e prostrava, sorreggendo il peso dello scontro all'altezza del suo piacere.

La battaglia, finalmente.

Il pulsare della sua *libido*.

La vittoria, infine.



Quando esce dalla tenda, l'aria fresca del mattino preme contro il viso del re. Il corpo nudo della donna giace ancora all'interno, abbandonato ad un sonno delicato e profondo, dolce ricordo della giostra amorosa di quella notte meridionale. Pietro II muove qualche passo sull'erba, incrocia lo sguardo complice e ammirato dei suoi cavalieri; sente in sé la forza matura dei trentanove anni che ha, il formicolio lungo i muscoli, il tendersi dei legamenti. Uno sbadiglio, con suono guerresco, cerca di cacciare

il torpore delle membra, mentre già la mente corre in avanti e vola sulla piana che si stende davanti ai suoi occhi: oggi ci sarà battaglia, la *sua* battaglia.

Quando esce dal padiglione, l'aria fresca del mattino preme contro il viso del re. Oggi è giovedì, è il giorno della sua battaglia, e tutto l'accampamento freme per i preparativi. Prima di pensare alla guerra, tuttavia, si deve onorare il Creatore: durante la messa un cavaliere di nome Gilles vede il re ciondolare per il sonno e sedersi alla lettura del *Vangelo*; forse la notte è stata troppo impegnativa. Quando però si riunisce il consiglio di guerra, in mezzo all'erba, il re sembra aver ripreso piena padronanza di sé. Intorno vi sono i suoi uomini più fidati e gli alleati: i conti di Tolosa, Foix e Comminges, insieme ai rappresentanti delle milizie comunali di Tolosa.

È Pietro II a prendere per primo la parola, espone il suo piano che del resto è molto semplice: «Signori, Montfort è caduto nella rete. Entro sera ci sarà battaglia, preparatevi e state pronti»¹⁹.

Che altro c'è da aggiungere? Ma Raimondo VI ha qualcosa da dire: «Sire, se volete ascoltarmi vi dirò quel che penso. Costruiamo delle barricate intorno all'accampamento e aspettiamo che i francesi ci carichino; allora potremo colpirli da lontano con archi e balestre e, quando saranno costretti a ripiegare, li inseguiremo sino a sconfiggerli completamente». Raimondo si guarda attorno cercando il consenso dei presenti.

Trova solo gelo e disprezzo: «Il re d'Aragona non può macchiarsi di una simile indegnità. E se voi perdete le vostre terre è perché siete un codardo». Chi parla così è Michele di Luesia, uno degli uomini della masnada personale del re. D'improvviso il consiglio alleato diviene un gruppo di uomini che si guardano in cagnesco, qualunque cosa può succedere. Ma Raimondo ha un'uscita perfetta, in bilico tra la sottomissione e la sfida: «Signori, non aggiungo altro: sia come volete e vedremo bene chi sarà l'ultimo a lasciare il campo».

E Pietro II prepara lo scontro, decidendo d'acchito di non aspettare gli uomini che ancora devono giungere dalla Spagna. Giudicate sufficienti, le truppe montate alleate – con all'avanguardia il conte di Foix e i catalani, al centro il re stesso con i

suoi fedelissimi e dietro gli altri – avrebbero cercato di far uscire allo scoperto la cavalleria del Montfort; se così fosse avvenuto, si sarebbe ingaggiata battaglia al centro della piana a nord-ovest di Muret, mentre le milizie a piedi tolosane avrebbero investito il castello.

Dove, nel frattempo, la situazione non era delle più facili.

Preso messa di buon mattino, Simone si consigliava con i suoi mentre i prelati, a piedi nudi, vogliono recarsi presso il re per un estremo tentativo di compromesso; ma quando stanno per uscire dalla porta del borgo – lasciata aperta per simboleggiare lo stato non ancora definitivo del contrasto – ecco che un gruppo di nemici a cavallo si avvicina minaccioso; a parlare è quindi Simone: «Vedete che a nulla servono i vostri tentativi ma aumenta solo il tumulto; è ormai tempo che ci diate la *licentia dimicandi*, la licenza di combattere». E così sia, mentre si scambiano i primi colpi proprio sulla soglia della porta presto macchiata di rosso, e gli assalitori ripiegano.

Tutti i crociati, come percorsi da una scossa, raggiungono i propri alloggiamenti per armarsi. Simone, intravedendo in una chiesa un vescovo intento a celebrare messa, corre all'interno e gli si inginocchia davanti, giunge le mani e così prega: «A Dio e a voi offro oggi la mia anima e il mio corpo». Poi si arma, ma prima di raggiungere i suoi uomini torna una volta di più in chiesa e si genuflette davanti all'altare; e allora il cinturone, dal quale pendono i gambali di ferro, si rompe: cosa deve aver pensato il comandante crociato a trovarsi quasi in brache davanti al suo Signore? Si trattava di un altro cattivo presagio ma Simone ordina semplicemente che gli venga portata una nuova cintura. Quindi raggiunge l'altura dove lo attende il suo cavallo; lassù è esposto agli sguardi dei nemici, i quali non trattengono un ululato di gioia quando la cavalcatura scrolla la testa e colpisce in pieno il suo padrone; è un altro segnale che qualcosa non va, ma il conte si riprende in fretta e apostrofa a voce alta i suoi avversari: «Voi ora gridate e ridete di me. Ma confido nel Signore che stasera vi urlerò dietro sino alle porte di Tolosa». Poi monta, raggiunge l'esercito e lo trova pronto alla battaglia.

C'è chi gli consiglia di contare i suoi uomini per sapere di quanti dispone, ma Simone risponde secco: «Siamo abbastanza». Non è il numero a contare, oggi né mai: «Quando andrai in guerra contro i tuoi nemici e vedrai cavalli e carri e forze superiori a te, non li temere, perché è con te il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto» (*Deuteronomio*, 20,1). Quindi impartisce ai fanti l'ordine tassativo di non uscire per alcuna ragione dal castello. E mentre, a cavallo, discute con i suoi sul da farsi, ecco sopraggiungere il vescovo di Tolosa Folco, in capo la mitra episcopale e in mano una croce: e tutti i crociati scendono da cavallo – il legno e il cuoio che cigola, il tintinnare di armature e lance e spade, il nitrire dei cavalli – per adorare il vivifico legno della salvezza a uno a uno. Scena sacrale e poetica cui però il vescovo di Comminges non può resistere perché sarebbe durata troppo a lungo: così si fa avanti, prende la croce dalle mani di Folco, sale su di un punto elevato e li segna tutti con la croce: «Andate, nel nome di Gesù Cristo! E io vi sono testimone e garante nel giorno del Giudizio che chiunque morrà in questa gloriosa battaglia otterrà il premio eterno e la gloria del martirio, purché sia contrito e confessato o almeno abbia il fermo proposito di farlo non appena sarà finito lo scontro». Parole sante che inumidiscono gli occhi dei presenti, i quali se le fanno ripetere più volte; quindi, perdonandosi a vicenda, escono dal castello per la porta di Salles, eseguono una conversione a sinistra e costeggiano le mura lungo la stretta lingua di terra che le separa dalla Garonna; raggiunta la base del castello vero e proprio, traversano la Louge sul piccolo ponte prima che l'affluente si getti nel grande fiume e sbucano nella piana a nord di Muret. Ma perché un simile giro? Lo scopo è fine: simulare una fuga per attirare il nemico fuori dal campo: evidentemente Simone teme proprio la tattica proposta da Raimondo VI o forse conosce bene i suoi avversari, il prudente tolosano e il prode aragonese. E quest'ultimo cede subito al richiamo del suo nemico, che poi coincide appieno con il suo desiderio e la sua voglia: la cavalleria coalizzata si precipita in campo aperto secondo lo schieramento stabilito dal re. È il momento della verità, il giorno di vittoria.

Voci di trombe squillano gli ordini.

Anche i crociati si dispongono su tre schiere: la conversione dei gruppi, la pronta obbedienza di uomini e cavalli, tre schiere nel nome della santa Trinità e della più classica tra le conformazioni di un esercito per lo scontro in campo aperto²⁰. Intrepidi vanno incontro alla massa nemica: all'avanguardia cavalca Guglielmo di Barres, al centro è lo squadrone comandato da Burcardo di Marly, la retroguardia è agli ordini diretti di Simone.

Allez le pas!, «avanti al passo!».

Selve di lance ondeggiavano.

Avanzano uniti, uomini al fianco di uomini, cavalli a lato di cavalli. Ferro legno cuoio carne.

Tutto si risolverà fra poco, nello spazio laggiù, mentre giunge l'eco di nuovi ordini.

Accelerano.

Abbassano i compassi delle lance. È il loro mestiere.

Arrivano grida di guerra, urlano anch'essi: *Montfort!*

Intravedono forme tra le luci delle visiere.

Non sentono bene, percepiscono.

Poigniez!, «speronate!».

Tutto trema.

Ora.

L'urto.

L'onda vasta e sorda.

Si alza un grido viscerale che copre le distanze, un parto d'uomo allo stato primordiale quando tutto viene alla luce. Come piena irrefrenabile di esaltazione e morte giunge alle orecchie del giovane Raimondo, il quale assisteva alla parusía della verità da un'altura vicina, e il dettato dell'apocalisse si impresse per sempre nella sua memoria: «Era come se asce, asce e asce a non finire abbattessero un bosco». Ma a cadere erano i cavalieri della sua terra e il re che li aveva radunati.

Il primo *choc* è tra i cavalieri di Guglielmo di Barres e i catalani agli ordini del conte di Foix. Tutto viene alla luce, come la

profonda diversità del combattere di coalizzati e francesi: questi ultimi compatti e serrati, i primi alla ricerca dell'*exploit* personale, ognuno per sé e nessuno per tutti. In questo modo la possente carica francese ha presto la meglio sulla ardimentosa ma disorganizzata schiera avversaria, che viene rigettata indietro con gravi perdite.

È così che il centro alleato, dove si trova il re d'Aragona, deve ricevere l'urto del nemico quando questi è ancora fresco, senza contare il disordine causato dai cavalieri della prima linea in precipitosa ritirata; per di più alla prima schiera crociata si unisce subito la seconda, aumentandone la forza d'impatto, la terribile inerzia e lo sconquasso.

Penetrati gli uni nelle altre, uomini e schiere partoriscono la mischia tremenda, tra vagiti ultimi e rumori senza un antecedente. Armi da botta da taglio da stocco, conoscono la professione. I cuori perdono la verginità, se hanno la grazia di restare all'interno del corpo che li avvolge; intorno altre membra sparse perdono di senso.

Nel folto della mischia re Pietro combatte come può, presato da ogni parte. Il nemico incalza e mira alla sua testa coronata seguendo la posizione dell'insegna regale, ma Pietro non è quel cavaliere con l'armatura del sovrano: il re ha cambiato le sue armi con un barone della sua *mesnada*, forse per precauzione, forse in segno di onore verso il suo cavaliere, chi può dire perché? Però, quando capisce che il nemico gli è troppo da presso, una voce scappa alla sua bocca superba: «Sono io il re!».

Cosa vuol dire con quelle parole? Vuole essere riconosciuto prima di cadere, oppure vuole che il solo fatto della sua regalità fermi le punte nemiche? «Io sono il re!». Il comando di Dio era stato chiaro, il giorno della sua consacrazione regale: *Nolite tangere christos meos*, «non osate toccare i miei unti» (*Salmi*, 105,15). Lui, l'unto del Signore, crismatico e carismatico come un Saul e come un David, come l'imperiale schiatta dei carolingi, come i re e i sovrani di questo mondo. «Io sono il re!», *nolite tangere!*

Eppure una selva di lame e mani lo circonda, eppure non si può avere l'ultima parola davanti alla morte: Pietro cade, colpi-

to e trafitto, calpestato dallaorma di cavalli, morde la polvere che aveva preparato per Simone: la sua battaglia, la sua morte.

Nel frattempo davanti a Muret si gioca un'altra partita. L'enorme massa della fanteria tolosana ha cominciato ad attaccare le difese della piazzaforte, dove stanno asserragliati i vescovi con i pochi fanti crociati. È una facile guerra, quella dei fanti di Tolosa, che già pregustano il sangue dei nemici, i corpi straziati alla loro mercè: *Tolosa! Tolosa!*, gridano allegri ed ancora non sanno.

Simone ha seguito a distanza i suoi insieme alla terza schiera crociata, sa che in battaglia anche la situazione più favorevole può essere rovesciata in un momento. E quando vede un nutrito corpo di cavalleria nemica pronta alla carica sul fianco sinistro, capisce che è lì che deve colpire: porta il suo squadrone sulla sinistra ma trova un piccolo rivo, un fossato contorto come una serpe, una vipera che può spezzare le gambe a molti cavalli, rovesciare la sua carica. Dove passare? Il tempo preme, perché i suoi uomini sono come sommersi dal numero dei nemici e ogni istante è prezioso, e subito «per volere divino» trova un piccolo tratto di terra solida sul quale si può passare, ove i suoi cavalieri superano volando l'ostacolo. E piombano sul nemico: si accende anche qui una mischia furiosa. Simone sente ad un tratto che la staffa sinistra cede, rotta d'un colpo; a rischio di cadere, affonda lo sperone nella copertura del cavallo ma lo sperone si spezza; resiste in sella, mentre un avversario si fa avanti e gli mena un fendente sull'elmo; Simone, per tutta risposta, sferra un pugno così ben diretto da disarcionare il nemico, un colpo che lo sbalza e lo rovina a terra.

Discepoli del loro maestro, i crociati colpiscono e abbattano, sbalzano e atterrano. Vincono.

Gli alleati arretrano, alcuni volgono i cavalli, poi corre la voce: il re è caduto! E del resto, dov'è il suo alto stendardo? Abbattuto, sommerso, sconfitto. È il segnale del panico.

È allora, con tutta probabilità, che Raimondo VI fugge. Non aveva forse consigliato prudenza? E ora che quel vanaglorioso

d'un Michele di Luesia giaceva morto accanto al suo re, Raimondo scopriva d'essere stato profeta, e di sventura: «Vedremo bene chi sarà l'ultimo a lasciare il campo...». La sua è una strana fuga, da una battaglia che aveva sperato di vedere e di combattere, ma per la quale la sua spada non è neppure uscita dal fodero.

Ed è in quel momento che Montfort dimostra di saper trasformare la vittoria in trionfo, per quanto ancora inconsapevole: certo, il nemico sta cedendo, ma egli non sa che la testa del nemico è spiccata dalle spalle e per lui dunque tutto può ancora accadere. Così, mentre la cavalleria nemica si dà alla fuga disordinata senza nessuno che possa coordinare una qualsiasi azione, Simone raccoglie i suoi a formare nuovamente la schiera di retroguardia per sorvegliare da tergo l'inseguimento; in tal modo i crociati, in caso di difficoltà, avrebbero comunque avuto un punto di riferimento dove dirigersi. Ma non ve n'è bisogno e a centinaia cadono sotto i colpi degli inseguitori; non di Simone, però, che personalmente si rifiuta di colpire da tergo l'avversario sconfitto. La vittoria è sua, il trionfo è a portata di mano.

Mentre la polvere comincia a scendere sul terreno dello scontro, i crociati lo attraversano in direzione di Muret, dove i tolosani stanno per avere la meglio sui pochi difensori, tanto che il vescovo Folco prova a chiedere ai suoi fedeli di cessare l'attacco: ma perché farlo quando si è vincitori e quando la cavalleria del re d'Aragona sta tornando vittoriosa dallo scontro con i crociati? È tremendo l'errore nel quale incorrono i tolosani: quei cavalieri che arrivano stendardi al vento non sono gli alleati ma la cavalleria crociata: che fa scempio e strage di quella plebaglia impreparata, troppo facile a esaltarsi e troppo rapida a lasciarsi vincere dal terrore, quella massa che ora urla tutta la sua paura e cerca scampo verso est, verso il grande fiume ovvero incontro alla morte nelle sue acque, tranne i pochi che riescono a passare a nuoto o a raggiungere la flottiglia che li aveva scortati pochi giorni prima o, ancora, quanti trovano rifugio verso ovest, nel campo lasciato vuoto qualche ora innanzi. Come avrebbe ricordato più di sessant'anni dopo Guglielmo di Puylaurens, in

tutta Tolosa «vi era a malapena una casa dove non vi fosse un morto da piangere o un prigioniero ritenuto per morto»²¹.

Il trionfo era completo, senza appello.

Quando tutto fu finito, sulla vasta piana rimase solo il lugubre pianto dei feriti e dei moribondi, che si andava spugnando mentre i fanti crociati, usciti dal castello, dispensavano loro il colpo di grazia per poi spogliare i cadaveri.

Allora Simone si tolse l'elmo e chiese che gli indicassero il punto dove era stato ucciso il re d'Aragona: non conosceva né il luogo né l'ora della sua morte, che erano coincise con l'istante fatale del suo successo, del trionfo del «conte di Gesù Cristo», colui che rovescia i potenti dai troni. Quanti nobili e quanti cavalieri, da un capo all'altro del mondo conosciuto, potevano vantarsi di aver abbattuto un re? Tutti avrebbero conosciuto il suo nome: Montfort, lui che aveva schiacciato leoni e draghi, secondo l'oracolo del Signore.

E quando vide il corpo grande e regale giacere in terra, nudo e coperto di polvere, il petto squarciato da un colpo di lancia, discese da cavallo e pianse sopra il suo nemico e suo re. Pianse, come un novello David sopra un altro Saul.



Come sabbia davanti al vento, il poderoso esercito schierato dagli alleati meridionali contro i francesi al comando del Montfort venne spazzato via in una sola giornata e sarebbero passati molti anni prima che qualcun altro osasse pensare di affrontare in campo aperto la terribile cavalleria crociata.

Quante furono le perdite? I contemporanei stimarono approssimativamente, tra morti sul campo e annegati nelle acque della Garonna, 15-20.000 caduti da parte alleata, contro un numero estremamente esiguo di crociati: si parlò di un solo cavaliere e di sette sergenti a cavallo, una cifra quasi ridicola che fa pensare all'ammonimento di Luciano di Samosata, il retore classico che verso il 166 d.C. aveva messo all'erta gli storici nel suo libretto *Come si deve scrivere di storia*: «Anche per il numero dei

caduti si raccontano frottole superiori persino a quelle scritte nei rapporti dei comandanti: si diceva infatti che a Europa morirono 70.236 nemici, mentre fra i romani ci furono solo due morti e nove feriti. Non so se una persona di buon senso possa tollerare cose di questo genere». Le nostre fonti, a confronto con l'anonimo autore contro il quale polemizzò Luciano, hanno almeno il pudore di non arrivare al dettaglio sulla singola unità per quanto riguarda gli sconfitti, sebbene l'indicazione circa i vincitori suoni singolarmente simile. Anche volendo ridurre di molto il dato numerico relativo alle perdite aragonesi e tolosane – portandolo nell'ordine delle migliaia piuttosto che delle decine di migliaia – il dato di fondo resta: Pietro II, il suo *entourage* e i suoi alleati avevano cercato uno scontro epico e risolutore finendo sì con il vivere una giornata di questo tipo ma a tutto vantaggio dei loro avversari, né vi sarebbe stata nell'immediato futuro la semplice possibilità di riprovarci, almeno non sul piano militare.

Per lungo tempo Pietro II è stato fatto oggetto di dure critiche in sede storiografica: in particolare ne sono stati condannati l'orgoglio e la cieca fiducia nelle proprie capacità militari. Bersaglio privilegiato di questo tipo di accuse è stata la posizione sul campo assunta dal re, schieratosi nella seconda linea invece che nella terza: se egli si fosse trovato più indietro, non avrebbe forse potuto meglio controllare l'andamento dello scontro evitando di mettere a repentaglio, almeno così presto, la sua vita e la sua corona? Come non ricordare a questo proposito le critiche di ugual tenore mosse qualche decennio prima ad un altro «re cavaliere», Riccardo Cuor di Leone? Il sovrano inglese era disapprovato da molti contemporanei – compreso il suo avversario Saladino – per l'atteggiamento troppo rischioso sul campo di battaglia, e in questo senso il giudizio storico si allineerebbe con i timori e le riserve espressi già allora.

Prima di concludere in questa maniera si deve però porre mente a un aspetto troppo facilmente trascurato ma sottolineato dai migliori storici: la coalizione riunita dal re aragonese aveva mostrato limiti gravi proprio nel consiglio di guerra della mattina-

ta, concretizzatisi in una differente visione sul comportamento tattico da assumere nel corso della giornata. Inoltre le durissime parole di Michele di Luesia, uno degli uomini più in vista e rappresentativi dell'*élite* spagnola, avevano aggiunto nel momento peggiore un elemento di sospetto e divisione tra aragonesi e linguadociani fondato su un giudizio negativo da parte dei primi nei confronti dei secondi. Così si può dire che certamente re Pietro, schierandosi nel secondo squadrone, assecondò il volere dei suoi uomini e le proprie personali inclinazioni e, insieme, che egli fu in certo senso costretto a farlo, per mostrare da un lato la propria superiorità morale e cavalleresca ma soprattutto per dare un'ossatura credibile allo schieramento che gli alleati avrebbero assunto. Era plausibile infatti pensare di schierare in seconda linea – o men che meno in prima – i tolosani, che avevano espresso la loro contrarietà a uno scontro di cavalleria in campo aperto senza un'adeguata preparazione da parte della fanteria? Dunque la scelta di Pietro II fu la risultante di un complesso di spinte e contropunte e non solo dell'incauta avventatezza di un sovrano in cerca di gloria²².

L'errore più grave commesso da Pietro II fu semmai un altro: pur godendo di un vantaggio tattico considerevole, grazie alla concomitanza sul medesimo terreno di forze di fanteria e di cavalleria, egli preferì giocare il tutto per tutto avvalendosi solo dell'arma a cavallo – peraltro senza attendere l'arrivo di un'ulteriore contingente che si trovava ancora lungo strada –, indebolita dalle divisioni emerse tra gli alleati. E probabilmente l'abbaglio del re fu indotto da un errore di calcolo qualitativo-quantitativo: in linea teorica le sole forze a cavallo degli alleati erano in grado di sconfiggere i crociati francesi, nettamente inferiori di numero essendo il rapporto di almeno 2:1 – ma fors'anche di 3:1 – a favore dei coalizzati; ma la qualità intrinseca di quelle forze era tutt'altro che allineata con le proporzioni numeriche. Non solo una parte considerevole delle forze linguadociane, con esclusione dei cavalieri del conte di Foix, aveva già mostrato in precedenti occasioni di non poter reggere il confronto con la cavalleria crociata, ma pure quella aragonese, certamente più ardimentosa, era gravata da un difetto di comportamento tattico che sarebbe ri-

sultato fatale: come ebbe a dire anni dopo Giacomo d'Aragona, il principe fanciullo divenuto ormai re, i cavalieri di suo padre «non sapevano presentarsi per la battaglia né muoversi insieme e ogni barone attaccava in maniera individuale agendo così contro la natura delle armi»²³; e se egli poteva parlare in tal senso era anche perché aveva vissuto con quel genere di centauri così abili nell'agone militare, essendo stato cresciuto presso la corte montfortiana in seguito al progetto – poi svanito – di matrimonio e alleanza tra la casata del conte e quella del re.

Contro cosa cozzò infatti il disomogeneo complesso di forze che facevano capo a re Pietro? Contro un esercito composto prevalentemente da cavalieri abituati a combattere insieme, un esercito i cui ranghi si erano cementati sotto il comando di uomini sperimentati e vincenti, giacché in quei quattro anni di campagne crociate non il solo Montfort aveva dimostrato di possedere notevoli abilità di comando tattico: egli aveva a disposizione uomini di prim'ordine, legati a lui in maniera indissolubile non solo per i numerosi vincoli vassallatici, non unicamente per le ricompense in beni mobili e immobili con cui li aveva gratificati in quegli anni e non solo per via del superiore scopo crociato al quale tutti quegli uomini si sentivano votati, ma anche perché aveva fatto del loro destino il suo destino.

Ma il comportamento di Simone in occasione della battaglia di Muret merita di essere osservato ancora da vicino. Tutti i rituali liturgico-religiosi da lui reiterati prima dello scontro possono sembrare eccessivi, magari frutto più del calamo del cronista – un ecclesiastico – che reali; eppure sembra più convincente l'idea che quel modo d'agire facesse parte della sua personalità, quella di un uomo completamente calatosi nel ruolo di perfetto *miles Christi*, «cavaliere di Cristo» nel nome della Chiesa e sotto il segno della croce. In questo senso, lettura soprannaturale della realtà e semplice dato storico coincidono nella visione e nella prassi di Simone; così, quando si rifiuta di far contare gli uomini che ha con sé, egli risponde contemporaneamente a due logiche: evitare che tra le file circoli la presa di coscienza della propria inferiorità quantitativa, oggettivata dal numero in quanto tale, e insieme focalizzare il senso dell'impegno

comune su un piano superiore affidato anzitutto a Dio e non alle proprie forze, il che allontana la possibilità di confronti con lo schieramento avversario e, congiuntamente, la paura: nel momento della verità gli uomini non devono pensare, devono agire, nel nome più santo di tutti.

Inoltre il comportamento militar-religioso montfortiano non terminò con la vittoria, come sarebbe potuto accadere nel caso si fosse trattato di un atteggiamento strumentale sia pure sotto un profilo simbolico. Anzi, la sua determinazione in questo senso ne uscì rafforzata: subito dopo la battaglia egli smontò davanti a una chiesa, vi entrò per rendere grazie a Dio e offrì il suo cavallo e le sue armi in elemosina per i poveri. Questo distacco da sé, dagli elementi quotidiani e confidenziali – oltre che vittoriosi – che «fanno» il cavaliere, mostra una volta di più in Simone un animo votato a una causa superiore dalla quale riconosce derivargli vittoria e onore, insieme ai rischi e agli affanni di un'impresa così difficile com'era quella che aveva accettato di compiere.

A tutto ciò va aggiunto ancora qualcosa: anche Simone aveva voluto lo scontro. Se egli si era precipitato a Muret raccogliendo tutti gli uomini disponibili non era stato per finire ingenuamente nella trappola tesagli dal nemico; il comandante della crociata – riprendendo lo schema decisionale già attuato a Castelnaudary – aveva preferito giocare il tutto per tutto in uno scontro risolutore immediato piuttosto che temporeggiare e veder crescere il fronte anti-crociato, destinato sicuramente ad estendersi e compattarsi nel caso in cui egli avesse deciso di difendere separatamente le varie località in sua mano. I crociati non disponevano infatti di sufficienti risorse per affrontare una lunga e tormentosa stagione di assedi sulla difensiva, con la prospettiva di scarsi o nulli aiuti dall'esterno e una popolazione locale pronta in qualunque momento alla ribellione. Inoltre Simone sapeva di dover cercare in fretta la battaglia dal momento che i viveri disponibili a Muret gli avrebbero garantito solo 24 ore di efficienza; e cosa ne sarebbe stato delle sue qualità militari, con uomini e animali a pancia vuota? Si può quindi concordare con chi ha sostenuto che sia Montfort sia Pietro II cer-

carono, quel giorno a Muret, il *judicium Dei*, il «giudizio di Dio» che avrebbe d'un colpo solo tacitato gli avversari e risolto la partita in corso. Era un elemento tipico della mentalità del periodo, come le battaglie di Las Navas dell'anno precedente e di Bouvines l'anno successivo avrebbero confermato, ma si trattava anche di un tratto tipico della mentalità occidentale *tout court*, forgiatasi sin dai tempi di Maratona e di tante altre giornate campali lungo i secoli della storia mediterranea ed europea: era meglio, generalmente parlando, cercare uno scontro risolutore piuttosto che tergiversare in un limbo di insicurezza²⁴.

La battaglia fu dunque determinante per la ferma volontà dei contendenti di renderla tale; o almeno di due contendenti su tre, giacché Raimondo VI seppe sfilarsi al momento opportuno dal terribile flagello divino che si era abbattuto sulla coalizione: la via armata era fallita un'altra volta ma forse non tutto era ancora perduto. Incostante, versipelle Raimondo VI.

Solo tenendo presenti tutti questi elementi si può quindi parlare di Muret come d'una sorta di «perfetta» battaglia medievale nel senso astratto inteso da quanti hanno frettolosamente studiato il Medioevo militare: uno scontro «puro» di cavalleria con la fanteria relegata al ruolo passivo di spettatore, e di vittima sacrificale, d'un gioco per nobili.

Alla luce di queste considerazioni si spiega bene perché i crociati – e i cronisti schierati dalla loro parte – parlarono di «miracolo»: era certo stato qualcosa di eccezionale vedere un pugno di cavalieri segnati con la croce di Cristo aver ragione d'uno stuolo di avversari ed era stato a dir poco sensazionale il fatto che un vassallo avesse ucciso il proprio sovrano senza con questo incorrere nel biasimo internazionale e nella vendetta di Dio. Persino il papa – il cui volere era stato di fatto ignorato da tutti i contendenti – dovette rassegnarsi a riconoscere il volere divino dietro la sconfitta del «suo» vassallo aragonese.

Con la morte di Pietro II sul campo di battaglia di Muret, in effetti, la storia d'Europa era ad una svolta.

Chi perse senz'altro la battaglia e la guerra fu la corona d'Aragona. Certo, molti nobili aragonesi e catalani avrebbero continua-

to ad aiutare i linguadociani contro i crociati, ma ormai la possibilità storica di una «grande corona di Aragona» a cavallo dei Pirenei era tramontata per sempre. E pure in terra iberica il casato di Barcellona e Aragona visse un difficile periodo a causa della minore età di re Giacomo, destinato comunque a un glorioso futuro.

Per gli uomini di Linguadoca Muret rappresentò il segno di una sconfitta pressoché irrecuperabile, anche se qualche tentativo sarebbe ancora stato esperito, visto che la stirpe dei Tolosa era «miracolosamente» uscita indenne – personalisticamente parlando – dal flagello. Raimondo VI poteva ancora aggrapparsi alla volontà del pontefice, appellarsi a lui: non era il papa il «giudice ordinario di tutti»? A lui avrebbe chiesto giustizia e non solo – non tanto, se necessario – per sé, ma almeno per la sua progenie, per quel suo figlio piccolo che certamente colpe non aveva. Si chiamava *Raimon* pure lui e molti lo chiamavano Raimondino, per lui i trovatori ricamavano significati pieni di speranza, per sopravanzare la delusione del padre e del re d'Aragona: era lui il vero *Rai-mon*, il «raggio del mondo», il «raggio puro», colui che «rischiara il mondo», lui avrebbe guidato la riscossa di un mondo intero.

Dal canto suo la crociata conseguì un successo pressoché totale: scomparso il temibile rivale aragonese, umiliato Raimondo VI e mortificata la città di Tolosa, Montfort non doveva fare altro che attendere il tempo necessario a cogliere i frutti del successo militare, come sarebbe accaduto qualche anno dopo a Roma, nel 1215, in occasione del IV concilio del Laterano. È quanto vedremo nell'ultima tappa del nostro andare.



Resta un'ultima cosa da dire su quella giornata di settembre: chi era la donna con la quale giacque Pietro II l'ultima notte della sua vita?

Le fonti ne parlano distrattamente come di una prostituta; a noi però piace immaginare che fosse una dama d'alto lignaggio, anzi la moglie di un nobile di Tolosa alla quale il re aveva scritto prima di mettersi in marcia con l'esercito. Le aveva inviato

una lettera languida e appassionata, piena di *blandiciae* come ebbe a dire l'abate Maurino di Pamiers, il quale aveva visto una copia di quella missiva caduta nelle mani di Montfort: «Ecco il vero movente di Pietro», andava ripetendo Simone portando nella propria bisaccia quella riproduzione, redatta furtivamente dal domestico o dal segretario della nobildonna²⁵. Pietro le aveva scritto che sarebbe venuto a liberare la Linguadoca dai francesi per amore suo e, se così fu, fu anche per quell'amore che versò il suo sangue.

Capitolo nono

Il giudizio di Dio

Colui che ha peccato e non altri
deve morire; il figlio non sconta
l'iniquità del padre.

[*Ezechiele*, 18,20]

Il brusio sale denso.

Corposamente, la grande sala ne è riempita.

Il pavimento intarsiato e gli scranni lignei, una a una le volte delle tredici cappelle, le strette finestre contro le quali preme il novembre romano: tutto diviene cassa di risonanza per la voce del concilio. Centinaia di fiammelle tremolano nell'aria spessa, gonfia di lingue e dialetti, accenti e sonorità che si fondono e si scontrano; a stormi radenti pensieri e opinioni passano di bocca in bocca, di fiato in orecchio, il sudore dei corpi si mesce al fumo delle candele mentre si attende l'arrivo del pontefice. Da un capo all'altro della grande assemblea ci si scambia occhiate, si parla da una parte e si guarda altrove per osservare, controllare, provvedere. Non sembra mancare nessuno, almeno tra i grandi: sono 82 arcivescovi e 404 vescovi, oltre 800 abati e priori, senza contare i canonici delle chiese locali e dei capitoli monastici, i rappresentanti degli ordini esenti e degli ordini religioso-cavallereschi, templari e ospedalieri; e non solo loro, ma pure uno stuolo di autorità civili: conti e marchesi, visconti e baroni, oltre agli ambasciatori di re e imperatori. L'unico neo è l'assenza del clero greco a eccezione del legato patriarcale di Alessandria e del patriarca maronita; ma la crociata del 1204 – la crociata incompiuta tra lingue di fuoco a Costantinopoli – è una ferita che non si può sanare tanto presto. Poco male, deve pensa-

re qualcuno: il concilio è il più grande mai riunito dalla Chiesa cattolica e romana dalla sua stessa fondazione, il Laterano rimarrà per sempre nella storia. È proprio quello che vuole il sommo ospite di tutti, papa Innocenzo III.



Lotario dei conti di Segni era salito meno che quarantenne sulla cattedra di Pietro nel gennaio del 1198, e com'era mutato il mondo da quel lontano volgere di secolo.

L'Impero d'Oriente aveva cambiato padrone, lasciato cadere dai perfidi greci nelle mani di una schiatta fiamminga: era parso allora che il mondo antico si fosse chiuso davvero e per sempre, per volgersi a Ponente.

A Occidente l'Impero erede del grande Carlo era stato vacante per anni sino a quando Ottone IV di Brunswick, paladino del papa, aveva cinto la corona placcata d'oro e tempestata di gemme preziose, sino alla ritrovata concordia tra i due sommi poteri della Cristianità. Ma non era stato che un breve intervallo, perché Ottone aveva creduto di potersi ergere a signore incontrastato del mondo. Tuttavia non aveva fatto i conti con gli alleati del papa, quei francesi che amavano le donne e il ferro delle armi, ed era finito nella polvere in una domenica di luglio del 1214 sulla piana di Bouvines al confine tra il regno francese e le Fiandre; in quel giorno la Francia era divenuta il giglio viridescendente d'Europa, la figlia prediletta della Chiesa, la nuova pietra di paragone per troni e dominazioni, perché Iddio punisce i superbi ed eleva gli umili, esalta i suoi servi e quanti onorano la Chiesa di Roma. Così stava scritto nelle sacre scritture e così pensava papa Innocenzo, alleato del re francese Filippo II – ormai definito Augusto perché vincitore di imperatori e quindi «augusto» a sua volta – contro il superbo Ottone e protettore del giovane Federico di Hohenstaufen e d'Altavilla, eletto nuovo imperatore in Germania nello stesso 1215: Federico II, il pupillo del papa – e futuro anticristo.

E sempre ad Occidente c'era stata la splendida mattina del 16 luglio 1212, quando i cristiani avevano sfidato a battaglia i

musulmani di Spagna a Las Navas. Innocenzo aveva chiesto a mezza Europa di parteciparvi, aveva promesso indulgenze e incitato, minacciato, pregato. E l'Europa aveva risposto, Dio aveva corrisposto copiosamente, i mori avevano morso la terra di Spagna senza appello: il tripudio si era sparso per tutta la Cristianità con processioni e feste e *alleluja*, perché Dio proteggeva ed esaltava i suoi fedeli per Cristo, con Innocenzo, in Cristo. Sì, il mondo era davvero cambiato in tre lustri e poco più e di tutto questo Innocenzo era stato testimone e protagonista.

E tuttavia non ogni cosa era in ordine. Nel novembre del 1215, in quell'inverno romano che accoglieva il concilio più grande mai visto in terra d'Occidente, vi erano tensioni e contrasti oltre che accordi e buone notizie. Due affanni soprattutto incurvavano l'animo del papa, carico ormai di cinquanta e cinque anni, poche parole che Innocenzo rimasticava dall'inizio del pontificato: riformare la Chiesa e riconquistare la Terrasanta.

Gerusalemme se ne stava sempre lì, sotto l'egida saracena. Quanto aveva desiderato e sperato di riportarla al culto cristiano: era più d'un'idea, era un chiodo infisso nella carne di un papa che per tre volte aveva lanciato la crociata d'Oltremare e che mai aveva ottenuto il suo scopo. Gerusalemme se ne stava di là dal mare come un miraggio insofferente, a far soffrire il cuore di un uomo che sembrava ottenere qualsiasi cosa in Occidente. Sì, Gerusalemme doveva tornare cristiana e il concilio avrebbe provveduto, organizzato, pianificato tutto per riconquistare la terra di Cristo, la terra *ubi steterunt pedes ejus*, «dove posarono i suoi piedi». A Innocenzo spettava rilanciare ancora una volta la crociata, riprendere Gerusalemme: *Jherusalem!*

E poi c'era la vigna del Signore, la sua santa Chiesa percorsa dai fremiti dell'eresia. Innocenzo vedeva una macchia sulla Sua diletta, percorsa da un cancro strisciante come un serpente, un *cancer serpens* che avvelenava il santissimo corpo di Cristo. Si chiamavano catari, passagini, arnaldisti, poveri di Lione e in mille altri modi ma non erano che manichei, pazzi eretici che credevano vi fossero due divinità in lotta per il dominio supremo: as-

surdo. Così, giusto all'inizio del pontificato aveva scosso le fondamenta della terra: mettendo mano alla forza del diritto aveva dettato parole di giustizia dure come pietra: «I credenti, i fautori e i protettori degli eretici saranno scomunicati e i loro beni confiscati né saranno mai più restituiti». Dunque colpire i sostenitori degli eretici perché questi, senza quelli, non potessero continuare a pullulare e colpirli duramente con la confisca dei beni. E anche di più: «I loro beni non saranno mai più restituiti né a loro né ai loro figli, fossero anche ortodossi». Precisamente così: «Fossero anche ortodossi», cioè cattolici, romani, fedeli... «Infatti, secondo le legittime sanzioni, i colpevoli di lesa maestà devono essere uccisi e ai loro figli deve essere risparmiata solo la vita per misericordia; quanto più dunque deve essere così per quanti si allontanano dalla fede in Cristo e lo offendono, dal momento che è molto peggio colpire la maestà eterna rispetto a quella terrena?». Era stato il 1° marzo del 1199, data di pubblicazione della lettera decretale nota come *Vergentis in senium*, e da allora il mondo non era più lo stesso.

Con quelle parole di papa Innocenzo III, al valico tra XII e XIII secolo, l'eresia era stata condannata come il reato più grave pensabile all'interno di una civiltà: l'eresia era ormai un *crimen lese maiestatis* e di «maestà eterna», per giunta. Dal punto di vista di Innocenzo tutto doveva essere spazzato via davanti all'empietà nefanda dell'eresia: tutto, anche la pietà per i figli, persino per gli eredi di minore età e incolpevoli, fossero pure stati cattolici. La Chiesa doveva cioè imitare la severa legge imperiale e colpire i suoi nemici, quanti resistevano nell'errore, i pervicaci e gli incorreggibili, coloro che si dannavano alle fiamme eterne e trascinarono altre anime nella perdizione imperitura. E non solo gli eretici, ma i loro protettori e gli eredi di questi: vale a dire famiglie intere, mondi interi. Era stato nell'anno del Signore mille e cento e novanta e nove, una vita prima, la *sua* vita.

Più di sedici anni dopo – novembre 1215 – Innocenzo ha riunito un grande concilio presso il Laterano destinato a passare alla storia come il IV concilio lateranense e tra le grandi e gravi questioni che il sinodo avrebbe dovuto affrontare vi era appunto il problema dell'eresia e delle conseguenze della *Vergentis*:

giacché la decretale non era rimasta lettera e spirito, ma era diventata carne e sangue e fango, morte, distruzione e molto altro ancora. Alla *Vergentis* era seguita dal 1209 una crociata, la prima, grande, devastante crociata in terra europea o per meglio dire in terra cristiana, anzi *contro* cristiani. Cioè crociati contro fratelli nella fede, eretici certo ma pur sempre cristiani, peccatori visti ormai come criminali da colpire. E la crociata aveva colpito a fondo.

Al centro dell'uragano si erano trovate una terra e una famiglia: la Linguadoca e la casata di Saint-Gilles, una landa baciata dal sole e cantata dai trovatori, la *Provincia* delle fonti ecclesiastiche, il *Midi* del regno di Francia, l'Occitania sognata dai trovatori, la Linguadoca della storiografia perché vi regnava la *langue d'oc*, sorellastra della *langue d'oïl* parlata al Nord. E i suoi nobili di più alto lignaggio: i conti di Tolosa e duchi di Narbona, della casa di Saint-Gilles. Da quel sangue, ben più di cento anni prima, era sorto uno dei primissimi crociati, Raimondo IV, che con Goffredo di Buglione aveva liberato il gran sepolcro di Cristo, un nome che affondava la propria eco in un'epoca antica e ormai mitica, quella della prima crociata. Ed ecco che un suo lontano nipote era finito con l'essere attaccato da un'altra crociata; ma non era fors'egli un cristiano? Forse no, perché Raimondo VI conte di Tolosa era ritenuto un protettore di eretici e anzi *il* peggior protettore di eretici di tutta la Cristianità, falso, ingannatore e spergiuro, eretico anch'esso per farla corta, ma pure abile dissimulatore. Lui protestava: quali prove vi erano a suo carico? Non era forse vittima dell'avidità di altri? Perché contro di lui si accanivano da anni gli inviati romani e perché le sue terre erano state invase dagli uomini spietati di Simone di Montfort? Erano crociati, gli si rispondeva. Erano ladri e assassini, controribatteva. Gli si affiancavano i suoi uomini insieme a prelati di rango, perché il concilio si agitava da giorni intorno a questa questione: Raimondo VI doveva essere spossessato? Doveva perdere la propria terra a vantaggio dei crociati e di Montfort? Non era sufficiente che quel mostro assetato di sangue si fosse dissetato con le terre dei Trencavel e con la vita del giovane Raimondo Ruggero? Non era bastata la testa di un re,

Pietro II d'Aragona, prostrata nella polvere di Muret? Fino a dove si doveva spingere la sua tracotanza? Domande urgenti, pressanti, cui si doveva risposta.

E tuttavia dietro un simile dramma se ne celava un altro, stava come in secondo piano ma doveva presto occupare la scena. Baluginava nel fresco volto e quasi fanciullesco del figlio del conte, nei suoi modi gentili e negli occhi fermi e azzurri, nell'età «innocente» dei suoi diciotto anni e poco più: il suo nome era Raimondo e i suoi lo chiamavano *Raimondet*, «Raimondino», Raimondo il giovane, Raimondo VII nella casata di Saint-Gillès. Attorno a lui crescevano speranze e si alimentavano entusiasmi, come fiamme dissetate da oli profumati: cosa aveva fatto di male il «piccolo» Raimondo? Per quale assurda ragione, per quale cavillo di legge egli avrebbe dovuto essere privato dell'eredità di suo padre? Se anche Raimondo VI era ritenuto colpevole, non doveva la contea di Tolosa andare alla sua progenie? Qual era la sua macchia? Davvero il papa avrebbe dimenticato le parole del Signore? Sta scritto infatti: «Colui che ha peccato e non altri deve morire; il figlio non sconta l'iniquità del padre, né il padre l'iniquità del figlio; al giusto sarà accreditata la sua giustizia e al malvagio la sua malvagità» (*Ezechiele*, 18,19-20). E dunque quali colpe aveva *Raimondet*, quali crimini aveva commesso? Egli era *Rai-mon*, il «raggio del mondo» e il «raggio puro», era colui che «rischiara il mondo», la speranza fatta giovane carne e vivido sguardo; lui poteva risolvere il nome tolosano e riprendere la terra dei suoi avi, lui poteva piegare la volontà dei nemici. E del papa.

In questo 14 novembre 1215, dunque, durante il grande concilio del Laterano si decidono le sorti di un'intera regione europea, dei crociati e dei loro avversari, del conte di Tolosa e del suo rampollo splendente. Cosa deciderà il concilio, e soprattutto cosa farà Innocenzo? Seguirà la linea tracciata molti anni addietro con la *Vergentis in senium* o si ricorderà delle parole di Dio, si rammenterà che «il figlio non sconta l'iniquità del padre»? Lui, proprio lui che si dice *vicarius Christi*? E Cristo non è forse Amore, non è Misericordia? Luce e *Pietas*? *Caritas*? Cosa è, chi è Dio? Chi è il papa?

Per giorni si è discusso di questi problemi e di tanti destini appesi alla sua parola, per giorni Innocenzo ha ripensato a quel magma di dilemmi e di vite in cerca del punto di sintesi. E ora li avrà davanti a sé, nella sala del palazzo lateranense che ha fatto preparare per il concilio: il vecchio Raimondo e il giovane Raimondino, il rampollo che dicono ortodosso e il padre chiacchierato, sospettato, anzi per molti certamente eretico, sempre pronto a mentire e dissimulare... Con quelle migliaia di altre persone che ha convocato, giunte da ogni angolo del mondo cristiano perché lui le ha chiamate, lui la cui vista fa scemare d'un colpo il vasto brusio.

Perché il papa è entrato, siede sulla cattedra petrina.



Oltre due anni sono trascorsi da quella giornata nei pressi di Muret. L'Aragona ha smesso pressoché per sempre di occuparsi di cose d'oltre Pirenei; i conti nominali di Tolosa sono in fuga; Simone di Montfort ha atteso paziente di vendemmiare i frutti di quel settembre: egli sapeva che oramai la conquista della capitale sarebbe stata solo una questione di tempo e dunque si era concentrato sul consolidamento delle conquiste già effettuate, anche perché di lì a poco era intervenuto sulla scena Pietro di Benevento, il nuovo legato nominato da Innocenzo III all'inizio del 1214. Questi aveva cercato di sospendere tutti i conflitti in corso stabilendo un compromesso provvisorio a Montpellier nel gennaio del 1215, sostanzialmente rinviando le decisioni definitive in merito ai complessi problemi del *negotium* all'ormai prossimo concilio lateranense ma, nel contempo, riconoscendo il nuovo *status* di Simone¹. In quella assemblea egli era stato nominato *princeps et monarcha* della contea di Tolosa e di tutte le terre conquistate sugli eretici e i loro fautori, cioè «principe e signore unico», certamente non «re» come aveva erroneamente interpretato una certa storiografia; «signore unico» nel senso che i conti tolosani erano, per i promotori del concilio montpellieriano, definitivamente sconfitti. Ma il pontefice avrebbe ratificato la decisione? E cosa avrebbe detto e fatto il re

di Francia, «signore superiore» di quelle terre? Anche per sciogliere questi nodi rilevanti Innocenzo III aveva riunito in Roma il grande concilio per mettere in ordine le cose nella Cristianità, a partire dalla questione di fondo: la fede.

Esattamente contro tutte le deviazioni ereticali pullulate nei decenni precedenti, e in particolare contro il catarismo, il concilio formulò una nuova, articolata e completa professione di fede. La si ritrova nel canone n. 1 degli atti di quella imponente assise romana²:

Crediamo fermamente e confessiamo apertamente che uno solo è il vero Dio, eterno e immenso, onnipotente, immutabile, incomprendibile e ineffabile, Padre, Figlio e Spirito Santo, tre persone, ma una sola essenza, sostanza cioè natura assolutamente semplice. [...] Sono consostanziali e tra loro eguali, parimenti onnipotenti ed eterni. Unico principio dell'universo, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali, che con la sua forza onnipotente fin dal principio del tempo creò dal nulla l'uno e l'altro ordine di creature: quello spirituale e quello materiale, cioè gli angeli e il mondo terrestre, e poi l'uomo, quasi partecipe dell'uno e dell'altro, composto di anima e di corpo. Il diavolo, infatti, e gli altri demoni sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi. L'uomo ha poi peccato per suggestione del demonio.

Dunque un solo Dio, Trinità. E la libertà di angeli e demoni e la libertà dell'uomo, che Iddio ha «fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo ha coronato» (*Salmi*, 8,6).

Veniva poi la figura di Cristo, fondamento della fede, vero uomo e vero Dio, baluardo contro ogni spiritualizzazione eccessiva così come suprema valorizzazione del *corpo* umano e della bilancia salvifica tra fede e opere: leggete e stupefatevi, libertini ed epicurei d'ogni latitudine e longitudine, che così poca fede avete nel nostro corpo:

[Cristo] incarnatosi per l'opera comune di tutta la Trinità, concepito da Maria sempre vergine con la cooperazione dello Spirito Santo, divenuto vero uomo [...]. Immortale e incapace di soffrire secondo la

divinità, Egli stesso si fece passibile e mortale secondo l'umanità; dopo aver sofferto sul legno della croce ed essere morto per la salvezza del genere umano, è disceso agli inferi, è risorto dai morti ed è salito al cielo [...]; verrà alla fine dei tempi per giudicare i vivi e i morti e per compensare ciascuno secondo le proprie opere, i reprobri come gli eletti. Tutti risorgeranno con i corpi di cui ora sono rivestiti, per ricevere, secondo che le loro opere siano state buone o malvagie, gli uni la pena eterna con il diavolo, gli altri la gloria eterna con Cristo.

La difesa della Chiesa, contro ogni tentazione avversa alla Sposa di Dio, ogni pretesa di gerarchia parallela e contraria:

Una, inoltre, è la Chiesa universale dei fedeli, fuori della quale nessuno assolutamente si salva.

La fissazione definitiva del dogma della transustanziazione, legato anch'esso alla santità della Chiesa:

Il corpo e il sangue [di Gesù Cristo] sono contenuti veramente nel sacramento dell'altare, sotto le specie del pane e del vino, poiché il pane è transustanziato nel corpo e il sangue nel vino per divino potere. [...] Questo sacramento non può assolutamente compierlo nessuno se non il sacerdote, che sia stato regolarmente ordinato secondo i poteri della Chiesa che lo stesso Gesù Cristo concesse agli apostoli e ai loro successori.

La netta difesa del sacramento dell'acqua e dello Spirito:

Ma il sacramento del battesimo che si compie nell'acqua, invocando la indivisa Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, giova alla salvezza sia dei bambini che degli adulti da chiunque sia stato conferito secondo le norme e la forma usata dalla Chiesa. [...] Se uno, dopo aver ricevuto il battesimo, è nuovamente caduto nel peccato, può sempre essere rigenerato mediante una vera penitenza.

Infine le porte della salvezza erano aperte per tutti, ovviamente se provvisti di «retta fede e vita onesta», perché fu nel Medioevo cristiano e cattolico che l'unione del maschio e della femmina – carne e spirito, sperma e ovulo, ragione e passione –

fu elevata a strada verso l'«eterna beatitudine», dopo e oltre e insieme alla gioia del piacere *corporale*, non *carnale*:

Non solo le vergini e coloro che osservano la continenza, ma anche le persone coniugate, che cercano di piacere a Dio con retta fede e vita onesta, meritano di giungere all'eterna beatitudine.

Erano parole chiarissime, capaci di ridefinire una identità e insieme un progresso, un approfondimento, un ampliamento della conoscenza del divino e della sua esperienza. Perché la rivelazione è già data una volta per tutte, ma la sua comprensione non ancora.

Altri 70 canoni avrebbero normato molte materie di fede, la disciplina ecclesiastica, compresa la riforma morale del clero, le elezioni episcopali, l'amministrazione dei benefici e l'esazione di tasse e decime, il matrimonio, il sacramento della confessione (per via auricolare, così fissato per la prima volta), la simonia, gli ebrei e la crociata d'Oriente, cui fu riservato il lungo e complesso canone n. 71 intitolato *Ad liberandam Terram sanctam* e dedicato proprio alla pianificazione di una nuova, grande «spedizione per la riconquista della Terrasanta». Perché Gerusalemme – quella terrena e quella spirituale – era sempre in cima ai suoi pensieri.

Ma a noi preme qui soprattutto capire come fu sistematizzato il pensiero pontificio, ecclesiastico e «comune» nei riguardi della prassi antiereticale e per conoscerlo dobbiamo leggere il canone n. 3, *Excommunicamus*, «Noi scomunichiamo»³.

Questo testo risulta composto da una serie di elementi diversi ripresi dalle precedenti normative in tema antiereticale, oltre al motivo della «esposizione in preda» delle terre di quei principi che si fossero rifiutati di lottare contro l'eresia. In esso infatti veniva rinnovato l'anatema contro ogni eresia contraria al credo esposto nel canone n. 1 e così venivano colpiti anche tutti gli eretici, abbandonati al potere secolare *animadversione debita puniendi*, «per essere puniti secondo il castigo adeguato» (se chierici, dopo la degradazione dalla dignità) e confiscati i loro beni

(se chierici, destinati alla Chiesa di provenienza)⁴. Le persone sospettate che non fossero riuscite a giustificare la propria innocenza venivano colpite con l'anatema e, qualora entro un anno non fossero riuscite a discolparsi, sarebbero state dichiarate senz'altro eretiche. Le potestà secolari dovevano prestare un giuramento pubblico di lotta all'eresia (*pro viribus*, «secondo le proprie forze») ovvero agli eretici indicati dalla Chiesa, e ogni potere sia spirituale che temporale avrebbe dovuto giurare in questo modo. Qualora un potere temporale si fosse opposto alle richieste della Chiesa contro l'eresia avrebbe dovuto essere scomunicato dal metropolita e dai coepiscopi e, qualora non avesse cambiato atteggiamento entro un anno, il pontefice avrebbe sciolto i suoi vassalli dall'obbligo di fedeltà e la sua terra sarebbe stata esposta all'occupazione da parte dei potentati cattolici i quali, «sterminati e cacciati gli eretici», l'avrebbero conservata nell'ortodossia senza alcuna opposizione, «fatto salvo il diritto del signore superiore» ma purché questi non si fosse opposto in alcun modo; lo stesso sarebbe valso per quanti non avessero avuto signori sopra di loro. I cattolici che, presa la croce, avessero combattuto per questa causa avrebbero goduto delle indulgenze e dei privilegi concessi ai crociati gerosolimitani.

I credenti e i fautori degli eretici venivano scomunicati e, qualora non avessero dato «soddisfazione» entro un anno, sarebbero divenuti «di diritto» infami, con tutte le conseguenze civili già previste dalla *Vergentis*; anche quanti non li avessero evitati dopo la condanna della Chiesa sarebbero stati scomunicati. A questo punto seguivano alcune norme riprese da un'altra lettera pontificia⁵ e veniva ribadita la condanna di quanti predicavano senza mandato o si rifiutavano di giurare, sul modello di quanto previsto nella *Ad abolendam* di Lucio III nel 1184. Sempre da quest'ultima venne ripreso il sistema dell'inquisizione vescovile, anche se il dovere di istituire i processi e di comminare le pene canoniche fu ristretto al solo vescovo (e non più anche all'arcidiacono). La pena prevista per il vescovo che non avesse compiuto tali doveri si inasprì, prevedendo la deposizione dall'ufficio e la sostituzione con persona idonea in caso di «indizi certi» (in precedenza era prevista la sospensione per tre anni)⁶.

Queste, in sintesi, le statuizioni del concilio lateranense IV in materia di lotta all'eresia, ma come giudicarle? La storiografia è vistosamente oscillante: c'è chi parla di ridimensionamento della *Vergentis*, chi di conferma, chi di aggravamento. Da cosa si origina una simile difformità di giudizio? Da un *cliché* euristico: per decenni gli storici hanno sostanzialmente giudicato la posizione innocenziana studiando solo la *Vergentis* e il canone *Excommunicamus*, due testi posti agli antipodi del suo pontificato – 1199 e 1215, ricordando che egli regnò dal 1198 al 1216 –, come se tra questi due estremi il papa non avesse più normato la materia ma non è così: in quel rilevante arco di tempo, segnato peraltro dall'azione concreta della crociata e di altre iniziative antiereticali, la sua produzione normativa non si fermò, concretizzandosi in almeno altre sei lettere, alcune delle quali destinate a fare scuola. Ne rimandiamo l'analisi agli studi puntuali in merito⁷, qui ci interessa capire come il suo pensiero evolse in quel quindicennio cruciale.

Ebbene: rispetto al periodo 1179-1215 – cioè dal lateranense III al IV – il concilio attenuò le disposizioni contro i fautori e i credenti degli eretici, limitandole alla sola infamia ed escludendo la confisca dei beni e, conseguentemente, il problema dell'ereditarietà, ma anche inserendo il lasso di tempo di un anno tra la scomunica e l'applicazione della pena, mentre la *Vergentis* aveva previsto semplicemente un periodo indefinito – ma probabilmente più breve – di « ammonizioni » prima dell'attuazione delle pene. Inversamente tuttavia divenivano più drastiche le misure contro i poteri secolari che si fossero rifiutati di lottare contro l'eresia; in questo caso – strutturato in scomunica, periodo di un anno per l'eventuale « resipiscenza », scioglimento dei vincoli vassallatici ed esposizione in preda delle terre a opera del pontefice, con conseguente lotta armata e conquista legittima da parte dei fedeli cattolici – la teoria canonistica della crociata albigea riceveva un pieno riconoscimento e anzi diveniva una sorta di « istituzione » della Cristianità⁸.

Perché un simile mutamento? In questo caso è doveroso pensare che l'esperienza avesse fornito gli elementi per una distinzione più netta delle responsabilità e della casistica e che

quindi la crociata avesse influito sulla normativa del concilio come sulle sue decisioni politiche. Come abbiamo visto, la categoria nella quale era stato inquadrato il conte di Tolosa era quella dei fautori con le conseguenze previste dalla *Vergentis*, ma è chiaro che si trattava di una categoria molto vasta comprendente appunto un principe secolare come Raimondo VI ma includente pure semplici abitanti delle zone interessate dall'eresia che avessero avuto rapporti sia pur blandi con gli eretici⁹. La normativa lateranense volle distinguere questi due piani, mitigando le pene per i fautori privi di un potere temporale e incrementandole per i fautori responsabili politicamente. Va però anche detto che, nell'inasprirle per questi ultimi prevedendo contro di essi il ricorso alla crociata antiereticale, Innocenzo III le normalizzò, imponendo un periodo fisso di un anno tra la scomunica per inadempienza e l'esposizione in preda: almeno in teoria un caso come quello della viscontea Trencavel – il visconte si era visto attaccare senza una denuncia formale di scomunica – non si sarebbe potuto e dovuto ripetere¹⁰.

Ma ci sono altri due elementi importanti a questo riguardo che vanno sottolineati. Il primo concerne l'inciso «fatto salvo il diritto del signore superiore»: certamente Innocenzo lo ribadiva a tutela dei diritti dei legittimi signori delle terre in questione, tuttavia vi apponeva una clausola molto importante: «... purché sopra ciò egli stesso [cioè il *dominus* superiore] non sollevi alcun ostacolo né offra alcun impedimento». Perché queste rilevanti precisazioni? Erano parole frutto sia della reticenza di Filippo Augusto a volersi occupare del problema linguadociano sia dell'intervento anticrociato di Pietro II d'Aragona: pur con ragioni e modalità molto differenti, in entrambi i casi i due re si erano opposti alla crociata – l'uno passivamente, l'altro attivamente –, obiettando il proprio diritto a gestire i rapporti vassallatici nei rispettivi domini e per giunta alla luce del loro essere sovrani cristiani e cattolici. La nuova legislazione pontificia annullò queste rivendicazioni di giurisdizione feudale riconosciute invece nella *Vergentis*, sovrapponendo il suo intervento diretto ai diritti feudali – era infatti il papa e solo lui che avrebbe potuto sciogliere i legami vassallatici dei baroni ribelli

– ovviamente *ratione peccati*. Questo «sconfinamento» dei poteri assegnati al papa a causa del pericolo ereticale è confermato dalla seconda clausola inserita nel testo: «Lo stesso varrà anche per coloro che non hanno signori superiori» ovvero proprio i re, oltre che l'imperatore. Quindi il papa poteva intervenire con una crociata nei regni feudali anche contro la volontà dei rispettivi sovrani e anzi, a ben leggere la normativa, minacciava di non riconoscere quella sovranità qualora il *dominus* si fosse opposto in maniera attiva. Tale presa di posizione netta da parte del papa e del concilio si evince anche dal fatto che nulla è detto circa gli eredi ortodossi di quei signori che fossero incorsi nell'esposizione in preda; alcuni sostengono che la «formulazione un po' indefinita» del testo circa la nuova proprietà fosse il mezzo con il quale il papa «riservava a se stesso un ultimo diritto di disporre sui territori divenuti liberi»¹¹; certamente egli diveniva, a causa del peccato-crimine di eresia, il giudice ultimo della situazione, cui quindi era anche lecito dispensare la misericordia – per esempio tutelando i «diritti» degli eredi ortodossi – insieme alla giustizia. Dunque a motivo dell'eresia e della negligenza contro di essa Innocenzo aprì la strada per un intervento vasto e diffuso nel campo temporale, fioriero di lotte e contese anche molto aspre¹²; era un ulteriore paradosso generato dal *negotium pacis et fidei*, frutto della radicalità di una lotta cui il papa si era avvinto con tutte le proprie forze¹³.

Parallelamente a queste norme riguardanti il potere secolare, anche quelle contro le inadempienze del potere spirituale si aggravavano: il vescovo inattivo sul fronte antiereticale avrebbe dovuto essere rimosso qualora sussistessero certi indizi delle sue mancanze. Ma a chi sarebbe toccata l'azione di rimozione? Il testo non chiarifica la situazione e vi è chi ha pensato alla conferma e alla consacrazione dell'azione legatizia in Linguadoca, dove effettivamente i legati avevano operato una lunga serie di sostituzioni ai vertici della gerarchia ecclesiastica¹⁴; certamente comunque lo *iudex* decisivo sarebbe stato il papa.

Un'ultima parola infine sulla questione degli eredi ortodossi. Il fatto che i beni degli eretici *stricto sensu* dovessero essere

confiscati sembra lasciare poco spazio a un'eventuale protesta da parte degli eredi e in tal senso le limitazioni esplicite contemplate in un'altra lettera innocenziana¹⁵ sembrerebbero essere state eluse; eppure non ci si può sottrarre all'impressione che il silenzio circa la sorte dei beni per gli eredi ortodossi sia stato cosciente, dettato cioè dalla volontà di lasciare aperto uno spiraglio che viceversa sarebbe stato irrimediabilmente chiuso; insomma si trattava forse di avocare al seggio di Pietro le ultime decisioni in merito e caso per caso, una sorta di invito all'appello utilizzabile da parte però di quanti non avessero avuto situazioni critiche con Roma, tanto più che solitamente viene trascurato un altro fragoroso silenzio proprio della normativa conciliare: ovvero l'assenza di un riferimento esplicito al *crimen lese*, il caposaldo sul quale in precedenza si era elaborata la teoria e appuntata la prassi del pontefice.

Come possiamo ricapitolare tutto questo? Il concilio sintetizzò e rielaborò la normativa precedente sulla base del principio che il papa era garante della fede per tutta la Cristianità ed era suo preciso dovere vegliare su tutti i poteri, sia temporali sia spirituali, affinché compissero i loro precisi doveri in materia di eresia. La *Vergentis* non venne confermata ma anzi, in unione con la *Ad abolendam* e in parte altre lettere innocenziane, scomposta e differenziata: dove maggiore era la responsabilità, maggiore divenne la colpa e quindi la pena; dove essa era minore, più lievi – anche se pur sempre gravi – furono le pene¹⁶. Infine la «crociata contro gli eretici» venne definitivamente fissata nel suo carattere punitivo nei riguardi di quei fautori dell'eresia che detenevano il potere temporale, qualunque fosse il loro comportamento nei riguardi di altri problemi, come quello della *pax* sociale e politica. In tal modo la normativa conciliare contro i fautori degli eretici divenne più stretta, non necessitando più del concomitante legame con i mercenari – come nel III concilio lateranense del 1179 – e insieme più estesa, valida infatti per tutto l'orbe cristiano. Inoltre, e nonostante le perplessità circa le sue conseguenze politiche, fu certificato che la crociata antiereetica aveva dato risultati utili e dai quali non si poteva né voleva prescindere, e dunque lo strumento «crociata contro gli ere-

tici» fu promosso ad un rango più elevato, «paneuropeo» potremmo dire: altre guerre si annunciavano.



Questa la teoria. Ma la prassi? E in maniera stringente quella *praxis* specifica chiamata contea di Tolosa, cioè quei volti presenti che rispondevano ai nomi di Raimondo VI e Raimondino, senza dimenticare quel nominativo cui mai aveva associato un volto preciso, Simone di Montfort?

Perché appunto il concilio e il papa erano chiamati a prendere una decisione anche sulle conseguenze politiche derivate dall'attuazione del *negotium pacis et fidei*. L'intera *affaire* venne dunque ripresa, in particolare il 14 novembre¹⁷: a favore dei baroni linguadociani sconfitti dalla crociata vi erano alcuni prelati e gli stessi nobili maggiormente interessati dagli eventi; per il partito della crociata vi erano invece moltissimi uomini di Chiesa, mentre il comandante militare aveva preferito rimanere in Linguadoca facendosi rappresentare da suo fratello Guido, forse per presidiare il fronte in prima persona.

Che fare dunque? Diseredare per sempre il conte di Tolosa Raimondo VI e suo figlio Raimondino, oltre che gli altri baroni a loro collegati come i conti di Foix e Comminges? Oppure assegnare la contea e il resto della Linguadoca a quell'incredibile Montfort, quel crociato tutto d'un pezzo che però alcuni sospettano abbia profittato della crociata per allungare le mani anche su terre di signori cattolici? Cosa fare? Chi ha torto e chi ragione, alla fine di tutto?

Un gravissimo contrasto si agita nella sala lateranense, per gli oltre cinquanta metri di lunghezza: quale sorte attende la casa tolosana? Il pontefice sarà giudice severo o padre misericordioso? Che fine farà l'*aequitas* della Chiesa e del suo pastore? La parola passava alle parole.

Si alza il conte di Foix.

In faccia al pontefice, davanti al concilio, parla come un fiume in piena e senza timori reverenziali: «Signor papa, da cui tut-

to il mondo dipende, tu che possiedi il seggio di san Pietro e la sua autorità, presso il quale tutti i peccatori devono trovare un protettore e giustizia e pace, perché tu sei assiso su questo seggio per la nostra salvezza. Signore, ascolta le mie parole e rendimi tutti i miei diritti».

L'assemblea si è fatta silenziosa per ascoltare meglio, per capire le traduzioni che si rincorrono da una fila all'altra dei padri conciliari. «Io posso giustificarmi e giurare in tutta verità che mai ho avuto alcun affetto per gli eretici o per i loro aderenti, che rifiuto dal profondo del cuore ogni contatto con loro. Sono venuto alla tua corte per avere un giudizio leale, io e il conte mio signore, e suo figlio, amabile, saggio e di tenera giovinezza. Egli non si è mai reso colpevole di inganno o di manchevolezza al suo dovere e dunque io mi stupisco grandemente e mi domando perché o per quale ragione un uomo saggio dovrebbe acconsentire a che egli sia diseredato». Così prosegue il conte di Foix: «E il mio ricco signore, i cui domini sono immensi, che egli ha rimesso alla tua discrezione e che sono finiti abbandonati ai massacri e alle torture, al peggior nemico che si possa immaginare, al signor Simone di Montfort, che li occupa, li devasta e li distrugge senza alcuna pietà. E io stesso ho rimesso il mio castello di Foix alla vostra volontà, spontaneamente e senza indugi. Ma se non riavrò quanto dato liberamente, nessuno al mondo dovrà più fidarsi di un qualunque accordo!».

Ecco dunque come era impostata la linea di difesa: negazione non già dell'eresia in quanto tale – dunque vi erano, gli eretici – ma di un coinvolgimento con essa, con particolare riferimento al giovane Raimondo VII; ricerca di un piano superiore di giudizio, legato alla figura del pontefice e agli accordi intercorsi direttamente fra lui e i baroni linguadociani; accuse di violenza e ingiustizia ai crociati in genere e a Montfort in specie. È il momento in cui ogni parola deve saggiare la propria immagine di verità.

È allora che si alza il vescovo di Tolosa, Folco, dal facile eloquio: «Miei signori, io vi dico che la terra del conte di Foix è la radice principale dell'eresia. E che egli ama, protegge e accoglie

gli eretici, di cui tutta la sua contea è piena e infestata. E che il picco di Montségur è stato fortificato proprio per difendere gli eretici. E che sua sorella Esclarmonda, dopo la morte del marito, è divenuta eretica dimorando per oltre tre anni a Pamiers, dove ha convertito molte persone al suo falso credo. E ancora, che egli ha ucciso, mutilato, storpiato e sventrato molti pellegrini che servivano Dio combattendo gli eretici, i mercenari e i *faidits*, tanto che la terra di Montgey ne è talmente coperta che la Francia ancora piange. Sono tali le grida di dolore dei ciechi, degli storpi, dei mutilati, di quanti non possono camminare senza qualcuno che li guidi per colpa sua, che egli non deve più possedere la sua terra. Ecco quello che merita!».

Rumoreggiamenti nella grande sala.

Allora si alza Arnaldo di Villemur – un nome che figura tra i siniscalchi dei conti di Tolosa in quegli anni – e catalizza gli sguardi, ch  parla senza tentennamenti: «Signori, se solo avessi saputo che si sarebbe fatto tanto brusio per questo qui a Roma, se solo lo avessi saputo ve ne sarebbero stati molti altri senza occhi e senza naso!».

«Per Dio!» – rumore da un capo all'altro – «È pazzo e sfrontato».

Interviene Foix, di nuovo diretto al papa: «Signore, il mio buon diritto, il mio leale comportamento e la mia buona volont  mi giustificano: se mi giudicate secondo equit , sono salvo e assolto. Perch  mai ho avuto amicizia per gli eretici. Perch  il picco di Montségur non mi   mai appartenuto, la situazione giuridica   chiara. E se mia sorella   una peccatrice, io non devo certo essere rovinato per i suoi peccati. E vi giuro, per il Signore che fu messo in croce, che n  io n  alcuno dei miei abbiamo mai attaccato o maltrattato o spogliato o ucciso alcun pellegrino in viaggio per un santo pellegrinaggio voluto da Dio. Ma, per quanto riguarda quei briganti, quei traditori e spergiuri che sono venuti per rovinarmi sotto il manto della croce, nessuno   stato preso da me o dai miei uomini senza perdere occhi, piedi, mani e dita. E sono felice, *felice* per tutti quelli che ho ucciso e massacrato e mi *dispiaccio* per quanti sono riusciti a scapparmi e a fuggire».

Era una confessione in piena regola davanti all'assise della Chiesa e della Cristianità. Perché l'intera azione della crociata veniva giudicata falsa e traditrice e dunque, per converso, legittima ogni azione di «resistenza» contro di essa, persino la più scellerata; ma come non vedere che la crociata era stata «voluta da Dio» proprio attraverso il suo vicario sulla terra? Tutto era ormai un paradosso gridato dall'alto di altri paradossi.

Poi l'attacco al vescovo di Tolosa, il «suo» vescovo: «Non è forse grazie alle canzoni di questo individuo, il quale ci assale, che l'anima di chi le ascolta viene traviata? E non è per merito dei doni ricevuti da noi che egli si è elevato a una situazione così alta che nessuno osa rispondere alle sue menzogne? Da quando è stato eletto vescovo un tale incendio si è appiccato in tutto il paese che più di 500.000 persone hanno perso il corpo e l'anima. Per la fede che vi devo! Egli è un Anticristo, non un inviato di Roma!».

Anticristi sotto spoglie di pastori, assassini ed eretici, fumo e incendi nel tempio di Dio.

Dove sei verità e ragione? Dove diritto e menzogna? Solo Innocenzo può fare evanescere quelle nebbie di significati, e così parla il pontefice sommo: «Ogni peccatore, per quanto perduto e incatenato nel peccato, deve essere accolto dalla Chiesa, se si pente e si rimette alla sua volontà».

Silenzio. «Amici, giustizia sarà resa». Si ritira.



Il giardino pontificio.

Innocenzo passeggia, cerca conforto alla sua *ira e per pendre deport*, per distrarsi un poco, far riposare quel groviglio di problemi che agitano la mente e il cuore: cosa deve fare, cosa può fare l'apostolo di Cristo?

Arrivano in gruppo: i suoi prelati, i suoi uomini.

«Signore, se dai loro indietro la terra, siamo tutti mezzo morti; se la dai a messer Simone, siamo sani e salvi».

«Deciderò», risponde. Poi apre un libro, guarda, legge la sorte dell'apostolo: «Signori, se il conte di Tolosa è sinceramente cattolico, perché dovrei confiscargli la terra e dare ad altri i suoi diritti? Non trovo ragione per fare ciò. Ma consento a che messer Simone abbia le terre degli eretici, purché non vi siano orfani e vedove come legittimi eredi».

Ma come, che fine ha fatto la *Vergentis*? Che fine avrebbero fatto le loro reputazioni e le loro vite davanti a un simile giudizio? Loro che per anni avevano applicato alla lettera proprio la normativa pontificia: «Signor papa, è un cavillo, un sofisma! Se tu giudichi così, ogni discernimento ti sfugge!». Così Folco, rincalzato dall'arcivescovo di Auch: «Potente e caro signore, tenete conto di ciò che dice il vescovo saggio e sapiente; se messer Simone perde la terra, sarà un'ingiustizia e anzi un disastro». E tutti gli altri intorno: «Signore, tu ci sbugiardi tutti: noi abbiamo predicato e spiegato a tutti che il conte Raimondo è un uomo perverso e che dunque deve perdere le sue terre!».

Alla fine, tutto stava in quel giudizio così semplice da formulare e così difficile da pronunciare: erano o non erano colpevoli, i conti di Tolosa? Innocenzo stentava a crederlo, ora la cosa non gli pareva più così chiara come era stato tra gli anni 1207 e 1209. Eppure quasi tutti i suoi prelati erano concordi: tutti coloro che egli aveva inviato a occuparsi del problema avevano finito per schierarsi contro Raimondo VI – il *fratricida* Raimondo – e i suoi accoliti, la sua schiatta di parenti e amici, tutti impediti d'eresia e alcuni eretici in prima persona. Perché questi fautori e congiunti di eretici dovevano essere schiacciati una volta per tutte, come aveva chiesto il pontefice all'inizio del suo pontificato. L'eresia poteva essere vinta solo sradicandole il terreno intorno, di questo erano convinti, e dunque abbattendo tutti quei nobili altezzosi e ribelli, quei fautori e parenti di eretici: era precisamente quanto aveva fatto Montfort e, a detta di tutti, in maniera eccezionale, perché egli era il perfetto *miles Christi*, l'assoluto «cavaliere di Cristo», anzi il «conte di Cristo».

Ne erano quasi tutti convinti, i suoi prelati, anche se provenivano da contrade diverse – Francia, Italia, Spagna – ed anche se erano partiti con i pregiudizi che ciascun uomo non può non

avere e che non collimavano certo all'inizio, eppure tutti erano finiti con l'essere unanimi: il conte di Tolosa era un fautore di eretici e quindi un eretico, mentre Simone di Montfort era un campione della fede. Si sbagliavano tutti, o si ingannava l'uomo che tutti li aveva mandati?

Premono intorno a lui, insistono, tutti tranne uno: è l'arcivescovo di Narbona, quell'Arnaldo Amalrico che per anni ha guidato la crociata, il comandante supremo a Béziers, il prelado crociato di Las Navas che ora spende parole per il suo nemico di sempre: «Signor papa, tu hai pienamente ragione; giudica e governa senza che alcuna intimidazione né alcuno dei presenti ti faccia deviare dalla retta via». Cos'è accaduto? Cosa ha portato il vecchio abate, il primo fra tutti i legati, il «creatore» di Montfort a schierarsi contro di lui e i suoi ex collaboratori? Arnaldo è divenuto arcivescovo di Narbona nel 1212 – la sua carriera poteva dirsi certamente riuscita – ma proprio da quel suo seggio era entrato in urto con Simone, quando questi aveva ordinato di far abbattere le mura della superba città che più volte era stata infida con lui; Arnaldo si era opposto invano lamentando diritti superiori in quanto arcivescovo e così era sorto il dissidio che ora si riverberava nel giardino santo. Sguardi e pensieri in cagnesco ci potremmo figurare, a questo proposito, e non sbaglieremmo.

Il papa: «Orgoglio e malizia si sono introdotti tra noi, io lo vedo».

Silenzio.

Riflette a voce alta: «Devo governare il mondo con *bon droit*, con buon diritto».

Ma è possibile governare il mondo? Ed è fattibile con «buon diritto», con «equità»? È possibile *rappresentare* Dio in terra? *Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*, «sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra».



Lasciamo ora i giardini dove papa Innocenzo cercava conforto e trovava solo preoccupazioni e assilli, sopra i quali ha sollevato

le fronde del passato il nostro Anonimo autore della seconda parte della *Canso*, di cui qualcuno ha detto che potrebbe essere stato un testimone oculare¹⁸; non ne abbiamo prova indiscutibile eppure è certo che il fondo del suo racconto, così come le angustie tra le quali si dibatté Innocenzo, appaiono molto più che verosimili: sono probabili o, per dirlo in maniera più filologica, provabili, ed ecco perché.

La ricostruzione dell'Anonimo è incentrata sul contrasto tra «diritto», «fede» e «ragione» (*dreitz, fes, razos*) e descrive a tinte accese il desiderio di Innocenzo di rispettarli, tanto da porre sulle labbra del pontefice lo straniante riconoscimento di un proprio «torto» (*meu tort*)¹⁹. Questo passaggio suona eccessivo, eppure, se letta alla luce delle modificazioni che la politica e la normativa del papa avevano avuto in quegli anni, la fonte rivela le ambasce che dovette patire Innocenzo davanti al risultato delle sue statuizioni normative d'inizio pontificato e dell'azione politica antiereticale che lui stesso aveva generato. Il testo rende dunque conto delle notevoli difficoltà relative all'accertamento e alla definizione stessa di favoreggiamento dell'eresia, come delle incertezze – ecclesiali, giuridiche, personali – nell'atteggiamento del papa; tuttavia il papa non poté che accondiscendere alle pressioni degli ecclesiastici, ormai troppo coinvolti nella e dalla radicalità della lotta, pur rilevando le ambiguità – ma ribadiamolo una volta di più: intrinseche, necessarie persino – della crociata²⁰.

Risulta inoltre estremamente indicativo il ragionamento addotto da Folco di Tolosa, il quale rimproverò al papa un eccesso di distinguo e controsensi tra eretici, credenti e «innocenti» – le vedove e gli orfani – proprio quando il papa si apprestava a sostenere che Cristo non poteva volere il castigo dei figli per le colpe dei padri²¹. Alla luce della nostra analisi del canone n. 3 del concilio, questi contrasti dottrinali e politici sono densi di significato e suggeriscono di accogliere, sia pure con prudenza, l'indicazione che proviene da questa fonte: il papa aveva mutato atteggiamento di fronte al problema dei fautori dell'eresia e alle conseguenze giuridiche dell'uso del criterio del *crimen lese*

applicato al mondo ereticale, mentre i suoi uomini chiamati all'azione erano rimasti ancorati alla visione delle cose contenuta nella *Vergentis* e rilanciata tra il 1207 e il 1209.

Ma esiste una conferma ulteriore che deriva da un altro autore anonimo, questa volta senza dubbio testimone oculare, secondo cui Innocenzo aveva aperto i lavori del grande concilio lateranense formulando un'ipotesi estrema: *Si diabolus posset penitere, certe recipiendus esset*, «se il diavolo potesse pentirsi, certamente dovrebbe essere perdonato»²². Il diavolo che chiede perdono, era mai possibile? Eppure Raimondo VI, «ministro del diavolo» come il papa stesso lo aveva definito, era lì, prono e supplicante perdono: come poteva dunque la Chiesa chiudere le proprie orecchie ai singulti del peccatore penitente? Non doveva svelarsi ancora una volta e una volta di più madre e caritatevole?

Capiamo bene come lavorasse al fondo del problema e dell'anima dell'uomo Lotario e del papa Innocenzo un duplice rovello: non aveva forse tradito il suo ruolo di pastore per eccesso di zelo quando aveva emanato la *Vergentis*? Davvero il potere pontificale doveva «imitare le leggi imperiali» e sino al punto di eliminare i suoi nemici anche qualora si fossero pentiti? Come si poteva andare così manifestamente contro la parola di Dio, che aveva parlato per bocca del suo profeta? Sta scritto infatti nel libro di Ezechiele: «Ma se il malvagio si ritrae da tutti i peccati che ha commesso e osserva tutti i miei decreti e agisce con giustizia e rettitudine, egli vivrà, non morirà. Nessuna delle colpe commesse sarà ricordata, ma vivrà per la giustizia che ha praticata. Forse che io ho piacere della morte del malvagio – dice il Signore Dio – o non piuttosto che desista dalla sua condotta e viva?» (*Ezechiele*, 18,21-23). E ancora, che dire della questione degli eredi dei criminali-peccatori? Anche qualora l'assoluzione del conte non fosse stata politicamente praticabile, come e perché condannare il suo giovane figlio? In verità in verità sta pure scritto: «Voi dite: 'Perché il figlio non sconta l'iniquità del padre?'. Perché il figlio ha agito secondo giustizia e rettitudine, ha osservato tutti i miei comandamenti e li ha messi in pratica, perciò egli vivrà. Colui che ha peccato e non altri deve morire; il figlio non

sconta l'iniquità del padre, né il padre l'iniquità del figlio. Al giusto sarà accreditata la sua giustizia e al malvagio la sua malvagità» (*Ezechiele*, 18,19-20). Le parole dei profeti parlavano contro di lui, papa, pontefice e guida della Cristianità: il fatto era che lui, *lui* aveva emanato la *Vergentis* – era giovane, allora, e convinto della giustizia e della necessità di quelle parole –, aveva voluto vederla applicata anche contro il volere del re di Francia e ora si rendeva conto di avere esagerato. Anzi, di avere *sbagliato*.

E dunque forse l'Anonimo non ingannò – né se stesso né noi – pressoché in niente, forse davvero Innocenzo avvertì di avere «torto», di avere errato. Ma come annunziare ai quattro venti che egli, il sommo pontefice, aveva commesso un errore di quella natura? Si doveva cercare una soluzione accettabile.

E ora, anime belle, non vi scagliate contro il papa, fermate la vostra tracotanza, giacché né chi scrive né chi legge ha mai portato un simile peso, dacché nessuno *sa* cosa si prova davanti ad abissi come questi, se non pochi eletti alla suprema prova che non siamo né voi né io. Abbiamo l'umiltà di ascoltare e di tacere, nel nome della storia.



Dopo aspri dibattiti il concilio si espresse a favore dell'assegnazione della contea di Tolosa a Simone di Montfort e della conseguente sconfitta politica e in parte dinastica di Raimondo VI²³. Le decisioni prese furono però ancipiti: l'ex conte di Tolosa veniva sì riconosciuto colpevole di eresia e utilizzo di mercenari con la conseguente «esclusione» dalle sue terre, ma contemporaneamente non si specificava quale sorte dovesse subire e per giunta si destinavano al suo sostentamento 400 marchi; inoltre le sue terre non conquistate dai crociati – in pratica i possedimenti nella regione del Rodano – sarebbero state assegnate a suo figlio Raimondo VII una volta raggiunta la maggiore età e sempre che si fosse dimostrato fedele alla Chiesa. In altri termini Innocenzo cercò una soluzione di equità in vista del ristabilimento della pace in Europa e della crociata di Terrasanta, conside-

rato anche il fatto che difficilmente si sarebbe potuto sconfessare l'operato dei crociati; e i dubbi che probabilmente assillavano il papa cedettero di fronte all'insistenza con cui la maggior parte dei padri conciliari giudicava la situazione: il *negotium* non si sarebbe mai concluso con Raimondo VI al suo posto.

Il *judicium* era stato dunque emesso, era il giudizio del concilio e del papa, della Cristianità tutta e anzi di Dio stesso, parallelo e simile a quel «giudizio di Dio» che era stato il verdetto delle armi, indiscutibilmente a favore dei crociati e di Montfort. Insomma la parola finale era infine arrivata.



«Ma io credo che per questa terra Simone e Guido suo fratello moriranno. Periranno, a dispetto di tutta la loro abilità»²⁴: così profetizzò ben presto l'Anonimo poeta occitano, basandosi sul fatto che le disposizioni compromissorie del Laterano IV contenevano elementi di assoluta fragilità, dal momento che permettevano all'ex conte di Tolosa una certa libertà di manovra e soprattutto ponevano le basi per il rinnovarsi dello scontro: lasciare a Raimondo VI e a suo figlio la possibilità di gestire un proprio potere significava invitarli a tentare un'ultima, disperata resistenza come l'Anonimo fa dire al papa stesso – solo apparentemente in maniera assurda: «E se [Raimondo VII] ama Dio e la Chiesa sua madre, e se contro di loro non si mostra orgoglioso e sleale, Dio gli restituirà Tolosa e Agen e Beaucaire. Perché ho spesso sentito dire e raccontare che un giovane uomo dotato di coraggio, quando sa essere generoso e supportare sofferenza e se ha abbastanza energia, recupera la dimora dei suoi antenati. Se questo ragazzo è valoroso, saprà bene ciò che deve fare»²⁵. Sono parole che suonano inverosimili in bocca al pontefice perché smentiscono le decisioni prese dal concilio e dal papa stesso, eppure sono parzialmente accoglibili perché in realtà si avvicinano a quel senso di incompletezza che strinse l'animo del pontefice in quegli anni circa quei problemi; ancora una volta dobbiamo ricordare che l'uomo e il papa si aggirano sotto le stesse spoglie, ma non necessariamente all'unisono²⁶.

Di sicuro, se Innocenzo aveva sperato di chiudere in quel modo il *negotium pacis et fidei*, commise un rilevante errore di calcolo²⁷. Su cosa si era infatti poggiato il papa per emettere un simile verdetto? Certamente egli aveva fatto leva sulla clausola di misericordia contenuta nella *Vergentis*, applicata soprattutto all'erede (presunto fedele) del colpevole; sappiamo inoltre che la durezza di quella parte della normativa si era nel tempo attenuata fino quasi a scomparire, lasciando più di uno spiraglio di speranza per gli eredi ortodossi degli eretici e dei loro complici. In questo caso Innocenzo aveva operato una personale applicazione dei principi dettati dalla sua stessa normativa, sperando di ottenere un equilibrio duraturo; ma la realtà dei fatti gli avrebbe dato torto: non appena fu possibile, i due Raimondo sfruttarono appieno le possibilità di manovra lasciate loro dalle decisioni lateranensi e riaccesero il fuoco della guerra in Linguadoca. Il compromesso partorito dal Laterano non avrebbe retto a lungo²⁸.

Un ultimo rilievo necessario per chiudere un discorso aperto capitoli fa: il famoso processo contro Raimondo VI – che durante il concilio aveva avuto la possibilità di veder disgiunti i ruoli dell'accusa, della difesa e del giudice – si era concluso con la sua sostanziale sconfitta. Il conte era passato dall'essere *reus*, a *suspectus*, infine *culpabilis*²⁹, ma i capi d'accusa erano almeno in parte mutati: se nel 1208 essi erano stati compendati nei crimini di eresia e di omicidio del legato, nel 1215 si parlò di eresia e uso di mercenari, scomparendo quindi ogni riferimento all'*affaire* Castelnaud. In altri termini le ragioni del *negotium* erano tornate a essere quelle del 1207 e la morte di Pietro di Castelnaud si era ridotta a semplice, per quanto determinante, scintilla di guerra: era la conferma di come il tragico evento fosse stato una «perfetta» *smoking sword*.



Ed ora eccolo tornare verso nord, verso la terra di Francia da cui era partito anni prima, il ventre che lo aveva nutrito, i boschi dove aveva cacciato³⁰. Era la seconda volta che vi tornava: quando ave-

va smesso la sua prima crociata e aveva lasciato la Terrasanta, allora per la prima volta aveva rivisto le sue terre e i suoi uomini, circondato dalla stima di chi sapeva come erano andate veramente le cose – Zara, il doge, il papa, le parole, le voglie – e insieme inseguito dalla nozione di traditore propalata da alcuni suoi compagni di avventura che avevano preferito deviare la rotta verso Costantinopoli e infangare chi – appunto come Simone – si era opposto a che la crociata d’Oltremare restasse incompiuta. Il suo nome era stato infamato, allora; solo da alcuni, certo, ma pur sempre da chi aveva compiuto l’impresa incredibile di conquistare Costantinopoli – perché tale rimaneva agli occhi di tutti: un miracolo inaudito. Come erano diverse ora le voci che accompagnavano il suo ritorno nel 1216: ogni borgo e castello e città che incontrava gli andava incontro con canti di gioia: *Benedictus qui venit in nomine Domini!*, «benedetto colui che viene nel nome del Signore!».

Honor, Montfort: facevano a gara per vederlo, lodarlo, toccarlo quasi fosse un santo, il «conte di Cristo»:

Lo esalterò, perché ha conosciuto il mio nome,
lo salverò e lo renderò glorioso,

erano le parole che dal 1208 vegliavano sul suo destino. Visitò la corte di Parigi gustando l’accoglienza festosa da parte del suo re, cui prestò l’omaggio feudale ricevendo in cambio l’investitura e la conferma del ducato di Narbona e della contea di Tolosa a lui ed ai suoi eredi, come di tutta la terra che i crociati avevano acquistato contro gli eretici e i loro difensori. Conte ormai a pieno titolo, duca persino, vincitore di sovrani, lodato dai popoli, abbracciato da re e approvato dalla Chiesa: si può toccare il cielo con un dito?



Eppure la terra tremava, i timori di molti prendevano corpo: *Raimondet* assediava la città di Beaucaire, anno del Signore 1216. Le suture del Laterano scricchiolavano, la ferita spurgava ancora e Simone si precipitò: dovette ripiegare trascorsi invano

tre mesi, riuscendo solo a ottenere che la sua guarnigione chiusa nel mastio fosse liberata. Ma aveva fallito: un mezzo fallimento, un totale fallimento, mentre il rampollo del Sud vinceva, il giovane Raimondo, «raggio puro» per la mente degli uomini. Tutto tornava in discussione.

Il pontefice moriva a Perugia il 16 luglio 1216: quattro anni da Las Navas, quasi tre da Muret, circa due da Bouvines e meno d'uno dal lateranense IV. *Pulvis es et in pulverem reverteris, Sic transit gloria mundi*: erano le profezie sussurrategli all'orecchio il giorno della sua incoronazione e intronizzazione, perché anche il papa obbedisce alla legge della storia. Tutto mutava, tutto sembrava da rifare.

Anche Tolosa tornava a ribellarsi, anni di Grazia 1216 e 1217. Il leone d'argento guidò l'esercito davanti alla grande città, altri mesi di attacchi e sortite, ancora morti e feriti, spese, rischi, uomini scempiati e altre morti, preghiere, bestemmie e distruzioni³¹.

Anno del Signore 1218, 25 di giugno: uscì anche quel giorno, Simone, per domare la fiera che non voleva piegarsi a lui, quella Tolosa tutta *dolosa*. Il leone passava tra le file infondendo sicurezza tra i suoi uomini e terrore per i nemici, con la croce sul petto e gli angeli del Signore che custodivano i suoi passi. Obbedivano sempre, gli angeli, non tradivano mai, grazie a loro aveva schiacciato aspidi e vipere, aveva affrontato e trafitto draghi regali:

Egli darà ordine ai suoi angeli
di custodirti in tutti i tuoi passi.
Sulle loro mani ti porteranno
perché non inciampi nella pietra il tuo piede.

Invito passava tra le file: vincerà anche questa volta, come era scritto e com'è manifesto. Conosceva bene il mestiere, aveva occhi allenati e riflessi pronti per le schegge che piove la guerra, ombre e sussurri petrosi come ali di morte.

«E venne diritta la pietra là dove doveva arrivare».

Epilogo

I fantasmi e la speranza

Ogni epoca ha le sue grandezze e i suoi limiti, i nostri forse anche maggiori di altri. È con umiltà – noi non ci salviamo da soli, ricordava Bernardo di Clairvaux a tutti i dotti e a tutti i superbi di questo mondo, anche se «ogni scienza è in se stessa buona, purché sia fondata sulla verità» (*Sermoni sul Cantico dei cantici*, XXXVI,I,2) – che vogliamo provare a riunire le molte particelle di senso deflagrate nei capitoli di questa *hystoria*, per giungere – se possibile e a noi concesso – alla vetta cui tutti aneliamo.



Iniziamo dai risultati: la crociata fu un successo o un fallimento?

Sino ad oggi per la maggioranza assoluta degli storici la prima crociata albigese fu un completo insuccesso. Scatenatasi tra il 1208 e il 1209 – anche se noi sappiamo che la prima idea risaliva al 1207 – essa dovette attendere l'intervento della corona di Francia nel 1224 per ottenere alcuni risultati duraturi. In effetti la seconda crociata albigese – quella appunto contraddistinta dall'intervento dei Capetingi – si chiuse nel 1229 con i trattati di Meaux e Parigi: Raimondo VII conservò solo la contea di Tolosa e concedette in sposa ad Alfonso di Poitiers, fratello di re Luigi IX, l'unica figlia Giovanna; così, qualora costoro non avessero avuto eredi, le terre sarebbero andate direttamente alla corona, come in seguito avvenne. I linguadociani, e *in primis* i conti di Tolosa, erano ormai sconfitti eppure in realtà nemmeno allora, secondo molti storici, la crociata avrebbe avuto successo: in effetti l'eresia era ancora presente e anzi più che mai attiva, come dimostra la fondazione di nuove diocesi catare negli anni Venti del XIII secolo¹.

Qual è il presupposto di questo giudizio? Che le crociate albigesi – la prima come la seconda – fossero dirette contro gli eretici *stricto sensu*, cioè finalizzate alla *exterminatio* dell'eresia e degli eretici; del resto non parlano proprio di eretici ed eresie le lettere pontificie relative alla crociata? E dunque, poiché al termine delle operazioni militari la Linguadoca contava ancora molti esponenti di diverse correnti eterodosse, la crociata sarebbe stata un fallimento colossale, un inutile, devastante e perverso spargimento di sangue. Tanto è vero – si prosegue lungo questo ragionamento – che dopo di allora la Chiesa cattolica dovette escogitare un altro sistema per vincere quella battaglia, ovvero il tribunale dell'inquisizione. Si sarebbe cioè passati dalla rozza brutalità del pugno di ferro della crociata alla raffinata e crudele azione di una *intelligence* pervasiva ed efficace, oltre che efficiente, capace appunto di vincere la sfida in decenni di ulteriore lotta e strage. Con gli inizi del XIV secolo in effetti l'«ultimo perfetto» cataro avrebbe conosciuto il soffio del rogo e anche altre eresie sarebbero state smantellate oppure ridotte drasticamente.

Tale interpretazione è falsa, o meglio falsata da un *lapsus* concettuale che possiamo far emergere con una semplice domanda: ciò che intendiamo noi oggi con la parola «eresia» coincide con quanto intendevano gli uomini del Pieno Medioevo? Nel primo capitolo, sulla scorta della doppia etimologia della parola, abbiamo visto che il concetto di eresia comprendeva due «poli» fondamentali: il credere e l'agire. Ebbene, l'accezione moderna e contemporanea di «eresia» si è in qualche modo bloccata sul primo di questi poli: quasi sempre ai nostri occhi l'eresia concerne il pensiero di un soggetto, non la sua prassi. Diversa era la concezione viva tra XII e XIII secolo: eretici potevano essere sia un pensiero sia una prassi erronei, un «comportamento» così errato da essere ritenuto criminale: la colpa specifica, che poteva variare, risiedeva nell'allontanamento da una norma (teorica e/o pratica) voluta da Dio e amministrata dalla Chiesa romana, mentre l'aspetto accomunante si trovava nella *pertinacia*, cioè nel pervicace mantenimento della posizione erronea (teorica e/o pratica), vero e proprio *vitium* che «fonda» l'eresia². Dunque, evitando le secche dell'anacronismo storico, si può capire quanto ac-

cadde in Linguadoca all'inizio del XIII secolo solo se si tiene presente tale «dualità» implicita nei termini «eresia» ed «eretico» come concepiti e usati allora: con la *Vergentis in senium*, portando alle estreme conseguenze la polivalenza semantica del termine, Innocenzo III aveva ormai sigillato una lunga tradizione intellettuale e normativa ed era giunto alla conclusione che l'eresia è un male che accomuna radicalmente coloro che la pensano e coloro che la agiscono. È pertanto vero che la crociata albigese fu diretta contro gli «eretici» ma nel senso più esatto dei «fautori degli eretici» che ormai, a inizio Duecento, il pensiero giuridico assimilava nel nome e nelle pene ai loro protetti; si era cioè definibili «eretici» anche in quanto «semplici» fautori dell'eresia e anzi ritenuti «più perniciosi degli eretici stessi». Dunque l'uguaglianza definitoria tra «crociata contro gli albigesi» e «crociata contro gli eretici» è accettabile solo tenendo a mente l'ambivalenza del significato di «eretico», con tutte le ricadute di diritto e di prassi che il «pensare» e il «fare» eresia comportavano.

Ciò chiarito, risulta anche che la prima crociata albigese – ma la cosa vale *grosso modo* pure per la seconda – fu un sostanziale successo: essa venne infatti immaginata, proposta e infine realizzata con lo scopo preciso e nettamente specificato nelle lettere pontificie di abbattere quei signori feudali che favorivano gli eretici, anzitutto i conti di Tolosa. E i crociati fecero senz'altro questo sporco lavoro con una determinazione a suo modo spettacolare, trovando in Simone di Montfort un *leader* «totale», capace di conseguire risultati e trionfi inauditi contro baroni a lui inferiori e a lui superiori, contro comunità rurali e cittadine, contro sovrani del mondo temporale e persino a dispetto del suo sovrano spirituale, papa Innocenzo III, quando questi mutò d'animo rispetto alle proprie premesse. Montfort era semplicemente un uomo tutto d'un pezzo: gli avevano affidato una missione e l'aveva eseguita, con ciò che ne conseguiva.

Dunque non sussistè alcun «conflitto di interessi» nella crociata albigese e montfortiana in specie, non vi fu alcuna «deviazione» dal piano «spirituale» voluto dal papa a quello «materiale» che i crociati e Montfort avrebbero perseguito a proprio ed esclusivo vantaggio, come aveva voluto una certa storiografia di

stampo «apologetico». Abbiamo mostrato che la teoresi e la normativa concepite direttamente dal papa e dalla cerchia dei suoi collaboratori romani ben prima della crociata – con otto anni di anticipo – contemplavano, facendone anzi il punto di novità rilevante, l'arricchimento di quanti si fossero impegnati nella lotta contro i fautori degli eretici, in beni mobili e immobili, nell'immediato del presente e nel futuro dei propri eredi, essendo gli eredi dei fautori – come quelli degli eretici in senso stretto – esautorati di diritto dalle proprie prerogative civili, cioè appunto dall'eredità di genitori e parenti, anche quando quegli stessi eredi fossero stati ortodossi, ovvero incolpevoli. Perché non si può teorizzare un'idea e accusare altri dei risultati che quell'idea partorisce una volta messa in pratica: è illogico e persino amorale. E se non altro, nonostante vistosi sbandamenti e incertezze, nonostante le pressioni enormi cui fu sottoposto, Innocenzo infine riconobbe che Montfort e gli altri crociati – compresi i suoi legati e lo stuolo numeroso di quanti erano caduti per le lame di quei nemici che egli aveva individuato, nominato e indicato all'orbe cristiano – avevano fatto il lavoro sporco. Per lui.

Insomma i crociati albigesi fecero esattamente ciò che era stato chiesto loro: sostituire con se stessi il baronato linguadociano disobbediente a Roma. E lo fecero con successo, vale a dire con morti, feriti e lamenti, perché una crociata è anche questo, necessariamente: il loro scopo non era anzitutto eliminare l'eresia, nel senso specifico di inseguire uno a uno tutti gli eretici intesi *stricto sensu* della Linguadoca e affidarli alle fiamme del rogo; certo, essi lo fecero tutte le volte che si presentò l'occasione e per giunta *cum ingenti gaudio*, «con grande gioia», perché convinti di compiere una missione ben vista e ben voluta da buona parte della Cristianità del tempo; ma il loro obiettivo primo era dissellare i baroni che tolleravano l'eresia per creare in un secondo momento le condizioni politiche e poi sociali adeguate ad organizzare una capillare persecuzione degli eretici intesi «in senso stretto». Ciò significa che la prospettiva finale dell'inquisizione – vescovile o pontificia che fosse – era *naturaliter* inscritta nella logica della crociata in seconda battuta, dopo che i crociati avessero arato a sufficienza la Terradoca impiantandovisi come vessilliferi di un nuovo approccio al problema ereticale.

Altro che fallimento: la prima crociata albigese – e poi la seconda – fu un successo sostanziale.

Non però un successo assoluto, e per tre ragioni.

Anzitutto Montfort e soci si dimostrarono invincibili contro avversari loro paritetici su di un piano sociale e culturale, vale a dire il baronato languadociano, e solo Pietro II d'Aragona fu in grado di competere con loro – ma era pur sempre una testa coronata – salvo finire nella polvere della sconfitta a causa delle debolezze interne allo schieramento che aveva contribuito a formare e tenuto in debito conto anche il caso, che sempre gioca un ruolo nelle umane vicende. Tuttavia la crociata fallì nel vitale tentativo di fondere o almeno far convivere in maniera sufficientemente coesa gli elementi del «Nord» e quelli del «Sud», pur con tutti gli sforzi attuati da Simone in questo senso; e si pensi agli onori, i benefici, le concessioni giuridiche ed i legami personali esperiti in anni di lotta e tentativi sia con il mondo feudale sia con quello cittadino del *Midi*. Solo la corona di Francia – e anch'essa con grande fatica – sarebbe riuscita ad amalgamare due mondi che erano tanto simili per taluni aspetti quanto dissimili per altri.

In secondo luogo le grandi città della regione – Tolosa in testa – non vennero soggiogate. Sconfitte e persino umiliate sì, ma sottomesse realmente no, come dimostra la subita ripresa delle attività anticrociate da parte dei cittadini tolosani che pure tanto avevano pagato le manchevolezze del loro conte in termini di risorse e di vite umane³.

Legato a questi due punti vi è poi un corollario che abbiamo evidenziato nel settimo capitolo: efficientissimo su di un piano militare e almeno parzialmente politico, il baronato cattolico guidato da Montfort non disponeva delle necessarie strutture amministrative per condurre una piena integrazione: dov'era quel ceto di notai, cancellieri, avvocati favorevolmente disposti verso la nuova situazione che sarebbe stato urgente avere a disposizione per tentare di attuare il mandato crociato? Semplicemente non c'era e vi sarebbe stato dal 1224 in poi solo con una schiatta regale in campo come fu quella capetingia con Luigi VIII (1223-1226) e in particolare con Luigi IX (1226-1270).

Infine – terza ragione – gli sbandamenti del papa davanti alla linea che egli stesso aveva tracciato compromisero parzialmente i risultati raggiunti a così grande fatica. Da un lato, nel concilio lateranense IV del 1215, egli avallò definitivamente l'operato dei crociati riconoscendo a Montfort e ai suoi le terre strappate al conte di Tolosa e agli altri fautori degli eretici e inoltre elevò la crociata antiereticale a «istituzione» della Cristianità con il canone n. 3 del sinodo; dall'altro, tuttavia, rammaricato per la durezza delle proprie decisioni prese tra il 1199 e il 1207-1209, offrì un'ultima *chance* alla casata di Saint-Gilles, che avrebbe deciso di riprendere la lotta sia con Raimondo VI sia con il figlio. Raimondo VII sarebbe anzi divenuto campione e simbolo – a tratti vincente – della «riscossa occitanica», pur risultando infine sconfitto dalla superiore forza della corona di Francia, senza dimenticare la debolezza strutturale derivatagli dalle ripetute sconfitte patite dalla sua famiglia per mano dei Montfort. Furo-no dunque proprio le incertezze e i cambi di posizione pontifici a ritardare e anzi incrinare il successo che i legati e i crociati avevano saputo incidere nel terreno, creando le premesse per quella che chiamiamo appunto «seconda crociata albigese».



Come giudicare dunque Innocenzo III e più in generale la Chiesa e la società del tempo in relazione al nostro problema? Il lettore si sarà già fatto una propria idea lungo le pagine che precedono; qui desidero proporre il raccordo delle forze portanti della nostra storia che lunghi anni di lavoro mi hanno suggerito, a cominciare dal rapporto tra Chiesa romana ed eresia.

Nel Pieno Medioevo la «necessità» ereticale si intrecciava con il ruolo proprio del papato, ovvero dell'autorità suprema della Cristianità, detentrica in maniera indiscussa delle chiavi dell'ortodossia cristiana. In effetti dalla metà dell'XI secolo l'accusa e la condanna per eresia divennero strumenti formidabili della curia romana per combattere le sue battaglie, visto che l'eresia finì con l'essere considerata il «crimine» più grave in seno alla società cristiana; e pertanto la condanna per eresia – e a vol-

te il semplice sospetto – divenne sempre più uno di quei marchi infuocati cui si faticava a non ricorrere viste le potenzialità, mentre il termine «eretico» evolveva in «nome d'infamia» capace di stroncare carriere e avversari⁴.

In questa dinamica confluirono molte cose, compresi errori ed abusi, non c'è dubbio; ma dobbiamo ascrivere la natura stessa di quella tendenza al dominio della «volontà di potenza»? Per alcuni storici, sì: aggiornando nei metodi, ma non troppo nei temi, una secolare tradizione storiografica che sostanzialmente vede nella Chiesa cattolica un consesso di mestieranti del potere terreno e fondandosi molto spesso sul presupposto indimostrato dell'inesistenza di un potere ultraterreno e persino d'una dimensione spirituale dell'uomo stesso; identificando poi ogni potere con la «cifra» del male; presupponendo e predefinendo quindi la Chiesa come una sorta di crapula falsa e violenta intorno al desco del potere, taluni storici «verificano» le loro teorie a ogni scanto della storia, indicando proprio nei drammi e nelle tragedie ereticali la «prova» delle loro ipotesi preventive. Eppure, da che mondo è mondo, gli uomini si coagulano attorno a «centri di potere» ed è dunque perfettamente normale, legittimo e anzi auspicabile che vi siano centri ove il potere viene gestito, normato ed esercitato; il punto è semmai capire come e con quali finalità è usato quel potere, come abbiamo provato a fare sin dal Prologo. Insomma se si vuole affermare che è la Chiesa con il suo «potere» a definire eretico qualcuno, ritengo che si possa accettare tale proposizione nel senso che è nella natura delle cose che un potere che si auto-concepisce come «ortodosso» – e che tale è riconosciuto dai contemporanei – tracci la linea che lo distingue da ciò che è «eterodosso».

Ma se prendiamo questa frase da un'altra angolazione molte cose mutano: perché essa può anche significare che l'«eretico» è tale *solo quando* una istituzione, appunto in forza del proprio potere, *decide* di definirlo come tale. Si scivola così in un terreno infido, dove l'attenzione si disloca dalla cosa in sé al processo di nomina della cosa stessa. Non interessa tanto sapere se e come si ha un pensiero o un atteggiamento ereticale – se si ha cioè *davvero* un eretico –, bensì ci si concentra sulle capacità «creative»

del linguaggio. In questa prospettiva non si dovrebbe propriamente parlare di «eretici» e di «eresie» ma solo della volontà dell'istituzione-Chiesa di «creare eretico» qualcuno o qualcosa. Gli eretici potrebbero dunque e al limite essere ridefiniti come «dissidenti» ma non «eretici», perché l'eresia sostanzialmente non sussiste; esiste semmai e solo qualcuno che ha svariati «interessi» a evocarne lo spauracchio e ad usare la perversa violenza che la parola reca con sé. Secondo tale impostazione i *nomina* non sono *consequentia rerum* – per tornare a un principio basilare espresso nelle *Istituzioni* di Giustiniano (II,7,3) – e cioè i «nomi» non derivano dalle *res*, dalle «cose», bensì esattamente il contrario: le «parole» danno vita alla realtà, un «reale» ormai talmente traslato da sconfinare nell'immaterialità più arbitraria e nella pura volontà. Siffatto modo di ragionare si chiama «decostruzionismo», una teoria pseudo-scientifica diffusasi in lungo e in largo negli ultimi decenni e che, applicata all'eresia medievale, ha generato quella petizione di principio di cui si è appena detto: perché è *dovere* strutturale e inestirpabile di chi incarna l'ortodossia definire e distinguere ciò che ortodosso non è. È talmente semplice da essere stato dimenticato da quanti sono finiti irretiti nelle spire di questa suadente visione post-moderna: esistono i testi degli eretici? Sì. Sono eretici, nei sensi che abbiamo delineato? Sì, senz'altro. Erano rilevanti, qualitativamente parlando? Sì, erano una sfida ai pilastri stessi di una civiltà, quella cristiana medievale. Erano rilevanti, quantitativamente parlando? Sì, come si è visto. E dunque? Per quanto «differenziati» e «multiformi», per quanto «opaci» e talvolta «travisati» – sono solo alcuni degli aggettivi conati in sede storiografica per incrinare la nettezza di quei «sì» – gli eretici c'erano, esistevano, predicavano, si spostavano ed ampliavano: *erano*. Non erano un nulla verbale proferito da un qualche chierico perverso, pur se aborrivano il «nulla»⁵.

Dunque il catarismo e le altre eresie esistettero veramente, non furono un'invenzione retorica di stampo «pseudo-spirituale» concepita da qualche chierico per coprire luridi interessi materiali. Una siffatta visione interpretativa deriva dal previo scollamento tra «pace» e «fede»: poiché si ritiene che la fede sostanzialmente non sussista se non come vaneggiamento o meglio

come raggio di pochi ai danni di molti, si *deve* cercare altrove il centro di gravità del tutto – o per meglio dire la destrutturazione di ogni centro e di ogni ordine –, finendo con l’immaginare che le grida di allarme gettate dalla Chiesa e dal papato medievali nei confronti dell’eresia fossero mera finzione verbale⁶. Non fu così, non è così: le eresie e gli eretici esistevano realmente e veramente portarono un attacco in grande stile al «sistema» medievale di pensiero e di strutturazione sociale, politica, culturale; ma nella Cristianità dei secoli XI-XIII la *societas* non poteva prescindere dalla *fides* cattolica, pur essendo queste due realtà distinte e non confuse; e la sfida alla «fede» era percepita come cimento per l’intera *Res publica*, dal suo vertice alla sua base, nel suo lato spirituale come in quello temporale.

Poi – certamente – se vogliamo dire che la definizione delle eresie, da parte della Chiesa medievale, contribuiva anche a rafforzare e talvolta a ricreare quel consenso indispensabile per l’affermazione del proprio ruolo e in fondo del proprio esistere, concordiamo volentieri, perché siamo appunto ancora all’interno dello stesso perimetro del *dovere* fondante una qualsivoglia ortodossia⁷; e se vogliamo dire che l’azione dall’esterno – cioè appunto da parte dell’autorità ecclesiastica – poteva e può contribuire anche in maniera rilevante al «formarsi di un’eresia», di nuovo concordiamo e per le stesse ragioni⁸. Insomma l’eresia – le eresie, gli eretici – era ed è uno dei momenti più significativi e «necessari» dell’autocoscienza dell’ortodossia⁹, di fronte alla quale il potere ecclesiastico, come pure quello secolare, reagì con l’intento di *definire* – e ribattere, e possibilmente zittire – la contestazione o persino l’alternativa a sé per il semplice fatto che *doveva* farlo, per essere se stesso.

Cosa affatto diversa è invece il passo che condusse – e condurrebbe – alla *eliminazione* di quelle contestazioni e di quella alternativa, pur con i modi eleganti di chi fa intervenire, dopo il giudizio che le sue labbra hanno proferito, la mano vindice di un potere alleato o sottoposto. Infatti riconoscere che la Chiesa cattolica poté legittimamente e persino veritativamente definire inadeguata, falsa e fondamentalmente antiumana la religione catara – e varie altre eresie con essa – non significa affatto avallare il pia-

no repressivo che essa operò in quei decenni e nei secoli a seguire. La Chiesa stessa, in tempi a noi prossimi, ha saputo chiedere perdono per l'errore grave compiuto allora da tanti suoi figli divenuti carnefici e demoni, loro che avrebbero dovuto essere angeli e agnelli: come è stato ben detto, la «controtestimonianza» è uno scandalo che è necessario levare dal cammino della storia e un erede di Innocenzo III ha saputo farlo, tracciando un nuovo «paradigma» di pensiero e di azione di cui va preso atto¹⁰.

Solo così possiamo ricomprendere la polisemicità delle risposte profferite dalla Chiesa e dalla società medievali davanti alla sfida ereticale e in particolare durante il pontificato di Innocenzo III. In effetti, accanto alla coercizione materiale il papa mise in campo un prolungato sforzo missionario per riportare gli eretici all'ortodossia: è fondamentale sottolineare nuovamente che, anche e soprattutto nel caso della Linguadoca, la predicazione fu uno strumento parallelo alla e non succedaneo della repressione; persino all'indomani dell'omicidio del legato nel 1208 Innocenzo ricordò l'importanza della predicazione e richiese un aumento di impegno da parte delle gerarchie ecclesiastiche su quel terreno. Sarebbe quindi ingiusto ascrivere gli sforzi del papato per la predicazione e il recupero pacifico degli eretici solo ad una falsa propaganda giacché l'impegno nel campo della pastorale non fu affatto trascurabile e inoltre il compito di predicare – più volte rinnovato ai legati e ai cistercensi in particolare – fu realmente assunto come scopo dell'azione ecclesiastica. L'atteggiamento del papa non può dunque che essere valutato nel suo duplice profilo, repressivo e persuasivo, riformistico e costrittivo. E dunque la «crociata contro gli albigesi» può solo essere ricordata nel quadro di quel *negotium pacis et fidei* che ne costituiva il presupposto e il fondamento, di cui il profilo militare e politico (la «pace») costituiva un aspetto – rilevante, certo, ma almeno paritetico a quella religioso e spirituale (la «fede»).

E se quell'«affare» – quella sfida radicale portata alla civiltà europea medievale dal catarismo e da altre eresie – si sarebbe concluso, oltre e dopo le crociate albigesi, con la vittoria del cattolicesimo fu anche e soprattutto perché la società del tempo – uomini e donne, dotti e indotti – optò sostanzialmente per esso.

La «scelta» vi fu, infine, pur dolorosamente e tragicamente vissuta: l'Europa preferì la tradizione cattolica – con la sua formidabile capacità rigenerativa mostrata una volta di più dal nuovo monachesimo e da altre esperienze del XIII secolo – rispetto alle pur affascinose suggestioni ereticali e catare in particolare. È doloroso ripeterlo, ma l'eresia di quei secoli finì sconfitta perché *non* era sufficientemente forte in sé, pur con tutti gli indebolimenti che dovette patire.

Così possiamo dire che l'azione di Innocenzo III – e in lui, come in uno specchio, della Cristianità di allora – fu pacifica e profetica (si pensi almeno a Francesco e Domenico, anche se errori ed eccessi non sarebbero mancati neppure negli ordini da loro fondati) e insieme severa e spietata. Egli esercitò davvero sia la «misericordia» sia la «giustizia» cui si ispirava teoreticamente sotto l'egida dell'*aequitas* canonica, nello sforzo supremo di rappresentare Dio in terra, quel Dio che «non vuole la morte dei peccatori, ma che si convertano e vivano»¹¹. E il suo parziale fallimento consistette proprio nel non riuscire ad equilibrare bene in ogni occasione questi due principi, creati dal suo Dio per essere immagine di Lui, in specie per quel lui che voleva essere il Suo vicario.

Se infatti si riprendono talune sue asserzioni – come questa: «Secondo le leggi canoniche dove vi è [il rischio di] una strage di molti, qualcosa va sottratto alla severità»¹² – e le si comparano con alcuni snodi cruciali della crociata albigese da lui voluta e sostenuta, lo stridore della contraddizione – o almeno del mancato equilibrio – produce scintille di dolore. Perché cosa fu Béziers se non «strage di molti»? E «senza badare al sesso e all'età», come Innocenzo aveva minacciato di fare in un'altra occasione trattenendosi per rispetto «dei pochi giusti»¹³ E non vi erano forse dei «giusti» a Béziers? Insomma Innocenzo finì con l'essere incoerente¹⁴, proteso com'era alla ricerca di una soluzione a tutti i costi entro il *suo* tempo. Perché infine, senza dubbio, egli anticipò il tempo della mietitura: egli «vide» correre sulle terre di Linguadoca due cavalli dell'Apocalisse, il rosso e il nero, e non esitò a dissigillare le forze che erano poste al di sotto del suo pastorale e del suo anello.

La prima crociata albigese contò non pochi morti, certo non «milioni» come taluni vorrebbero né «centinaia di migliaia» – cifre ridicole e ignoranti del minimo rapporto tra demografia e tecnica all’epoca – ma pur sempre migliaia e anzi verosimilmente oltre la decina di migliaia. Sono cifre – e corpi, e anime – più che sufficienti a far lacrimare un uomo che le osservi sia pure a distanza di molte miglia geografiche e cronologiche.

A parte Béziers – abbiamo detto che i morti dovettero essere già alcune migliaia, quel 22 luglio 1209 – e a parte i roghi collettivi di «perfetti» catari e di altri eretici (valdesi, in specie) – che i crociati accesero tra il 1209 e il 1215 – se ne possono contare cinque, per quasi 650 morti combusti¹⁵ – vanno calcolate le perdite militari (ovviamente anche sul versante crociato) e civili prodotte dagli assedi (molti) e dalle battaglie (molto poche: sostanzialmente Castelnauudary nel 1211 e Muret nel 1213), oltre allo stillicidio di omicidi e ferimenti che la quotidianità di una guerra strisciante e guerreggiata provocò per oltre sei anni in Linguadoca, che divennero una ventina se si considerano anche le operazioni militari della seconda crociata.

Ancora, come giudicare quelle orribili efferatezze – mutilazioni, storpiamenti, imbestiamenti – che abbiamo rivisto compiere? Furono violenze ed eccessi che stupirono già i contemporanei¹⁶, furono lo scatenarsi di una ferocia a volte senza freni sia da una parte sia dall’altra – ma è stato giustamente sottolineato il carattere di reazione di questa violenza del *Midi* in rapporto alla crociata¹⁷ – mirante a colpire l’avversario al di là della sua morte, nella sua dignità e nella sua memoria, sorta di corrispettivo delle esumazioni di cadaveri operate dalle forze della repressione antiereticale che, già previste dalla normativa, si diffusero soprattutto nella seconda metà del Duecento e non unicamente in Linguadoca¹⁸. Su questo aspetto possiamo dire che le due parti in lotta vissero con eccessivo e colpevole accanimento quel conflitto metafisico che vi era tra la Chiesa e le eresie, scontando nella carne le estremizzazioni della parola e del

pensiero che chierici ed eretici avevano tratteggiato nei loro scritti. E sotto questo profilo dobbiamo dire che la crociata fu più volte ingiusta, nel senso che la «giustizia» non prevede un simile trattamento per i nemici, se non la legge spiccia e bestiale della vendetta fine a se stessa e al più subordinata alla propa-gazione del terrore.

Ciò detto aggiungiamo solamente – per correggere taluni errori che ciclicamente tornano nella produzione storiografica sul tema, come in talune *fictions* – che la crociata e i crociati non mostrarono alcun accanimento particolare contro donne, vecchi e bambini, vale a dire gli inermi di ogni epoca e luogo; anzi, a parte Béziers, nelle fonti non si ha alcuna traccia di azioni crociate dirette contro di loro. Né si può parlare di «genocidio», come qualcuno ha pur fatto di recente, che è categoria concettuale e storica del tutto avulsa dal nostro argomento¹⁹.

Semmai bisogna capire che la crociata albigese fu, nella teoria e nella prassi, l'inveramento del peggior tipo di guerra concepibile allora e sempre: secondo il diritto classico ripreso nel Pieno Medioevo esistono quattro tipi di *bellum*, «guerra»: giusta, ingiusta, civile e «più che civile». L'ultimo – e peggiore – è fondamentalmente fratricida, nel senso di «guerra tra consanguinei»; fu quanto accadde nel regno di Francia allora: nella tragedia personale e familiare di Raimondo VI e di suo fratello Baldovino – impiccato per ordine del primo – si rispecchiò deformatosi mostruosamente un intero mondo e una comunità intera di popoli, quelli del regno di Francia e della Cristianità. Perché l'eresia – lo capì lucidamente lo stesso Innocenzo – era una ribellione «dei figli della Chiesa contro la loro madre» e dunque, appunto, una guerra *plus quam civile*²⁰.

Così l'idea stessa di crociata – nata per contrastare e rigettare l'espansionismo islamico proveniente dall'esterno dell'Europa – si contorse in seno alla Cristianità, la quale giunse a dilaniarsi in una spirale di ferocia estrema e dolorosa. La crociata era insomma divenuta «eretica» anch'essa, e l'Europa conobbe un altro anticipo di Apocalisse.



Era questo tormento interiore – alimentato a viva fiamma dalle fascine dei *tormenta* esteriori cui assistevano sgomenti – che prese forma un giorno a Beaucaire, la piccola cittadina da cui si diceva provenisse l'assassino del legato pontificio. Fu infatti a Beaucaire che comparve il primo fantasma.

Il suo volto era come invaso dalle orbite degli occhi, grandi vuoti di luce ed ombra che guardavano attorno mentre scure pieghe di essere modellavano quella parvenza di forma. Non era un corpo – come poteva esserlo? – con quel colore pallido e quasi sfocato, piuttosto uno spettro a metà tra la vita e un'altra esistenza, lo sguardo presente assente.

Il fantasma è apparso anche questa sera, 22 luglio 1211; due anni da quel giorno a Béziers, vari giorni dalla sua morte: il suo nome è Guglielmo ed è già tornato per comunicare e rispondere. Ad attenderlo vi sono la piccola cugina – undici anni – e un sacerdote, mentre fuori si accalcano i genitori e i parenti, altri preti e religiosi con una folla di curiosi: non si parla d'altro in città, sembra che tutta Beaucaire sia lì raccolta per sbirciare e magari udire il fantasma. Ma nessuno può sentirlo parlare tranne gli eletti; bene si percepisce soltanto il silenzio che tutti li avvolge: lui è qui.

La piccola apre la bocca: «Dove ti trovi adesso?».

«In Purgatorio», risponde Guglielmo.

«E come si sta?».

«Io ho sempre addosso un diavolo nero e cornuto, terribile a vedersi. Sputa fiamme e fuoco dalla bocca».

Il contatto è stabilito. Allora il prete prende la parola: ma cosa chiedere a colui che vive nel regno dei morti e dei vivi per sempre? Cosa mendicare da quella forma che ha intuito la Forma divina? Molte domande si rincorrono, eppure un assillo maggiore agita i cuori e le menti di molti, angoscia profonda che si veste di parole: «La morte e il massacro degli albigesi... piacciono a Dio?».

Le avevano viste, quelle morti. Avevano conosciuto il significato della parola «massacro», scoprendo che c'è un altro modo di morire, a parte emettere l'ultimo fiato e rimettere l'anima a Dio: sapevano le urla e la pena, il ferro e il fuoco, primordi di

una morte inflitta e patita. Erano sbigottiti dopo aver visto l'orrido precipitato della giustizia umana – uomini donne vecchi bambini colpevoli innocenti cattolici eretici umili nobili uomini bestie. Perché se gli occhi hanno visto – fosse pure una volta, una volta soltanto – il rimasto di un massacro, il carbonizzato di un rogo comune, se i tuoi occhi hanno visto, tu hai visto per sempre. Tu che sai che Dio è Giustizia e Amore, ch'egli è Perfezione infinita.

E dunque come comporre il dissidio, come sopravvivere al sillogismo imperfetto? Ecco il perché di quella domanda partorita come un dubbio atroce: «La morte e il massacro degli albigesi piacciono a Dio?».

Il fantasma non ha esitazioni: «Nessun'altra cosa in questa regione è mai piaciuta di più a Dio».

«Ma» – incalza il sacerdote – «tutti quei cattolici morti insieme agli eretici?».

«È Dio» – risponde Guglielmo – «che separa nel suo giudizio i buoni dai malvagi; i primi infatti non hanno peccato per eresia, ma per tolleranza».

Amen e così sia²¹.

«Tolleranza», *sustinentia*: e cioè complicità, connivenza, protezione: «cattolici» sì in parte, ma soprattutto fautori di eretici e dunque eretici anch'essi, anzi peggiori di quelli: solo così i morti di Béziers – e della crociata albigese tutta – potevano riposare in pace.

O almeno noi lo speriamo.

Nota dell'Autore

Questo libro è l'offerta di oltre sette anni di ricerche condotte tra l'Italia e la Francia, la Spagna, l'Austria e la Germania: il primo frutto è maturato nella monografia dedicata a *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei» in Linguadoca (1198-1215)*, pubblicata presso l'Accademia Nazionale dei Lincei nel 2007 insieme a una piccola corona di articoli e saggi facilmente rintracciabili in Bibliografia; il secondo rampollo il lettore lo tiene fra le mani: vuole essere una sintesi nel suo senso logico, cioè non scorciatoia ma unificazione e superamento delle premesse e di ciò che già sappiamo, oltre a perseguire con lieta determinazione la strada della narrazione storica.

La «risorsa narrativa» non è accessoria alla storia, ne è anzi parte costitutiva; così tutto quello che è qui contenuto è «probabile» e cioè «provabile», nel senso che ha un solido radicamento nelle fonti, compulsate e analizzate per lunghi anni con una dedizione totale secondo il grado a me concesso di intelligenza e lavoro (e nel testo i rimandi puntuali ai documenti originali e al dibattito storiografico sono forniti per ogni passaggio rilevante) e solo in taluni e limitati punti il testo è «verosimile», ma pur sempre entro un quadro di probabilità – nel senso etimologico appena indicato – alto se non altissimo; fermo restando che è compito e diritto dello storico avanzare ipotesi anche quando il solido terreno delle fonti si rarefa per i mille casi del divenire umano: l'unico suo dovere in queste situazioni è segnalare lo scarto tra le due dimensioni, del provato e dell'ipotetico, come ho cercato di fare in ogni singolo caso. Ho voluto inoltre tentare di rendere nella nostra lingua tutta la sonorità e il ritmo, il colore e il calore delle fonti stesse, che sono state per

me una prova e una grazia come lettore e come studioso – a proposito: le parole in latino seguono la grafia delle fonti e dunque sono spesso trascritte dal latino medievale, che è corretto tanto quanto quello classico –: spero solo che anche tu, durante la lettura e alla fine di tutto, possa gustare «il nocciolo saporoso della verità» (Alano di Lilla, *De planctu Naturae*, PL, 210, col. 451C), che è poi il disegno primigenio del lavoro.

E se il libro riesce nell'impresa che il suo autore si è prefissato, come ringraziare adeguatamente le persone che ne hanno sostenuto l'impegno? Come corrispondere adeguatamente al paziente e amoroso abbraccio di Sara? Alla solare presenza dei nostri figli? In che modo rendere giustizia di ogni aiuto ricevuto da amici e colleghi di tre continenti, in cinque e più lingue? Ricorderò per tutti Janet e Bernard Hamilton, maestri e amici per me e molti altri di noi: *bonum certamen certare*.

Note e Bibliografia

Note

I rinvii bibliografici sono dati in forma abbreviata; per i riferimenti completi si rimanda alla Bibliografia.

Sigle e abbreviazioni

| | |
|----------|---|
| A | Anonimo, autore della seconda parte de <i>La Chanson de la croisade albigeoise</i> (voll. II-III) |
| CIC | <i>Corpus Iuris Canonici</i> |
| COD | <i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> |
| GP | Guillaume de Puylaurens, <i>Chronique</i> |
| GT | Guillaume de Tudèle, autore della prima parte de <i>La Chanson de la croisade albigeoise</i> (vol. I) |
| GV | Geoffroy de Villehardouin, <i>La conquête de Constantinople</i> |
| HGL | Devic C., Vaissète J., <i>Histoire générale de Languedoc</i> |
| MGH | <i>Monumenta Germaniae Historica</i> (SS = <i>Scriptores</i>) |
| PL | <i>Patrologia Latina</i> |
| Potthast | Potthast A., <i>Regesta pontificum romanorum</i> |
| PVS | Petri Vallium Sarnaii monachi <i>Hystoria albigensis</i> |
| RC | Robert de Clari, <i>La conquête de Constantinople</i> |
| Reg. | <i>Die Register Innocenz' III.</i> |
| Versus | <i>Versus de victoria comitis Montisfortis</i> |

Prologo

¹ Si vedano almeno Duvernoy, *La religione dei catari* e Lambert, *I catari*. Per alcuni particolari rinviamo a Bertuzzi, *Ecclesiarum forma*, pp. 165-166 e Zambon, *La cena segreta*, pp. 312-314.

² Graham-Leigh, *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*, pp. 95-96.

³ Selge, *Die ersten Waldenser*; Merlo, *Eretici ed eresie*, pp. 49-56; Papini, *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito»*.

⁴ CIC, vol. II, coll. 780-782. L'*Ad abolendam* venne emanata in unione con parallele leggi del Barbarossa, purtroppo oggi perdute.

⁵ Alanus de Insulis, *Contra haereticos*, PL, 210, col. 308: «Nei nostri tempi, alcuni eretici nuovi, anzi antichi e persistenti, invecchiando i dogmi da diverse eresie inventano una eresia generale, come se [realizzassero] da diversi idoli un solo idolo e da diversi mostri un solo mostro, come se allestissero un unico veleno comune a partire da diverse erbe velenose».

⁶ Radulfus Niger, *De re militari*, III,66, pp. 187-188. Cfr. Meschini, *Penser la croisade*.

⁷ PL, 215, col. 1359C.

⁸ Hageneder, *Il concetto di eresia*, p. 81. Cfr. Paolini, *L'eresia e l'inquisizione*, p. 369: «Il concetto di eresia, sottostante alla definizione di eretico, [è] completamente funzionale alla istituzione Chiesa e principalmente al papato e alla curia romana».

⁹ La locuzione è del XII secolo e si deve a Ugucione da Pisa, *Summa decretorum*, ad C. 2 q. 6 c. 4: «La chiesa romana è il foro comune e generale di tutti i chierici e di tutte le chiese e il sommo pontefice è il giudice ordinario di tutti come se non ci fosse nessuno in mezzo e perciò, pretermesso chiunque in mezzo, ci si può appellare a lui» (citato in Watt, *The Theory of Papal Monarchy*, p. 94; cfr. Robinson, *The institutions of the Church*, p. 386). Inizialmente confinato nell'ambito ecclesiastico, un simile ruolo andò progressivamente estendendosi anche alla sfera civile (cfr. anche Morris, *The Papal Monarchy*).

¹⁰ Fedele, «*Nil aliud est aequitas quam Deus*», pp. 73-87.

Capitolo I

¹ Lotario di Segni, *Il disprezzo del mondo*. Non si prenda però quest'opera come cifra della visione medievale del mondo: anzitutto essa si abbeverava a una millenaria tradizione biblica – «Vanità delle vanità, tutto è vanità» ricordava l'*Ecclesiaste* (1,2) – e in secondo luogo pure la romanità aveva espresso idee simili con accenti pagani, per esempio con Marco Aurelio; infine l'opera avrebbe dovuto avere un seguito dedicato alla «dignità della natura umana, affinché grazie al primo trattato il superbo sia umiliato e grazie al secondo l'umile sia esaltato» ed è dunque solo l'ammanco della nostra documentazione – non del pensiero di chi compose il testo – a privarci del quadro d'insieme.

² Tillmann, *Innocenz III.*; Sayers, *Innocenzo III (1198-1216)*; Maleczek, *Innocenzo III*.

³ Maccarrone, *Chiesa e Stato, Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?*.

⁴ Cfr. *Reg.*, VII, 43 (42); *Reg.*, VIII, 86 (85); PL, 216, coll. 97-98 (LXXXVI).

⁵ Meschini, 1204: *l'incompiuta*.

⁶ Queste le singole località che emergono dalla documentazione innocenziana: in Italia Siracusa, Assisi, Faenza, Firenze, Orvieto, Prato, Rimini, Viterbo, Alessandria, Bergamo, Bologna, Cremona, Ferrara, Mantova, Milano, Modena, Novara, Padova, Parma, Pavia, Piacenza, Torino, Treviso, Verona; nella Francia del Nord Bar-sur-Seine, Braisne-sur-Vesle, La Charité-sur-Loire,

Metz, Nevers, Parigi, Saint-Malo, Strasburgo, Troyes; in Ungheria e Bosnia Spalato, Trogir, Bilino Polje, Csepel.

⁷ Erroneamente infatti tradurremmo quella parola con «Provenza», giacché oggi intendiamo con essa la regione a est del Rodano, mentre il territorio principalmente interessato fu quello a ovest del grande fiume e ad esso si riferiva Innocenzo parlando di *Provincia*.

⁸ PL, 216, col. 158C; cfr. PL, 215, col. 1469D.

⁹ Cfr. almeno Grundmann, *Der Typus des Ketzers*, pp. 99 sgg.; Oliver, *Táctica de propaganda*, pp. 180-182; Kolmer, *Ad capiendas vulpes*; Merlo, «*Membra del Diavolo*»; Patschovsky, *Der Ketzer als Teufelsdiener*.

¹⁰ Si veda per esempio PL, 215, coll. 1049-1051 (CCVIII). Erano formule dalle forti ricadute in chiave psico-sociale come di comunicazione e propaganda (cfr. Merlo, *La coercizione all'ortodossia*, pp. 821-822 e Oliver, *Táctica de propaganda*, in particolare pp. 187-190), né va tralasciato il peso che ebbe in questa dinamica la conoscenza spesso più teorica e libraria piuttosto che pratica e pastorale che delle eresie e degli eretici avevano quanti ne trattavano. Per il dibattito interno alla storiografia si veda Paolini, *L'eresia e l'inquisizione*, pp. 382-386, che risolve il problema con l'idea di uno «scontro di valori»: «Se dunque lo scontro fra la Chiesa e gli eretici non fu, per sua natura, né propagandistico, né strumentale, si dovrà convenire che si trattò di un impatto fra valori divergenti o contrapposti, non solo religiosi o strettamente ecclesiologicali, ma culturali e sociali». Ma del resto la «necessità» delle eresie poteva divenire addirittura «utilità» per la Chiesa stessa in vista di uno «stimolo a un pensiero teologico più acuto e lucido», di una «purificazione» e di un «rinovamento della Chiesa, specialmente a partire dal pontificato di Innocenzo III, che volle consapevolmente avviare al crescente pericolo delle eresie con una riforma interna della Chiesa» (Grundmann, «*Oportet et haereses esse*», p. 63). Di «utilità» dell'eresia, in rapporto con il sorgere dei domenicani, parlava del resto già Guglielmo di Puylaurens alla fine del XIII secolo (GP, c. X).

¹¹ *Reg.*, I, 94 e 509; *Reg.*, II, 91 (99); PL, 216, coll. 75-77 (LXIX).

¹² *Reg.*, I, 94, p. 137, rr. 28-33.

¹³ PL, 215, col. 1359C. In *Reg.*, VIII, 86 (85), in particolare p. 157, rr. 18-26, gli eretici sono definiti «più perfidi dei giudei e più crudeli dei pagani»; un altro aspetto di questo avvicinamento tra eretici e saraceni si ha dalla notizia diffusa all'inizio del Duecento di una loro alleanza (Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition*, pp. 198 e 199, n. 12).

¹⁴ Appartengono al primo polo, per esempio, l'interpretazione errata delle Scritture e il falso insegnamento sui sacramenti; al secondo la simonia – cioè la compravendita di cose spirituali, come per esempio una funzione ecclesiastica –, la predicazione non autorizzata, la disobbedienza in genere, e altro ancora.

¹⁵ Solo così si può sfuggire a quella «difficoltà a definire cosa sia un eretico» confessata da Georges Duby anche a nome di tanti altri (*Conclusion*, p. 398). La «nozione» di eretico è destinata a sfuggire ad una definizione concettuale di taglio esclusivamente teologico o giuridico, mentre può e deve essere recuperata anche sul piano della mentalità (all'interno del quale, ovviamente, hanno una importanza niente affatto trascurabile pure elementi teolo-

gici e giuridici, oltre che politici, psicologici, occasionali, etc.). Monique Zerner ha parlato anche dell'eresia come di «una costruzione di discorso particolarmente equivoca» (*Introduction*, p. 12), mentre Robert Ian Moore ha ricordato «il potere, la versatilità e [...] l'autonomia del concetto di eresia, e la sua capacità di spingersi, svilupparsi e adattarsi a una notevole varietà di usi in maniera completamente indipendente da una qualunque realtà esteriore» (Moore, *Postface*, p. 266).

¹⁶ Cfr. Capitani, *Storia ecclesiastica come storia della «coscienza del sistema»*. Ma si vedano le osservazioni di Paolini, *Introduzione*, p. XIX e n. 21. Si terranno inoltre presenti le stimolanti riflessioni contenute in Violante, *Storia e dimensione giuridica*. Infine, contro i rischi di una eccessiva «spersonalizzazione», si veda Paolini, *L'eresia e l'inquisizione*, p. 371 e nn. 26-27.

¹⁷ Ma se l'eresia investe i pilastri di un sistema, chiediamoci ora: può esistere un mondo senza eresie ed eretici? Forse no, forse l'eresia è «necessaria» come ha scritto Paolo di Tarso: *oportet et hereses esse*, «è necessario infatti che vi siano eresie» o come traduce qualcun altro – e già sappiamo che entrambe le traduzioni sono corrette – «è necessario infatti che avvengano divisioni tra voi» (*Prima lettera ai corinzi*, 11,19; Grundmann, «*Oportet et haereses esse*). Necessarie: cioè inevitabili e persino indispensabili le divisioni e le eresie? Sì, «affinché si manifestino quelli che sono i veri credenti in mezzo a voi», previene la domanda lo stesso Paolo. Il sorgere dell'eresia è pertanto via dolorosa per la «manifestazione» del vero e del falso, per il «disvelamento» di ciò che si cela nel cuore di ogni credente e così ortodossia ed eterodossia si ritrovano abbracciate, mortalmente: «*Ecclesia e airesis* sono due realtà che si escludono a vicenda» (Schlier, *Airesis*, col. 491; si veda anche Perrotta, *Hairéseis*) e che pur tuttavia continuano ad affrontarsi. È come dire che, nel millenario gioco tra i contenuti profondi della fede cristiana e la libertà umana, l'eresia non può non sorgere, gli eretici non possono non comparire.

¹⁸ Si vedano almeno Grundmann, *Movimenti religiosi*, pp. 80-82; Thouzellier, *Catharisme et valdéisme*, pp. 184-187; Bolton, *Tradition and Temerity*, p. 82; Miccoli, *La repressione antiereticale*, p. 682; Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition*, p. 89; Merlo, *Contro gli eretici*. Per il concetto di «ragione» nel Medioevo si vedano gli studi di Alexander Murray, in particolare *Reason and Society in the Middle Ages*.

¹⁹ *La letteratura francescana*, p. XXVIII. Così prosegue Leonardi: «Di fronte agli eretici, per i quali la povertà è essenziale alla perfezione, Francesco afferma che essenziale è solo Dio, il quale è all'origine della sua conversione, non altro. Francesco non ha deciso di diventare un emarginato come se la condizione di marginalità avesse in sé un valore assoluto, è invece l'esperienza della grazia di Dio e della vita divina che lo ha invaso trasformandolo nello spirito a rendergli piacevole l'abbraccio e il bacio del lebbroso».

²⁰ Si vedano soprattutto Vicaire, *Histoire de Saint Dominique e Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati predicatori*, oltre alle *Notes on the life of St. Dominic* di Simon Tugwell.

²¹ Una vicenda reale, com'è stato dimostrato (Maleczek, *Francesco, Innocenzo III, Onorio III*).

²² Iogna-Prat, *L'argumentation défensive*. Cfr. anche Kienzle, *Cisterciens, Heresy and Crusade*.

²³ I nomi storicamente più rilevanti sono quelli di Durando di Osca e Bernardo Primo. Per questi temi e quelli che seguiranno subito sotto rinviamo soprattutto agli studi di Grundmann, *Movimenti religiosi*, pp. 66-71, 82-83, 91-92 e 96; Selge, *Die ersten Waldenser*; Miccoli, *La repressione antiereticale*, pp. 682-686; Merlo, *Eretici ed eresie*, pp. 60-61 e Buc, «*Vox clamantis in deserto*?», pp. 33-34, oltre a *Sulle tracce degli Umiliati*.

²⁴ La cosa tuttavia non deve ingenerare uno scandalo ancora maggiore circa la fede, «perché come la malattia del medico non impedisce l'efficacia della medicina, così l'iniquità del sacerdote non annulla la forza del sacramento» (PL, 215, col. 1148B): un giudizio nettamente antitetico alle teorie catarre.

²⁵ Questa attenzione si percepisce anche nel riutilizzo antiereticale delle persone reintegrate nella Chiesa, autorizzate a predicare proprio contro l'eresia «affinché l'infamia si converta in buona fama», e del resto la *fama* era alla base del problema, anche in chiave inquisitoria: cfr. la *Licet Heli summus* (Reg., II, 250 [260]) e la *Qualiter et quando* (Reg., VIII, 201 [200]), che portano come riferimenti biblici per l'inquisizione *Genesi*, 18,21 e *Luca*, 16,1-8, segnati proprio dalla *fama*. Sul tema si vedano Trusen, *Der Inquisitionprozess* e Théry, *Fama*.

²⁶ Si veda per esempio il caso di alcuni sospetti di eresia a Metz (luglio 1199), dove Innocenzo volle capire il *desiderium intelligendi* che aveva portato a una traduzione in volgare della *Bibbia*: chi era l'autore della traduzione? Quali intenzioni lo avevano mosso e per quali scopi? Molto era lecito, purché non portasse ad un contrasto con il clero locale. Anche su questo punto la bibliografia è vasta: rimandiamo almeno a Grundmann, *Movimenti religiosi*, pp. 36-66 e 77-79 e Paolini, *L'eresia e l'inquisizione*, p. 396. Sull'uso di tali traduzioni – che riguardavano i *Vangeli*, le lettere di Paolo, i salmi e altri libri biblici – si veda Grundmann, *Movimenti religiosi*, pp. 36-39 e Buc, «*Vox clamantis in deserto*?», p. 17.

²⁷ Reg., V, 109 (110).

²⁸ PL, 215, col. 1380D. Cfr. PL, 216, col. 919B: «Affinché si moltiplichino i rimedi là dove l'infezione è maggiore». Insomma, peggiore è la situazione, più si deve insistere con la pazienza.

²⁹ Per approfondire questi elementi necessariamente sintetici si veda Meschini, *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei»*, pp. 421-460.

³⁰ Maccarrone, *Chiesa e Stato*, pp. 115-120.

³¹ *Gesta Innocentii III*, PL, 214, col. XVIIIA. Nell'estate del 1203 papa Innocenzo III fu colpito da una grave malattia che lo tenne a letto per vari mesi. Le sue condizioni di salute si aggravarono al punto che presso la curia romana si era ormai convinti che non sarebbe sopravvissuto; in quel difficile frangente un anonimo chierico, forse un cappellano del pontefice oppure un *magister* della camera pontificia, iniziò a redigere la sua biografia, il cui scopo era difendere la figura del papa, allora in difficoltà sia a Roma sia fuori. Sue fonti di ispirazione dovettero essere il *Liber censuum* del camerlengo Cencio (futuro papa Onorio III) e le vite dei papi scritte dal camerlengo Bosone nel

Liber pontificalis. L'opera – che ebbe un primo aggiornamento al 1206 e un secondo fino al luglio del 1208 – contiene preziosi dati sulla formazione e il carattere di Innocenzo, la sua politica romana, italiana e internazionale, oltre che sulle sue opere.

³² Manselli, *De la «persuasio» à la «coercitio»*, p. 193; Bolton, *Tradition and Temerity*, p. 91. Si ricordino inoltre le giuste osservazioni di Buc, «*Vox clamantis in deserto?*», pp. 7, 9, 22 (dove si parla di «una certa ambiguità» sia da parte di Pietro il Cantore che di papa Innocenzo), 24.

³³ Era una traslazione del concetto: una persona sospetta di eresia avrebbe dovuto prestare un giuramento di purificazione al fine di discoltarsi, ma poiché era noto che gli eretici (soprattutto i catari) rifiutavano per principio il giuramento basandosi su di un passo evangelico (*Matteo*, 5,34; cfr. *Lettera di Giacomo*, 5,12), chi si fosse rifiutato di farlo sarebbe stato considerato eretico. Cfr. Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, pp. 152-153; Vauchez, *Le refus du serment* e, sul giuramento in generale nel Medioevo, Prodi, *Il sacramento del potere*. Va però notato che anche questa idea era passibile di interpretazione e applicazioni estensive: venne compendiata nelle decretali di Gregorio IX, dove ogni scarto dalla dottrina ortodossa, anche se lieve, venne ritenuto eresia (X.V,7,1: *De haereticis: Dubius in fide infidelis est*); cfr. Hageneder, *Il concetto di eresia*, p. 115.

³⁴ Cfr. Maisonneuve, *Le droit romain et la doctrine inquisitoriale*, pp. 934-935 (in particolare la n. 17 contiene alcune interessanti riflessioni sulla liceità dell'eliminazione dell'eretico e sulle sue circostanze; per queste problematiche è importante anche Buc, «*Vox clamantis in deserto?*», pp. 22-25 e 31) e Capitani, *Legislazione antieretica*, pp. 33-43.

³⁵ Reg., II, 1. Per quanto segue si vedano alcuni nostri lavori: *Validità, novità e carattere; Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei»*, pp. 477-492. Per lungo tempo la storiografia è incorsa in un errore rilevante ipotizzando un'immediata restrizione delle vere novità contenute nella *Vergentis* da parte dello stesso pontefice a partire dall'anno 1200, a causa di un'edizione parziale di una copia della lettera; ho dimostrato che non vi fu alcunché del genere sino sostanzialmente al 1215, come indica pure il fatto che la decretale venne inserita per intero (V,4,1) nella innocenziana *Compilatio III* del 1209-1210 (in *Quinque Compilationes Antiquae*).

³⁶ Così, anche se la lettera venne datata 25 marzo 1199, le fu dato un posto d'onore tra la corrispondenza pontificia: con essa infatti si aprì il secondo anno del *Registro*.

³⁷ Capitani, *Legislazione antieretica*, p. 39: «La *Vergentis* ha un carattere spiccato perché è uno dei momenti più significativi del processo di costruzione del sistema della società medievale in senso unitario». Ma si veda anche ivi, pp. 33 sgg., in particolare pp. 41-42: «L'estensione della repressione antieretica all'*entourage* degli esponenti della devianza aveva conosciuto – in singoli casi – il massimo di dilatazione: ma non aveva un carattere organico-programmatico di difesa del sistema cristiano della società, concepita unitariamente. E non era d'altra parte possibile ripetere le circostanze della *Ad abolendam* perché l'impero era in piena crisi di successione... La difesa di questo

sistema, in altre parole, non aveva a disposizione uno strumento ‘comune’, cioè che si imponesse ugualmente a tutti per la sua stessa natura». E più avanti: «Lo stesso Innocenzo III – sarà bene non dimenticarlo – non considera se stesso nella *Vergentis* diversamente da altri principi temporali».

³⁸ Sin dall’XI secolo la Chiesa aveva cominciato a mettere a fuoco questo livello del problema scomunicando l’intera categoria e uno snodo rilevante era stato il III concilio lateranense del 1179, che aveva già inquadrato i responsabili politici della Linguadoca nel duplice reato di uso di mercenari e favoreggiamento degli eretici; con l’*Ad abolendam* nel 1184 si era poi giunti a colpire i fautori in genere e in specie i rappresentanti politici della Cristianità con l’*infamia perpetua* sul lato civile, «specchio» temporale della scomunica spirituale: era una condizione grave che però se non altro distingueva ancora i fautori dagli eretici in senso stretto (si veda Meschini, *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei»*, pp. 460-477).

³⁹ Si noti che gli eretici possono godere di questa misericordia solo in virtù di una gratuita decisione di quanti li hanno dapprima condannati e puniti. Essi sono cioè oggetto, e non soggetto, di misericordia, nel senso che non possono pretendere nulla, ma solo sperare in un gesto di clemenza libero e inappellabile da parte del potere ecclesiastico o laico.

⁴⁰ Sul fondamento canonistico di questa partecipazione alla pena da parte dei figli ortodossi di genitori eretici rinviamo a C. 24 q. 3 (*I Pars*), dove Graziano si chiede se la scomunica di una persona da cui dipende una intera *familia* renda scomunicata anche quest’ultima. La risposta graziana è che i figli possono essere colpiti *corporaliter* per le colpe dei padri, ma non *spiritualiter*, dal momento che «attraverso il sacramento della rigenerazione [il battesimo] sono stati mondati dal peccato originale»; infatti «presso Dio si è attenti alla vita dei rei, non alla sentenza dei sacerdoti, poiché non è sottoponibile a giudizio chi non è macchiato dal peccato» (§ 4). Cfr. Pennington, «*Pro peccatis patrum puniri*», pp. 139-140.

⁴¹ Hageneder, *Il concetto di eresia*, p. 116 e n. 154; in questo passaggio anche lo studioso austriaco riconosce una novità di rilievo: «Ciò costituiva qualcosa di nuovo e non giustificabile, poiché il diritto romano aveva riconosciuto diritti sull’eredità ai figli degli eretici, qualora seguissero la fede cattolica e non aderissero alle dottrine errate dei genitori». Cfr. Maisonneuve, *Le droit romain et la doctrine inquisitoriale*, pp. 937-938, dove si riporta anche un’altra interpretazione risalente a Goffredo da Trani, secondo la quale la disposizione avrebbe mirato a incutere paura proprio ai discendenti distogliendoli dall’errore dei genitori.

⁴² Hageneder, *La decretale «Vergentis»*, p. 145.

⁴³ *Reg.*, VII, 79 e 212.

⁴⁴ Paolini, *L’eresia e l’inquisizione*, p. 393 e n. 69.

⁴⁵ Capitani, *Legislazione antieretica*, p. 51.

⁴⁶ PL, 216, coll. 851C e 960A. Si veda anche *Reg.*, VII, 212, p. 374, rr. 17-22 e D. 83 c. 3; C. 15 q. 3 c. 4. Un ulteriore rilievo relativo ancora al «carattere» della decretale: quando il papa dice che i beni sottratti ai fautori degli eretici avrebbero potuto essere restituiti per un gesto di misericordia da parte dei

detentori del potere legittimo, egli tempera certamente la durezza della norma alla luce di quella misericordia che era uno dei due nuclei intorno ai quali gravitavano la sua azione e la sua personalità; giustizia e misericordia si mescevano nello stesso calice senza trovare tuttavia una sintesi perfetta. Va rilevato infatti che il gesto di clemenza, ultimo riparo per i rei, rischiava di snervare la prospettata severità: nel caso in cui un potere temporale ortodosso si fosse impegnato a fondo – con tutti i rischi connessi sopra evidenziati – ottenendo risultati effettivi, una simile ipotesi avrebbe colliso frontalmente con quegli stessi risultati, che implicavano, proprio in virtù della nuova normativa, un beneficio materiale per i «persecutori dell'eretica pravità». Pianeti con orbite conflittuali erano insomma lanciati nel cosmo giuridico.

⁴⁷ Non sfugge ad alcuno che la norma sia davvero «più severa» di quanto visto sino ad allora e verrebbe da condannare preventivamente una simile impostazione facilmente tacciabile di eccesso; eppure qualunque detentore di un potere sommo sa quanto difficile sia per via di fatto cogliere ed estirpare alla radice una «mala pianta» che gode del favore del terreno in cui cresce. Per fare un parallelo – non un paragone – più vicino a noi si pensi all'estrema difficoltà che lo Stato moderno ha sempre incontrato nella lotta a fenomeni di stampo mafioso, quando l'omertà e la sostanziale complicità – per condivisione, arrendevolezza, indifferenza, quieto vivere, etc. – del tessuto sociale concomitante rendono assai impervio, per non dire inattingibile, l'ottenimento di un risultato effettivo e duraturo.

⁴⁸ Sulle contraddizioni «oggettive» presenti nelle diverse situazioni e perciò «assenti alla coscienza del pontefice» si veda Miccoli, *La repressione anti-eretica*, p. 686.

⁴⁹ Da un documento risalente al 1236 segnalatoci da Michel Roquebert (pubblicato in Du Bourg, *Histoire du Grand Prieur de Toulouse*, n° XXX, pp. XXII-XXIII) si evince che potrebbero essere esistite due persone, padre e figlio, con lo stesso nome, il che non scalfisce comunque il carattere sostanzialmente unitario dell'*hystoria*, il cui *terminus ante quem* è il 1276.

⁵⁰ La cosa sembra peraltro in contraddizione con altri squarci che le fonti ci offrono, giacché più volte Innocenzo lamentò la «particolarità» della situazione di Linguadoca, raffigurata come «innumerevolmente» affetta dal cancro ereticale (*Reg.*, I, 94, p. 136, rr. 26-29): in Linguadoca, per sua stessa ammissione, l'eresia godeva di una libertà non dovuta e insostenibile, contro la quale si doveva lottare fino in fondo; ma qui forse il papa indugiò troppo sull'elemento quantitativo, senza por mente a sufficienza al dato qualitativo, ai perché profondi di quella situazione da lui stesso lamentata e temuta. Era paradossalmente una forma di sottovalutazione del problema.

⁵¹ La parola *negotium* significa «ciò che non è *otium*, ciò che lo nega», un «affare», una questione precisa e con un forte carattere pratico, un «lavoro» certamente denso di risvolti morali e anche oltremondani, ma sostanzialmente centrato su un piano terreno. Cfr. Meschini, *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei»*, pp. 503-505.

⁵² PL, 217, coll. 955-956 (CLXVII). Una definizione alternativa anche se rara fu *obsequium Ihesu Christi*, solitamente riservata alla crociata oltremarina

(PL, 216, coll. 99A e C; 283C): il fatto che essa sia stata utilizzata anche per il problema linguadociano conferma la sostanziale equiparazione tra crociata antiereticale e crociata orientale.

⁵³ Maccarrone, *Innocenzo III e la feudalità*, p. 220: «L'idea della pace tra sovrani in guerra, ottenuta grazie alla mediazione papale, è un'idea centrale in tutta la concezione di Innocenzo III, tanto che possiamo parlare di una sua teologia della pace».

⁵⁴ Ivi, pp. 218-219. Si veda inoltre *Reg.*, I, 355.

⁵⁵ Pensiamo per esempio al suo impegno per una sospensione – almeno temporanea, ma idealmente duratura – delle contese tra Francia e Inghilterra; inoltre nel suo linguaggio la «pace» era connessa pure con i concetti di «pace di Dio» e di «tregua di Dio», sviluppati proprio dal clero della Francia meridionale.

⁵⁶ Un altro aspetto, squisitamente crociato, legava la pace al nostro *negotium*. È stato dimostrato come la pace fosse il fine ultimo dell'azione politica e soprattutto crociata del pontefice, che finì per subordinare la seconda alla prima: non più la pace come condizione per lo svolgimento della crociata ma questa come strumento per raggiungere quella (Maccarrone, *Innocenzo III e la feudalità*, p. 220). Cfr. Roscher, *Papst Innocenz III*, pp. 87 e 275, n. 38; ma si vedano anche le riflessioni di Gilchrist, *The Lord's war* e Powell, *Innocent III and the Crusade*. Il fatto dunque che egli sia ricorso a una crociata per ricostituire ciò ch'egli intendeva per «pace» non è indifferente: come la pace esterna nei confronti dei greci scismatici era stata raggiunta – seppure inattesa e ad alto prezzo – in seguito alla crociata deviata su Costantinopoli, così quella interna poteva e doveva essere conquistata a forza da un esercito crociato e cattolico. Questa stessa mentalità si rifece viva in Innocenzo poco dopo la vittoria cristiana contro i mori di Spagna nel 1212 a Las Navas: anche in quel caso la pace era stata riconquistata con le armi, permettendo così di liberare energie per il raggiungimento delle altre paci che ancora necessitavano alla Cristianità (si veda PL, 216, coll. 698-704 [CLXXXII-CLXXXIII]).

⁵⁷ Si veda soprattutto il volume miscelaneo *Inventer l'hérésie?* e Zerner, *Le déclenchement de la Croisade albigeoise*, pp. 138-142, oltre a *L'histoire du catharisme en discussion*, e il contributo di Moore, *Les Albigeois d'après les chroniques angevines*, che ha posto in dubbio l'esistenza della rilevante lettera di Raimondo V al capitolo di Cîteaux nel 1177 (sulla quale si veda Barber, *The Cathars*, p. 49).

⁵⁸ In questo senso l'errore dei baroni linguadociani fu quello di distaccarsi troppo dagli usi del loro tempo, giacché non si può certo imputare solo a essi una certa libertà di comportamento e di credo rispetto ai dettami, sempre più definiti e quindi anche rigidi, della Chiesa cattolica e romana.

⁵⁹ Si veda perlomeno il volume miscelaneo *Paix de Dieu et guerre sainte*.

⁶⁰ Su Arnaldo Amalrico, cistercense, priore di Poblet (Tarragona), abate di Grandselve (Tolosa) e poi di Cîteaux, infine arcivescovo di Narbona, si veda Fothergill, *Le pape Innocent III et la France*, pp. 230-248; Alvira Cabrer, *Le «véritable» Arnaud Amaury* e Cariboni, «*Huismodi verba gladium portant*».

⁶¹ *Reg.*, VII, 77 (76, 77).

⁶² Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, p. 145, definizione accettabile solo con la sottolineatura del suo carattere completamente scevro da sangue. Va inoltre sottolineato che fu sempre cura di Innocenzo provvedere al rispetto di quanti perdevano le loro cariche con i relativi privilegi, spingendosi fino a contrastare l'azione dei suoi legati e nonostante le sue stesse disposizioni.

⁶³ Vi si possono aggiungere Vence, Riez, Fréjus e, seppure per diverse questioni, Arles e Marsiglia.

⁶⁴ Senza nemmeno esagerare troppo si potrebbe dire che quasi tutta la Linguadoca mutò volto quanto ai dirigenti ecclesiastici massimi, pur se sarebbe eccessivo accusare indiscriminatamente tutto il clero linguadociano di negligenza o incapacità nei confronti dell'eresia.

⁶⁵ Accanto a queste sostituzioni, il periodo compreso tra il 1209 e il 1215 vide svolgersi ben sette concili provinciali: Avignone (1209), Saint-Gilles (1210), Narbona (1211), Arles (1211), Pamiers (1212), Lavaur (1213), Montpellier (1215), cui si possono aggiungere altre riunioni, tra cui quella di Orange (1213). Essi furono il segno di un'attività notevole da parte dei legati e, con essi, degli altri prelati (filo)cattolici della regione, volta a ripristinare quella coesione «romana» che appunto era mancata negli anni precedenti e che la nuova politica ecclesiastica stava forzando a rinascita.

⁶⁶ Su Folco o Folchetto di Marsiglia, celeberrimo trovatore, si vedano Bolton, *Fulk of Toulouse* e Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade*, pp. 6 e 165-171.

⁶⁷ Innocenzo vi ricorse tutte le volte che i tentativi di natura prettamente ecclesiastica si rivelarono inefficaci ma non solo come ultimo rimedio, bensì come strumento ordinario e collaudato (si vedano almeno *Reg.*, I, 81, 94 e 165). Cfr. Miccoli, *La repressione antiereticale*, p. 671: «Dalla promulgazione della decretale *Ad abolendam* [...] in poco meno di settant'anni la gerarchia romana perfezionò e mise in campo tutta una serie di nuove norme di legge e di nuovi strumenti di azione per combatterli e sterminarli, nello sforzo costante di coinvolgere l'autorità civile nell'opera di repressione». Cfr. anche Diehl, *Overcoming reluctance*, pp. 47-50. Aggiungiamo solo che il passo paolino citato nel testo è in varie forme connesso con il noto *topos* delle due spade.

⁶⁸ Inoltre va ricordato che la collaborazione con il potere secolare vale anche per la difesa di chi ha abiurato l'eresia in favore della retta fede, parallelamente alle richieste al clero episcopale per la loro tutela (PL, 216, col. 608 [XCII]).

⁶⁹ Cfr. Macé, *Les comtes de Toulouse*.

⁷⁰ *Reg.*, I, 397.

⁷¹ PL, 216, coll. 89-98. Il fatto è già di per sé degno di nota, dal momento che segnala una particolare attenzione cancelleresca, sul modello di quella riservata al *Regestum super negotio romani imperii* (ivi, coll. 995-1174).

⁷² Per le ragioni dell'opposizione di Raimondo VI cfr. Paul, *Le meurtre de Pierre de Castelnaud*. La lettera del papa è in PL, 215, coll. 1166-1168 (LXIX).

⁷³ *Bullaire de l'église de Maguelone*, pp. 310-312.

¹ Reg., II, 268 (280). Cfr. Kennan, *Innocent III and the First Political Crusade*; Housley, *Crusades against Christians*; Meschini, *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei»*, pp. 519-521. Aggiungiamo che, verso la fine di ottobre del 1213, il papa minacciò di una crociata anche Milano, sempre a motivo dell'eresia. La cosa non ebbe seguito, ma è segno del fatto che l'esperienza linguadociana non sarebbe stata giudicata inutile da parte del papa.

² Delisle, *Catalogue des actes de Philippe-Auguste*, n° 1069 e p. 512.

³ Ancora, egli si rifaceva proprio all'esperienza del 1181, quando una tregua tra i due paesi aveva permesso la prima azione antiereticale nel *Midi*.

⁴ Si pensi per esempio al caso di Slobodan Milošević, perseguito per crimini contro l'umanità. Un interessante raffronto tra le due situazioni è stato operato da Saint-James, *Culpabilité des peuples*.

⁵ *Ne nos ejus, Si tua regalis, Rem crudelem audivimus*, in PL, 215, coll. 1354-1360 (XXVI-XXIX).

⁶ Sulla «esposizione in preda» si vedano Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, pp. 201-203; Ebels-Hoving, *Traditie en vernieuwing e Hageneder, Il diritto papale di deposizione del principe*.

⁷ Sia chiaro che questa nostra interpretazione ha un valore solo su un piano di utilizzo propagandistico; in altri termini non pensiamo affatto che l'omicidio del legato fosse stato organizzato da parte della Chiesa in genere né di qualche ecclesiastico in particolare. Sulla «funzionalità» della morte di Pietro di Castelnau c'è un curioso ma anche molto significativo passaggio di Pietro di Vaux-de-Cernay (PVS, § 360): «Diceva infatti quell'uomo santo [Pietro di Castelnau], come ho udito dire da quanti l'hanno ascoltato spesso dalla sua bocca: 'Il negozio di Cristo da queste parti non otterrà mai un buon risultato, sino a quando qualcuno tra di noi predicatori non morirà per la difesa della fede. E potessi io per primo ricevere la spada del persecutore!'». Cfr. Meschini, «*Smoking sword*».

⁸ GT, I, 5, vv. 1-6. Si tenga però presente che la reazione del papa, così come emerge dalla documentazione curiale, non scattò all'immediato ricevimento della funesta notizia: i circa due mesi di tempo trascorsi tra l'omicidio e le lettere del marzo 1208 sono quasi il doppio del tempo necessario per coprire la distanza tra i due luoghi. Il che porta a pensare che una certa meditazione o comunque un'attenta valutazione degli eventi abbia avuto luogo. Cfr. anche Paul, *Le meurtre de Pierre de Castelnau*, p. 273.

⁹ Delisle, *Catalogue des actes de Philippe-Auguste*, n° 1085, pp. 512-513.

¹⁰ HGL, vol. VIII, coll. 563-564.

¹¹ Sulla genealogia di Simone e i suoi possedimenti si veda da ultimo Roquebert, *Simon de Montfort*. Per lungo tempo il nostro Simone è stato identificato con Simone IV di Montfort; Roquebert ha mostrato trattarsi di un errore, essendo questi il padre del Simone protagonista della crociata albigese.

¹² Radulfus Niger, *De re militari, Prologus*, p. 93.

¹³ PVS, § 106. Per l'intero episodio di Zara si veda Meschini, *1204: l'incompiuta*, pp. 71-81 e 205-209.

¹ È con questo stesso significato che l'aggettivo compare nella versione greca del *Vangelo di Giovanni* (13,10; *mundus* ne è la traduzione della *Vulgata*) in relazione all'episodio della «lavanda dei piedi» e che un gruppo di «catari» figura già nel I concilio di Nicea (325 d.C.), il primo grande concilio ecumenico della storia della Chiesa: «Coloro che si definiscono catari, cioè puri, *cathari, id est mundi*». Si trattava allora dei novaziani, i seguaci del presbitero romano Novaziano che intorno al 250 d.C. aveva dato origine a uno scisma facendosi eleggere irregolarmente papa – o meglio antipapa – e poi ad un'eresia vera e propria, giacché da una prassi può e spesso non può che nascere anche una teoria. Le tracce della loro storia si perdono tuttavia con il VII secolo né sembra che essi abbiano alcun rapporto diretto con i catari medievali, se non per il fatto di aver mirato a costituire una sorta di Chiesa alternativa, la cosiddetta «Chiesa dei santi».

² Bertuzzi, *Ecclesiarum forma*, p. 106.

³ Zambon, *La cena segreta*, pp. 60-61.

⁴ Come per esempio si vede bene nella versione in linguadociano del testo: *E sens lui es fait nient* (ivi, p. 58).

⁵ Il catarismo fu un cristianesimo o un'altra religione? Per decenni si è dibattuto sulle possibili origini orientali del catarismo, e segnatamente bogomile – dal predicatore slavo Bogomil, attivo verso la metà del X secolo nella Macedonia bulgara –, ma la questione è stata ormai da più parti ridimensionata: contatti vi furono senz'altro ma più che cause scatenanti dovettero essere momenti di un processo già in atto (cfr. almeno *Christian Dualist Heresies*). L'attuale dicotomia interpretativa verte semmai sullo statuto essenziale del catarismo, il suo essere appunto una variante del cristianesimo ovvero una religione sostanzialmente differente pur se con alcuni punti di contatto con il primo: il forte carattere «evangelico» dei gruppi catari e il loro uso di taluni testi cristiani – il Nuovo Testamento ma non l'Antico, che era anzi visto come il Testamento del Dio malvagio, con l'esclusione dei *Salmi*, di *Giobbe* e dei libri sapienziali e profetici – fanno propendere alcuni per la prima soluzione (fra gli altri, Duvernoy, Brenon e Biget; si vedano i loro studi citati in Bibliografia), mentre il rifiuto dell'azione redentrice di Cristo – peraltro non riconosciuto come Figlio di Dio, ma appunto come angelo neppure incarnato – induce altri studiosi verso la seconda alternativa (Rottenwöhler e Lambert), ipotesi che abbiamo accettato (come indicato sin dal Prologo) per la radicalità delle differenze tra cristianesimo e catarismo in specie nella variante «assoluta». Ribadiamo però che gli uomini dei secoli XII-XIII «compresero» e definirono il catarismo come eresia – quindi, in relazione a questo dibattito, optando per la prima ipotesi –, una «deviazione» dalla loro fede comune e dunque una sorta di «pericolo interno», un tumore maligno che avvelenava l'aria.

⁶ Barber, *The Cathars*, p. 29.

⁷ Il recente lavoro di Jiménez-Sánchez, *Les catharismes*, propone di vedere nel «dualismo assoluto» l'evoluzione da un precedente stadio di «dualismo moderato», invertendo cronologicamente e logicamente quanto esposto nel testo e sino ad oggi generalmente accettato. È ipotesi interessante e da verifi-

care, che tuttavia non mi pare scalzi davvero i presupposti essenziali del nostro ragionamento.

⁸ Si potrebbe concludere che la visione dualistica catara poggiasse su di una analisi razionale del mondo – e forse persino razionalistica – e non c'è dubbio che la letteratura e la polemica catara si nutrissero di ragionamenti pieni di critica logica e filosofica, a volte anche raffinati e sottili. A partire da questo profilo alcuni storici hanno scorto le origini del catarismo in quel vasto movimento di razionalizzazione che percorse l'Europa medievale proprio tra i secoli XI e XIII: secondo questa prospettiva essi furono una delle possibili risultanti di quello stesso approccio che partorì le scuole cittadine prima e le università poi, la scolastica e il pensiero giuridico normato e sistematizzato, un insieme di risultati che figura tra i momenti più alti della civiltà medievale. Può essere, almeno in parte, che alcuni rivoli di quella straordinaria stagione della ragione europea ed umana si incanalassero verso simili sbocchi, ma resta il fatto che a livello intellettuale i «buoni cristiani» non vinsero il confronto con la *ratio* cattolica dei *magistri* scolastici e universitari, né con i modelli di vita e opere che la Chiesa del tempo seppe generare (Fichtenau, *Ketzer und Professoren*).

⁹ Cfr. *L'histoire du catharisme en discussion*.

¹⁰ Paolini, *L'eresia e l'inquisizione*, p. 372; cfr. Fink, *Chiesa e papato*, p. 193 e la bibliografia alle pp. 219-220, n. 29.

Capitolo IV

¹ Non possediamo i contenuti della predicazione attuata per la prima crociata albigese; ho preso spunto da Maier, *Crusade propaganda and ideology*, forte del fatto che alcune tematiche tipiche delle crociate d'Oltremare vennero utilizzate per quella cismarina del 1208-1209 (Bériou, *La prédication de croisade*, p. 93). I contenuti specifici, relativi agli eretici, derivano invece dalle prediche per la crociata albigese del 1226 (*ibid.*).

² Gli altri legati erano i vescovi di Couserans e di Riez.

³ PL, 215, coll. 1469-1470 (CLVIII). Per il senso del termine *dux* (e affini) in relazione alla crociata in Innocenzo III si veda Meschini, «*Pro negotio crucisignatorum*».

⁴ MGH, SS, XXVII, p. 48, r. 26.

⁵ PL, 215, col. 1470C.

⁶ GT, II, 9-10.

⁷ Erano l'arcivescovo di Auch e l'ex vescovo di Tolosa, deposto dallo stesso Innocenzo III, l'abate di Condom e il priore degli ospedalieri di Tolosa.

⁸ PVS, § 69. Cfr. GT, I, 11.

⁹ PL, 215, coll. 1546-1547 (CCXXXII): *Licet nobis jamdudum*.

¹⁰ PVS, § 71.

¹¹ Questo atteggiamento si evince anche dalla mancata conferma, da parte del papa su consiglio di Arnaldo Amalrico, della contea di Melgueil al conte perché non gliene derivasse un appoggio. Circa il rimando scritturistico usato dal pontefice si può segnalare il fatto che poco tempo dopo egli ne utilizzò

uno simile in una lettera relativa a Durando di Osca (PL, 216, coll. 73-74 [LX-VII]): *In insidiis suis capiuntur iniqui*, «nei propri tranelli restano presi i perfidi» (*Proverbi*, 11,6). Si veda similmente in una lettera indirizzata ad Arnaldo Amalrico – definito «amo» – in merito al canonico di Genova e legato pontificio Tedisio – inteso come «esca» – dove Innocenzo parla della «astuzia di un santo inganno» (PL, 216, col. 176A-B).

¹² È quanto emerge chiaramente dalla richiesta di tregua «almeno biennale» tra Francia e Inghilterra e dagli aspetti relativi al finanziamento dell'impresa in PL, 215, coll. 1360 (XXX) e 1469-1470 (CLVII-CLVIII); PL, 216, coll. 97-100 (LXXXVI-LXXXVIII). Cfr. PL, 216, col. 141A-B e Meschini, *Note sull'assegnazione della viscontea Trencavel*, pp. 642-643.

¹³ PVS, § 108. Cfr. Meschini, «*Diabolus... illos ad mutuas inimicitias acuebat*», pp. 177-180 e Id., 1204: *l'incompiuta*, pp. 77-81.

¹⁴ PL, 215, col. 1545 (CCXXXIX).

¹⁵ In Pietro di Vaux-de-Cernay (PVS, § 72) si trova una risposta data dal re francese ai legati pontifici che lo interpellarono un'ultima volta in materia nel maggio del 1209, secondo la quale egli aveva due «leoni grandi e pericolosi ai fianchi, ovvero Ottone [di Brunswick] e il re d'Inghilterra Giovanni», e pertanto non poteva impegnarsi personalmente né inviare il figlio nel Sud del regno; gli pareva già abbastanza l'aver autorizzato i suoi baroni. Può essere che queste parole siano state pronunciate; tuttavia si deve ricordare che la posizione di Filippo II non fu dettata solo dalle contingenze, bensì anche dall'infrazione al diritto «comune», stabilito nella *Vergentis*, che il papa aveva compiuto condannando senza giudizio il conte di Tolosa e, per giunta, invitando i baroni del regno alla crociata antiereticale di sua iniziativa.

¹⁶ PL, 215, col. 1546 (CCXXXI).

Capitolo V

¹ Per quanto riguarda la figura del *rei dels arlotz* di cui parla Guglielmo di Tudela (GT, ll. 19, 20 e 22) andrebbe forse studiata in parallelo con il «re dei tafuri» della prima crociata.

² Cfr. GT, vol. I, pp. v e XXI.

³ GT, l. 13, vv. 2-4.

⁴ PVS, § 97; ma si veda la nota *m*, che riporta il più «ragionevole» dato di 50.000 uomini.

⁵ Meschini, 1204: *l'incompiuta*, pp. 153-158.

⁶ Alvira Cabrer (*El Jueves de Muret*, p. 104) sintetizzando la storiografia precedente parla di 5.000 truppe montate e di 10-15.000 fanti. Marvin (*The Occitan War*, p. 33) ipotizza 20-30.000 unità, ma non è chiaro perché tenere il dato verso l'alto, vista l'assenza di una testa coronata.

⁷ Se l'esempio di Baldovino di Buglione – il quale si ritagliò un possedimento in Oriente con soli 100 cavalieri nel 1098 – può sembrare troppo lontano nel tempo, possiamo ricordare i contingenti della quarta crociata che all'indomani della conquista di Costantinopoli nel 1204 sottomiserò buona

parte dell'ex Impero bizantino con contingenti di armati numericamente rissicati.

⁸ GT, l. 13, vv. 15-16.

⁹ GT, l. 9, v. 18.

¹⁰ GT, ll. 9-10.

¹¹ GT, ll. 13-14. Questa crociata, parallela a quella principale che proveniva da nord attraverso Lione, viene solitamente trascurata, come ricorda Mouzat, *Une croisade oubliée*. Cfr. Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, pp. 237-241.

¹² Qualcuno di quei crociati forse raggiunse l'armata proveniente dal Nord, portando il suo contributo nelle sue prime fasi (ivi, p. 241).

¹³ PL, 216, coll. 89-98: *Processus negotii Raymundi comitis Tolosani*.

¹⁴ Ivi, col. 91A-91C: *Mandata ante absolutionem*; ivi, coll. 91C-92C: *Mandata post absolutionem*.

¹⁵ Per i correlati giuramenti dei baroni e dei consoli delle città dipendenti da Raimondo VI si veda ivi, coll. 92C-93D.

¹⁶ Ivi, coll. 95C-98A.

¹⁷ La formula del giuramento era infatti indiretta: «*Dicono che* non ho voluto [letteralmente: *sono detto* non aver voluto] giurare la pace che altri hanno giurato e *dicono che* non ho mantenuto i giuramenti fatti circa l'espulsione degli eretici e dei loro credenti» (ivi, col. 90C; il corsivo è nostro).

¹⁸ HGL, vol. VI, p. 279.

¹⁹ Gli ecclesiastici avrebbero anche potuto calcolarlo, visto che avevano imposto al conte di «combattere l'eresia sia con i crociati sia senza di essi», come ricordavamo sopra; ma ciò non toglierebbe del tutto l'effetto sorpresa della cosa, chiaramente echeggiato nelle fonti (PVS, § 80).

²⁰ Per Oberste (*La fin d'un coupable*, pp. 465-467) la Chiesa usò scientemente e in maniera «infame» la «miscela tra diplomazia di guerra e penitenza individuale», potendo del resto gestire il suo «monopolio delle cose ultime». Cfr. più in generale Id., *Der «Kreuzzug» gegen die Albigenser*.

²¹ Su questi temi si veda anche Saint-James, *Culpabilité des peuples*, p. 591. Secondo Oberste (*La fin d'un coupable*, p. 465) il fine dei negoziati di riconciliazione non fu la questione delle terre e del potere di Raimondo ma solo la sua salvezza personale (si veda anche ivi, pp. 473-474). Un altro passo innocenziano estremamente chiaro viene citato da Hageneder, *La decretale «Vergentis»*, p. 146, n. 55): [Raimondo VI è detto] *manifeste hereticus factus*, «divenuto manifestamente eretico», poiché «accoglie e aiuta gli eretici contro il suo giuramento fatto più volte» (il rinvio è a Potthast, n° 3155, ma è il n° 3115).

²² PL, 216, coll. 100-101 (XC).

²³ PVS, § 184. Cfr. Meschini, *Note sull'assegnazione della viscontea Trencavel*, pp. 646-647.

²⁴ GT, l. 11, vv. 12-15.

²⁵ GT, l. 15, vv. 6-14.

²⁶ Il prezzo che il conte di Barcellona Raimondo-Berengario III aveva fatto scrivere nel testamento per il suo cavallo nero, anno dell'era cristiana 1131 (GT, vol. I, p. 47, n. 5).

²⁷ La lista è pubblicata in Domairon, *Rôle des hérétiques de la ville de Béziers*.

Per l'interpretazione secondo la quale i nomi contenuti nella lista di Béziers siano di «perfetti» si veda Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, pp. 245-247.

²⁸ Una percentuale simile si trova anche nel caso di Seveso, che conta poco oltre 20.000 abitanti e 20 sacerdoti; i dati si ricavano dalla *Guida della diocesi di Milano* (2009).

²⁹ Per provare a spiegare questa repentina caduta d'una città ben protetta da una cortina di mura e che, si suppone, era pronta alla difesa, diversi storici hanno accettato l'ipotesi che la caduta di Béziers sia imputabile alla sventatezza di quel gruppo di biterresi che, usciti in una strana sortita, non avrebbero fatto in tempo a ripiegare sganciandosi dal nemico, il quale li avrebbe incalzati così da presso da riuscire a entrare in città per la stessa porta attraverso la quale quelli tentavano di ritirarsi (a partire da quanto scritto in Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, p. 253). Insomma si tende a minimizzare il valore di «assedio» della conquista di Béziers, preferendo vedere nella rapida resa della città il frutto amaro della sorte. Ma le fonti parlano, sia pure succintamente, di un attacco alle difese della città. Il termine tecnico usato da Pietro di Vaux-de-Cernay e dai legati è *insultus* (affine a *impetus*), ovvero un «attacco» in piena regola, sia pure non preceduto da un bombardamento alle difese con macchine d'assedio. La cosa si sarebbe ripetuta anche in altre occasioni, come ad esempio contro il primo suburbio di Carcassonne (PVS, § 95), a Bram (PVS, § 142), a Lavelanet (PVS, § 326). Si possono poi citare altri due casi, entrambi risalenti al 1211, in cui un *insultus* diede frutti rapidi anche contro difese attrezzate: nel primo, una *munitio* presso Pamiers venne attaccata (*insultu facto*), la porta bruciata (*porta succensa*) e le mura scavate (*suffosso muro*), operazioni che determinarono la conquista della piazzaforte (PVS, § 250); nel secondo, il fossato del castello di La Pomarède fu riempito durante l'attacco (*facto insultu, fossatum castris vi impleverunt*: PVS, § 289). Del resto, la relazione dei legati sulla presa di Béziers parla chiaramente di un attacco al fossato e alle mura (*transcensis fossatis ac muro*); si può aggiungere che anche per Guglielmo di Puylaurens le mura sarebbero state scalate (GP, c. XIII). La resa abbastanza rapida si può spiegare pure con una inadeguata preparazione degli stessi difensori; i quali potrebbero essere rimasti sorpresi dalla mossa dei loro concittadini sortiti tanto quanto i comandanti della crociata.

³⁰ I particolari delle trattative, la sortita, il contrattacco, la conquista, la strage e l'incendio si trovano essenzialmente in PL, 216, coll. 137-141 (CVIII); GT, ll. 11 e 14-23; PVS, §§ 83-91. Sul «valore» letterario della descrizione offerta da Guglielmo di Tudela si veda Zambon, *La prise et le sac de Béziers*; per altre fonti si veda anche Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, pp. 249-255. Il giorno della sortita dei biterresi e dell'attacco crociato è lo stesso dell'arrivo della crociata davanti alla città (PL, 216, col. 139B; GT, ll. 18 sgg.; PVS, §§ 89 sgg.).

³¹ Ho dettagliato questa dimensione nel volume *Assedi medievali*, pp. 183-200.

³² Per queste tematiche rinviamo a Cook, *Storia del jihad* e Meschini, *Il jihad e la crociata*.

³³ Michel Roquebert ha accostato Béziers addirittura a Hiroshima (*L'épopée cathare*, vol. I, p. 260). Su Béziers e il massacro del 1209, oltre ai saggi

citati nelle note seguenti, rinvio almeno a Vidal, *Episcopatus et pouvoir épiscopal à Béziers*; Merlo, «*Membra del Diavolo*»; Roquebert, «*Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens*».

³⁴ La celebre frase si trova in Caesarii Heisterbacensis monachi *Dialogus miraculorum*, vol. I, pp. 300-303. Come ha ben sottolineato Jacques Berlioz, Cesario è prudente quanto alla fonte della notizia e non la esplicita (*fertur dixisse*); inoltre il passo all'interno del quale la frase è inserita è ricco di *contaminaciones*, che invitano alla prudenza quanto alla frase in sé (Berlioz, «*Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens*», pp. 45-69). Come vedremo, è piuttosto sul suo significato avulso dal contesto specifico che si sono concentrati gli storici: le parole del legato sono state cioè ritenute plausibili in relazione al suo «carattere» e allo «spirito» dei combattenti della crociata (si veda ad esempio ivi, pp. 71-83 e 100; Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, pp. 255-258; cfr. Niel, *Les cathares*, p. 64).

³⁵ PL, 216, coll. 137-141 (CVIII): *De victoria habita contra haereticos*.

³⁶ Saint-James, *Culpabilité des peuples*, pp. 589 e 595.

³⁷ *Reg.*, II, 219 (228). Innocenzo usò anche l'immagine del medico che deve «precedere il ferro con il dito», al fine di non fare ammalare le parti sane più che guarire quelle malate (*Reg.*, II, 226 [235]).

³⁸ Un esempio di questo atteggiamento emerge dal rapporto tra il papa e i viterbesi (*Reg.*, VIII 86 [85]): gli abitanti si erano meritati una punizione gravissima ma Innocenzo dichiarò di non volere – pur minacciandoli – la loro «rovina» e il loro «sterminio», «senza badare al sesso e all'età», purché vi fosse tra loro almeno «qualche giusto», «affinché sia risparmiata [la punizione] a molti a motivo di pochi, né periscano tutti assieme» (il riferimento biblico è a *Genesi*, 18,22-33). In quel caso insomma Innocenzo non aveva voluto colpire tutti indiscriminatamente, bensì isolare e punire solo i colpevoli separando «le pecore dai capri e i fedeli dagli infedeli» secondo la profezia di Cristo da noi già ricordata (*Matteo*, 25,31-34 e 41).

³⁹ Si veda anche una lettera del 1209 contenente una di quelle frasi programmatiche che sintetizzano e a volte perfino estremizzano tante prese di posizione di Innocenzo III: «Infatti intendiamo richiamare gli erranti dall'eretica pravità tanto quanto vogliamo sostenere i fedeli nella verità cattolica, benché sia più tollerabile che i perversi periscano nel loro perversimento piuttosto che i giusti si allontanino dalla loro giustizia» (PL, 216, coll. 73-74 [LXVII]). Innocenzo si apre anche al famoso *compelle intrare* o «costringili ad entrare» (derivato da *Luca*, 14,23 e citato in PL, 216, col. 668 [CXLVI]): benché utilizzata solo in una circostanza in riferimento a eretici, possiamo assumere tale concezione come emblematica e sintetica di tutta la politica innocenziana nei riguardi dell'eresia: politica che oscillò sempre tra «invito» e «costrizione», e che si mostrò aperta (divieto di «ripulsa») ai moti spontanei di ritorno all'ortodossia, purché dimostrassero di voler accettare le condizioni richieste. Su questi aspetti si vedano anche Grundmann, *Movimenti religiosi*, pp. 63-134; Paolini, *L'eresia e l'inquisizione*, pp. 393-399 e Andrews, *Innocent III and Evangelical Enthusiasts*.

⁴⁰ PL, 215, col. 1547 (CCXXXIII).

⁴¹ Cfr. Bourin, *Le massacre de 1209*, p. 99. Per l'episodio di Zara si veda GV,

§§ 80-85; Queller, Madden, *The Fourth Crusade*, pp. 55-78; Meschini, *1204: l'incompiuta*, pp. 71-81. Va detto che una differenza macroscopica tra le due situazioni è rappresentata dalla minaccia di scomunica che gravava sui crociati del 1202; nel 1209 la *excommunicationis pena* incombeva semmai sui biterresi, come riportato da Arnaldo Amalrico al pontefice (PL, 216, col. 139A).

⁴² Bourin, *Le massacre de 1209*, p. 106.

⁴³ Oltre a quanto già noto grazie ai lavori di altri storici (rinvio almeno a Niel, *Béziers*), vorrei ricordare i passaggi della *Historia* di Pietro di Vaux-de-Cernay in cui si intravede una certa «vita» a Béziers: PVS, §§ 366, 488, 493 560 e 562-563, a cui si può forse aggiungere il § 264, sempre che non sia da riferire più alla diocesi (nel senso di territorio) che alla città. Va inoltre notato che un *canonicus* di Béziers, probabile fonte di Pietro per un aneddoto, deve essere scampato al massacro (PVS, § 87).

⁴⁴ GT, l. 5, vv. 10-12.

⁴⁵ GT, l. 21, vv. 14-18.

⁴⁶ Sulla propaganda della crociata albigese e, più in generale, del *negotium pacis et fidei* si vedano Aurell, *La vielle et l'épée*; Graham-Leigh, *Justifying Deaths* e Meschini, *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei»*, pp. 671-789.

⁴⁷ GT, l. 21, vv. 1-13. Ma si deve tenere presente che molti si erano già arresi o avevano vuotato castelli e villaggi al solo avvicinarsi della crociata, senza bisogno di spargimenti di sangue.

⁴⁸ Si veda per tutti Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, pp. 245-247.

⁴⁹ PVS, § 84.

⁵⁰ Cfr. Barber, *The Cathars*, pp. 120-140 e il mio *Innocenz III. und der Kreuzzug als Instrument*. Per l'importanza delle città nella crociata albigese si veda Biget, *La croisade albigeoise et les villes*.

⁵¹ GT, l. 13, vv. 15-17.

⁵² Per un interessante confronto si veda Graham-Leigh, *Justifying Deaths*, pp. 285-286.

Capitolo VI

¹ GT, p. 65, n. 2.

² GT, ll. 26-30. Su Pietro II e la crociata albigese si vedano Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, pp. 150-176 e Smith, *Peter II of Aragon, Innocent III and the Albigensian Crusade*.

³ GT, p. 71, n. 2, e Graham-Leigh, *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*, pp. 99-100 e 106-107.

⁴ Per una completa bibliografia, con relativa analisi, si veda Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, p. 166 e n. 587. Cfr. anche Meschini, *Il «negotium pacis et fidei»*, pp. 150-152.

⁵ Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, pp. 164-170. Si veda anche Smith, *Innocent III and the Crown of Aragon*, pp. 89-115. Sull'importanza del 1204 come anno di svolta e sull'incoronazione del re a Roma si veda Id., «*Soli hispani*»? e Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, p. 95.

⁶ Benoit, *Recueil des actes des Comtes de Provence*, vol. II, n° 32, pp. 40-

41. Sul trattato si veda Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, pp. 171-176 e Alvi-
ra Cabrer, *El Jueves de Muret*, pp. 92-94.

⁷ Smith, *Innocent III and the Crown of Aragon*, p. 83. L'impreparazione del re è stata rimarcata anche in Id., *Aragon, Catalogne et Papauté*, p. 160. Non va inoltre dimenticato che Pietro dovette essere impegnato – sia pure indirettamente – anche sul fronte siciliano, dove sua sorella Costanza avrebbe sposato Federico di Svevia e suo fratello Alfonso di Provenza avrebbe presto trovato la morte (Id., *Innocent III and the Crown of Aragon*, pp. 67-70).

⁸ GT, I, 2, vv. 17-23. Per l'identificazione di questo colloquio si veda ivi, p. 10, n. 2. La lettera del re al papa non ci è nota; possediamo invece il testo della lettera inviata dal re «ai fedeli di Cristo», che condannava le dottrine eretiche; comunque il testo delle due lettere non doveva essere troppo differente (ivi, p. 11, n. 3).

⁹ CIC, vol. I, D. 1, c. 10, con riferimento alle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia (V,7); per un confronto con la *Bibbia* si veda almeno *Numeri*, 31,25-54; si paragoni inoltre con questo passo di Tito Livio: «Sia per diritto di guerra sia secondo i meriti di ciascuno» (*Storie*, XXVI,32) e la parte di bottino riservata da Publio Scipione a Cartagena (Polibio, *Storie*, X,18).

¹⁰ Meschini, *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei»*, pp. 598-599, n. 250.

¹¹ GT, I, 34, vv. 12-19, in particolare vv. 18-19: *No i a sel que no cug del tot estre traït / Si sela honor prent*. Per la traduzione di *traït* con «deshonoré» si veda ivi, p. 85.

¹² Come sembra suggerire Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, p. 277.

¹³ Meschini, «*Diabolus... illos ad mutuas inimicitias acuebat*», pp. 177-178.

¹⁴ Queste ultime ipotesi possono dare conto anche di un'altra possibile traduzione del verso di Guglielmo di Tudela citato qui sopra (n. 11), ovvero: «Non vi è nessuno che non creda di essere tradito se accetta quell'incarico». Altre forme di tradimento potevano esservi all'interno della crociata stessa: oltre al furto di una parte del bottino di Carcassonne perpetrato da alcuni cavalieri crociati e ricordato nel testo, rinviamo a Meschini, «*Diabolus... illos ad mutuas inimicitias acuebat*», pp. 184-186.

¹⁵ GV, §§ 38-39. Cfr. Meschini, *1204: l'incompiuta*, pp. 51-52 e 163-164.

¹⁶ Hamilton, *The Albigensian Crusade*, p. 166.

¹⁷ GT, I, 36, vv. 5-7.

¹⁸ PVS, § 101 e GT, ll. 33 e 35.

¹⁹ GV, § 4; RC, c. 1.

²⁰ Zerner-Chardavoine, Piéchon-Palloc, *La croisade albigeoise, une revanche*.

²¹ Per la famiglia e le terre d'origine di Simone di Montfort si rimanda a Rhein, *La seigneurie de Montfort*; Renouard, *La famille féodale la plus marquante de l'Occident au XIII^e siècle* e Labrot, *Les compagnons de Montfort*; per il suo *entourage* si veda Woehl, «*Volo vincere cum meis vel occumbere cum eisdem*» ed Ead., *L'entourage de Simon de Montfort*. Simone fu inoltre generalmente abile nella scelta dei collaboratori, compresi quanti avrebbero deciso di

fermarsi in Linguadoca negli anni successivi, anche se non sempre, come mostra il caso dei fratelli Berzy (GP, c. XXXI).

²² Secondo la fonte, Simone dovette essere pregato perché accettasse *honus pariter et honor*, «insieme l'onere e l'onore» (PVS, § 101).

²³ A offrirci un breve «catalogo» dei cavalieri che restarono con Simone è Guglielmo di Tudela (GT, l. 36).

²⁴ PVS, §§ 125-126. Qui la parola *servientes* dovrebbe significare «fanti».

²⁵ Si ricordi quanto detto sopra circa le proporzioni più o meno ideali di composizione delle armate del tempo. Labrot (*Les compagnons de Montfort*, pp. 39-40) ha avanzato un'interessante ipotesi, basata sulle reali dimensioni dei possedimenti di Simone di Montfort al Nord, secondo la quale il comandante militare della crociata avrebbe instaurato una sorta di «rotazione» di partecipazione alla crociata da parte dei suoi vassalli e dei cavalieri residenti nelle sue terre dell'Yveline, giungendo alla stima di alcune centinaia, se non addirittura di un migliaio, di uomini che ogni anno potevano raggiungere il loro signore nel Midi per poi tornare al Nord oppure restare *in loco*.

²⁶ Per questa tipologia di armati si veda una lettera del Montfort al papa del settembre 1209 (PL, 216, coll. 141D-142A). Per i mercenari tra le fila crociate (un uso evidente per esempio in PVS, § 110) si veda Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, pp. 252-255 e 295-297; Ménard, *Rotiers, soldadiers, mainadiers, faidits, arlots*.

²⁷ Un esempio evidentissimo si trova in PVS, § 154. Sulla crudeltà delle operazioni si veda Barber, *The Albigensian Crusades: wars like any others?*.

²⁸ Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, pp. 286-287.

²⁹ Per un caso significativo si veda PVS, § 597.

³⁰ Si veda in particolare *ivi*, §§ 288, 363, 597. Cfr. anche Pech, *Les croisés de la Croisade albigeoise* e un accenno di Kovarik, *The albigensian crusade*, p. 85.

³¹ GT, l. 47; PVS, § 220 e GP, cc. XV-XVI. Cfr. Meersseman, *Ordo fraternitatis*, vol. III, pp. 1246-1250; secondo Meersseman il colore bianco significava la ribellione contro il signore feudale (*ivi*, pp. 198-200 e 1248, n. 2).

³² GP, c. XV, p. 64.

³³ PL, 216, coll. 141-142 (CIX). Per l'aspetto economico cfr. Smith, *Innocent III and the Crown of Aragon*, p. 118: «Il papa non mutò le proprie decisioni riguardo la crociata sulla base del denaro ricevuto o meno dalla Chiesa romana».

³⁴ PL, 216, coll. 151-152 (CXXII). Cfr. PL, 216, coll. 152-153 (CXXIII).

³⁵ PL, 216, col. 152A (dove va notata anche la pregnante espressione *ad divinae majestatis honorem*); e cfr. anche *ivi*, col. 152D. In effetti non si avverte alcun tentennamento da parte del pontefice, mentre gli eredi dell'ex visconte furono privati di ogni possibilità di rivendicazione giuridicamente fondata. A questo proposito vanno infatti ricordate due carte molto significative: con la prima, del novembre 1209, Agnese, vedova del Trencavel, cedette tutti i suoi diritti al nuovo visconte (HGL, vol. VIII, coll. 579-582); con la seconda così pure avrebbe fatto il giovane rampollo della famiglia nel giugno del 1211 (*ivi*, coll. 609-611). Semmai ci si può chiedere il perché di queste carte, dal momento che,

appunto, vi era già stata una conferma di tale livello. La risposta ci sembra risiedere nella volontà di garantirsi su ogni fronte, compreso quello più strettamente feudale, data la novità della cosa e l'abitudine a duplicare, rafforzare e rinnovare gli atti giuridici tipica dell'età medievale.

³⁶ Bechmann, *Villard de Honnecourt*.

³⁷ Coutau-Bégaire, *Traité de stratégie*, p. 175.

³⁸ Richardot, *Végèce et la culture militaire au Moyen Âge*.

³⁹ Meschini, *Penser la croisade*.

⁴⁰ PVS, §§ 110-115.

⁴¹ Ivi, §§ 116-120.

⁴² Su queste differenze, come sulle somiglianze tra diverse aree di parte dell'Europa di allora, si rinvia almeno a *Structures Féodales et Féodalisme*, pp. 1-172.

⁴³ *Layettes du trésor des chartes*, vol. I, n° 743, pp. 272-281.

⁴⁴ Gouron, «*Libertas hominum montispessulani*», pp. 302-305. Cfr. anche *Histoire de Carcassonne*, pp. 51-55.

⁴⁵ Michel Roquebert ha già rilevato, sia pure *en passant*, la presenza di non pochi abitanti a Carcassonne già entro la fine del 1209 (*L'épopée cathare*, vol. I, p. 319).

⁴⁶ Si aggiungano inoltre i rapporti vassallatici che si instaurarono tra gli uomini della regione e Montfort, come testimonia l'invio di milizie armate a sostegno delle iniziative crociate (PVS, § 264). E il fatto che quelle milizie fossero in più occasioni svogliate e riluttanti non annulla il fatto della loro esistenza, segno di un rapporto difficile ma comunque in atto. Si ricordi inoltre che la nuova dominazione montfortiana incise anche sulla moneta locale (Cru-safont I Sabater, *Simó de Montfort i la moneda de Carcassona*).

⁴⁷ GT, l. 41; cfr. ivi, p. 102, n. 3.

⁴⁸ PVS, § 113.

⁴⁹ Cfr. PL, 215, coll. 1547-1548 (CCXXXV).

⁵⁰ Per alcune posizioni storiografiche su questo punto si veda Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, p. 109 e n. 351. A favore della tesi colpevolista si sono espressi di recente Smith, *Aragon, Catalogne et Papauté*, p. 161 (lo storico inglese è stato però più prudente in Id., *Innocent III and the Crown of Aragon*, p. 85) e Graham-Leigh, *Morts suspectes et justice papale* (ma quest'ultima ha ben sottolineato lo scarto tra il problema in sé e le sue conseguenze politiche e di immagine per la Chiesa).

⁵¹ Si veda ad esempio il caso di Burcardo di Marly, crociato della prima ora e intimo del Montfort, catturato da Raimondo di Cabaret nel 1209 e liberato solo due anni dopo (PVS, §§ 123 e 214).

⁵² Si è supposto che la giovane età di Raimondo Ruggero non si accorderebbe con una sua fine repentina per malattia (Ventura, *Per el catolic e Simo de Montfort*, p. 112); tuttavia il semplice dato non costituisce una prova, dal momento che i casi di uomini illustri subitaneamente sottratti alla luce di questo mondo nonostante l'apparente vigoria fisica non sono rari per l'epoca, come mostrano i casi di Enrico VI, Marcovaldo di Anweiler e Tibaldo di Champagne, tra molti altri.

⁵³ Si veda anche quanto ricordato nella n. 35.

⁵⁴ PL, 216, coll. 151-152 (CXXII).

⁵⁵ Graham-Leigh, *Morts suspectes et justice papale*, pp. 230-233. Cfr. Ead., «*Evil and the appearance of Evil*», p. 1033.

⁵⁶ Si veda inoltre Meschini, *Il «negotium pacis et fidei»*, pp. 154-155.

⁵⁷ PVS, § 135.

⁵⁸ Ivi, §§ 212 e 228; GT, I, 95.

⁵⁹ PVS, §§ 125-127.

⁶⁰ Ivi, § 140.

⁶¹ Ivi, § 107.

⁶² Cfr. anche ivi, § 135, che ricorda il caso di un *clericus* di origini francesi cui Montfort aveva affidato l'importante castello di Montréal e il cui tradimento era stato poco dopo vendicato duramente: catturato, venne «degradato» dal vescovo di Carcassonne e poi «trascinato e lacerato» per tutta la capitale montfortiana attaccato alla coda di un cavallo, per finire impiccato. Emerge una volta di più la condotta monolitica del comandante militare della crociata, insieme a zone ambigue in seno agli stessi francesi – e di ambiente clericale, per di più – che lo circondavano.

⁶³ PVS, §§ 148-149.

⁶⁴ Ivi, § 154.

⁶⁵ Ivi, §§ 151-190.

⁶⁶ L'accordo si trovò negli incontri di Narbona (gennaio) e di Montpellier (febbraio 1211; cfr. Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, p. 112 e Smith, *Innocent III and the Crown of Aragon*, p. 94).

Capitolo VII

¹ GT, II, 39-40 e 42-44. Cfr. PVS, § 137. Si tenga però presente che già nel settembre 1209 era stata rinnovata la scomunica del conte da parte dei legati.

² PL, 216, coll. 171-172 (CLII). Cfr. ivi, coll. 173 (CLIII) e 183 (CLXVIII).

³ È quanto si ricava da PL, 216, col. 356 (CLXXXVIII). Benché il conte avesse promesso di «cacciare» (*amovere*) gli eretici dalle sue terre, essi ancora vi dimoravano, per la negligenza e addirittura con il permesso di Raimondo stesso (*tua faciente negligentia, ne, te permittente, dixerimus*). Da questa situazione derivavano pericoli sia per la sua anima che per la sua fama. La sollecitazione pontificia era di affrettarsi ad «eliminare da quelle terre gli eretici», come del resto promesso dal conte alla presenza del papa. Il discorso era ad ogni modo articolato: quell'incomprensione vista a livello storiografico relativa alla definizione di «eresia» ed «eretico» era emersa già durante le fasi della crociata: fu in effetti lo stesso Raimondo VI, nel gennaio del 1210, a porre al papa la domanda: *Qui sunt dicendi haeretici manifesti?*, «Chi sono gli 'eretici manifesti'?» (PL, 216, coll. 173-174 [CLIV], in particolare col. 173C). La risposta di Innocenzo è di notevole importanza, per tutte le ripercussioni sull'*affaire* che ha: «In questo caso definiamo eretici manifesti coloro che predicano pubblicamente contro la fede cattolica, o confessano o difendono l'errore, oppure coloro che sono stati smascherati davanti ai propri sacerdoti, oppure quan-

ti hanno confessato, ovvero coloro che sono sati condannati da quelli [i sacerdoti] per eretica gravità; i beni di costoro devono essere confiscati ed essi puniti secondo le legittime sanzioni». Capitale definizione, introdotta da una sorta di condizionale che ne delimita e fors'anche limita la validità (*in hoc casu*, «in questo caso»); ma l'interesse principale sta nel fatto che il problema posto dal conte tolosano non era tanto sulla natura intrinseca dell'eresia, quasi che a interessarlo fossero questioni dottrinarie, ma sulle ricadute pratiche del giudizio-condanna per eresia. La risposta poteva accontentare il postulante? Molto poco: Raimondo VI rimaneva sempre e comunque sotto la spada di Damocle di una possibile nuova condanna; infatti, se pure la domanda sembra riferibile più ai sudditi che alla persona del conte, difficilmente ci si può sfilare dall'impressione che Raimondo avesse giustamente intravisto uno dei nodi cruciali di tutto il *negotium*: chi era il nemico, esattamente? (Sul problema dell'evidenza dell'eresia si veda anche PL 216, coll. 128D; 130A; 131B; 132A-B; 134A e C; 135B e D; 136C-D; 138A.) Cfr. inoltre Potthast, n° 3115 (da noi già citato nel capitolo quinto, n. 21).

⁴ Cfr. Evans, *The Albigensian Crusade*, p. 292 e Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, p. 114.

⁵ PVS, §§ 215-227.

⁶ Ivi, § 227: *...cum ingenti gaudio*. Cfr. ivi, §§ 233 e 513.

⁷ PL, 216, col. 75C-D. Sull'eresia come «morbo» si vedano Oliver, *Táctica de propaganda*, pp. 171-175 e Moore, *Heresy as Disease*. Si tenga presente pure il concetto – anche veterotestamentario – di «impurità» (cfr. Guitton, *L'impur*).

⁸ Gervasio di Tilbury, *Otia imperialia*, p. 778: «Coloro che qui vengono bruciati nel corpo, dopo la morte bruciano più duramente nello spirito».

⁹ Si vedano PL, 215, coll. 1057-1058 (CCXIII); PL, 216, coll. 252-254 (LXI) e 684-687 (CLIX). Cfr. Thouzellier, *Catharisme et valdésisme*, p. 162.

¹⁰ PL, 216, col. 73C.

¹¹ PVS, § 220. Cfr. Evans, *The Albigensian Crusade*, pp. 291-292.

¹² PL, 216, coll. 356 (CLXXXVIII) e 410-411 (XXXV-XXXVIII), oltre a *Gallia Christiana Novissima*, vol. VII, pp. 58 e 118 e *Bullaire de l'abbaye de Saint-Gilles*, pp. 113-114.

¹³ Cesaretti, *L'Impero perduto*.

¹⁴ PVS, §§ 221-222 e 234.

¹⁵ Il silenzio delle fonti circa l'attività di queste due confraternite dopo l'assedio di Lavaur alla metà del 1211 è generalmente letto come l'indizio di una rinuncia alle contese interne per la difesa comune (ad esempio, Roquebert, *L'épopée cathare*, vol. I, pp. 402-403). A questo proposito va però detto che una parte, forse anche considerevole, degli abitanti di Tolosa aveva seguito il vescovo nel suo esilio volontario a seguito dell'interdetto sulla città. Ed è molto significativo che le proprietà dei fautori tolosani della crociata venissero confiscate dai loro concittadini rimasti fedeli al conte e all'indipendenza linguadociana (HGL, vol. VIII, coll. 726-727): il *Midi* «eretico» aveva saputo imparare la lezione rivolgendola contro i suoi avversari, compresi quelli interni.

¹⁶ PVS, §§ 6-9. I rinvii neotestamentari (in specie a *Matteo*, 23,33) sono densi.

¹⁷ PVS, §§ 495-500. L'omicidio di Baldovino si verificò nel febbraio del 1214; lo abbiamo anticipato per mostrare quanto fosse radicale ormai la lotta.

¹⁸ Mundy, *Society and Government at Toulouse*, pp. 9-12 e Marvin, *The Occitan War*, p. 10, n. 36.

¹⁹ PVS, §§ 238 e 243.

²⁰ Ivi, § 252.

²¹ GT, l. 92, v. 13.

²² Ivi, l. 93, vv. 5-6.

²³ PVS, §§ 48, 116, 120, 130-131, 134, 146-147, 197-200, 218-219, 278, 361 e 606D.

²⁴ Ivi, § 271.

²⁵ Ciò secondo il dettato di Pietro di Vaux-de-Cernay, contrario però a quanto sostenuto da Guglielmo di Tudela nelle ll. 101-102.

²⁶ GT, ll. 93-106; PVS, §§ 265-276; GP, c. XVIII. Roquebert preferisce parlare di «bataille de Castelnaudary» (*L'épopée catare*, vol. I, pp. 427-443).

²⁷ PVS, §§ 271-276.

²⁸ GP, c. XVIII: «Per la qual cosa, da allora, il conte prese ad aborrire i cavalieri della nostra lingua».

²⁹ GT, l. 105, vv. 7-14.

³⁰ Ivi, ll. 107-109 e PVS, § 278.

³¹ Si veda il caso di Bruniquel, peraltro «salvata» dall'intervento di Baldovino di Tolosa (GT, l. 75).

³² Il primo a sottolineare questa tattica è stato Evans, *The Albigensian Crusade*, pp. 293 e 295; Alvira Cabrer ha parlato giustamente di «strategia di approccio indiretto» (*El Jueves de Muret*, p. 115 e n. 379).

³³ Si vedano Timbal, *Un conflit d'annexion*; Roquebert, *L'épopée catare*, vol. I, pp. 484-502; Ourliac, *Les statuts de Pamiers*.

³⁴ PL, 216, coll. 690-691 (CLXVII).

³⁵ Biget, *La dépossession des seigneurs méridionaux*.

³⁶ Zambon, *I trovatori e la crociata contro gli albigesi*, p. 20. Il testo di Zambon si riferisce in particolare all'autore anonimo della seconda parte della *Canço*, ma è valido anche per altri trovatori.

³⁷ Aurell, *La vielle et l'épée*, pp. 54-57. Del resto anche le *vidas* e le *razos* avevano un carattere «sistematicamente» antifrancese, come sostiene Anatole, *Le souvenir de Muret*. Inoltre un passaggio di Peire Cardenal esplicita l'odio meridionale contro quanti elogiavano servilmente i francesi a motivo dei loro successi (Zambon, *I trovatori e la crociata contro gli albigesi*, p. 47, v. 10).

³⁸ Ivi, pp. 25-26, 81 (dove i bersagli della critica feroce sono sia *Roma* che *Cistel*) e 83. Nel *planh* dedicato da Guillem Augier alla tragica figura di Raimondo Ruggero Trencavel (*Quascus plor*, edito in Riquer, *Los trovadores*, vol. II, pp. 1178-1180), il martirio di quest'ultimo è paragonato al sacrificio di Cristo sulla croce: come il Salvatore aveva redento l'uomo con il suo sangue, così il visconte vittima dei francesi aveva dato la vita per salvare il suo popolo.

³⁹ Aurell, *La vielle et l'épée*, p. 239.

⁴⁰ Zambon, *I trovatori e la crociata contro gli albigesi*, pp. 22-25. Cfr. Ghil, *L'Age de Parage*, pp. 174 sgg. e 187-188.

⁴¹ Aurell, *La vielle et l'épée*, p. 58.

⁴² Ghil, *L'Age de Parage*, p. 266.

⁴³ Su questi autori in rapporto alla crociata si veda per tutti Zambon, *I trovatori e la crociata contro gli albigesi*; Paden, *The troubadours and the Albigensian crusade*; Guida, *L'attività poetica di Gui de Cavaillon* e Id., *Uc de Saint Circ*.

⁴⁴ Aurell, *La vielle et l'épée*, p. 39.

⁴⁵ Ghil, *L'Age de Parage*, pp. 25-29. L'autrice riporta i seguenti dati: 61 dei 104 nomi di trovatori e protettori conosciuti grazie a *vidas* e *razos* individuali si collocano nella prima metà del XIII secolo (ivi, p. 30 e p. 76, n. 77); inoltre viene rimarcato il problema delle opere scomparse (p. 32).

⁴⁶ Zambon, *I trovatori e la crociata contro gli albigesi*, pp. 7-31. Cfr. Vatteroni, *Falsa clercia*, pp. 70 e 128.

⁴⁷ Aurell, *La vielle et l'épée*, p. 51.

⁴⁸ Ivi, pp. 51-52. Su questi aspetti è particolarmente significativo un sirventese scritto da Peire Cardenal contro Arnaldo Amalrico, per il quale rinviamo a Vatteroni, *Falsa clercia*, pp. 34-35. Un'altra figura ecclesiastica bersagliata dalla critica dei trovatori fu ovviamente Folco di Marsiglia (Ghil, *L'Age de Parage*, pp. 159-160 e 171-172).

⁴⁹ Vatteroni, *Falsa clercia*, p. 13.

⁵⁰ Ivi, p. 66.

⁵¹ Cfr. per esempio Contini, *Letteratura italiana*, p. 33.

⁵² Ghil, *L'Age de Parage*, p. 22: «Una crisi politica non comporta in maniera automatica una crisi di creatività e [...] l'energia poetica è capace di sorgere proprio in certi momenti di gravi tensioni sociali».

⁵³ Aurell, *La vielle et l'épée*, p. 12.

⁵⁴ Per le due ipotesi si vedano: A, vol. II, p. XI, e Graham-Leigh, *Justifying Deaths*, p. 287, n. 21.

⁵⁵ A, vol. II, pp. XIII-XIV.

⁵⁶ Ghil, *L'Age de Parage*, p. 152. L'Anonimo compose 6.810 versi in 83 lasse, mentre Guglielmo di Tudela ne aveva racchiusi 2.772 in 131 lasse. Quanto alla forma, il passaggio dalla prima parte alla seconda è segnato dall'uso delle *coblas capcaudadas* a quello delle *coblas capfinidas*: se nella prima parte infatti ogni «lassa» (*cobla*) termina con un verso di sei sillabe la cui rima è diversa rispetto a quella di tutta la lasse e annuncia la rima della lasse seguente, nella seconda parte l'ultimo verso, sempre di sei sillabe, diviene l'emistichio iniziale della nuova lasse, che avrà una sua rima indipendente da quella che l'ha preceduta. Va a Paul Meyer il merito di aver individuato per primo il tornante tecnico delle due parti: si veda GT, vol. I, p. VI e n. 1, oltre a GT, vol. II, p. VII. Sui numerosi tentativi di attribuzione dell'opera e delle sue parti si veda D'Heur, *Sur la date, la composition et la destination*.

⁵⁷ Ghil, *L'Age de Parage*, pp. 153-160.

⁵⁸ A, l. 158, vv. 17-21 e Ghil, *L'Age de Parage*, p. 170.

⁵⁹ Ivi, pp. 176-177, 189-190 e 196.

Capitolo VIII

¹ Jeanroy, *La poésie lyrique des troubadours*, vol. II, pp. 213-214 e Riquer, *Los trovadores*, vol. III, pp. 1702-1704.

² Su Las Navas (de Tolosa) si veda Rosado Llamas, López Payer, *La batalla de las Navas de Tolosa*; Vara Thorbeck, *El Lunes de Las Navas*; Alvira Cabrer, *Guerra e ideología en la España medieval*.

³ Lo scrissero i legati stessi al papa (PL, 216, col. 839A). Cfr. GP, *Prologus*, p. 22.

⁴ Cfr. Graham-Leigh, *Morts suspectes et justice papale*.

⁵ La lettera del re non è nota; si deve però ricordare anche che Filippo II aveva scritto al pontefice circa le relazioni tra il re d'Aragona e Simone di Montfort verso la fine del 1210 (Delisle, *Catalogue des actes de Philippe-Auguste*, n° 1251, pp. 287-288 e 517-518).

⁶ PL, 216, coll. 524-525 (CLXIII).

⁷ PVS, § 439; cfr. ivi, §§ 163-164.

⁸ GT, l. 131, vv. 9-18; cfr. ivi, l. 130, vv. 8-13.

⁹ *Versus*.

¹⁰ Ivi, vv. 37-40.

¹¹ Zambon, *I trovatori e la crociata contro gli albigesi*, pp. 41-45.

¹² PL, 216, coll. 849-852 (XLVIII).

¹³ Cfr. Smith, *Innocent III and the Crown of Aragon*, p. 141.

¹⁴ PL, 216, coll. 904-905 (CVIII).

¹⁵ Ivi, coll. 888-889 (LXXXVII). Cfr. Smith, *Innocent III and the Crown of Aragon*, p. 135.

¹⁶ Di ingenuità del pontefice hanno parlato Kennan, *The political crusades*, p. 148 e Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, p. 111.

¹⁷ PVS, § 449.

¹⁸ Ivi, § 450.

¹⁹ Per la battaglia, e le citazioni che seguono, si vedano in particolare ivi, §§ 456-483, e A, ll. 139-141.

²⁰ Per la dinamica della carica si rinvia a Verbruggen, *The art of Warfare*, pp. 108-109.

²¹ GP, c. XXI.

²² Cfr. Roquebert, *L'épopée catare*, vol. I, pp. 761-764 e Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, pp. 320-322.

²³ Jaume I el Conqueridor, *Llibre dels Feits*, c. IX, p. 7. Cfr. Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, pp. 303-312.

²⁴ Hanson, *L'arte occidentale della guerra*.

²⁵ GP, c. XX. Questa notizia si inscriveva in una strategia propagandistica perseguita dai crociati (Meschini, *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei»*, pp. 761-764), ma trova altri riscontri o almeno riverberi significativi in fonti meno parziali, come per esempio in Giacomo I (*Llibre dels Feits*, c. IX, p. 6) e tra i trovatori (Riquer, *Los trovadores*, vol. II, pp. 995-997). Cfr. Alvira Cabrer, *El Jueves de Muret*, pp. 448-458.

¹ Il legato regolò in parte anche il rapporto tra i crociati e i conti di Foix e Comminges (HGL, vol. VIII, coll. 643 sgg.) e tenne sostanzialmente un atteggiamento prudente nei riguardi di Montfort (facendosi per esempio consegnare il piccolo Giacomo d'Aragona, dal momento che la sua legazione concerneva pure la corona aragonese). Su questo periodo si veda Smith, *Innocent III and the Crown of Aragon*, pp. 145-155.

² Per le citazioni che seguono: COD, pp. 230-231.

³ Per il testo si veda *Constitutiones concilii quarti Lateranensis*, pp. 47-51.

⁴ Per l'evoluzione successiva della confisca dei beni si veda Paolini, *Inquisizioni medievali*, pp. 194-198.

⁵ La *Ad eliminandam omnino* del 1207 (cfr. PL, 215, col. 1227A-B).

⁶ Cfr. Trusen, *Der Inquisitionsprozess*; Fraher, *IV Lateran's revolution in criminal procedure* e il volume *Die Anfänge der Inquisition*.

⁷ Hageneder, *La decretale «Vergentis»*, pp. 142-143 e 153-157; Maisonneuve, *Le droit romain et la doctrine inquisitoriale*, p. 940; Miccoli, *La repressione antiereticale*, p. 690. Capitani ha duramente criticato quest'ultima interpretazione, sostenendo che le disposizioni del concilio fossero «sostanzialmente – nei riguardi del mondo paraeretico – un addolcimento della *Vergentis* introdotto – e qui Miccoli può avere ragione – forse per accentuare l'isolamento degli eretici veri e propri o – come propende a credere Hageneder [...] – per complicazioni diplomatiche» (*Legislazione antiereticale*, p. 50, in nota; ma si vedano tutte le pp. 48-51 e in particolare la n. 40). Ho indicato una nuova via interpretativa in *L'evoluzione della normativa antiereticale* e in *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei»*, pp. 493-502 e 653-660.

⁸ Il termine «istituzione» rischia però di essere ambiguo, come ha sottolineato per le crociate in genere Tyerman, *L'invenzione delle crociate*.

⁹ Il problema dell'esatta definizione delle diverse tipologie di favoreggiamento dell'eresia sarebbe durato nel tempo (Errera, *Il «Directorium» inquisitoriale*, pp. 178-180).

¹⁰ In questo senso, il canone *Excommunicamus* aggravò la pena prevista dalla *Ad abolendam* per i rappresentanti del potere temporale che non avessero collaborato nella repressione antiereticale, dal momento che quella normativa prevedeva solo la perdita dell'*honor* e non già l'esposizione in preda dei beni.

¹¹ Hageneder, *La decretale «Vergentis»*, p. 156.

¹² Innocenzo III «non [...] tenne quasi conto» delle rimostranze avanzate da Filippo II nel 1209 (ivi, p. 157).

¹³ Cfr. Maccarrone, *Innocenzo III e la feudalità*, p. 242: «Bisogna dire come non fossero appropriate alla controversia feudale in atto tra i due re ed andassero al di là del limite (non *ratione feudi*) che lo stesso papa si era posto, poiché permettevano ai vescovi ed al papa un vero e proprio giudizio anche su questioni temporali, senza distinzione tra feudo e peccato e tra le due giurisdizioni».

¹⁴ Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, p. 232.

¹⁵ La *Jam derident Ecclesiam* del 1206 (PL, 215, coll. 819-820 [XVIII]).

¹⁶ In questo senso, e comprendendo anche il già rilevato silenzio circa la questione degli eredi ortodossi dei colpevoli, si potrebbe forse parlare di un'incidenza dell'*aequitas* canonica.

¹⁷ Sulla sessione dedicata espressamente al *negotium pacis et fidei* si veda Foreville, *Latran*, pp. 265-268.

¹⁸ A, ll. 143-152. Per un'attenta analisi dell'Anonimo in relazione al concilio, come per le altre fonti cui si è accennato e ulteriori problemi conciliari attinenti alla penisola iberica, si veda Smith, *Innocent III and the Crown of Aragon*, pp. 157-172.

¹⁹ A, l. 143, v. 25, e l. 151, v. 43: *Eu farai lo teu dreit e'l meu tort esmendar*.

²⁰ Per esempio A, l. 147, vv. 5-6, e ivi, l. 149, vv. 15-18.

²¹ Ivi, l. 148, vv. 14-16, e ivi, l. 149, vv. 42-43.

²² Kuttner, García Y García, *A new eyewitness*, p. 126.

²³ HGL, vol. VIII, coll. 681-684. Anche la moglie del conte ricevette un buon trattamento (*ibid.*).

²⁴ A, l. 142, vv. 7-8.

²⁵ Ivi, l. 150, vv. 24-26 e 37-40.

²⁶ Cfr. Meschini, *1204: l'incompiuta*, pp. 188-195.

²⁷ Non si può infatti accettare l'interpretazione – in questo altro caso certamente eccessiva – dell'Anonimo, secondo il quale il pontefice avrebbe voluto una simile soluzione proprio allo scopo di porre le basi per la «ricossa» della casata di Saint-Gilles (A, l. 150, vv. 33-42 e l. 151, vv. 38-68).

²⁸ Si potrebbe naturalmente obiettare che i due Raimondo avrebbero potuto combattere anche a fronte di decisioni più severe; ma proprio non l'aver previsto questa possibilità, chiaramente insita nelle cose per via dell'atteggiamento dei baroni linguadociani, fu un limite della politica papale. Damian Smith ha inoltre suggerito un possibile ulteriore elemento di comprensione della soluzione adottata dal papa: egli avrebbe cioè ceduto su questo punto di fronte alle richieste della maggioranza del concilio per ottenerne in cambio l'adesione sui progetti che più gli stavano a cuore in quel momento, prima fra tutte la rinnovata e rinnovanda crociata di Terrasanta (Smith, *Innocent III and the Crown of Aragon*, p. 165).

²⁹ HGL, vol. VIII, col. 681. Stephan Kuttner e Antonio García Y García hanno sottolineato l'ambiguità insita in questo termine, utile per dire più cose contemporaneamente, come le decisioni politiche del concilio (*A new eyewitness*, pp. 141-142).

³⁰ PVS, § 573.

³¹ La fine di Simone è narrata in PVS, §§ 611-612; A, l. 205, vv. 121-129 e GP, c. XXVIII. Nell'Anonimo continuatore della *Canzone della crociata contro gli albigesi* il merito dell'uccisione di Simone è attribuito ad alcune donne – e *tiravan la donas e tozas e molbers*, «tiravano giovani vergini e maritate», v. 124 –, non sappiamo se per rispetto della verità storica, cosa comunque plausibile, oppure per enfatizzare l'ignominia della morte del nemico tolosano e la *joya* degli assediati: una simile fine per il campione crociato che nessun uomo aveva potuto piegare era doppiamente umiliante – e come tale da propagandare il più possibile – sia perché giunta da lontano e attraverso un'arma non

nobiliare, sia perché ad azionare quest'ultima erano state delle donne, assurte in tal modo al ruolo di «liberatrici» inattese e felici.

Epilogo

¹ Barber, *The Cathars*, pp. 142-144.

² L'importanza del «comportamento» nel costituirsi e nel definirsi delle eresie è già stata messa in luce da storici di calibro assoluto come Grundmann, Capitani, Paolini e Merlo: si vedano per tutti Capitani, *Introduzione*, pp. 16 e 23 e il saggio di Grundmann nello stesso volume, «*Oportet et haereses esse*», in particolare pp. 60 e 64.

³ Biget, *La croisade albigeoise et les villes*. Il problema costituito dalle città per i crociati, macroscopico durante gli anni di Amalrico di Montfort, era ovviamente già presente durante la fase capitanata da suo padre Simone: si pensi soprattutto all'impossibilità di assediare efficacemente una città come Tolosa, che rimase inespugnabile anche per Luigi VIII di Francia.

⁴ Cfr. Chiffolleau, *Dire l'indicibile*, pp. 45-48.

⁵ Roquebert, *Le «déconstructionnisme» et les études cathares*.

⁶ Come controprova si prendano per esempio le inchieste inquisitoriali guidate dal cistercense Jacques Fournier agli inizi del XIV secolo, dove emergono bene le capacità dissimulatorie degli eretici (cfr. Weis, *Gli ultimi catari*).

⁷ Pur dedicato ad un periodo più tardo risulta determinante in questo senso lo studio di Merlo, *La coercizione all'ortodossia*.

⁸ Manteuffel, *Naissance d'une hérésie* e soprattutto Duby, *Conclusion*, p. 399: «Ogni eretico diviene tale per decisione delle autorità ortodosse».

⁹ Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, pp. 19-38. Cfr. anche, e contrario, la definizione di eresia ed eretico proposta da Merlo, *Eretici ed eresie*, p. 19. Cfr. inoltre Paolini, *L'eresia e l'inquisizione*, pp. 379-382, in relazione ai concetti di «marginalità» (e si pensi agli studi di Zanella), «inconsistenza» e «propaganda» applicati all'eresia e alla lotta contro di essa.

¹⁰ La «giornata del perdono» voluta da Giovanni Paolo II si svolse, nel quadro del «grande giubileo» del Duemila, domenica 12 marzo in piazza S. Pietro a Roma; si vedano http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilevents/events_day_pardon_it.htm (ultimo accesso 09.09.2009); Giovanni Paolo II, *Tertio millennio adveniente*, nn° 33-36 e Commissione teologica internazionale, *Memoria e riconciliazione*.

¹¹ *Reg.*, V, 109 (110); cfr. *Ezechiele*, 18,23.

¹² PL, 215, col. 1380D.

¹³ *Reg.*, VIII, 86 (85).

¹⁴ È solo un paradosso apparente il fatto che si possa parlare di «coerenza» – insieme appunto alla sua «incongruenza» – del papa (Meschini, *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei»*, pp. 669-670).

¹⁵ Il triste calcolo – ottenuto tenendo sempre conto delle cifre maggiori proposte dalle fonti in caso di discrepanza tra i dati – si basa sui seguenti passi: Castres, 1209 (PVS, § 113: 1 [2]); Minerve, 1210 (GT, l. 49: «molti»; PVS, § 156: oltre 140); Lavaur, 1211 (GT, l. 68: 400; PVS, § 227: «innumerevoli»;

GP, c. XVI: 300); Les Cassés, 1211 (GT, l. 84: 94; PVS, §§ 233 e 394: tra 50 e 60; GP, c. XVII: circa 60); Morlhon, 1214 (PVS, § 513: 7). A queste cifre va poi aggiunto il riferimento ai primi roghi in assoluto della crociata, accesi nel 1209 dalla spedizione proveniente da ovest (GT, l. 14: «molti»).

¹⁶ Barber, *The Albigensian Crusades: wars like any others?*. Si terrà inoltre presente Strickland, *War and Chivalry*.

¹⁷ Biget, *Hérésies, croisades et Inquisition*, p. 47. Lo storico francese – a differenza di Barber – non ritiene le violenze prodotte dalla crociata qualcosa di straordinario rispetto al contesto dell'epoca, a parte i roghi degli eretici (ivi, p. 40).

¹⁸ Anche in questo caso i linguadociani si dimostrarono buoni allievi: PVS, § 327.

¹⁹ Pegg, *A most holy War*, in specie pp. 188-189.

²⁰ *Reg.*, VI, 242, in particolare p. 406, rr. 7-8. Cfr. Isidorus, *Etymologiarum*, XVIII,1,2-4. Sul concetto di guerra nel Medioevo si veda Russell, *The Just War in the Middle Ages*.

²¹ L'episodio è riportato in Gervasio di Tilbury, *Otia imperialia*, pp. 758-788, in particolare pp. 760, 762 e 778. Il merito di aver segnalato questa interessante fonte è di Jacques Berlioz in «*Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens*», pp. 85-98. Il termine *regio* ha sostituito, nell'edizione critica da noi utilizzata, quello concorrente di *religio*, tradotto a suo tempo da Berlioz con «pietà» (si veda ivi, p. 122, n. 18). La data del 1211 che compare nel testo è forse un'aggiunta posteriore alla prima redazione (Gervasio di Tilbury, *Otia imperialia*, p. XXXIX). L'opera dell'inglese Gervasio, che visse a lungo nella Provenza imperiale, è dedicata a Ottone IV di Brunswick, imperatore tra il 1209 e il 1218, cui Innocenzo III si rivolse nel 1209 per ricevere sostegno nella lotta antiereticale.

Bibliografia

Sul tema di questo libro esiste uno strumento bibliografico di riferimento: *Bibliografia delle crociate albigesi*, a cura di M. Meschini, M. Alvira Cabrer, M. Aurell, L. Macé, D. Smith, K. Wagner, in «Reti Medievali Rivista», VII, 2006, 2, pp. 1-57 (reperibile anche on line: http://www.storia.unifi.it/_RM/rivista/biblio/crociate_albigesi.htm), cui si rinvia per una maggiore completezza. Qui di seguito si trovano i riferimenti completi delle opere citate nel testo in forma abbreviata. Per gli scritti pubblicati in opere collettanee, il rinvio a queste è fatto in forma abbreviata quando l'opera è presente con i riferimenti completi nell'elenco bibliografico.

Fonti

Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310, a cura di L. Paolini, R. Orioli, 3 voll., Roma 1982.

Alanus de Insulis, *Contra haereticos*, PL, 210, coll. 305-430.

Benoit F., *Recueil des actes des Comtes de Provence appartenants à la Maison de Barcelone. Alphonse II et Raimond-Berenguer (1196-1245)*, 2 voll., Monaco-Paris 1925.

Bullaire de l'abbaye de Saint-Gilles, a cura di Goiffon, Nîmes 1882.

Bullaire de l'église de Maguelone, a cura di J. Rouquette, A. Villemaigne, vol. I, Montpellier 1911.

Caesarii Heisterbacensis monachi *Dialogus miraculorum*, a cura di J. Strange, 2 voll., Coloniae-Bonnae-Bruxellis 1851.

Christian Dualist Heresies in the Byzantine World (c. 650-c. 1450), a cura di Y. Stoyanov, B. Hamilton, J. Hamilton, Manchester 1998.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, H. Jedin, Bologna 1991.

Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum, a cura di A. García y García, Roma 1981.

- Corpus Iuris Canonici*, a cura di Ae. Friedberg, 2 voll., Lipsiae 1879-1881.
- Delisle L., *Catalogue des actes de Philippe-Auguste. Avec une introduction sur les sources, les caractères et l'importance historiques de ces documents*, Paris 1856.
- Devic C., Vaissète J., *Histoire générale de Languedoc*, a cura di A. Molinier, 16 voll., Toulouse 1872-1915.
- Die Register Innocenz' III.*, a cura di O. Hageneder et alii, 8 voll., Graz-Köln-Rom-Wien 1964-2008.
- Du Bourg A., *Histoire du Grand Prieuré de Toulouse*, Toulouse 1883.
- Gallia Christiana Novissima. Histoire des archevêchés, évêchés et abbayes de France*, a cura di J.H. Albanès, U. Chevalier, 7 voll., Montbéliard-Valence 1899-1920.
- Geoffrey de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, a cura di E. Faral, 2 voll., Paris 1938-1939.
- Gervasio di Tilbury, *Otia imperialia*, a cura di S.E. Banks, J.W. Binns, Oxford 2001.
- Giovanni Paolo II, *Tertio millennio adveniente*, Roma 1994.
- Guida della diocesi di Milano (2009)*, Milano 2009.
- Guillaume de Puylaurens, *Chronique (1145-1275). Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*, a cura di J. Duvernoy, Paris 1976.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum libri XX*, a cura di W.M. Lindsay, Leuven 1911.
- Jaume I el Conqueridor, *Llibre dels Feits del rei en Jaume*, in *Les quatre grans cròniques*, a cura di F. Soldevila, Barcelona 1971, pp. 3-402.
- La Chanson de la croisade albigeoise*, a cura di E. Martin-Chabot, 3 voll., Paris 1931-1961.
- La letteratura francescana*, a cura di C. Leonardi, vol. I, Milano 2004.
- Layettes du trésor des chartes*, a cura di A. Teulet, J. Laborde, É. Berger, H.-F. Delaborde, 4 voll., Paris 1863-1909.
- Lotario di Segni, *Il disprezzo del mondo*, a cura di R. D'Antiga, Parma 1994.
- Maier Ch.T., *Crusade propaganda and ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge 2000.
- Molinier A., *Récit en vers de la bataille de Muret*, in *Notices et documents publiés pour la Société de l'Histoire de France à l'occasion du cinquantième de sa fondation*, Paris 1884, pp. 129-139.
- Petri Vallium Sarnaii monachi *Hystoria albigensis*, a cura di P. Guébin, E. Lion, 3 voll., Paris 1926-1939.

- Potthast A., *Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, 2 voll., Berolini 1874.
- Quinque Compilationes Antiquae nec non Collectio Canonum Lipsiensis*, a cura di Ae. Friedberg, Lipsiae 1882.
- Radulfus Niger, *De re militari et triplici via peregrinationis ierosolimitane* (1187/88), a cura di L. Schmugge, Berlin-New York 1977.
- Robert de Clari, *La conquête de Constantinople*, a cura di Ph. Lauer, Paris 1924.
- Uguccione da Pisa, *Summa decretorum*, Roma 2006.
- Versus de victoria comitis Montisfortis*, a cura di A. Molinier, in Id., *Récit en vers de la bataille de Muret*, in «Notices et documents publiés pour la Société de l'Histoire de France à l'occasion du cinquantième de sa fondation», CXXXV, 1884, pp. 129-139.
- Zambon F., *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, Milano 1997.

Studi

- À cheval entre histoire et droit. Hommage à J.-F. Poudret*, Lausanne 1999.
- Actas del III Congreso internacional de derecho canónico (Pamplona, 10-15 de octubre de 1976)*, Pamplona 1979.
- A History of the Crusades*, a cura di K.M. Setton, 6 voll., Madison 1969-1989².
- Alvira Cabrer M., *El Jueves de Muret (12 de Septiembre de 1213)*, Barcelona 2002.
- Alvira Cabrer M., *Guerra e ideología en la España medieval. Cultura y actitudes históricas ante el giro de principios del siglos XIII. Batallas de Las Navas de Tolosa (1212) y Muret (1213)*, 2 voll., Madrid 2000.
- Alvira Cabrer M., *Le «vénéral» Arnaud Amaury: image et réalité d'un cistercien entre deux croisades*, in «Heresis», XXXII, 2000, pp. 3-35.
- Anatole Ch.-J.-M., *Le souvenir de Muret et de la dépossession des Comtes de Toulouse dans les Vidas et les Razos*, in *La bataille de Muret et la civilisation médiévale d'Oc. Actes du Colloque de Toulouse (9-11 septembre 1963)*, in «Annales de l'Institut d'études occitanes», 1962-1963, pp. 11-22.
- Andrews F., *Innocent III and Evangelical Enthusiasts: the Route to Approval*, in *Pope Innocent III and his World*, pp. 229-241.
- Arnaldi G., *Alle origini del potere temporale dei papi: riferimenti dottrinari, contesti ideologici e pratiche politiche*, in *Storia d'Italia*, vol. XXIII, pp. 43-71.

- Aurell M., *La vielle et l'épée. Troubadours et politique en Provence au XIII^e siècle*, Paris 1989.
- Barber M., *The Albigensian Crusades: wars like any others?*, in *Dei gesta per Francos*, pp. 45-55.
- Barber M., *The Cathars in Languedoc. Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, Harlow 2000.
- Bechmann R., *Villard de Honnecourt*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. XI, pp. 661-664.
- Bériou N., *La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Éudes de Châteauroux en 1226*, in *La prédication en Pays d'Oc*, pp. 85-109.
- Berlioz J., «*Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens*». *Le massacre de Béziers (22 juillet 1209) et la croisade contre les Albigeois vus par Césaire de Heisterbach*, Portet-sur-Garonne 1994.
- Bertuzzi R., *Ecclesiarum forma. Tematiche di ecclesiologia catara e valdese*, Roma 1998.
- Bibliografia delle crociate albigesi*, a cura di M. Meschini, M. Alvira Cabrer, M. Aurell, L. Macé, D. Smith, K. Wagner, in «*Reti Medievali Rivista*», VII, 2006, 2, pp. 1-57.
- Biget J.-L., *Hérésies, croisades et Inquisition en Languedoc (XII^e-XIII^e siècle)*, in *Religions, pouvoir et violence*, pp. 33-56.
- Biget J.-L., *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France*, Paris 2007.
- Biget J.-L., *La croisade albigeoise et les villes*, in *La guerre et la ville*, pp. 77-103.
- Biget J.-L., *La dépossession des seigneurs méridionaux. Modalités, limites, portée*, in *La croisade albigeoise*, pp. 261-299.
- Bolton B., *Fulk of Toulouse: the Escape that failed*, in Ead., *Innocent III: Studies*, VIII, pp. 83-93.
- Bolton B., *Innocent III: Studies on papal Authority and pastoral Care*, Aldershot 1995.
- Bolton B., *Tradition and Temerity: Papal attitudes to Deviants, 1159-1216*, in Ead., *Innocent III: Studies*, XII, pp. 79-91.
- Bourin M., *Le massacre de 1209*, in *Histoire de Béziers*, pp. 123-134.
- Brenon A., *Les Cathares. Vie et mort d'une Eglise chrétienne*, Paris 1996.
- Buc Ph., «*Vox clamantis in deserto*»? *Pierre le Chantre et la prédication laïque*, in «*Revue Mabillon*», LXV, 1993, pp. 5-47.
- Buisson L., *Potestas und Caritas*, Köln 1958.
- Capitani O., *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, pp. 7-28.

- Capitani O., *Legislazione antieretica e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, in «*Bullettino della Società di Studi Valdesi*», CXL, 1976, pp. 31-53.
- Capitani O., *Storia ecclesiastica come storia della «coscienza del sistema»*, in *Forme di potere*, pp. 41-55.
- Cariboni G., «*Huismodi verba gladium portant*». Raniero da Ponza e l'Ordine cistercense, in «*Florensia*», XI, 1997, pp. 127-134.
- Caron P.G., «*Aequitas*» romana, «*misericordia*» patristica ed «*epicheia*» aristotelica nella dottrina dell'«*aequitas*» canonica (dalle origini al Rinascimento), Milano 1971.
- Cesaretti P., *L'Impero perduto. Vita di Anna di Bisanzio*, Milano 2006.
- Chiffolleau J., *Dire l'indicibile. Osservazioni sulla categoria del «nefandum» dal XII al XV secolo*, in *La parola all'accusato*, pp. 42-73.
- Chiffolleau J., *Sur le crime de majesté médiéval*, in *Genèse de l'État moderne*, pp. 183-213.
- Christendom and its discontents. Exclusion, persecution and rebellion, 1000-1500*, a cura di S.L. Waugh, P.D. Diehl, Cambridge 1996.
- Commissione teologica internazionale, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Milano 2000.
- Congar Y., *Henry de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical*, in «*Studia Anselmiana*», XLIII, 1958, pp. 1-90.
- Contamine Ph., *Aperçus sur la propagande de guerre, de la fin du XII^e au début du XV^e siècle: les croisades, la guerre de cent ans*, in *Le forme della propaganda politica*, pp. 5-27.
- Contamine Ph., *La guerra nel Medioevo*, Bologna 1986.
- Contini G., *Letteratura italiana delle origini*, Firenze 1970.
- Cook D., *Storia del jihad. Da Maometto ai giorni nostri*, Torino 2007.
- Costa P., *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano 1969.
- Coutau-Bégaire H., *Traité de stratégie*, Paris 2003.
- Crusade and Settlement. Papers read at the first conference of the Society of the Crusades and the Latin East and presented to R.C. Smail*, a cura di P.W. Edbury, Cardiff 1985.
- Crusader and Muslims in Twelfth-Century Syria*, a cura di M. Shatzmiller, Leiden 1993.
- Crusafont I Sabater M., *Simó de Montfort i la moneda de Carcassona*, in «*Acta Numismatica*», XVII-XVIII, 1987-1988, pp. 225-255.
- Dei gesta per Francos. Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, a cura di M. Balard, B.Z. Kedar, J. Riley-Smith, Aldershot 2001.
- D'Heur J.-M., *Sur la date, la composition et la destination de la «Chan-*

- son de la Croisade albigeoise» de Guillaume de Tudèle, in Mélanges d'histoire littéraire, vol. I, pp. 231-239.*
- Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im mitteleuropäischen Bereich, a cura di P. Segl, Köln-Weimar-Wien 1993.*
- Diehl P.D., *Overcoming reluctance to prosecute heresy in thirteenth-century Italy, in Christendom and its discontents, pp. 47-66.*
- Dizionario dell'Occidente medievale, a cura di J. Le Goff, J.-C. Schmitt, 2 voll., Torino 2003-2004.*
- Domairon L., *Rôle des hérétiques de la ville de Béziers à l'époque du désastre de 1209, in «Cabinet historique», 1863, pp. 95-103.*
- Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati predicatori (Todi, 10-12 ottobre 2004), Spoleto 2005.*
- Duby G., *Conclusion, in Hérésies et sociétés, pp. 397-405.*
- Duvernoy J., *La religione dei catari. Fede, dottrine, riti, Roma 2000.*
- Ebels-Hoving B., *Traditie en vernieuwing in de ketterbestrijding van Innocentius III: de «exposition en proie», in «Tijdschrift voor Geschiedenis», LXXXVIII, 1975, pp. 151-168.*
- Enciclopedia dei papi, 3 voll., Roma 2000.*
- Enciclopedia del diritto, 46 voll., Milano 1958-1993.*
- Enciclopedia dell'arte medievale, a cura di A.M. Romanini, 12 voll., Roma 1991-2002.*
- Enciclopedia giuridica, 33 voll., Roma 1988-2002.*
- Errera A., *Il «Directorium» inquisitoriale di san Raimondo, in Magister Raimundus, pp. 165-191.*
- Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras, 2 voll., Paris 1965.*
- Evans A.P., *The Albigensian Crusade, in A History of the Crusades, vol. II, pp. 277-324.*
- Fedele P., *Equità canonica, in Enciclopedia del diritto, vol. XV, pp. 147-160.*
- Fedele P., *«Nil aliud est aequitas quam Deus», in Études d'histoire du droit canonique, vol. I, pp. 73-87.*
- Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag, a cura di K.-U. Jäschke, R. Wenskus, Sigmaringen 1977.*
- Fichtenau H., *Ketzer und Professoren. Heresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter, München 1992.*
- Figueira R.C., *«Legatus apostolice sedis»: the Pope's «alter ego» according to Thirteenth-Century Canon Law, in «Studi medievali», XXVII, 1986, pp. 527-574.*

- Figueira R.C., *The Medieval Papal Legate and His Province: Geographical limits of jurisdiction*, in «*Apollinaris*», LXI, 1988, pp. 817-860.
- Fink K.A., *Chiesa e papato nel Medioevo*, Bologna 1987.
- Flori J., *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*, Paris 1998.
- Foreville R., *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris 1965.
- Foreville R., *Le pape Innocent III et la France*, Stuttgart 1992.
- Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a cura di G. Rossetti, Bologna 1977.
- Fraher R.M., *IV Lateran's revolution in criminal procedure: the birth of inquisitio, the end of ordeals, and Innocent III's vision of ecclesiastical politics*, in *Studia in honorem*, pp. 97-111.
- France du Nord et France du Midi. Contacts et influences réciproques. Actes du 96^e congrès national des sociétés savantes (Toulouse, 1971)*, Paris 1978.
- Fuhrmann H., «*Quod catholicus non habeatur, qui non concordat romanae ecclesiae*»: *Randnotizen zum Dictatus Papae*, in *Festschrift für Helmut Beumann*, pp. 263-287.
- Fumagalli Carulli O., *Equità canonica*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XIV, pp. 1-5.
- Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Rome 1993.
- Ghil E.M., *L'Age de Parage. Essai sur le poétique et le politique en Occitanie au XIII^e siècle*, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris 1989.
- Giacchi O., *La norma nel diritto canonico*, in *Actas del III Congreso*, pp. 21-35.
- Gilchrist J., *The Lord's war as the proving ground of faith: Pope Innocent III and the propagation of violence (1198-1216)*, in *Crusader and Muslims*, pp. 65-83.
- Gouron A., «*Libertas hominum montispessulani*». *Rédaction et diffusion des coutumes de Montpellier*, in *Hommage à Philippe Wolff*, pp. 289-318.
- Graham-Leigh E., «*Evil and the appearance of Evil*». *Pope Innocent III, Arnould Amaury and the Albigensian Crusade*, in *Innocenzo III: urbs et orbis*, pp. 1031-1048.
- Graham-Leigh E., *Justifying Deaths: The Chronicler Pierre des Vaux de Cernay and the Massacre of Béziers (22 July 1209)*, in «*Medieval Studies*», LXIII, 2001, pp. 283-303.
- Graham-Leigh E., *Morts suspectes et justice papale. Innocent III, les Trencavel et la réputation de l'Église*, in *La croisade albigeoise*, pp. 219-233.

- Graham-Leigh E., *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*, Woodbridge 2005.
- Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel, G. Friedrich, 16 voll., Brescia 1965-1992.
- Grossi P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1999.
- Grundmann H., *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung*, in *Kultur- und Universalgeschichte*, pp. 86-101.
- Grundmann H., *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1970.
- Grundmann H., «*Oportet et haereses esse*». *Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *Medioevo ereticale*, pp. 29-66.
- Guerres, voyages et quêtes au Moyen Âge. Mélanges offerts à Jean-Claude Faucon*, a cura di A. Labbé, D.W. Lacroix, D. Quéruef, Paris 2000.
- Guida S., *L'attività poetica di Gui de Cavaillon durante la crociata albigese*, in «*Cultura neolatina*», XXXIII, 1973, 3, pp. 235-271.
- Guida S., *Uc de Saint Circ e la crociata contro gli Albigesi*, in «*Cultura neolatina*», LVII, 1997, 1-2, pp. 19-54.
- Guittou J., *L'impur*, Paris 1992.
- Hageneder O., *Il concetto di eresia nei giuristi dei secoli XII e XIII*, in Id., *Il Sole e la Luna*, pp. 69-130.
- Hageneder O., *Il diritto papale di deposizione del principe: i fondamenti canonistici*, in Id., *Il Sole e la Luna*, pp. 165-211.
- Hageneder O., *Il Sole e la Luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di M.P. Alberzoni, Milano 2000.
- Hageneder O., *La decretale «Vergentis» (X.V,7,10). Un contributo sulla legislazione antiereticale di Innocenzo III*, in Id., *Il Sole e la Luna*, pp. 131-163.
- Hageneder O., *La ierocrazia pontificia e l'eresia della disobbedienza*, in Id., *Il Sole e la Luna*, pp. 213-234.
- Hamilton B., *Crusaders, Cathars and the Holy Places*, Aldershot 1989.
- Hamilton B., *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)*, London 1979.
- Hamilton B., *The Albigensian Crusade and Heresy*, in *The New Cambridge Medieval History*, vol. V, pp. 164-181.
- Hanson V.D., *L'arte occidentale della guerra*, Milano 1990.

- Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11^e-18^e siècles*, a cura di J. Le Goff, Paris-La Haye 1968.
- Heresy and Literacy, 1000-1530*, a cura di P. Biller, A. Hudson, Cambridge 1994.
- Histoire de Béziers*, a cura di J. Sagnes, Toulouse 1986.
- Histoire de Carcassonne*, a cura di J. Guilaine, D. Fabre, Toulouse 1984.
- Hommage à Philippe Wolff*, in «Annales du Midi», XC, 1978.
- Housley N., *Crusades against Christians: their Origins and early Development, c. 1000-1216*, in *Crusade and Settlement*, pp. 17-36.
- Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?*, a cura di J.M. Powell, Washington 1994².
- Innocenzo III: urbs et orbis. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998)*, a cura di A. Sommerlechner, 2 voll., Roma 2003.
- Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, a cura di M. Zerner, Nice 1998.
- Iogna-Prat, *L'argumentation défensive: de la polémique grégorienne au «Contra Petrobrusianos» de Pierre le Vénérable*, in *Inventer l'hérésie?*, pp. 87-118.
- Jeanroy A., *La poésie lyrique des troubadours*, 2 voll., Toulouse-Paris 1934.
- Jiménez-Sánchez P., *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII^e-XIII^e siècles)*, Rennes 2008.
- Kennan E.T., *Innocent III and the First Political Crusade: a comment on the limitations of papal power*, in «Traditio», XXVII, 1971, pp. 231-249.
- Kennan E.T., *The political crusades*, in *Innocent III*, pp. 135-149.
- Kienzle B.M., *Cistercians, Heresy and Crusade (1145-1229): Preaching in the Lord's Vineyard*, Woodbridge 2001.
- Kienzle B.M., *Tending the Lord's Vineyard: Cistercians, Rhetoric and Heresy, 1143-1229. Part I: Bernard of Clairvaux, the 1143 Sermons and the 1145 Preaching Mission*, in «Heresis», XXV, 1995, pp. 26-91.
- Kolmer L., *Ad capiendas vulpes. Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*, Bonn 1982.
- Kolmer L., *Christus als beleidigte Majestät. Von der Lex «Quisquis» (397) bis zur Dekretale «Vergentis» (1199)*, in *Papsttum, Kirche und Recht*, pp. 1-13.
- Kovarik R.J., *The albigenian crusade: a new view*, in «Studies in medieval culture», III, 1970, pp. 81-91.

- Kultur- und Universalgeschichte. Festschrift f. W. Goetz*, Leipzig 1927.
- Kuttner S., García Y García A., *A new eyewitness of the Fourth Lateran Council*, in «Traditio», XX, 1964, pp. 115-178.
- La bataille de Muret et la civilisation médiévale d'Oc. Actes du Colloque de Toulouse (9-11 septembre 1963)*, in «Annales de l'Institut d'études occitanes», 1962-1963.
- Labrot J., *Les compagnons de Montfort: ses amis, ses alliés, ses vassaux, ses troupes*, in «Moyen Age», XXX, 2002, pp. 39-46.
- Lackner C., *Studien zur Verwaltung des Kirchenstaats unter Papst Innocenz III.*, in «Römische Historische Mitteilungen», XIX, 1987, pp. 127-214.
- La croisade albigeoise. Actes du colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert (Carcassonne, 4-6 octobre 2002)*, Carcassonne 2004.
- La culpabilité. Actes des XX^{èmes} Journées d'Histoire du Droit (4-6 octobre 2000)*, a cura di J. Hoareau-Dodinau, P. Texier, Limoges 2001.
- La guerre et la ville à travers les âges. Cycle de conférences (1997-1998)*, Paris 1999.
- Lambert M., *I catari*, Casale Monferrato 2001.
- L'anticléricalisme en France méridionale (milieu XII^e-début XIV^e siècle)*, Toulouse 2003.
- La parola all'accusato*, a cura di J.-C. Maire Vigueur, A. Paravicini Bagliani, Palermo 1991.
- La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)*, Toulouse 1997.
- La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, a cura di B. Lemesle, Rennes 2003.
- La propaganda politica nel Basso Medioevo*, Spoleto 2002.
- Leclercq J., *Bernardo di Chiaravalle*, Milano 1992.
- Le credo, la morale et l'inquisition*, Toulouse 1971.
- Le forme della propaganda politica del Due e nel Trecento*, a cura di P. Cammarosano, Roma 1994.
- Les cathares devant l'Histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, a cura di M. Aurell, Cahors 2005.
- Les cathares. La croisade albigeoise*, Paris 1999.
- Le serment*, a cura di R. Verdier, 2 voll., Paris 1991.
- Les projets de croisade et leurs objectifs (XIII^e-XVII^e siècle)*, a cura di D. Baloup, J. Paviot, in corso di pubblicazione.
- L'histoire du catharisme en discussion. Le «concile» de Saint-Félix (1167)*, a cura di M. Zerner, Nice 2001.

- L'inquisizione. Atti del Simposio internazionale (Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998)*, a cura di A. Borromeo, Città del Vaticano 2003.
- Maccarrone M., *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Roma 1940.
- Maccarrone M., *Innocenzo III e la feudalità: «non ratione feudi, sed occasione peccati»*, in Id., *Nuovi studi*, pp. 209-269.
- Maccarrone M., *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma 1995.
- Maccarrone M., *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972.
- Macé L., *Les comtes de Toulouse et leur entourage XII^e-XIII^e siècles. Rivalités, alliances et jeux de pouvoir*, Toulouse 2000.
- Magister Raimundus. Atti del convegno per il IV centenario della canonizzazione di san Raimondo di Penyafort (1601-2001)*, a cura di C. Longo, Roma 2002.
- Maisonneuve H., *Études sur les origines de l'Inquisition*, Paris 1960².
- Maisonneuve H., *Le droit romain et la doctrine inquisitoriale*, in *Études d'histoire du droit canonique*, vol. II, pp. 931-942.
- Maleczek W., *Francesco, Innocenzo III, Onorio III e gli inizi dell'Ordine Minoritico. Una nuova riflessione su una questione antica*, in «Fratte Francesco», LXIX, 2003, pp. 167-208.
- Maleczek W., *Innocenzo III*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. II, pp. 326-350.
- Manselli R., *De la «persuasio» à la «coercitio»*, in *Le credo, la morale et l'inquisition*, pp. 175-197.
- Manselli R., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1975².
- Manteuffel T., *Naissance d'une hérésie*, in *Hérésies et sociétés*, pp. 97-100.
- Marvin L.W., *The Occitan War. A Military and Political History of the Albigensian Crusade, 1209-1218*, Cambridge 2008.
- Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1977.
- Mediterraneo medievale. Cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e Oltremare (secoli IX-XIII)*, a cura di M. Meschini, Milano 2001.
- Meersseman G.G., *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Roma 1977.
- Mélanges d'histoire littéraire, de linguistique et de philologie romane offerts à Charles Rostaing*, a cura di J. De Caluwé, J.-M. D'Heur, R. Du-mas, 2 voll., Liège 1974.
- Ménard Ph., *Rotiers, soldats, mainadiers, faidits, arlots. Réflexions sur les diverses sortes de combattants dans la Chanson de la croisade albigeoise*, in «Perspectives médiévales», XXII, 1996, suppl., pp. 155-179.

- Merlo G.G., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna 1996.
- Merlo G.G., *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989.
- Merlo G.G., *Inquisitori e inquisizione del Medioevo*, Bologna 2008.
- Merlo G.G., *La coercizione all'ortodossia: comunicazione e imposizione di un messaggio religioso egemonico (sec. XIII-XIV)*, in «Società e storia», X, 1980, pp. 807-823.
- Merlo G.G., «*Membra del Diavolo*»: *la demonizzazione degli eretici*, in Id., *Contro gli eretici*, pp. 51-73.
- Meschini M., *1204: l'incompiuta. La quarta crociata e le conquiste di Costantinopoli*, Milano 2005¹.
- Meschini M., *Assedi medievali*, Milano 2006.
- Meschini M., «*Diabolus... illos ad mutuas inimicitias acuebat*»: *les divisions et les dissensions intérieures aux croisés albigeois*, in *La croisade albigeoise*, pp. 171-196.
- Meschini M., *Il jihad e la crociata. Guerre sante asimmetriche*, Milano 2007.
- Meschini M., *Il «negotium pacis et fidei» in Linguadoca tra XII e XIII secolo secondo Guglielmo di Puylaurens*, in *Mediterraneo medievale*, pp. 131-168.
- Meschini M., *Innocenz III. und der Kreuzzug als Instrument im Kampf gegen die Hëresie*, in «*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*», LXI, 2005, 2, pp. 537-583.
- Meschini M., *Innocenzo III e il «negotium pacis et fidei» in Linguadoca tra il 1198 e il 1215*, Roma 2007.
- Meschini M., *L'evoluzione della normativa antiereticale di Innocenzo III dalla «Vergentis in senium» (1199) al IV concilio lateranense (1215)*, in «*Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*», CVI, 2004, 2, pp. 207-231.
- Meschini M., *Note sull'assegnazione della viscontea Trencavel a Simone di Montfort nel 1209*, in «*Mélanges de l'École Française de Roma – Moyen Âge*», CXVI, 2004, 2, pp. 635-655.
- Meschini M., *Penser la croisade après la chute de Jerusalem (1187): le «De re militari et triplici via peregrinationis ierosolimitane» de Raddulfus Niger*, in *Les projets de croisade*, in corso di pubblicazione.
- Meschini M., «*Pro negotio cruce signatorum*»: *Innocenzo III e il sostegno della guerra santa*, in *Regards croisés sur la guerre sainte*, pp. 159-185.
- Meschini M., *San Bernardo e la seconda crociata*, Milano 1998.
- Meschini M., «*Smoking sword*»: *le meurtre du légat Pierre de Castela-*

- nu et la première croisade albigeoise*, in *The Papacy and the Crusades*, in corso di pubblicazione.
- Meschini M., *Validità, novità e carattere della decretale «Vergentis in senium» di Innocenzo III (25 marzo 1199)*, in «Bulletin of the Medieval Canon Law», XXV, 2002-2003, pp. 94-113.
- Miccoli G., *La repressione antiereticale*, in *Storia d'Italia*, vol. II, pp. 431-1083.
- Moore R.I., *Heresy as Disease*, in *The Concept of Heresy*, pp. 1-11.
- Moore R.I., *La prima rivoluzione europea (970-1215)*, Roma-Bari 2001.
- Moore R.I., *Les Albigeois d'après les chroniques angevines*, in *La croisade albigeoise*, pp. 81-90.
- Moore R.I., *Postface*, in *Inventer l'hérésie?*, pp. 262-269.
- Morris C., *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford 1989.
- Mouzat J., *Une croisade oubliée. L'expédition auvergnate, limousine et aquitaine contre les Cathares du Quercy et de l'Agenais: mai-juin 1209*, in «Bulletin de la Société scientifique, historique, et archéologique de la Corrèze», XCVI, 1974, 1-4, pp. 79-86.
- Müller H., *Päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit in der Normandie (12. und frühes 13. Jahrhundert)*, 2 voll., Bonn-Paris 1997.
- Mundy J.H., *Society and Government at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto 1997.
- Murray A., *Ragione*, in *Dizionario dell'Occidente medievale*, vol. II, pp. 938-941.
- Murray A., *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978.
- Negotium fidei. Miscellanea di studi offerti a Mariano d'Alatri in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di P. Manaresi, Roma 2002.
- Niel F., *Béziers pendant la Croisade contre les Albigeois*, in «Cahiers d'Études Cathares», XV, 1953, pp. 139-157.
- Niel F., *Les cathares*, Paris 1964.
- Oberste J., *Der «Kreuzzug» gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter*, Darmstadt 2003.
- Oberste J., *La fin d'un coupable. Raymond VI, comte de Toulouse, aux mains de l'Église au temps de la croisade albigeoise*, in *La culpabilité*, pp. 455-480.
- Oliver A., *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antieréticas de Innocencio III*, Roma 1957.
- Orioli R., *Pro heresi, hereticis et eorum fautoribus*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», XCV, 1989, pp. 203-216.

- Ourliac P., *Les statuts de Pamiers*, in *À cheval entre histoire et droit*, pp. 112-153.
- Paden W.D., *The troubadours and the Albigensian crusade: a long view*, in «Romance Philology», XLIX, 1995, pp. 168-191.
- Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle*, Toulouse 1969.
- Paolini L., *Inquisizioni medievali: il modello italiano nella manualistica inquisitoriale (XIII-XIV secolo)*, in *Negotium fidei*, pp. 177-198.
- Paolini L., *Introduzione*, in *Acta S. Officii Bononie*, pp. XIII-XXXIII.
- Paolini L., *L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, tomo 1: *Il Medioevo latino*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Roma 1994, vol. II, pp. 361-405.
- Papini C., *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito». Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Torino 2002².
- Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, a cura di H. Mordek, Tübingen 1991.
- Paravicini Bagliani A., *Il corpo del papa*, Torino 1994.
- Paravicini Bagliani A., *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996.
- Patschovsky A., *Der Ketzer als Teufelsdiener*, in *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter*, pp. 317-334.
- Paul J., *Le meurtre de Pierre de Castelnau*, in *L'anticléricalisme en France méridionale*, pp. 257-288.
- Pech P., *Les croisés de la Croisade albigeoise*, in *France du Nord et France du Midi*, pp. 201-212.
- Pegg M.G., *A most holy War. The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Oxford 2008.
- Pennington K., «*Pro peccatis patrum puniri*»: *a moral and legal Problem of the Inquisition*, in «Church History», XLVII, 1978, pp. 137-154.
- Perrotta R., *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Bologna 2008.
- Piergiovanni V., *La lesa maestà nella canonistica fino ad Ugucione*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», II, 1972, pp. 53-88.
- Pope Innocent III and his World*, a cura di J.C. Moore, Aldershot 1999.
- Powell J.M., *Innocent III and the Crusade*, in *Innocent III*, pp. 121-134.
- Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Canon Law*, a cura di S. Chodorow, Città del Vaticano 1992.

- Prodi P., *Il sacramento del potere. Il giuramento nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992.
- Queller D.E., Madden Th.F., *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople*, Philadelphia 1997².
- Ratzinger J., *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003.
- Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (XI^e-XIII^e siècle)*, a cura di D. Baloup, Ph. Josserand, Toulouse 2006.
- Religions, pouvoir et violence*, a cura di M. Bertrand, P. Cabanel, Toulouse 2004.
- Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État au Moyen Age*, a cura di A. Gouron, A. Rigaudière, Montpellier 1988.
- Renouard Y., *La famille féodale la plus marquante de l'Occident au XIII^e siècle: les Montfort*, in «L'information historique», 1947, pp. 85-94.
- Rhein A., *La seigneurie de Montfort en Yvelines*, in «Mémoires de la Société archéologique de Rambouillet», XXI, 1910, pp. 1-363.
- Richardot Ph., *Végèce et la culture militaire au Moyen Âge (V^e-XV^e siècles)*, Paris 1998.
- Riquer M., *Los trovadores. Historia literaria y textos*, 3 voll., Barcelona 1975.
- Robinson I.S., *The institutions of the Church, 1073-1216*, in *The New Cambridge Medieval History*, vol. IV, pp. 368-460.
- Roquebert M., *Le «déconstructionnisme» et les études cathares*, in *Les cathares devant l'Histoire*, pp. 105-133.
- Roquebert M., *L'épopée cathare*, 2 voll., Paris-Toulouse 2001.
- Roquebert M., *Simon de Montfort. Bourreau et martyr*, Paris 2005.
- Roquebert M., «Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens»: le sac de Béziers, in *Les cathares. La croisade albigeoise*, pp. 92-101.
- Rosado Llamas M.D., López Payer M.G., *La batalla de las Navas de Tolosa: Historia y Mito*, Jaén 2001.
- Roscher H., *Papst Innocenz III und die Kreuzzuge*, Göttingen 1969.
- Rottenwöhler G., *Der Katharismus*, 4 voll., Bad Honnef 1982-1993.
- Russell F.H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975.
- Saint-James V., *Culpabilité des peuples, culpabilité des dirigeants? Essai de parallèle historique entre la Croisade des Albigeois et la Crise du Kosovo*, in *La culpabilité*, pp. 575-604.
- Sayers J., *Innocenzo III (1198-1216)*, Roma 1997.

- Sbriccoli M., *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974.
- Schimmelpfennig B., *Utriusque potestatis monarchia. Zur Durchsetzung der päpstlichen Hobeit im Kirchenstaat mittels des Strafrechtes während des 13. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», CV, 1988, pp. 304-327.
- Schlier H., *Atresis*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. I, coll. 485-494.
- Schmutz R.A., *Medieval papal representatives: legates, nuncios and judges-delegate*, in «Studia Gratiana», XV, 1972, pp. 441-463.
- Selge K.-V., *Die ersten Waldenser*, 2 voll., Berlin 1967.
- Smith D.J., *Aragon, Catalogne et Papauté pendant la Croisade contre les Albigeois*, in *La croisade albigeoise*, pp. 157-170.
- Smith D.J., *Innocent III and the Crown of Aragon. The Limits of Papal Authority*, Aldershot 2004.
- Smith D.J., *Peter II of Aragon, Innocent III and the Albigensian Crusade*, in *Innocenzo III: urbs et orbis*, pp. 1049-1064.
- Smith D.J., «*Soli hispani*»? *Innocent III and Las Navas de Tolosa*, in «Hispania Sacra», LI, 1999, pp. 487-513.
- Storia d'Italia*, a cura di R. Romano, C. Vivanti, 30 voll., Milano 2006².
- Storia sociale e dimensione giuridica: strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro. Atti dell'Incontro di studio (Firenze, 26-27 aprile 1985)*, a cura di P. Grossi, Milano 1986.
- Strickland M., *War and Chivalry. The Conduct and Perception of War in England and Normandy, 1066-1217*, Cambridge 1996.
- *Structures Féodales et Féodalisme dans l'Occident Méditerranéen (X^e-XII^e siècles). Bilan et Perspectives de Recherches. Colloque International organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et l'Ecole Française de Rome (Rome, 10-13 octobre 1978)*, Roma 1980.
- Studia in honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, a cura di R.I. Castillo Lara, Roma 1992.
- Sulle tracce degli Umiliati*, a cura di M.P. Alberzoni, A. Ambrosioni, A. Lucioni, Milano 1997.
- The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.). Proceedings of the [fourth] International Conference*, a cura di W. Lourdaux, D. Verhelst, Louvain 1976.
- The New Cambridge Medieval History*, 7 voll., Cambridge 1995-2000.
- The Papacy and the Crusades*, in corso di pubblicazione.
- Théry J., *Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XII^e-XIV^e s.)*, in *La preuve en justice*, pp. 119-147.

- Thouzellier Ch., *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Paris 1965.
- Tillmann H., *Innocenz III.*, Bonn 1954.
- Timbal P., *Un conflit d'annexion au Moyen Age. L'application de la coutume de Paris aux pays d'Albigeois*, Toulouse 1949.
- Trusen W., *Der Inquisitionprozess. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen*, in «Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Ableitung», LXXIV, 1988, pp. 168-230.
- Tugwell S., *Notes on the life of St. Dominic*, in «Archivum Fratrum Predicatorum», 1995-2003.
- Tyerman Ch., *L'invenzione delle crociate*, Torino 2000.
- Vara Thorbeck C., *El Lunes de Las Navas*, Jaén 1999.
- Vatteroni S., *Falsa clerica. La poesia anticlericale dei trovatori*, Alessandria 1999.
- Vauchez A., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989.
- Vauchez A., *Le refus du serment chez les hérétiques médiévaux*, in *Le serment*, vol. II, pp. 257-263.
- Ventura J., *Per el catolic e Simo de Montfort. La verita sobre la croada albigeosa i la fidel sommi occitano-catalá*, Barcelona 1960.
- Verbruggen J.F., *The art of Warfare in western Europe during the Middle Ages, from the eighth century to 1340*, Woodbridge 1997².
- Vicaire M.-H., *Histoire de Saint Dominique*, 2 voll., Paris 1982.
- Vidal H., *Episcopat et pouvoir épiscopal à Béziers à la veille de la croisade albigeoise (1152-1209)*, Montpellier 1951.
- Violante C., *Storia e dimensione giuridica*, in *Storia sociale*, pp. 65-125.
- Wakefield W.L., *Heresy, Crusade and Inquisition in southern France, 1100-1250*, London 1974.
- Walther H.G., *Ziele und Mittel päpstlicher Ketzerpolitik in der Lombardei und im Kirchenstaat 1184-1252*, in *Die Anfänge der Inquisition*, pp. 103-130.
- Watt J.S., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: the contribution of the Canonists*, London 1965.
- Weis R., *Gli ultimi catari*, Milano 2002.
- Woehl C., *L'entourage de Simon de Montfort pendant la Croisade albigeoise et l'établissement territorial des «crucesignati»*, in *La croisade albigeoise*, pp. 235-243.
- Woehl C., «*Volo vincere cum meis vel occumbere cum eisdem*». *Studien zu Simon von Montfort und seinen nordfranzösischen Gefolgsleuten*

- während des Albigenserkreuzzugs (1209 bis 1218), Frankfurt a.M. 2001.
- Wohlhaupter E., *Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht*, Paderborn 1931.
- Zambon F., *I trovatori e la crociata contro gli albigesi*, Milano-Trento 1999.
- Zambon F., *La prise et le sac de Béziers dans la Chanson de la Croisade albigeoise de Guillaume de Tudèle*, in *Guerres, voyages et quêtes*, pp. 449-463.
- Zanella G., *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, Roma 1986.
- Zerner M., *Introduction*, in *Inventer l'hérésie?*, pp. 7-14.
- Zerner M., *Le déclenchement de la Croisade albigeoise: retour sur l'affaire de paix et de foi*, in *La croisade albigeoise*, pp. 127-142.
- Zerner-Chardavoine M., Piéchon-Palloc H., *La croisade albigeoise, une revanche. Des rapports entre la quatrième croisade et la croisade albigeoise*, in «Revue historique», CCLXVII, 1982, pp. 3-18.
- Zimmermann H., *Die päpstliche Legation in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Vom Regierungsantritt Innocenz'III. bis zum Tode Gregors IX. (1198-1241)*, Paderbon 1913.

Glossario

I rinvii bibliografici sono dati in forma abbreviata; per i riferimenti completi si rimanda alla Bibliografia.

Aequitas

L'«equità» canonica è la norma suprema della «giurisdizione» (*iurisdictionis*) pontificia e più in generale della Chiesa. In ultima analisi, nel pensiero giuridico e teologico cattolico, l'*aequitas* è Cristo stesso e quindi *caritas*, «amore», in vista della salvezza delle anime. Si prendano come esempi per tutti una celebre glossa bolognese: *Nihil aliud est aequitas quam Deus*, ovvero «l'equità non è nient'altro se non Dio», e un passo di papa Innocenzo III, esemplificato sull'appello di Ponzio Pilato agli ebrei circa la sorte da riservare a Cristo e Barabba: «Dite dunque, figli degli uomini: 'Che cosa volete che sia liberato tra questi due, il peccato o Cristo? Il male o il bene? La vanità o la verità? L'iniquità o l'equità?» (PL, 217, col. 527B). Tuttavia il volto di Cristo è sì quello del buon pastore ma insieme quello del giudice supremo, e dunque si deve considerare l'*aequitas* canonica nel suo duplice e complementare aspetto di giustizia e misericordia: la «giustizia» indica sia la necessità dell'applicazione delle leggi sia l'inderogabilità di un loro giusto esercizio (PL, 217, col. 790C-D), mentre la «misericordia» significa che di fronte al peccatore che dà evidenti segni di pentimento la porta della Chiesa non deve rimanere chiusa, perché il «Dio della pace» che «ama la giustizia e detesta l'iniquità» (*Salmi*, 45,8) vuole «che tutti si salvino e giungano alla conoscenza della verità» (*Prima lettera a Timoteo*, 2,4; cfr. PL, 215, coll. 1510-1513 [CXCVI]); la misericordia vivifica e connota l'*aequitas*, attenua la durezza della giustizia anche se non deve farle perdere il suo vigore (si veda *Reg.*, I, 538 [541], p. 779, rr. 51-16 e n. 14: «Nelle questioni evidenti secondo le sanzioni canoniche il rigore della giustizia non deve essere osservato strettamente»; cfr. PL, 216, col. 1268, dove si parla dell'adattabilità delle *canonicae sanctiones* alle diverse situazioni). Però Dio può anche essere

«immemore» della sua misericordia (*Reg.*, VIII, 86 [85], p. 158, rr. 11-13), il che rinvia alla difficoltà suprema di tenere in equilibrio i due «poli» dell'*aequitas*.

Albigesi

L'aggettivo – anche sostantivato – *albigenses*, «albigesi», venne coniato dai francesi per indicare in maniera distinguente e sprezzante gli abitanti della Linguadoca e in particolare gli eretici che vi dimoravano. Pertanto, sebbene ne derivasse per estensione, non si riferiva solamente alla città di Albi e ai suoi cittadini, né al solo suo territorio, l'Albigensis.

Cardinale

Cardo in latino significa «cardine» e quindi «perno», «elemento importante» di una struttura; in senso traslato l'aggettivo «cardinale» indicò alcuni ecclesiastici ritenuti fondamentali per il governo della Chiesa romana, per poi divenire un sostantivo a sé stante. Cardinali erano dunque quegli ecclesiastici che aiutavano più direttamente il pontefice, tanto da essere indicati come *membra corporis papae*, «parti del corpo del papa»; essi erano cioè visti come un tutt'uno con lui, come «membra» di un corpo di cui il papa era il capo (*caput*). Il ruolo dei cardinali si accrebbe di molto con il 1059, quando Niccolò II riservò a essi soltanto la scelta del nuovo pontefice; da allora è questo il loro compito principale, oltre a coadiuvare il papa nel governo della Chiesa. Nel Medioevo esistevano tre tipi di cardinali: i cardinali vescovi (*episcopi cardinales*), i cardinali preti (*presbyteri*) e i cardinali diaconi, ciascuno con compiti specifici. I primi erano i titolari di 7 chiese situate nelle immediate vicinanze di Roma e perciò dette suburbicarie («vicine alla città»), ovvero le diocesi di Ostia, Albano, Palestrina, Porto, Gabii (poi Tuscolo), Velletri (poi Sabina) e Silva Candida; non amministravano solamente la propria diocesi ma assistevano a turno il pontefice nelle celebrazioni liturgiche in Laterano durante i 7 giorni della settimana. I cardinali preti erano titolari di chiese poste all'interno delle mura cittadine e, a gruppi di 7, attendevano al servizio liturgico settimanale delle 4 grandi chiese papali, ovvero S. Giovanni, S. Pietro, S. Paolo fuori le Mura e S. Maria Maggiore; erano quindi in totale 28. I cardinali diaconi erano suddivisi in 7 diaconi palatini (cioè del palazzo del papa) con incarichi liturgici (in particolare la lettura del *Vangelo* in Laterano) e in 12 diaconi regionali (cioè assegnati a ciascuna delle 12 «regioni» in cui era suddivisa la città di Roma) che si occupavano di incarichi caritativi. In totale dunque il collegio cardinalizio – cioè l'insie-

me dei cardinali, detto anche *senatus* della Chiesa – era composto da 54 ecclesiastici, ordinati gerarchicamente e chiamati a una fedeltà assoluta al pontefice; nel corso del tempo questo numero si contrasse leggermente per poi ampliarsi, e oggi si contano circa 100 cardinali provenienti da tutte le parti del mondo. Il simbolo per eccellenza del cardinale è il colore rosso sia per la veste sia per il cappello, attestati a partire dal XIII secolo. Il rosso simboleggiava insieme la porpora imperiale e il sangue, con riferimento alla passione di Cristo: i cardinali erano cioè tenuti a esporsi al martirio per la difesa della fede, se necessario. Infine si ricordi che i cardinali non vanno confusi con gli arcivescovi (o metropolitani), cioè quei vescovi che sovrintendono a più diocesi e che hanno altri vescovi sotto di sé, anche se è vero che la maggior parte dei cardinali, oggi giorno, è pure arcivescovo.

Concilio

Un concilio è una assemblea di vescovi – e altre figure della Chiesa, con possibili interventi di rappresentanti del mondo laico – riunita per dirimere questioni dottrinali, disciplinari o di costume. Può essere convocato a livello provinciale, regionale oppure ecumenico, cioè «universale». Il nome deriva dal latino *cum*, «con», e *calāre*, «chiamare», ed è sinonimo di sinodo (dal greco *sýnodos*, composto da *syn*, «con», e *hodós*, «cammino»).

Cristianità

All'inizio della storia della Chiesa la parola «cristianità» indicava semplicemente la comunità dei seguaci di Cristo, in altre parole l'insieme dei cristiani, confondendosi quindi con la nozione stessa di Chiesa. Con il Pieno Medioevo, quando ormai i popoli e i poteri presenti sul territorio europeo erano stati cristianizzati, si cominciò ad affermare un'idea sociale e territoriale della Cristianità, che divenne l'insieme dei popoli cristiani viventi in uno spazio altrettanto cristiano, segnato cioè da luoghi santi per i cristiani. La Cristianità fu dunque intesa come l'unione dei popoli cristiani d'Europa e anche oltre, perché proiettati idealmente ad estendersi su tutta la terra; in questo senso la Terrasanta era vista come parte integrante e anzi originaria della Cristianità stessa. In tale visione si fondevano due elementi principali: la spinta evangelizzatrice della Chiesa e l'antico universalismo di Roma, ereditato dal papato e dagli imperatori medievali a partire da Carlo Magno. E fu proprio la contesa tra papato e Impero per la guida della Cristianità a segnare indelebilmente i secoli centrali del Medioevo. Si può quindi concludere che l'idea di Cristianità incarnasse una visione teo-

cratica del mondo, dove ogni potere – laico e religioso, distinti ma non contrapposti – dipendeva da Dio (Paolo di Tarso, *Lettera ai romani*, 13,1: «Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio, *non est potestas nisi a Deo*, e quelle che esistono sono stabilite da Dio») ed era chiamato ad affermarsi nel mondo. Questa «Europa cristiana» fu capace di unificare – sia pure con faticosi contrasti mai del tutto sopiti – etnie e tradizioni profondamente diverse sotto un *unicum* immateriale ma al contempo profondamente vivificante, di natura essenzialmente cristiana. E si ricordi che il cristianesimo del Tardo Impero era già stato in grado – pacificamente – di assimilare la grande tradizione di pensiero e cultura di Roma ed Atene – filosofia, diritto, linguaggi, etc. –, consegnando quest'altra tradizione al Medioevo a fianco di quella biblica e degli apporti germanici. Si era così formata una continuità rinnovata – o se si preferisce una novità tradizionalista – dotata di pilastri formidabili di cui siamo ancora eredi, sia pure in maniera indebolita e spesso incosciente. Tra questi elementi caratteristici ed essenziali vi fu la distinzione tra potere temporale e spirituale, un distinguo (fondato su *Matteo*, 22,21: «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio»; cfr. *Lettera ai romani*, 13,1-7) che portò a scontri anche molto duri ma che garantì una chiarezza di ruoli e compiti non riscontrabile in altre civiltà; la compenetrazione feconda tra ragione e fede, chiamate rispettivamente – anche qui, con distinzione ma non necessariamente con conflitto – a mostrare i propri presupposti di verità e le proprie possibilità di salvezza, impianto formidabile di natura duale da cui sgorgarono le università – filosofia, diritto, medicina e teologia le facoltà di partenza – per fare solo un esempio ineguagliato in tutto il mondo; una nuova concezione dell'uomo e del lavoro, che produsse i regimi parlamentari e i comuni, le cattedrali romaniche prima e gotiche poi, la liberazione dell'immaginazione e della creatività umane contro l'aniconicità degli altri monoteismi storici (ebraismo e islam), la sublimazione dei concetti di individuo, persona e società in termini ignorati in altre civiltà; una floridezza economica fondata sulla libera intrapresa, con la razionalizzazione del paesaggio europeo a fini di sviluppo, l'apertura di fiere regionali e internazionali (che presuppongono reti di comunicazione e logistica all'altezza), strumenti monetari e finanziari ancora oggi usati (l'assegno, per dirne uno), innovazioni tecnologiche determinanti come l'albero a camma, ancora presente in quasi tutte le autovetture del mondo. Si potrebbe continuare, ma si deve anche ricordare che l'Europa di allora ebbe pure limiti forti, per

esempio il rigetto degli eretici come ben e dolorosamente sappiamo; ebbe inoltre nemici inassimilabili come i musulmani, perennemente protesi – tra alti e bassi, va da sé – alla conquista di quella «terra della guerra» che era – ed è – per l'islam l'Europa cristiana. Così, se Marc Bloch poté scrivere che «il mondo europeo, in quanto europeo, è una creazione del Medioevo», noi non possiamo che concordare, anche se vogliamo aggiungere che l'Europa resta essenzialmente una creazione di Atene, Roma, Costantinopoli e Parigi.

Crociata

La parola deriva da *cruciata*, termine attestato in volgare italiano e trascritto in latino dall'inizio del XIV secolo; tuttavia già dal XIII secolo esistono le parole *crozea*, *crozeia*, *crozada* in lingua d'oc e *croisierie* in lingua d'oïl. Sono nomi astratti derivanti dall'aggettivo *cruce signatus*, «segnato con la croce», con cui vennero indicati i partecipanti alla prima spedizione (1095-1099) che chiamiamo appunto «prima crociata»; portavano infatti sulla spalla una piccola croce di stoffa indicante esteriormente la loro speciale condizione. L'assunzione della croce (*cruce accipere*, «prendere-ricevere la croce», o *cruce signari*, «essere segnati con la croce»; in lingua d'oïl il verbo [se] *croisier*, «crociare [crociarsi]») si afferma con la terza crociata, 1188-1192) comportava un voto normalmente libero e volontario oltre che vincolante e si rifaceva ad un passo evangelico: «Chi vuol venire dietro di me [...] prenda la sua croce e mi segua» (*Matteo*, 16,24). Unito e sostantivato, *crucesignatus* («crociato», standardizzato dal 1195 ma usato anche per altre tipologie di persone) convisse a fianco di altri termini come *peregrinus* («pellegrino»), *athleta Dei* («atleta di Dio»), *miles Christi* («soldato di Cristo»), etc. L'esercito era indicato con *exercitus Dei, Domini, Christi, christianorum* («esercito di Dio, del Signore, di Cristo, dei cristiani»), *militia christiana* («milizia cristiana»), etc. Questi nomi segnano uno spartiacque culturale: fino alla metà dell'XI secolo *milites Christi* e *militia christiana* erano definizioni riservate ai monaci e alla vita monastica; «con le crociate il Cristianesimo occidentale rimise in discussione per la prima volta il primato assoluto della contemplazione sull'azione» (Vauchez, *I laici nel Medioevo*, p. 66). La spedizione era indicata con *peregrinatio* («pellegrinaggio»), *via* o *iter* («cammino», ma anche «spedizione militare»), *expeditio* («spedizione»), *passagium* («passaggio, traversata»), etc., spesso con l'attributo *iberosolimitanus* (-a), «gerosolimitano (-a)» o la specificazione *Sancti Sepulchri* («del S. Sepolcro»). L'impresa nel suo complesso era chiamata *negotium* o *ser-*

vitium Christi («affare o servizio di Cristo»), *bellum Domini* («guerra del Signore»), *bella fidei* («guerre della fede»), *proelium sanctum* («battaglia santa»), *opus Dei* («opera di Dio»), *labor pius* («lavoro pio»), etc. Gli obiettivi delle crociate di Terrasanta – le crociate «classiche» dal 1095 al 1291 circa – erano alti ma tutto sommato limitati: riconquistare la Terrasanta e Gerusalemme in particolare occupate dai musulmani nel VII secolo (dimensione della *recuperatio*, «recupero») e aiutare i cristiani d'Oriente, *in primis* i bizantini minacciati ancora dall'espansionismo islamico (*tuitio*, «protezione»). La crociata si fondava dunque sul concetto giuridico di «guerra giusta»: era ritenuta tale una guerra condotta per proteggere qualcuno da una aggressione in atto (*tuitio*) e per recuperare beni sottratti ingiustamente (*recuperatio*). La crociata era però anche una «guerra santa»: i crociati combattevano per una «cosa santa» (*res sancta*, Gerusalemme e la Terrasanta intese come «eredità di Cristo»); e poiché vi si recavano erano pure «pellegrini», inoltre si santificavano partecipando a quell'«atto d'amore» fraterno (ma solo a seguito della debita confessione dei peccati, il che esclude la meccanicità del rapporto tra partecipazione e redenzione come accade nel *jihad* islamico), e infine si riteneva voluta direttamente da Dio attraverso il suo massimo rappresentante sulla terra, il papa; e infatti *Deus vult* («Dio lo vuole») era il grido di battaglia dei crociati e si immaginava che Lui ne fosse il vero *dux* («capo»), *conductor* («condottiero»), *imperator* («comandante»), etc. In qualche caso tuttavia la crociata venne usata anche come strumento di «espansione» politico-militare (*dilatatio*, in particolare durante la quinta crociata, 1215-1221); ad ogni modo i crociati di Terrasanta non miravano a convertire i musulmani alla fede cristiana (con l'eccezione di qualche isolato e pressoché insignificante caso nel 1098-1099), compito affatto estraneo ai loro scopi e alle loro intenzioni. Nata in Occidente per andare verso Oriente, alla metà del XIII secolo la crociata (definita ormai *crux*, «croce») si distingueva in *transmarina* («al di là del mare») e *cismarina* («al di qua del mare»): in effetti nuovi obiettivi si erano aggiunti, come la *Reconquista* nella penisola iberica, la lotta con i pagani del Nord Europa oppure gli eretici in terra cristiana. Infine notiamo che una crociata non era la meccanica attuazione, da parte di alcuni laici, di un previo progetto ecclesiastico e in specie pontificio (anche se il ruolo propulsore del papato fu decisivo), ma una interazione tra volontà ecclesiastiche e laiche, con un sovrapporsi e talvolta un urto di piani e volontà dei due tipi e naturalmente anche con ulteriori articolazioni in seno alle due tipologie.

Crociata(-e) albigese(-i)

La crociata albigese costituì il lato politico-militare del *negotium pacis et fidei* voluto da papa Innocenzo III per risolvere il problema eretico in Linguadoca. Ideata e promossa nel novembre del 1207, la prima crociata albigese cominciò a essere organizzata nella primavera successiva a seguito dell'omicidio del legato pontificio Pietro di Castelnau (14 gennaio 1208), che ebbe un effetto di inatteso catalizzatore delle tensioni e dei progetti già in atto, soprattutto sul versante dell'opinione pubblica del tempo; terminò nel 1215 in occasione del IV concilio lateranense con la provvisoria e parziale vittoria di Simone di Montfort. Sin dal 1216 tuttavia le ostilità ripresero e terminarono solo nel 1229 a seguito dell'intervento capetingio con i trattati di Meaux e Parigi, che segnarono la sconfitta linguadociana – e in particolare dei conti di Tolosa – e la vittoria della corona. Questo ventennio circa di guerra può essere variamente articolato ma la periodizzazione migliore è stata proposta da Michel Roquebert (*L'épopée cathare*, vol. I, pp. 1410-1414) e Walter Wakefield (*Heresy, Crusade and Inquisition*, p. 97) – che coincidono nella sostanza – e di cui abbiamo retrodatato l'inizio al 1207 per le ragioni appena ricordate: la crociata albigese degli anni 1207-1229 fu in definitiva la somma di due crociate, quella innocenziana, cistercense e montfortiana del 1207-1215 e quella della corona francese del 1224-1229; tra queste due fasi principali vi fu un periodo particolarmente lungo (1216-1224) durante il quale la crociata vide mutare i suoi protagonisti e soprattutto l'inerzia della lotta, dal momento che l'iniziativa passò nelle mani dei linguadociani sconfitti durante la prima fase: due crociate e tre fasi, dunque. Aggiungiamo inoltre che il nemico specifico dei crociati furono i fautori degli eretici e non gli eretici in senso stretto, un compito per il quale sarebbe stato creato in seguito il tribunale speciale dell'inquisizione. Un'ultima notazione: benché vi fossero state alcune «anticipazioni» tra il XII e l'inizio del XIII secolo, la crociata albigese fu sostanzialmente la prima grande crociata pensata e diretta contro una terra europea e cristiana, per quanto «eretica».

Decretale

Decreto papale contenente disposizioni giuridiche generali e redatto in forma di lettera, solitamente in risposta ad un quesito sottoposto al pontefice.

Duo gladii

Con l'espressione «le due spade» (o «i due gladi») – desunta dal *Vangelo di Luca* (22,38): «Essi dissero: 'Signore, ecco qui due spade'. Ma

egli rispose: 'Basta!'" – si indicavano nel Medioevo i due poteri che reggevano la Cristianità: quello temporale (detto anche laico, materiale, civile, etc.) e quello spirituale (o religioso, ecclesiastico, etc.). Nella visione teorica «comune» dell'epoca essi, distinti e autonomi, dovevano collaborare per perseguire gli interessi comuni della Cristianità stessa.

Eresia

La parola greca *áiresis* – da cui il latino *haéresis* e le figlie «eresia», *hérésie*, *heresy*, *Häresie* (ma in tedesco esiste pure la parola *Ketzerei*, derivante da «catari»), etc. – significa «scelta»: si ha cioè eresia in presenza di un credo (un pensiero) che «sceglie» liberamente qualcosa in contrasto con il credo ortodosso. E difatti «eterodossia» è il suo sinonimo, giacché in greco *héteros* significa «altro, diverso» ma anche e qui soprattutto «storto, sbagliato», e *dóxa*, «opinione, credo», in opposizione al pensiero *orthós*, «diretto, giusto, corretto». Quindi è «eresia» o «eterodossia» un pensiero (un credo) diverso e opposto all'ortodossia. Tale dimensione di «scelta» era chiara agli uomini colti del Medioevo, come dimostra uno dei «manuali di base» della cultura alta del tempo, le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (VII secolo): *Haeresis Graece ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat quod melius illi esse videtur*, [il termine] «eresia deriva dalla parola greca 'scelta', ovvero il fatto che ciascuno scelga per sé ciò che gli pare essere meglio» in materia di fede. Isidoro così continuava: sono eretici *qui perversum dogma cogitantes arbitrio suo de Ecclesia recesserunt*, «coloro che, elaborando con il loro arbitrio un dogma perverso, si sono allontanati dalla Chiesa» (VIII,3,1; cfr. inoltre il § 2). La seconda parte della definizione isidoriana riprende e conferma quanto detto – il «cogitare» un «dogma perverso», il libero «arbitrio» – ma aggiunge tre elementi ulteriori: anzitutto è l'eretico a estraniarsi volontariamente dalla *Ecclesia*, che non sembra intervenire direttamente; inoltre Isidoro passa sapientemente dall'astratto al concreto, dall'impersonale al soggettuale, dalle idee alle azioni e quindi alle persone nel loro essere *tout court*, indicando che sono gli eretici a generare l'eresia, anche se poi questa può a sua volta diffondersi ad altri eretici: dalla persona all'idea, pertanto, e infine all'ambito sociale; si finisce così con l'intersecare il terzo elemento, leggermente più nascosto: la «rottura» eretica non resta confinata a livello del pensiero, di ciò che è invisibile e immateriale ma al contrario si traduce in un «allontanamento» fisico, una «separazione» visibile, come indica il verbo *re-cedere*, «allontanarsi, staccarsi»; insomma dall'ambito del pensiero si passa a quello dell'a-

zione: il pensiero eretico genera anche una divisione pratica e difatti l'eresia è affine, per quanto non identica, allo scisma (dal greco *schisma*, «squarcio, dissensione»), ovvero la «scissione» dell'unità ecclesiale. Perché vi sia eresia non basta però una generica diversità di opinioni, bensì un'antitesi radicale sui fondamenti di una fede; in effetti molti sono i campi e le prospettive in cui e con cui la ragione umana può esplorare i «misteri della fede» (*mysteria fidei*) senza con questo finire necessariamente in odore di eresia; insomma l'eresia nasce originariamente attorno ai dogmi di fede, cioè su ciò che è proprio e costitutivo di quella stessa fede (quei frettolosi commentatori che imputano al Medioevo e alla tradizione cristiana una sistematica ed essenziale ostilità nei confronti della ragione si aggiornino con la migliore ricerca internazionale, a partire dagli studi di Alexander Murray). Vi deve inoltre essere *pertinacia*, vale a dire il pervicace mantenimento della posizione teorica difforme da quella ortodossa, giacché si deve sempre distinguere l'errante dall'errore: l'errore in sé non basta a costituire l'eresia e l'errante disposto a riconoscere il proprio sbaglio non è eretico. Esiste però anche una seconda etimologia della parola eresia, contenuta nel *Digesto* giustiniano: *Dicitur autem hereticus ab hercisco, id est divido* (10,2), «l'eretico è così detto da *hercisco*, cioè separo, divido», come appunto *di-vido* da *dīs*, «due volte», e *vido*, che non figura come verbo semplice ma deriva dalla radice etrusca *vidb*, «dividere» (e similmente per il verbo *iduo*, anch'esso derivato dall'etrusco). Dunque nel Pieno Medioevo potevano essere definiti eretici – e quindi criminali, perché attentatori della lesa maestà divina – sia un pensiero sia una prassi erronei: la colpa specifica, che poteva variare, risiedeva nell'allontanamento da una norma (teorica e/o pratica) voluta da Dio e amministrata dalla Chiesa romana, mentre l'aspetto accomunante si trovava nella *pertinacia*, cioè nel pervicace mantenimento della posizione erronea (teorica e/o pratica), vero e proprio *vitium* che «fonda» l'eresia. E proprio tale aspetto di continuità teorica e fattuale unisce in maniera precipua le due tipologie, giacché il termine *pertinacia* contiene sia un'accezione cronologica e pratica (il persistere a lungo in un comportamento o in un atteggiamento sbagliato) sia un'accezione di volontarietà e incorreggibilità (l'ostinarsi nelle proprie posizioni e il rifiutare la correzione); insomma è *fides* anche la prassi, pur connessa certamente – ma anche in vari e multiformi modi – con la teoria. Va aggiunto che, dalla metà dell'XI secolo, l'accusa e la condanna per eresia divennero strumenti formidabili del papato, giacché l'eresia finì con l'essere considerata il «crimine» più grave in seno alla Cristia-

nità, e pertanto la condanna – e a volte il semplice sospetto – d’eresia divenne sempre più uno di quei marchi infuocati cui si faticava a non ricorrere viste le potenzialità, mentre il termine «eretico» evolveva in «nome d’infamia» (*nomen infamiae*) capace di stroncare gli avversari (Chiffolleau, *Dire l’indicibile*, pp. 45-48). Non a caso, dalla metà del Duecento e poi oltre, «l’accusa di eresia si connota come strumento ordinario, non più eccezionale» (Paolini, *L’eresia e l’inquisizione*, p. 369) e al suo interno precipitano, come risucchiati in un gorgo, tutta una serie di «antivalori» (ivi, p. 373): l’eretico diviene così un ribelle, dissidente, ladro, violento ed empio, lebbroso e traditore e, inversamente, tutte queste tipologie di persone rischiano di essere definite eretiche. Insomma i termini «eresia» ed «eretico» finirono con il comprendere una pluralità di persone e situazioni teoriche e pratiche originariamente estranee ai loro campi semantici, assurgendo a «morbo pestilenziale» e «nemico generale» della Cristianità.

Eretici e fautori degli eretici

Specularmente alla duplicità etimologica del termine «eresia», esistevano due tipologie fondamentali di eretici nel Pieno Medioevo: da una parte gli eretici *stricto sensu*, cioè «in senso stretto», vale a dire gli «eresiarchi», come per esempio i «perfetti» catari, persone che professavano apertamente e proselitisticamente un’eresia; dall’altra chi «credeva» loro e li aiutava in vario modo. Fu con la *Vergentis in senium* (1199) che vennero considerati eretici *lato sensu* (cioè «in senso lato») anche questi soggetti, ovvero i *defensores, receptatores, fautores et credentes hereticorum*, i «difensori, ricettatori, fautori e credenti degli eretici», quel «mondo paraeretico» più o meno grande di persone che gravitavano attorno ad un eretico anche se teoricamente non dovevano avere rapporti con lui – essendo l’eretico scomunicato – e che tuttavia lo frequentavano per i motivi più disparati: parentela, amicizia, legami sociali o politici, etc. L’equiparazione tra eretici in senso stretto e loro fautori non fu però il frutto, almeno a livello giuridico, di una confusione o d’un capriccio: tale processo si basava su un preciso fondamento di diritto secondo il quale *facientem et consentientem par pena constringit*, «un’identica pena lega assieme colui che fa e colui che acconsente» (Graziano, *Decretum*, C. 2 q. 1 c. 10); in altri termini la *colpa* specifica di cui si macchiava il fautore (il *consentiens*) era diversa da quella dell’eretico (il *faciens*), ma essi erano accomunati dalla stessa *pena* dal momento che le due colpe insistevano sul medesimo errore o, nel caso dell’eresia, crimine generale.

Exterminatio

Il significato etimologico di *exterminare* è affine a quello di *extirpare*, *eradicare*, *excludere*, *depellere*, *expurgare* e – specie in Innocenzo III – viene anche utilizzato con riferimento al solo gladio spirituale, cioè alle misure di ordine ecclesiastico; quindi il senso primo è «cacciare, bandire», come si evince bene da una lettera pontificia dove varie persone condannate per eresia ebbero non solo la possibilità di continuare a vivere ma anche di tornare sui luoghi della loro condanna e perfino farsi beffe della gerarchia ecclesiastica: alcuni infatti sostennero di non essere giudicabili dal vescovo locale perché ormai dipendenti da altre diocesi... (PL, 215, coll. 1312-1313 [CCVI]); insomma talvolta la *exterminatio*, pur attuata, non produceva i risultati sperati, sia per la furbizia degli incriminati sia per i contatti che essi potevano mantenere con altre persone. Questo significato è confermato dal lavoro di Henri Maisonneuve sulle origini dell'inquisizione, dove *exterminare* risulta in antitesi con *cremare*, «bruciare, mandare al rogo» (*Études sur les origines de l'Inquisition*, p. 162, n. 64). Tuttavia Innocenzo III usò il verbo *exterminare* anche in contesti differenti dall'eresia, in particolare nei riguardi dei pagani oltre i confini della Cristianità, e sicuramente con un'accezione comprendente la morte violenta dei nemici in una lettera del 1209 (PL, 216, coll. 116-117 [CIII]). Infine lo stesso verbo fu utilizzato dal papa anche per l'azione militare della crociata albigese, che chiaramente comportava spargimenti di sangue e roghi. In sintesi il termine, che in origine indicava la semplice messa al bando, finì progressivamente con il significare anche l'eliminazione violenta e definitiva dei rei, pur senza mai coincidervi o sovrapporsi appieno: la *exterminatio* è lo scopo ultimo, l'idea di fondo che può attuarsi in vari modi, dal pentimento al rogo eterno del reo, anche qualora quest'ultimo sia un insieme più o meno ampio di persone.

Francia

Con questa parola nel Pieno Medioevo si indicava specificatamente l'*Île-de-France*, ovvero l'«isola», la «culla» originaria dei «francesi», diretti discendenti dei franchi occidentali, vale a dire la regione attorno alla capitale Parigi. All'ascesa al trono di Filippo II nel 1180 il dominio diretto dei Capetingi – questo il nome della dinastia che regnò pressoché ininterrottamente (anche se non sempre per linea diretta) dal 987 al XIX secolo, e che prendeva il nome dal fondatore Ugo Capeto – si estendeva su una regione prospera ma non molto ampia che andava da Parigi a nord fino a Bourges a sud, comprendendo Orléans e Sens. Attorno a questo cuore vitale si affacciavano i feudi dei vassal-

li teoricamente più fedeli al re: a nord la contea di Fiandra, a ovest quella di Blois, a est la Champagne, a sud-est il ducato di Borgogna; verso occidente la situazione cambiava radicalmente: i ducati di Rouen e Normandia, le contee di Bretagna, d'Angiò e del Maine come il ducato di Aquitania erano sì feudi capetingi ma nelle mani dei Plantageneti, la casata sul trono d'Inghilterra; anche nel *Midi* («Mezzogiorno») la contea di Tolosa e più in generale la Linguadoca erano di fatto indipendenti, mentre la Provenza attuale (cioè la regione a est del Rodano) era contesa tra l'Impero e l'Aragona. Ad ogni modo erano quelle le terre che costituivano il regno dei franchi, concetto unitario e superiore alle singole realtà territoriali e mai disconosciuto; e fu proprio con Filippo II, definito Augusto dopo la vittoria di Bouvines nel 1214 contro l'imperatore e il re inglese, che la denominazione ufficiale del regno divenne «di Francia».

Infamia

L'infamia era una condizione giuridica che limitava la capacità legale di una persona: l'«infame» (*infamis*) non poteva ricoprire incarichi pubblici né eleggere altri, testimoniare, ereditare o disporre dei propri beni, inoltre nessuno era tenuto a rispondergli su qualunque affare. Con l'*Ad abolendam* (1184) e la *Vergentis in senium* (1199) i fautori degli eretici vennero colpiti da infamia *ipso iure* («di diritto»), clausole particolari comprese e relative alle diverse tipologie di possibili soggetti: se giudice, le sue sentenze non sarebbero state accettate, né gli potevano essere sottoposte delle cause; se avvocato, non avrebbe potuto proporre il suo «patrocinio»; se notaio, i suoi atti sarebbero stati nulli e dannati con il loro autore, etc. Nel caso di un chierico, sarebbe prima stato deposto da ogni ufficio e beneficio, un provvedimento così motivato: «Affinché più gravemente sia esercitata la vendetta contro colui di cui maggiore è la colpa». Era poi vietato a chiunque avere rapporti con gli infami, pena l'anatema (ovvero la scomunica solenne).

Inquisizione

Il dovere di *inquisitio* o «inchiesta» circa la fede dei fedeli era da sempre affidato ai vescovi, pastori del gregge cristiano; nel Pieno Medioevo però questo sistema si rivelò inefficace in più casi di fronte alle nuove eresie, il che portò alla creazione dell'inquisizione pontificia nel 1231, cioè dopo la conclusione della crociata albigese (1229). Differenti erano infatti gli obiettivi principali dei due strumenti: la crociata aveva lottato contro i fautori degli eretici, l'inquisizione si giovò della

nuova situazione politica creata dalla crociata per perseguire gli eretici in senso stretto. Essa aveva comunque il potere di organizzare processi in qualunque luogo della Cristianità, sia a seguito di un'accusa esplicita sia d'ufficio, cioè per decisione autonoma. I giudici – detti inquisitori – si spostavano con uno scarno personale al seguito – notai, inservienti, alcuni armati – e procedevano a verificare attraverso minuziose indagini processuali se in un dato luogo vi fossero o meno eretici. Appurata la verità e ottenuta l'abiura da parte degli eretici, condannavano i rei confessi a varie pene, solitamente incruente anche se dure, come penitenze, multe, oppure la prigione per periodi più o meno lunghi; gli eretici che rifiutavano di pentirsi e i *relapsi*, ovvero quanti «ricadevano» nell'eresia dopo essersi in un primo tempo pentiti, venivano invece affidati al «braccio secolare», cioè alle autorità civili che provvedevano a eseguire materialmente la sentenza di morte tramite il rogo sulla pubblica piazza. L'inquisizione sopravvisse di gran lunga all'ultimo cataro, che finì sul rogo nel 1321, per continuare la sua storia anche nell'età moderna sino al XVIII secolo; nel corso del tempo essa divenne in più circostanze occasione di scandalo, perché gli abusi erano sempre possibili nonostante le ferree regole stilate per il suo funzionamento, anche perché dal 1252 venne introdotta la possibilità della tortura come strumento probatorio. Non va inoltre dimenticato che all'inquisizione pontificia si ispirarono in seguito altre inquisizioni gestite da poteri laici, che complicarono ulteriormente il quadro e portarono pure a conflitti tra le diverse inquisizioni. Quali furono le dimensioni del fenomeno? Proprio per la sua natura specifica e tutto sommato limitata, l'inquisizione pontificia nel Medioevo rimase un fatto rilevante culturalmente ma limitato praticamente; le cifre oggi-giorno accreditate parlano al massimo di alcune decine di migliaia di persone coinvolte nelle inchieste inquisitoriali e di poche migliaia di casi di punizioni, per scendere drasticamente quanto alle pene capitali, con percentuali che oscillano – a seconda dei casi e delle regioni – tra l'1% e il 3% degli inquisiti.

Interdetto

Questa pena canonica priva una persona o una comunità di persone dei benefici spirituali derivanti dall'esercizio pubblico del culto cristiano. In altri termini impedisce chi vi è sottoposto di frequentare o celebrare i sacramenti e le altre forme di pietà cristiane con esclusione della penitenza (o sacramento della riconciliazione, in seguito alla quale l'interdetto può essere revocato). Può avere un carattere personale o territoriale. In questa seconda eventualità è tutta una regione a esse-

re posta sotto interdetto e si concretizza nella quasi totale paralisi liturgica, anche se ciò non coincide con l'esclusione dalla comunione della Chiesa e può di fatto essere limitato dalle resistenze dell'episcopato locale. Gli unici sacramenti che possono essere celebrati su un territorio sottoposto a interdetto sono il battesimo dei bambini e l'unzione degli infermi.

Legato

Un *legatus* pontificio era una sorta di *alter ego* del papa, sua «lunga mano» nelle regioni ove non poteva intervenire direttamente e per gli affari di maggior rilievo; un «ambasciatore», dunque, dotato di ampi poteri. Legazioni pontificie si osservano sin dal IV secolo e il termine *legatus*, tratto dal diritto pubblico romano, compare per la prima volta nel testo del concilio di Sardica (343); nell'860 si hanno le prime attestazioni del termine legato *a latere* (cioè «dal fianco»), riservato a vescovi e poi a cardinali distaccati presso le autorità politiche di maggior importanza con deleghe ampie a rappresentanza del papato e per la diffusione della Chiesa; nell'XI secolo, dopo che compare anche il termine «nunzio» nel *Registro* di Gregorio VII per designare i delegati del pontefice inviati nel regno di Francia, viene formalizzato il ruolo dei legati pontifici per assicurare la diffusione della riforma gregoriana; verso il 1140, poi, il *Decreto* di Graziano fissa le funzioni dei rappresentanti pontifici, in specie dei legati che aumentano di numero e importanza sotto il pontificato di Alessandro III (1159-1181); il XIII secolo è infine l'apogeo delle grandi legazioni, quando i legati sono posti anche a capo di varie crociate; infine con le *Decretali* di Gregorio IX (1234) si distinguono i legati *a latere, nati* e *missi*: i primi sono superiori e dotati di un potere quasi equivalente a quello del pontefice con insegne e relativi privilegi, tanto che i loro atti sono ritenuti quasi atti pontifici.

Lesa maestà

Il *crimen lese maiestatis* è il crimine più grave ipotizzabile all'interno di un qualsivoglia ordinamento umano, praticamente equiparabile ad un sacrilegio, dal momento che «lede il potere supremo» (la *maiestas*); per i colpevoli sono pertanto previste le pene più severe. Così era già stato per l'Impero romano, dove la *Lex Iulia maiestatis* emanata da Augusto nell'anno 8 a.C. aveva condensato il precedente diritto in materia e precisato le fattispecie di reato che rientravano sotto di essa: rifiuto di riconoscere l'imperatore come una divinità; oltraggio alla memoria degli imperatori e alle loro immagini; ogni azione militare sprov-

vista del comando imperiale; l'omicidio di ostaggi. I magistrati inquisitori in materia potevano ricorrere alla tortura e i rei di tale colpa venivano puniti con la pena capitale, commutabile solo con l'*aquae et igni interdictio*, la «privazione dell'acqua e del fuoco», vale a dire l'espulsione dalla cittadinanza romana e il conseguente esilio; inoltre i beni dei condannati erano confiscati e «per misericordia» solo la vita era concessa ai figli. Con la legge *Quisquis* degli imperatori cristiani Arcadio e Onorio (397 d.C.) poi recepita nel *Codice* di Giustiniano (IX,8,5) il quadro era pressoché completo: la «maestà» del popolo e del principe – così come dei suoi ufficiali intesi come «parte del suo corpo» – diveniva un elemento sacrale da difendere ad ogni costo, compresa la pervasività degli strumenti di *inquisitio* forniti ai magistrati e a scapito delle tutele della difesa (*Digesto*, 48,4). Nel Pieno Medioevo, infine, il passaggio tra questa «maestà» imperiale e quella divina fu completato, giacché – come teorizzò per esempio il chierico inglese Giovanni di Salisbury – quella regale e imperiale non era che «immagine» (*imago*) della maestà divina; infine, con la *Vergentis in senium* emanata da Innocenzo III nel 1199 – e dotata di valore «comune», cioè riconosciuta universalmente anche dai poteri laici – l'eresia divenne definitivamente un «crimine di lesa maestà», imperdonabile e intollerabile sotto il duplice manto del tempo e dell'eterno.

Linguadoca

Con Linguadoca si indica la vasta regione che correva dal Rodano alla Garonna e oltre sino alle contee di Foix e Comminges, attraverso le ricche città di Montpellier e Béziers, Carcassonne e Narbona e soprattutto Tolosa. Una terra fertile posta sì sotto la nominale dipendenza dei re di Francia – e in parte d'Aragona – ma in realtà dominata dalla nobiltà locale ed endemicamente in disordine, infestata da banditi e mercenari. Il nome deriva dalla lingua «volgare» parlatavi, ovvero la lingua d'*oc* («si»), tanto che i suoi abitanti sono pure definiti occitanici (si veda *Parage*); la lingua – e la cultura connessa – era infatti differente dalla lingua – e in parte dalla cultura – d'*oïl* parlata dagli abitanti del Nord del regno francese, che chiamavano «albigesi» i linguadociani. La curia pontificia si riferiva invece a quella regione con il termine *Provincia*, derivato dall'antica *provincia narbonensis* di memoria romana.

Medioevo (Alto, Basso, Pieno)

Secondo una scansione cronologica tradizionale il millennio medievale – ca. 476-1492, anche se sono stati avanzati vari altri estremi crono-

logici – viene solitamente suddiviso in due macro-periodi successivi al cosiddetto Tardoantico (secoli III-IV o III-V): l'Alto e il Basso Medioevo, corrispondenti all'incirca ai secoli V-X (o VI-X) e XI-XV; momento «cerniera» di questo schema binario è l'anno Mille. La storiografia internazionale più recente e aggiornata preferisce articolarlo in tre parti: permangono l'Alto Medioevo (secoli V-X o VI-X; tedesco *Frühmittelalter*, inglese *Early Middle Ages*, francese *Haut Moyen Âge*) e il Basso Medioevo (contratto però sui secoli XIV-XV; *Spätmittelalter*, *Late Middle Ages*, *Bas Moyen Âge*), ma si riconosce particolare autonomia e rilevanza al Pieno Medioevo (*Hochmittelalter*, *Central o High Middle Ages*, *Moyen Âge Central*), cioè ai secoli XI-XIII, visti come il «cuore» del Medioevo europeo, il periodo di massima fioritura – politica, culturale, economica, sociale, etc. – dell'Europa medievale e in un certo senso come la pietra di paragone per quanto è «veramente» medievale, anche se non si può ovviamente con ciò considerare Carlo Magno meno «medievale» di quanto si sia fatto tradizionalmente, né dimenticare che qualcuno mantiene ancora la scansione binaria ovvero ne segue una quaternaria o parla addirittura di un «lungo Medioevo» che giungerebbe sino alle soglie del XX secolo.

Mercenari

«La qualifica di mercenario non può essere automaticamente estesa a ogni combattente che riceva un compenso in una forma o nell'altra»; il mercenario medievale è «un soldato professionista la cui condotta è dettata prima di tutto non dalla sua appartenenza a una comunità politica ma dall'attrazione del guadagno; in breve, il mercenario dovrà riunire in sé la triplice qualità di specialista, apolide e salariato» (Contamine, *La guerra nel Medioevo*, p. 147).

Negotium pacis et fidei

A partire da Innocenzo III il problema ereticale della Linguadoca venne definito e specificato dalla curia pontificia con il «nome in codice» di «affare della pace e della fede». Tale «questione» comprendeva due poli essenziali: la «pace», intesa come dimensione diplomatica e tranquillità politica (con particolare riferimento alle continue guerre intraregionali e ai guasti prodotti dai mercenari ingaggiati dal baronato linguadociano), e la «fede», cioè la difesa dell'ortodossia cattolica a fronte della sfida religiosa e sociale portata dagli eretici dei secoli XII-XIII, in specie catari e valdesi. Ne consegue che la crociata contro gli albigesi fu solo l'aspetto politico-militare, per quanto rilevante, del *negotium pacis et fidei*, che comprendeva al suo interno pure tutte le ini-

ziative pacifiche – predicazione, dibattito, testimonianza e valorizzazione degli elementi positivi presenti in vari movimenti a rischio di eresia – attuate dalla Chiesa e dal papato in quegli stessi decenni.

Pace e tregua di Dio

Dai secoli X-XI si diffusero in Europa – a cominciare dalla Francia centrale e meridionale – diverse iniziative politiche e diplomatiche volte ad arginare la violenza dei guerrieri. Promossi dai vescovi locali, vari concili legiferarono contro l'uso della violenza contro gli inermi, vale a dire i chierici e i monaci oltre alle donne, i bambini, i vecchi, i pellegrini e i mercanti. Concretamente i vescovi riunivano i loro fedeli, sia cavalieri che contadini, e li obbligavano a giurare la pace su reliquie appositamente portate nel luogo aperto scelto per la riunione (dunque non in Chiesa, uno spazio sacro dove era già teoricamente assodato che non vi dovessero essere violenze). Si realizzò così una sorta di «alleanza» tra il clero e il popolo volta a contrastare le prepotenze dei signori, minacciati di scomunica nel caso avessero infranto il giuramento. Questa «pace di Dio» si diffuse ampiamente per decenni costituendo una sorta di «accordo sopranazionale» che incise a fondo sulla mentalità del tempo, anche se le violazioni non furono rare; ma proprio il fatto di aver inserito un riferimento superiore e condiviso di pacificazione fu il grande merito di quella «pace» medievale. La «pace di Dio» fu seguita in pieno XI secolo dalla «tregua di Dio»: per iniziativa dell'influente abbazia di Cluny si vietarono i combattimenti dalla sera del mercoledì alla mattina del lunedì successivo per ogni settimana dell'anno; inoltre dall'inizio dell'Avvento sino all'ottava dell'Epifania; dalla Quaresima all'ottava di Pasqua; dalle Rogazioni – ovvero dalla settimana prima dell'Ascensione – all'ottava di Pentecoste. In altri termini, lasciando teoricamente solo 80 giorni all'anno ai guerrieri per fare la guerra, si tentò di rendere questa «a singhiozzo» e confinarla su scala locale. Con il XII secolo saranno poi i re a farsi carico direttamente del controllo della pace all'interno dei propri regni, anche in ragione di una maggiore capacità di rivendicazione ed esercizio del sommo potere.

Papato

Il termine del latino medievale *papatus* indica sia la dignità pontificia (dunque la carica, l'ufficio di papa in quanto vescovo di Roma, primate d'Italia, «servo dei servi di Dio» secondo l'autodefinizione di Gregorio Magno e unico patriarca d'Occidente, nonché erede di san Pietro e come tale pastore della Chiesa universale) sia l'istituzione prepo-

sta al governo della Chiesa al cui vertice sta appunto il papa. In questa seconda accezione – definibile anche come «sede apostolica» e poi «santa sede» – comprendeva i cardinali e gli altri collaboratori del pontefice (la curia romana), oltre ai beni mobili e immobili della Chiesa di Roma, in particolare la basilica di S. Giovanni in Laterano e l'annesso palazzo episcopale (residenza ufficiale dei papi sino all'inizio del periodo avignonese nel 1309) sia la basilica di S. Pietro in Vaticano: questi due poli fisici rispecchiavano la dualità del potere pontificio, insieme locale (S. Giovanni è la cattedrale di Roma) e universale (S. Pietro era *extra muros*, «fuori dalle mura», cioè aperta al mondo ed edificata sulla tomba di colui cui Cristo aveva detto: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa» [Matteo, 16,18]); al papato apparteneva anche il patrimonio di S. Pietro, evoluto in vero e proprio «stato della Chiesa» durante il pontificato (altro significato della parola «papato», ovvero il periodo di «regno» di un pontefice) di Innocenzo III. Nel Pieno Medioevo il papato rivestiva la funzione di garante dell'ortodossia cristiana cattolica: gli altri poteri – *in primis* quello imperiale – potevano sì provare a sfiduciare la *persona* del pontefice, ma non ne potevano contestare la *funzione*; pure l'ipotesi di un «papa eretico» – paradossale e interessante *quaestio* canonistica – restò di fatto confinata nelle scuole di diritto, anche se i duelli tra Federico II e Gregorio IX, come tra Filippo IV di Francia e Bonifacio VIII provarono ad inverarla. Del resto già con Gregorio VII era stata posta un'altra pietra angolare: era stato qualificato come eresia il rifiuto del primato di giurisdizione del papa, in quanto «offesa» contro lo Spirito Santo; in altri termini disobbedire pervicacemente a Roma coincideva con una eresia, l'eresia appunto della «disobbedienza» (Hageneder, *La ierocrazia pontificia*, pp. 213-234). In tal modo «i concetti di 'fede cattolica', 'Chiesa romana' e 'decreti pontifici' divennero sempre più sinonimi» (Fuhrmann, «*Quod catholicus non habeatur, qui non concordat romanae ecclesiae*», pp. 263-287). Un'altra applicazione dell'eresia della disubbidienza concerneva il disprezzo di una scomunica: «Chi non si preoccupava di questa pena ecclesiastica, non ricercava l'assoluzione o faceva celebrare la messa in propria presenza, cadeva nel sospetto di disprezzare il 'potere di legare e di sciogliere' della Chiesa romana. In altre parole, chi ostinatamente rifiutava o ignorava una scomunica legittima, era da considerarsi eretico» (Hageneder, *Il concetto di eresia*, pp. 98-100). Insomma il papato disponeva di uno straordinario strumento di governo e di lotta all'interno del «sistema» Cristianità: la definizione – e la possibile accusa – di «eresia».

Parage e Occitania

Idea guida del mondo linguadociano sorta in risposta all'attacco crociato, *Parage* (o *Paratge*) è parola intraducibile che contiene in sé, sotto l'aurea di una «nobiltà» di natura spirituale e mentale – simile ad un attributo divino e alle virtù della persona intese come superiori alla nobiltà di sangue, alla «cortesìa» e alla «bontà del cuore» contro la ricchezza e il potere derivati dagli antenati –, una serie di ideali benefici come «valore» (*Pretz*), «rettitudine» (*Dreitura*), «misericordia» (*Merces*), «ragione» (*Razo*), «lealtà» (*Leialtatz*). Come ha scritto Martin Aurell, il concetto di *Parage* forgiato dai trovatori divenne il «valore» di un popolo intero, di una «comunità culturale» che poteva ambire ad «una realtà ben più globale», l'Occitania (*La vielle et l'épée*, p. 58). Nacque infatti proprio allora il concetto-guida di Occitania, che Elisa M. Ghil ha definito una «impalcatura fantasmatica avente di mira un'entità politico-morale occitana, ossia 'non-francese'», sognata «con una intensità ai confini dell'allucinazione» (*L'Age de Parage*, p. 266). *Parage* e Occitania furono dunque le parole, le immagini e le visioni elaborate per immaginare e cantare una unità «ritrovata» – o per meglio dire scoperta, «inventata» in quel frangente – e una riscossa possibile, pur se destinata al fallimento.

Patrimonio di S. Pietro e stato della Chiesa

All'avvento di Innocenzo III nel 1198 il patrimonio di S. Pietro era costituito dai possedimenti immobili e fondiari del papato sparsi in varie regioni d'Europa – soprattutto Lazio e Centro Italia, Sicilia, Sardegna e alcune regioni del regno di Francia – derivanti dalle donazioni e dalle acquisizioni susseguitesì nei secoli, un insieme disomogeneo di terre e rendite su cui si esercitava il governo diretto del papato e che si può chiamare stato della Chiesa proprio a partire dal suo pontificato: «Solo nella seconda metà del secolo XII con il nome di patrimonio di S. Pietro si cominciò a designare in modo quasi ufficiale il territorio compatto che, delimitato a ovest dal mar Tirreno e a est grosso modo dalla dorsale appenninica, si estendeva da Acquapendente (46 km da Viterbo) a nord, a Ceprano sulla destra del Liri, a sud. Quando poi nel corso del secolo XIII altri territori compatti (ducato di Spoleto, marca di Ancona, Romagna più Bologna...) vennero ad aggiungersi al preesistente patrimonio, il nome di questo continuò a essere usato in modo generico per l'insieme dei possedimenti papali, ma fu anche attribuito specificamente alla parte settentrionale del nucleo originario, la Tuscia romana, che, diventata provincia a se stante nel 1199-1200, assunse la designazione ufficiale di patrimonio di S. Pietro in Tuscia»

(Arnaldi, *Alle origini del potere temporale dei papi*, pp. 45-46). All'interno di questo «stato» il pontefice non rappresentava «solamente» il sommo potere spirituale ma anche quello temporale; si può quindi dire che, in relazione allo stato della Chiesa, il papa fosse paritetico agli altri sovrani temporali del suo tempo (gestione politica e amministrativa, giurisdizionale, economica e militare, etc.).

Plenitudo potestatis

L'espressione «pienezza del potere» indicava la supremazia pontificia all'interno della Chiesa e in particolare nei confronti della gerarchia ecclesiastica: si riferiva infatti all'«intero potere» sacerdotale – altrimenti detto religioso o spirituale – per distinguerlo da quello dei vescovi locali che ne «partecipavano» senza poterne disporre in ultima istanza, giacché appunto dal papa erano nominati e investiti di quella «parte di potere» che competeva loro. Non riguardava pertanto l'ambito laico, ritenuto distinto e autonomo rispetto a quello ecclesiastico, sia pure orientato verso il comune scopo di guida della Cristianità (Maccarrone, *Studi e Nuovi studi*). Simile impostazione teorica venne ribadita solennemente e una volta di più in occasione del IV concilio lateranense nel 1215, momento culminante del pontificato di Innocenzo III: «Come noi vogliamo che i laici non usurpino i diritti dei chierici, così dobbiamo impedire che questi si appropriino dei diritti dei laici. Proibiamo quindi a tutti i chierici di estendere, con il pretesto della libertà ecclesiastica, la loro giurisdizione a scapito della giustizia secolare. Ciascuno si accontenti delle norme scritte e delle consuetudini sinora approvate, in modo che sia reso 'a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio', secondo la giustizia distributiva» (canone n. 42, in COD, p. 253).

Propaganda e propaganda di guerra

Il termine latino *propaganda* significa «cose che devono essere diffuse» e venne coniato nel XVII secolo per il nome della congregazione *De propaganda fide*, una istituzione cattolica «Per la diffusione della fede»; dunque il suo significato non è necessariamente negativo o comunque connotato da un antivalore, come viene spesso usato; l'accezione da noi utilizzata è pertanto «neutra» e cioè aperta ad una utilizzazione che può essere semplice o complessa, onesta o ingannevole a seconda delle decisioni di volta in volta attuate dai promotori della propaganda stessa. Vicino a questo concetto – e al contempo fortemente differente – vi è quello di «propaganda di guerra», ovvero «ogni azione psicologica condotta da un potere, formale o informale che sia, al fine di accrescere in maniera mediata ovvero immediata l'efficacia di una qualsivoglia im-

presa militare» (Contamine, *Aperçus sur la propagande de guerre*, p. 7). La propaganda di guerra si pone dunque a cavallo fra azione politico-militare e azione psicologica, partecipando all'una e all'altra sfera in maniera specifica, con lo scopo cioè di vincere e imporsi rispetto a un certo pubblico piuttosto che convincere o «convertire» l'avversario, la cui persuasione non è quindi un obiettivo in sé, anche se può divenirlo in maniera mediata. Questa precisazione è fondamentale: da un lato stabilisce che gli attori della dinamica propagandistica – in connessione con la crociata albigese – sono almeno tre, vale a dire i due contendenti e il loro pubblico; dall'altro esclude dall'azione di propaganda così intesa la predicazione e lo sforzo missionario attuato dalla Chiesa medievale nei riguardi degli eretici (e viceversa da questi verso i cattolici). Infatti in quest'ultimo caso l'aspetto e l'intenzione di convincimento e conversione dell'avversario ha un'importanza primaria; nella propaganda di guerra dunque, per una sorta di eterogenesi delle parole o almeno del loro significato, il termine si stacca dalla sua origine proselitistica per concentrarsi su un terzo elemento, il pubblico appunto, protagonista attivo ma anche passivo di un dramma già in corso.

Ratio peccati

L'espressione *ratione peccati*, «in ragione del peccato» – e per meglio dire «di un peccato grave» –, venne impiegata in alcune teorie politiche del Pieno Medioevo per sostenere la liceità di taluni interventi nella sfera temporale da parte del potere spirituale e in particolare dei pontefici. In altri termini alcuni teorici ritenevano che i papi fossero autorizzati a intervenire in questioni «materiali» qualora vi fossero gravi rischi per le anime derivanti dall'operato umano, alla luce della superiorità dell'anima sul corpo. Così Michele Maccarrone ha spiegato questo atteggiamento proprio di un papa come Innocenzo III: «Non era un pretesto per intervenire nella *ratio feudi* [la «ragione del feudo», cioè il diritto feudale], bensì appariva ad Innocenzo III giurista un'esigenza dettata dallo spirito del diritto della Chiesa, dovendo egli pronunciarsi nella veste di giudice ecclesiastico sul *peccatum* [...] e sulla *censura* [da infliggere]» (*Innocenzo III e la feudalità*, pp. 248-249; sulla inesatta interpretazione di una *potestas indirecta papae in temporalibus* o «potere indiretto del papa nella sfera temporale» in Innocenzo III – presente invece nei suoi commentatori e successori – si veda ivi, pp. 256-258). Va però anche detto che la posizione innocenziana mutò nel tempo: i limiti ch'egli si era autoimposto per lunghi anni furono scavalcati e anche abbattuti verso la fine del suo pontificato, specialmente con la normativa antieretica emanata dal concilio lateranense

IV e come conferma l'atteggiamento del papa durante il conflitto franco-inglese del 1214 (cfr. *ivi*, pp. 226, 260-261, dove Maccarrone parla di «intervento *diretto* del papa nel temporale»). Sulla *ratio peccati* in Innocenzo III citiamo pure questo passo di Agostino Paravicini Bagliani: «Il papa giustificava una così importante asserzione con il fatto che la guerra [è il caso per eccellenza] rischia di provocare danni spirituali e che è anch'essa, dunque, un'occasione di peccato. Adattando alle nuove realtà politiche un concetto antico, Innocenzo III fornì una giustificazione profondamente ecclesiologica agli interventi del papato nell'ambito temporale. Non sostenere una causa vitale per la Cristianità poteva essere considerato un peccato grave. [Così] la giurisdizione ecclesiastica in tema di peccato trascende il foro interno ed entra nel diritto pubblico. L'intera società, e non più soltanto la Chiesa, sottostà quindi alla responsabilità (di governo) del papa. Tali interventi sono giustificati ma devono rimanere straordinari [...]. Il rispetto dell'autonomia della sfera 'politica' resta un principio inalienabile. L'ideale proposto consiste in una cooperazione dei due poteri, nell'unità e nella concordia. Nella lotta contro gli eretici, però, tale collaborazione costituisce un dovere» (*Il trono di Pietro*, p. 169).

Reti di comunicazione

I pontefici medievali normalmente non visitavano l'assoluta maggioranza dei luoghi con cui avevano rapporti, raggiungendoli solo grazie a loro emissari. I dati che ricevevano erano ovviamente soggetti a imprecisioni e inadeguatezze, talvolta a parzialità, e il ruolo degli interlocutori diretti e degli intermediari era essenziale. Anche sulla «tempistica» un potere sommo, come appunto quello pontificio, pativa limiti sostanziali trovandosi pressoché sempre in una condizione di scarto temporale; si pensi al caso del protagonista primo della crociata albigese, Innocenzo III: prima del verificarsi dell'evento egli era in «anticipo» e poteva pensare e pianificare, ma non appena l'evento si metteva in moto finiva per essere costantemente in «ritardo», potendo solo cercare di indirizzare gli eventi futuri sulla scorta delle informazioni raccolte ma comunque sempre con il rischio – spesso realizzato – di essere fuori tempo, soprattutto rispetto agli eventi repentini e imprevedibili. Sono semplici osservazioni di carattere generale legate agli strumenti di comunicazione e gestione dell'epoca e peraltro valide quasi sempre, ma non devono essere dimenticate, pena l'immaginarsi l'azione del papa inscritta in un *vacuum* teorico per nulla corrispondente alla realtà storica. Facciamo un solo esempio: per conoscere e far conoscere informazioni e decisioni tra la Linguadoca e Roma – o me-

glio la curia romana, nel senso che il papa si spostava frequentemente all'interno dello stato della Chiesa – occorre in media dalle due alle tre settimane, stagioni e incidenti permettendo. Il tragitto forse più semplice che collegava il Lazio o comunque il Centro Italia con la Linguadoca era per circa un terzo di terra e per i restanti due terzi via mare: da Roma o, dovunque essa si trovasse, dalla curia pontificia a Ostia, quindi da Ostia ai porti provenzali, soprattutto Marsiglia, e da qui a Carcassonne, Narbona o Tolosa. Si può dunque stimare in circa un mese e mezzo il tempo necessario per il viaggio di andata e ritorno (ma la corrispondenza poteva anche non trovare subito il destinatario); dunque Innocenzo pativa un «ritardo» di almeno due-tre mesi rispetto agli eventi sul terreno, perché il tempo va calcolato rispetto al momento in cui le decisioni pontificie potevano avere un'effettiva applicazione, senza dimenticare che ogni singolo problema, per quanto urgente, non erano mai l'unico a occupare il tempo del papa, del collegio cardinalizio e della cancelleria pontificia. Insomma quando gli ordini pontifici raggiungevano il teatro delle operazioni rischiavano di essere già sorpassati.

Rogo

La morte sul rogo faceva parte dei *summa supplicia* («supplizi massimi»), il cui elenco si ricava da un passo del *Digesto* giustiniano (48.19.28pr.): «I gradi delle pene capitali sono questi: il supplizio peggiore sembra essere l'impiccagione; poi [letteralmente: la cremazione del reo vivo] il rogo [...]; poi la decapitazione; quindi [letteralmente: la pena del metallo, cioè alle miniere] i lavori forzati, simili alla morte; infine la deportazione su un'isola [si noti che non è presente la *damnatio ad bestias* o «condanna alle bestie feroci», abolita nel IV secolo]». I significati che si assommano su questa terribile pena sono tre: la «purificazione», perché se l'eresia è un morbo va cancellato con tutte le sue spore e se l'eretico è «immondo» non va toccato per non assumersi anche involontariamente l'«immondizia»; la «anticipazione» delle pene infernali; e la «dannazione» eterna, evidente agli occhi di chi vi assiste, insieme alla «condanna della memoria» (*damnatio memoriae*), dal momento che i resti di un eretico non vengono sepolti in terra consacrata e, se scoperto dopo morte, viene riesumato e condannato pubblicamente.

Scomunica

Lo scomunicato (*excommunicatus*) è il fedele cristiano posto «fuori dalla comunione» con i fratelli, cioè dalla Chiesa, a causa di un pec-

cato grave. La scomunica si concretizza in un pronunciamento ufficiale – che giunge dopo che sono fallite altre vie meno drastiche, poste sotto la categoria dell'*admonitio* – che ha come conseguenza l'esclusione del peccatore dai sacramenti cristiani, in particolar modo dall'eucarestia. La scomunica può essere inflitta da un potere ecclesiastico legittimo (solitamente un vescovo) ed è una sanzione di natura temporanea e medicinale; essa infatti mira alla respiscenza del peccatore, il quale può essere riammesso alla comunione fraterna dopo adeguata penitenza. Nessuno può avvicinare uno scomunicato e se qualcuno lo fa deve sottoporsi anch'esso a penitenza. La scomunica, che in origine poteva essere tolta dal potere che l'aveva emessa, divenne sempre più una questione di stretta pertinenza pontificia, tanto che solo il pontefice poteva levarla, direttamente o tramite suoi incaricati. La simbiosi, tipica del Medioevo europeo, tra vita della società cristiana e vita della società *tout court* portò a conseguenze di rilievo anche dal punto di vista sociale e politico: lo scomunicato divenne anche un reo e la scomunica uno strumento giuridico di punizione. Fra le conseguenze di questo stato di cose va ricordato il fatto che i vassalli di un *dominus* feudale scomunicato erano sciolti – temporaneamente anche in questo caso – dal loro giuramento di fedeltà. Dall'XI secolo si ebbe tuttavia un addolcimento della condizione dello scomunicato con il permesso concesso alla *familia* (cioè i familiari e i servitori) di frequentarlo.

Sortes apostolorum

Le «sorti degli apostoli» erano una tecnica mantica (l'«arte della divinazione», dal greco *mántis*, «indovino») di origine classica e pagana – in uso in svariate culture e tradizioni religiose – che consisteva nell'affidare una scelta al caso o per meglio dire alla divinità, solitamente tramite l'apertura e lettura casuale di un testo sacro. Per i modelli neotestamentari si vedano gli *Atti degli apostoli*, 1,26 e la *Lettera ai colossesi*, 1,12, dove ricorre l'espressione «sorte dei santi», da cui deriva la variante di *sortes sanctorum*.

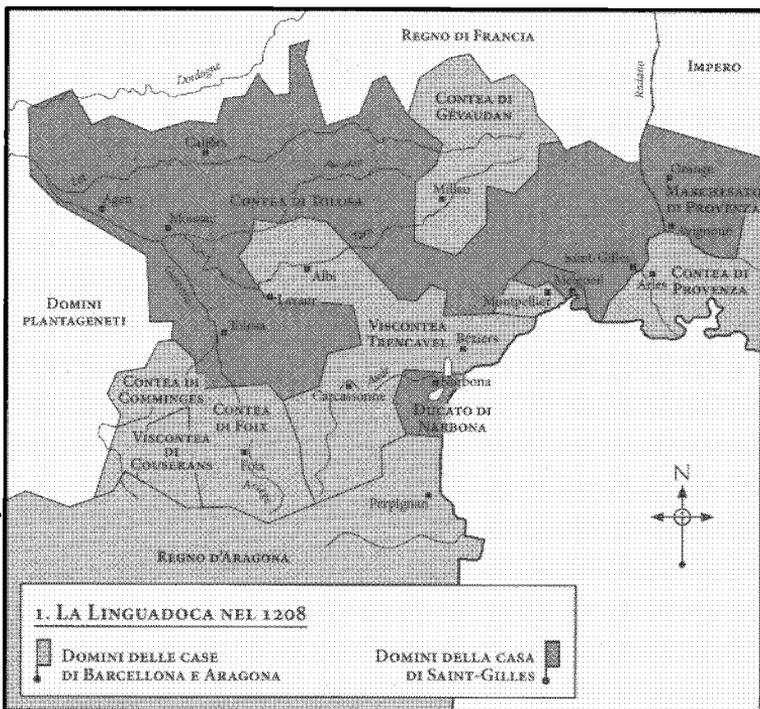
Sospensione e deposizione

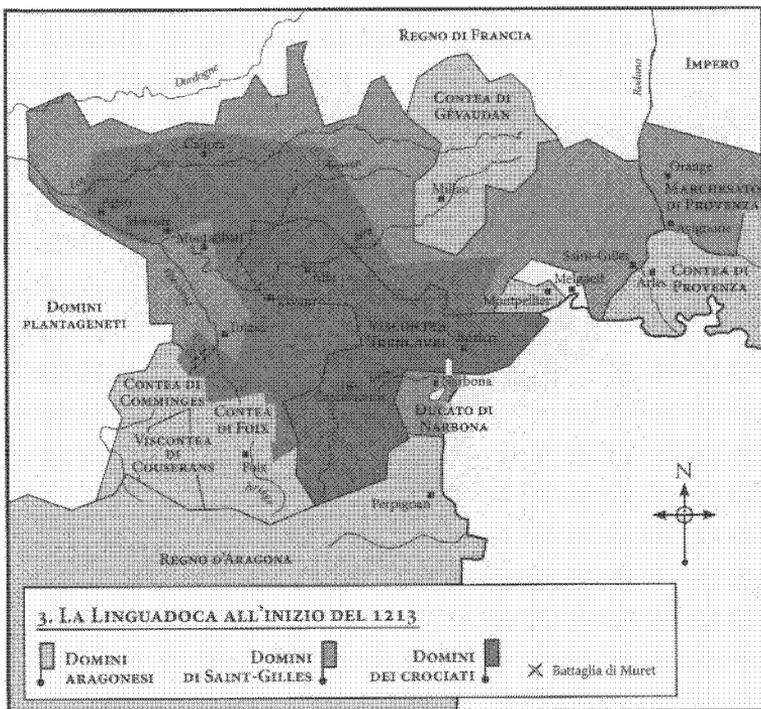
Un ecclesiastico che si macchia di una colpa grave o che si rifiuta di obbedire a un ordine superiore può essere sospeso dalla sua funzione e dal beneficio connesso. Qualora si ravveda può essere reintegrato, parzialmente o totalmente. Nei casi più gravi il superiore può deporre il peccatore, privandolo della sua «dignità» (l'ufficio ricoperto) e dei relativi vantaggi.

Trovatori e trovieri

I *trobadors* – da *trobar*, «trovare, inventare» – erano «coloro che trovano (o appunto inventano)» le parole e la musica, ovvero i poeti-musicisti di lingua d'oc, «fratelli» dei trovieri – da *trouver*, ancora «trovare» – in lingua d'oïl, dunque rispettivamente i «compositori e cantanti» del Centro-Sud e del Centro-Nord del regno di Francia. Essi erano eredi della raffinata invenzione di Guglielmo IX, conte di Poitiers e duca di Aquitania (1071-1127), uomo politico di rilievo e primo trovatore secondo la tradizione. Furono proprio i trovatori a creare la «canzone», quel componimento di strofe alternate da ritornelli, in genere su di un'unica partitura musicale, che era inesistente prima del Medioevo e che da allora divenne uno degli strumenti poetico-musicali per eccellenza nella tradizione culturale europea.

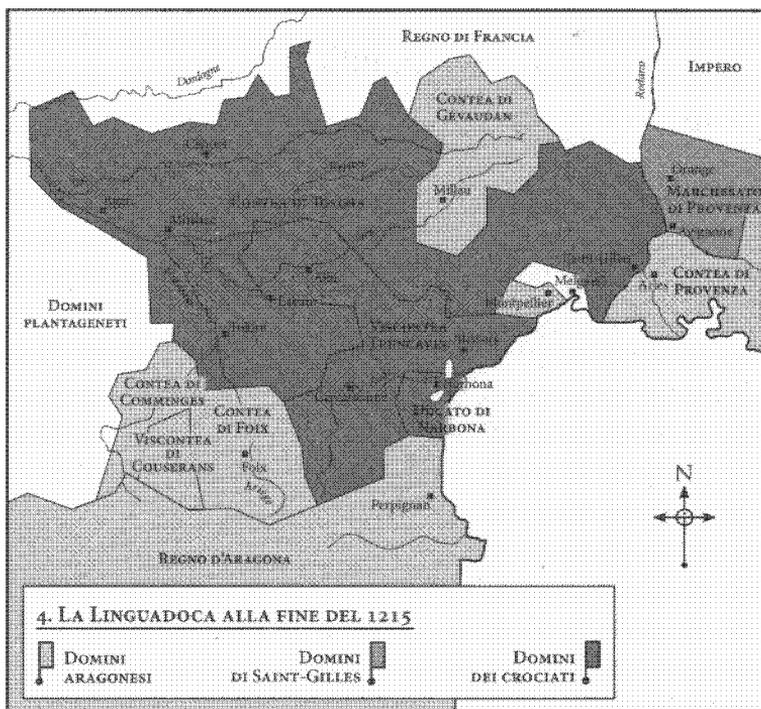
Cartine





3. LA LINGUADUCA ALL'INIZIO DEL 1213

- DOMINI ARAGONESI**
- DOMINI DI SAINT-GILLES**
- DOMINI DEI CROCIATI**
- X Battaglia di Muret**



4. LA LINGUADUCA ALLA FINE DEL 1215

- 

DOMINI ARAGONESI
- 

DOMINI DI SAINT-GILLES
- 

DOMINI DEI CROCIATI

Indici

Indice dei nomi

- Adelaide di Saint-Gilles: 95.
Ademaro di Poitiers, conte di Valentinois: 94.
Agnese Trencavel: 306.
al-Nasir: 209-210.
Alano di Lilla: 11, 67, 284.
Alessandro III, papa: 17, 380.
Alfonso II, re d'Aragona: 50, 131, 154, 209.
Alfonso VIII, re di Castiglia: 209-210.
Alfonso di Poitiers: 268.
Alfonso di Provenza: 305.
Alice di Montmorency: 60, 162, 168, 187, 189, 221-222, 224.
Alicia di Montfort: 193.
Amalrico di Montfort: 187, 315.
Amalrico di Montréal: 158, 176-177.
Andrea de Nasignano: 105.
Anonimo, autore de *Le gesta di Innocenzo III*: 291.
Anonimo, autore del sirventese *Vai Hugonet ses bistensa*: 207.
Anonimo, autore del *Versus de victoria comitis Montisfortis*: 215.
Anonimo, autore della II parte della *Canzone della crociata contro gli albigesi*: 205-207, 215, 261, 263-264, 310-311, 314.
Anonimo, testimone del concilio lateranense IV: 262-263.
Arcadio, imperatore: 351.
Arnaldo Amalrico, abate di Cîteaux: 41-42, 80, 83-84, 94, 97, 101, 105, 116-118, 120, 123, 132-133, 135, 140, 143-144, 146, 164-165, 173, 209-211, 213-214, 260, 295, 299-300, 304, 311.
Arnaldo da Brescia: 10.
Arnaldo di Villemur: 257.
Baldovino di Buglione: 300.
Baldovino di Fiandra: 21.
Baldovino di Tolosa: 183-184, 280, 310.
Barabba: 337.
Benedetto di Saint-Maure: 91.
Bernardo de Alanis: 105.
Bernardo di Clairvaux, santo: 28-29, 33, 41, 268.
Bernardo IV di Comminges: 135.
Bernardo Primo: 291.
Bernardo Raimondo di Roquefort: 169.
Bernardo Sogobia: 105.
Bernart Sicart de Maruèjols: 201.
Bogomil: 298.
Bonifacio VIII, papa: 15, 354.
Bonifacio di Monferrato: 21.
Borgogna di Lusignano: 85.
Bosone, camerlengo pontificio: 291.
Burcardo di Marly: 158, 165, 172, 189-190, 192-193, 228, 307.
Carlo Magno, imperatore: 12, 130, 191, 241, 339, 352.
Celestino III, papa: 18, 45.
Cencio, camerlengo pontificio, *vedi* Onorio III.
Cesario di Heisterbach: 116-118, 123.
Cicerone, Marco Tullio: 12, 111.
Clarissa Scotti: 17.
Clausewitz, Carl von: 149
Clemente III, papa: 18.
Costanza d'Altavilla: 50.
Costanza d'Aragona: 85, 305.
Costanza di Francia: 183.
Dante Alighieri: 44, 200.
Deodaro de Redes: 105.
Diego di Osma: 38.
Diocleziano, imperatore: 9.

- Domenico di Caleruega, santo: 25-27, 44, 278.
Durando di Osca: 291, 300.
- Eleonora d'Aragona: 85, 135.
Elvisa di Ibelin: 197.
Enrico II, re d'Inghilterra: 17.
Enrico IV, imperatore: 13, 85.
Enrico VI, imperatore: 19, 50, 307.
Enrico di Marcy: 50.
Esclarmonda di Foix: 76, 190, 257.
- Federico I Barbarossa, imperatore: 10, 19, 34, 163, 288.
Federico II, imperatore: 24, 50, 305.
Filippo II, re di Francia: 47, 51, 58, 60, 86-87, 93, 131, 134, 142, 199, 212-213, 241, 252, 300, 312-313, 347-348.
Filippo IV, re di Francia: 354.
Filippo di Beauvais: 167.
Filippo Goloin: 94.
Folco di Berzy: 306.
Folco (Folchetto) di Marsiglia: 43-44, 146, 182-183, 227, 231, 256, 259, 261, 296, 311.
Fournier, Jacques: 315.
Francesco d'Assisi, santo: 25-28, 33, 278, 290.
- Giacomo I, re d'Aragona: 172, 235, 238, 312.
Giacomo di Vitry: 196.
Gilberto di Castres: 76.
Gilles: 225.
Gioele di Mayenne: 172.
Giordano di Lisieux: 94.
Giosuè: 44, 113.
Giovanna d'Inghilterra: 85.
Giovanna di Tolosa: 268.
Giovanni I, re d'Inghilterra: 51, 300.
Giovanni di Berzy: 306.
Giovanni di Salisbury: 81, 351.
Giovanni Paolo II, papa: 315.
Giralda di Lavaur: 158, 176-177.
Giraldo di Pépieux: 152-153, 159-160.
Giustiniano I, imperatore: 32, 275, 351.
Goberto di Essigny: 158.
Goffredo da Trani: 293.
Goffredo di Buglione: 244.
Goffredo di Pougues: 94.
Goffredo di Villehardouin: 63.
Graziano: 57, 116, 140, 293, 346, 350.
- Gregorio I Magno, papa: 353.
Gregorio VII, papa: 13, 85, 346, 350.
Gregorio IX, papa: 292, 350, 354.
Gualtieri di Autun: 94.
Gualtieri di Châtillon, conte di Saint-Pol: 94.
Gualtieri di Joigny: 94.
Guglielmo, arcidiacono di Parigi: 167-169, 196.
Guglielmo IX, conte di Poitiers, duca di Aquitania: 361.
Guglielmo Cat: 191, 194.
Guglielmo *de Scureto*: 167.
Guglielmo di Barres: 228.
Guglielmo di Beaucaire: 281-282.
Guglielmo di Cayeux: 166.
Guglielmo di Minerve: 164-165.
Guglielmo di Nevers: 94.
Guglielmo di Puylaurens: 38, 78, 195, 231, 289, 302.
Guglielmo di Roches, siniscalco d'Angiò: 94.
Guglielmo di Roquessels: 105.
Guglielmo di Tudela: 89, 92, 103, 109-110, 117, 123-124, 127, 133, 136-137, 141, 153, 156-157, 159, 205, 215, 300, 302, 305-306, 310-311.
Guglielmo Rocra: 105.
Gui de Cavaillon: 202.
Guido di Lévis: 94, 169, 189-190, 192-193.
Guido di Lucy: 188, 190, 192-193, 209.
Guido di Montfort: 61, 197, 255, 264.
Guido di Vaux-de-Cernay: 42, 62-65, 143-144, 165.
Guilhem Figueira: 201.
Guilhem Montanhagol: 201.
Guillem Augier: 310.
Guiscardo di Beaujeu: 94.
- Hervé IV di Donzy, conte di Nevers: 94.
- Inguerrando di Boves: 63.
Inguerrando di Coucy: 172.
Innocenzo III, papa: 11, 17-23, 25-26, 28-33, 35-36, 39-44, 47-50, 53, 55-57, 59, 61-62, 79-97, 99-101, 117, 120, 132, 134, 148, 156, 173-175, 180-182, 199, 211-214, 217-219, 241-243, 245-247, 252-253, 258-263, 265, 270-271, 273, 277-278, 280, 288-289, 291-296, 299-300,

- 303, 308, 313, 316, 337, 343, 351-352, 354-359.
- Isidoro di Siviglia, santo: 140, 305, 344.
- Lamberto di Thury: 94.
- Livio, Tito: 305.
- Lotario di Segni, *vedi* Innocenzo III.
- Luciano di Samosata: 232-233.
- Lucio III, papa: 10, 34, 250.
- Luigi VII, re di Francia: 183-184.
- Luigi VIII, re di Francia: 93, 272, 315.
- Luigi IX, re di Francia: 268, 272.
- Luigi di Blois: 21.
- Lutero, Martin: 7.
- Mani: 9.
- Maometto: 114.
- Marco Aurelio, imperatore: 288.
- Marcovaldo di Anweiler: 50, 307.
- Maria Comnena: 197.
- Maria di Montpellier: 214.
- Martino Algai: 189, 194.
- Matilde di Canossa: 13.
- Maurino di Pamiers: 239.
- Michele di Luesia: 225, 231, 234.
- Milone, notaio pontificio: 83-84, 87, 95-97, 101, 136, 173.
- Milone IV, conte di Bar-sur-Seine: 94.
- Milošević, Slobodan: 297.
- Mosè: 101, 112.
- Navarro di Couserans: 299.
- Nicola Deodato: 105.
- Novaziano: 298.
- Odone III, duca di Borgogna: 65, 94, 150.
- Onorio, imperatore: 351.
- Onorio III, papa: 291.
- Ottaviano Augusto, Caio Giulio Cesare, imperatore: 350.
- Ottone IV di Brunswick, imperatore: 241, 300, 316.
- Pagano di Corbeil: 221, 224.
- Palaizi: 202.
- Paolo di Tarso, santo: 23, 44, 84, 290-291, 340.
- Peire Cardenal: 201, 310-311.
- Peire Vidal: 201.
- Petronilla di Montfort: 188, 191.
- Pietro, santo: 18-19, 58, 151, 182, 191, 241, 254, 256, 353-354.
- Pietro II, re d'Aragona: 131-137, 154, 164, 171-172, 188, 208-211, 213-220, 223-225, 229, 233-235, 237-239, 245, 252, 272, 304-305.
- Pietro Auriolus: 105.
- Pietro Capuano: 61-62.
- Pietro Deodato: 105.
- Pietro di Benevento: 246.
- Pietro di Bruis: 10.
- Pietro di Castelnau: 41-42, 45, 48, 52-54, 64, 96, 98, 127-128, 174, 265, 297, 343.
- Pietro di Courtenay, conte di Auxerre: 94, 172.
- Pietro di Sens: 94.
- Pietro di Vaux-de-Cernay: 42, 64, 84, 117-118, 123, 128, 139, 146, 153, 155, 157-158, 163, 168, 180, 219, 297, 300, 302, 304, 310.
- Pietro il Cantore: 17, 292.
- Pietro il Venerabile: 28.
- Pietro Marco, notaio apostolico: 198.
- Pietro Rubeus: 105.
- Pietro Ruggero di Cabaret: 130, 166, 172.
- Pons Ademaro de Roudeille: 38.
- Ponzio de Portitu: 105.
- Ponzio Pilato: 333.
- Raimon de Miraval: 201, 216.
- Raimondo IV di Saint-Gilles, conte di Tolosa: 244.
- Raimondo V, conte di Tolosa: 50, 183, 295.
- Raimondo VI, conte di Tolosa: 45-47, 49, 51-55, 57-59, 82-85, 87, 94-100, 102-103, 125, 127, 131, 135, 146-147, 171, 173-176, 179-184, 186, 190, 195-197, 201, 206, 212, 215, 227-228, 230, 237-238, 244-246, 252, 255, 259, 262-265, 273, 280, 296, 301, 308-309, 314.
- Raimondo VII, conte di Tolosa: 38, 172, 201, 206, 214-215, 238, 245-246, 255-256, 263-268, 273, 314.
- Raimondo-Berengario III: 301.
- Raimondo di Cabaret: 307.
- Raimondo di Cahors: 161, 166-170.
- Raimondo di Termes: 166-168.
- Raimondo Ruggero di Foix: 76, 171.
- Raimondo Ruggero Trencavel: 94-95, 102-104, 120, 125, 127, 129-132, 136, 138-139, 141, 156-157, 211, 244, 307, 310.

- Reginaldo, vescovo di Chartres: 167.
Riccardo I Cuor di Leone, re d'Inghilterra: 85, 233.
Rinaldo di Chartres: 94.
Rinaldo di Montpeyroux: 105, 107.
Roberto di Auxerre: 94.
Roberto di Bayeux: 94, 176.
Roberto di Boves: 63.
Roberto di Clari: 287.
Roberto di Clermont: 94.
Roberto di Courson: 17.
Roberto di Courtenay: 94, 172.
Roberto di Dreux: 167.
Roberto di Rouen: 94.
Roberto Malvicino: 164, 193, 196.
Rodolfo il Nero: 11, 149.
Ruggero Bernardo di Foix: 188, 190.
Ruggero degli Essarts: 220.
Ruggero II Trencavel: 50.
- Sa'd ibn Mu'adh: 114.
Sancia d'Aragona: 172.
Sancio VIII, re di Navarra: 85, 209-210.
Savarico di Mauléon: 187.
Sarieyra: 105.
Scipione, Publio Cornelio: 305.
Simone IV di Montfort: 297.
Simone V di Montfort: 20, 60, 62-66, 94, 120-121, 129, 143-145, 147-148, 150-157, 159-172, 175-176, 178, 180-181, 185-201, 209-210, 212-213, 215, 217, 221-228, 230-232, 235-237, 239, 244, 246, 255-256, 258-260, 263-264, 266-267, 270-273, 297, 305-306, 312, 314-315, 343.
Simone il Fabbro: 105.
Simone il Sassone: 220.
Stefano, martire: 52.
Stefano Bordelicia: 105.
Stefano Langton: 17.
- Tedisio, canonico di Genova: 300.
Tibaldo I di Bar-le-Duc: 143, 185.
Tibaldo di Champagne: 21, 61, 142, 307.
Tomier: 202.
Tommaso Becket, santo: 17, 183.
Trasmondo di Segni: 17.
- Ugo Capeto: 347.
Ugo di Lacy: 187.
Ugo di Riez: 299.
Ugo di Saint-Pol: 21.
Ugucione da Pisa: 288.
Urbano II, papa: 90.
- Valdo (Valdesio) di Lione: 10.
Vegezio: 149.
Villard de Honnecourt: 149.

Indice del volume

| | |
|---|-----|
| <i>Prologo</i> Terradoca | 3 |
| I. Sommo pontefice | 16 |
| II. «Vindicta» | 48 |
| III. Anime e corpi | 67 |
| IV. «Terribilis» | 79 |
| V. La radice d'amarezza | 89 |
| VI. Il Monte Forte | 128 |
| VII. «Dolosa» | 173 |
| VIII. Il Raggio puro | 207 |
| IX. Il giudizio di Dio | 240 |
| <i>Epilogo</i> I fantasmi e la speranza | 268 |
| Nota dell'Autore | 283 |
| Note | 287 |
| Bibliografia | 317 |
| Glossario | 335 |
| Cartine | 363 |
| Indice dei nomi | 371 |