

Barbara Frale

### ***La storia dei Templari e l'apporto delle nuove scoperte***

[A stampa in Eadem, *Il Papato e il processo ai Templari. L'inedita assoluzione di Chinon alla luce della diplomazia pontificia*, Roma 2003, pp. 9-48 © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

#### *Dentro la leggenda*

La vicenda dei Templari costituisce una delle pagine più desolate ed oscure nella storia dell'Occidente medievale: creato come ordine religioso-militare per la difesa della Terrasanta, dopo esser diventato una delle istituzioni più potenti ed autorevoli dell'intera cristianità il Tempio venne messo sotto processo agli inizi del XIV secolo e poi sospeso nel 1312 a causa delle gravi accuse che pesavano sui suoi membri. L'ultimo Gran Maestro Jacques de Molay, insieme ad uno dei più alti dignitari, scelse di morire per testimoniare l'innocenza sua e dei confratelli rispetto alle colpe che erano state imputate loro: eresia, adesione ad un credo anticristiano, depravazione dei costumi, idolatria<sup>1</sup>.

Condannato al rogo per aver voluto difendere fino in fondo l'onore del Tempio, poco prima di morire Molay avrebbe convocato Clemente V e Filippo il Bello dinanzi al Tribunale di Dio per rendere conto delle loro responsabilità. Entrambi morirono prima del volgere dell'anno: il racconto, tramandato in una cronaca coeva scritta da un probabile testimone oculare dell'esecuzione<sup>2</sup>, generò ben presto leggende di grande fortuna che si tramandarono nel tempo ispirando l'inventiva dei creatori di sette segrete e dei novellisti dell'epoca romantica.

Fu il Rinascimento, con la sua grande passione per la magia e l'occultismo, a rispolverare le vecchie carte del processo fantasticando su quelle confessioni estorte dall'Inquisizione dove si leggeva di strani riti segreti, le quali però non avevano mai incantato gli uomini del primo Trecento che vissero realmente la vicenda: è il caso di Dante Alighieri, che nel canto XX del Purgatorio fa esprimere da Ugo Capeto la condanna verso l'erede Filippo IV per aver distrutto il Tempio a scopo di lucro, o quello di Boccaccio, il padre del quale si trovava a Parigi per esercitare la mercatura ed assistette al rogo dell'ultimo Gran Maestro<sup>3</sup>.

Gli studi storici hanno dimostrato che queste presunte filiazioni esoteriche appartengono ad un sogno romantico; nondimeno, è un filone che ha la sua importanza e costituisce una pagina rilevante nella storia della cultura europea soprattutto per l'interesse che la tragica vicenda dei Templari è in grado di suscitare ancora oggi, dopo quasi settecento anni dalla sua fine<sup>4</sup>.

La causa prima dell'attacco contro il Tempio, solidamente identificata nel bisogno di capitali della Francia di Filippo il Bello, era evidente anche per la società del tempo; ma vi sono molti aspetti del lungo processo, durato tecnicamente ben sette anni, che attendono ancora di essere chiariti.

#### *L'assoluzione*

Nel settembre 2001 è stato ritrovato presso il fondo di Castel Sant'Angelo dell'Archivio Segreto Vaticano un documento originale che la comunità scientifica credeva perduto da molto tempo: si tratta di una pergamena contenente l'assoluzione concessa per autorità di papa Clemente V a Jacques de Molay e ai maggiori dignitari del Tempio detenuti dal re di Francia nelle segrete del suo fortilizio di Chinon. Il documento è parte integrante dell'inchiesta pontificia avvenuta a Poitiers nell'estate del 1308, della quale costituisce una sorta di sessione speciale istituita in separata sede per cause di forza maggiore<sup>5</sup>; in questa pubblicazione viene edito per la prima volta reinserendolo all'interno del contesto cui appartiene.

Che Clemente V avesse fatto assolvere i capi templari dalla scomunica era noto da fonti indirette, riguardo alle quali tuttavia gli storici hanno sempre mostrato una lodevole diffidenza: l'assenza dell'originale, unita alle successive vicende dello scioglimento e del rogo dell'ultimo Gran Maestro, giustamente spingevano a dubitare che un simile documento fosse mai stato scritto<sup>6</sup>.

Subito dopo l'identificazione sono stati consultati quattro studiosi di fama internazionale, specialisti di storia del Tempio, dai quali potevano venire il sicuro conforto ma anche la verifica per la questione che si poneva: Malcom Barber docente di Cambridge e poi di Reading, Alain Demurger della Sorbona, Franco Cardini dell'università di Firenze e Francesco Tommasi dell'ateneo di Perugia; da loro è giunta la conferma che, almeno stando alla bibliografia corrente, il

documento risulta inedito<sup>7</sup>. Passata al vaglio dell'analisi diplomatica, paleografica e codicologica, la pergamena di Chinon è risultata genuina in ogni suo aspetto e non presenta punti dubbi.

Due gravi motivi di perplessità si ponevano allo storico dinanzi alla notizia indiretta di un'assoluzione del papa allo Stato Maggiore del Tempio: in primo luogo, poiché la Curia conserva tuttora gran parte della documentazione prodotta durante il processo, appariva inverosimile che avesse smarrito proprio quell'atto, forse il più significativo dell'intero procedimento e che comunque esprimeva una precisa scelta del pontefice; in secondo luogo, se quel documento era davvero esistito, come aveva potuto restare in sordina e completamente privo d'effetto?

A due anni dal rinvenimento è stato possibile identificare soltanto alcune fra le questioni che spiegano la complessa vicenda, collocata al centro di un intricatissimo affare internazionale dove si mischiavano politica e religione, denaro e spiritualità. Per cercare di comprendere lo storico non ha oggi che pochi pezzi di carta scurita e logorata dal tempo, inoltre deve fare i conti con un'altra realtà non meno scoraggiante: se è provato che l'*entourage* di Filippo il Bello falsificava gli atti ad uso politico, Clemente V era un avvocato esperto e un diplomatico consumato, capace di interpretare assai liberamente i principi del diritto canonico nonché renderli duttili strumenti delle sue strategie, se necessario<sup>8</sup>.

La via per capire perché la pergamena è rimasta nascosta per tanto tempo passa attraverso l'attività degli studiosi all'interno dell'Archivio Segreto sin dalla sua apertura, voluta da papa Leone XIII (1878-1903)<sup>9</sup>.

L'aggettivo "segreto" è oggi solo un improprio adattamento dell'antico *secretum*, cioè privato del pontefice, e l'archivio papale non fu mai davvero impenetrabile come dimostrano le molte cedole d'ingresso rilasciate a partire dal Cinquecento; ma gli studiosi hanno sempre dovuto affrontare un ostacolo ben più difficile, cioè la quantità smisurata della documentazione che spesso è addirittura tale da impedire la ricerca perché sarebbero necessari anni di spoglio solo per identificare le carte contenenti ciò che interessa: la Sala Indici è oggi grande quanto un comodo appartamento, e gli inventari, dove ogni faldone o registro contenente milioni di notizie storiche compare solo come un nome e una data, ammontano a migliaia di volumi.

Così la stessa mole di documenti, che comporta difficoltà gestionali inimmaginabili per un osservatore esterno, di fatto contrasta gli sforzi di divulgazione operati da quanti si sono succeduti nella direzione dell'Archivio dopo Leone XIII: ancora oggi, nonostante la rapida informatizzazione e il programma sistematico di scansione elettronica dei fondi più preziosi, è spesso impossibile trovare uno specifico documento in tempi accettabili se non si ha la mappatura precisa di un fondo dopo anni di paziente ricerca<sup>10</sup>. Questi sono i motivi che hanno reso introvabile la pergamena di Chinon ai grandi studiosi del passato, e che purtroppo la rendono solo adesso, in mani ben più inesperte.

### *Fra gli scaffali della storia d'Europa*

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del XX secolo due illustri professori di lingua tedesca, Konrad Schottmüller ed Heinrich Finke, lavorarono allo studio e all'edizione delle fonti del processo ai Templari conservate in Vaticano; il primo pubblicò gli atti dell'inchiesta di Cipro, di Brindisi, dell'area inglese ed anche dell'inchiesta tenuta nella Curia Romana a Poitiers<sup>11</sup>; il secondo curò l'edizione di altri frammenti, cioè una parte dei fascicoli confluiti nel registro avignonese 48 e quelli di un'inchiesta avvenuta in località ignota conservati nell'avignonese 305<sup>12</sup>; nessuno di loro si occupò della bella pergamena redatta a Chinon. Pochi anni più tardi Paul Viollet e Georges Lizérand affrontarono l'analisi delle confessioni rilasciate da Jacques de Molay giungendo alla conclusione che non era sopravvissuto alcun resoconto originale dell'unica comparizione del Gran Maestro dinanzi all'autorità pontificia; vent'anni or sono la Gilmour Bryson completava il lavoro di pubblicazione aggiungendovi il grande rotolo membranaceo con l'udienza tenuta nel Patrimonio di San Pietro in Tuscia e nell'Abruzzo; ma le loro opere non contemplavano il documento in questione<sup>13</sup>.

Gli storici che si dedicarono al processo dopo Schottmüller e Finke partirono da queste due edizioni prestigiose e dettero per scontato, com'è perfettamente comprensibile, che nascessero da una ricerca sistematica e che nessuna fonte del processo fosse sfuggita loro: da qui la mancanza di

una tradizione di studio per tutto il corso del Novecento. Una pista fondamentale verso la soluzione dell'enigma si trova nel ricchissimo studio retrospettivo sulle fonti bibliografiche ed archivistiche compiuto da Francesco Tommasi<sup>14</sup>, che in anni recenti si è trovato alle prese con lo stesso problema di studiare un documento originale del processo rimasto lungamente inedito: prendendo in prestito la sua metodologia eccellente e percorrendo a ritroso la tradizione degli studi, è possibile risalire ai motivi che probabilmente relegarono in un fondo dimenticato dell'archivio pontificio la preziosa testimonianza.

La considerazione che Schottmüller e Finke avessero compiuto un'indagine esaustiva dei documenti templari nell'Archivio Vaticano era per così dire obbligata, visti i molti meriti scientifici dei due professionisti, ma trascurava un fatto importante: forse perché aveva lavorato prima dell'apertura al pubblico, Schottmüller non forniva la segnatura archivistica precisa dei vari pezzi rendendo molto difficile il compito di identificarli fra le centinaia di migliaia di documenti medievali. Probabilmente per questo motivo sulla copia della sua pubblicazione conservata presso la Biblioteca Apostolica Vaticana una mano di inizio Novecento appose a matita l'esatta segnatura dei vari atti: non sarebbe troppo sorprendente se si scoprisse che l'anonimo segnalatore fu proprio Heinrich Finke, alle prese con l'arduo problema di identificare quanto già edito e studiato dal suo predecessore.

Sicuramente la mole ingente di atti processuali trovati presso l'Archivio indusse l'uno e l'altro ad operare una scelta, ma questa spiegazione è troppo semplicistica e non chiarisce perché mai avrebbero del tutto negletto proprio il documento più significativo dell'inchiesta pontificia; una ricerca retrospettiva permette di identificare la risposta più affidabile, che cioè all'origine della loro svista vi fu una concomitanza di fattori.

Entrambi gli studiosi tedeschi lavorarono su un inventario manoscritto realizzato nel 1628 da Giambattista Confalonieri, allora Custode dell'Archivio di Castel Sant'Angelo, che sistemò gli atti più importanti del processo all'interno dell'armadio contrassegnato dalla lettera D<sup>15</sup>; tuttavia durante la deportazione napoleonica il fondo perse molti documenti perché i generali francesi, in particolare il Radet che aveva compiuto l'assedio di Roma, manifestarono una vera bramosia per le carte del processo templare: addirittura pretesero di aprire le casse dove gli addetti dell'archivio papale avevano imballato gli atti prima ancora che il convoglio partisse alla volta di Parigi<sup>16</sup>.

Dopo il faticoso rientro dalla Francia la documentazione tornò alle sue collocazioni ma con l'amara certezza che molti pezzi erano andati smarriti o distrutti. Nel 1909 il cardinal Melampo promosse una nuova inventariazione del fondo di Castel Sant'Angelo sia perché quella antica era danneggiata e in certi punti illeggibile, sia perché il notevole progresso compiuto dagli studi storici negli ultimi decenni dell'Ottocento richiedeva strumenti molto più sofisticati e moderni per la ricerca d'archivio.

Fu un'operazione realizzata in tempi lunghi e con grande cura, mirata a risistemare completamente il fondo, annotare la presenza di sigilli ed altri elementi importanti, trascrivere i documenti irrecuperabili; si sapeva inoltre che molti atti creduti smarriti erano invece finiti in fondi diversi, perciò si mise mano ad un rastrellamento a tappeto che nel 1913, come annotava con soddisfazione lo scrittore Vincenzo Nardoni, aveva permesso di recuperare almeno un centinaio di pezzi. Purtroppo si dovette constatare che tutta un'intera sezione di atti del processo ai Templari era effettivamente sparita durante il trasferimento a Parigi<sup>17</sup>.

Schottmüller pubblicò la sua edizione nel 1884 e Finke nel 1906; entrambi dunque fecero ricerche nell'Archivio prima della grande risistemazione del cardinal Melampo, prima cioè che il fondo venisse riordinato e si chiarisse con precisione quanti documenti erano spariti quando l'archivio papale fu portato a Parigi, e quali si poteva effettivamente sperare di recuperare dal rastrellamento; dunque i due studiosi non pubblicarono la pergamena di Chinon, l'atto più significativo dell'inchiesta papale, probabilmente perché lavorarono in quella fase durante la quale molti pezzi del processo erano dati per persi.

Rimane da spiegare come mai i due studiosi non valutarono con una discussione appropriata almeno la notizia della pergamena; questa domanda poteva avere solo una spiegazione convincente, che cioè la presenza della pergamena fosse difficilmente riconoscibile: infatti due segugi della capacità di Schottmüller e Finke avrebbero rivoltato i fondi dell'archivio se solo

avessero saputo che da qualche parte si poteva trovarla. La più convincente dimostrazione viene dal fatto che Gaetano Lamattina, ancora in anni recenti e disponendo del nuovo inventario dettagliato, realizzò un ottimo repertorio di tutti i documenti papali relativi all'ordine del Tempio il quale però ignorava la pergamena di Chinon, recensita brevemente nell'elenco d'appendice di un altro suo libro divulgativo senza riconoscere in essa l'importantissimo documento né identificare proprio l'atto che molti avevano cercato invano<sup>18</sup>. All'origine della confusione vi fu probabilmente un malinteso di carattere topografico, una svista banale che purtroppo sviò il Lamattina come già era accaduto per Schottmüller e Finke.

L'archivista Confalonieri aveva descritto l'inchiesta tenuta a Chinon dai tre cardinali Commissari di Clemente V come procedimento localizzato nella diocesi di Tours; la notazione è esatta in quanto il castello di Chinon si trovava precisamente nella diocesi di Tours, inoltre trattandosi di un procedimento giudiziario della Chiesa l'individuazione topografica basata sulla diocesi era di gran lunga più significativa rispetto a quella del singolo fortilizio.

Con la bolla *Faciens misericordiam* del 12 agosto 1308<sup>19</sup> il papa ordinò l'apertura di inchieste sui Templari in tutta la cristianità, inchieste che dovevano essere tenute dai vescovi diocesani e che si protrassero poi per tutto il biennio 1309-1311: la notazione del Confalonieri *in diocesi Turonensi*, unita al fatto che molti dei pezzi rubati erano proprio atti di inchieste diocesane, deve aver confuso i due studiosi che probabilmente non riconobbero l'importantissimo procedimento pontificio e lo credettero una delle tante inchieste provinciali<sup>20</sup>. Lo scrittore Nardoni si muoveva molto agilmente nella lettura dei documenti antichi ma non era un esperto di storia templare: ai suoi occhi l'inchiesta di Chinon era solo una fra le tante udienze nel processo dei Templari, una pergamena fra le molte pergamene dell'armadio D che si riferivano a procedimenti svolti nelle varie diocesi d'Europa. Nessuna meraviglia se si limitò a conservare la dicitura originaria usata dal Confalonieri, la quale del resto non poteva sembrargli errata visto che la locazione presente sulla pergamena era *in castro de Caynona diocesis Turonensis*.

Il merito della scoperta va a Bérenger Frédol, la personalità e l'attività del quale avevo dovuto studiare in precedenti ricerche. Notandolo fra gli inquirenti che tennero l'inchiesta *in diocesi Turonensi*, compresi immediatamente che qualcosa non quadrava: uno dei migliori canonisti del suo tempo, cardinale in prima promozione, membro di spicco del Sacro Collegio, legato pontificio per le missioni più delicate nonché nipote del papa, poteva abbandonare la Curia per andare a dirigere una delle tante inchieste di provincia<sup>21</sup>?

Tommasi sostiene che le segnature generiche di un tempo (*Instr. miscell.*), unite alla notizia di ingenti perdite subite dall'archivio papale durante le sue peregrinazioni, finirono per disorientare e scoraggiare gli studiosi; in effetti lo Schottmüller, che pure fu un ricercatore infaticabile, fa riferimento a pezzi non più reperibili dopo le deportazioni napoleoniche<sup>22</sup>. Lo studioso perugino aggiunge che la diaspora degli atti del processo contro il Tempio appare molto strana e sembra sospettare che non sia dovuta semplicemente al caso: il censimento completo come pure la ricomposizione almeno virtuale del fondo originario, che nel XIV secolo si intitolava *processus Templariorum*, sarebbero davvero auspicabili<sup>23</sup>.

Il documento recentemente identificato apre molte questioni storiche che non potranno essere definite se non in tempi lunghi e attraverso uno studio quanto più ampio possibile dell'intera vicenda processuale in tutte le sue facce: quella politica, quella economica, quella che riguarda la diplomazia internazionale; la diffusione della notizia ha inoltre suscitato un forte interesse e molte richieste da parte degli studiosi, i quali sollecitano con giusta pressione che il documento sia messo quanto prima a disposizione della comunità scientifica.

Il periodo trascorso dal ritrovamento è troppo limitato perché si possa affrontare la discussione storica dell'inchiesta di Chinon nella maniera esauriente che richiederebbe, e del resto l'evento non si comprende se non in relazione a molti fattori esterni del contesto cui appartiene: perciò si è scelto di fornire in questa sede soprattutto l'edizione della fonte unita ad una presentazione generale delle nuove questioni, rinviando una trattazione più articolata possibile solo dopo aver analizzato con cura le molte bolle pontificie e le altre testimonianze che si susseguirono nella rovente estate del 1308. La pergamena di Chinon è dunque offerta all'attenzione degli storici, perché la riflessione generale ed il contributo dei vari specialisti possano condurci ad un quadro

dei fatti più chiaro e attendibile.

### *Servi del Santo Sepolcro*

L'ordine del Tempio era nato per iniziativa di Hugues de Payns<sup>24</sup>, un cavaliere francese originario della Champagne che aveva forse partecipato alla prima crociata; intorno all'anno 1119 aveva raccolto in Gerusalemme alcuni compagni in una confraternita di militari laici decisi a donare la propria vita e le abilità militari specifiche del gruppo sociale cui appartenevano per la difesa del Sepolcro e della Terrasanta<sup>25</sup>.

L'iniziativa in se stessa non era propriamente rivoluzionaria e trovava già nell'Occidente dell'XI secolo alcuni precedenti importanti: nell'area della Francia meridionale e soprattutto della penisola iberica, zone impegnate da tempo nella *reconquista* contro l'occupazione islamica, si erano organizzate delle *confraternitates* armate, associazioni di guerrieri laici che combattevano contro i Saraceni assumendo un preciso impegno religioso ma senza un'effettiva conversione alla vita monastica. Comunità di durata temporanea ed in un certo senso a carattere quasi sperimentale, si legavano idealmente ad importanti centri di culto difendendone i beni contro gli attacchi islamici e proteggendo le vie d'accesso percorse dai pellegrini: alla base vi era una specie di alleanza con gli enti ecclesiastici ospitanti, un reciproco vantaggio fondato sull'offerta della difesa in cambio di benefici spirituali<sup>26</sup>.

L'iniziativa nasceva come scelta di fede privata ed aveva prima di tutto carattere penitenziale, in armonia con una tendenza diffusa fra le aristocrazie militari nell'età della prima crociata; in breve, secondo le fonti, il gruppo decise di assumere un impegno religioso definitivo e stabile: in qualità di convertiti furono accolti dai Canonici del Santo Sepolcro, abitarono presso di loro seguendone con ogni probabilità le stesse consuetudini di vita<sup>27</sup>.

La scelta di rivolgersi a questo istituto particolare probabilmente derivava dall'affinità esistente fra una certa impostazione simbolica della spiritualità dei Canonici e la mentalità specifica dei membri convertiti delle *élites* militari. All'indomani della conquista latina Goffredo di Buglione aveva istituito in Gerusalemme quattro fondazioni di canonici regolari<sup>28</sup>, cioè chierici che vivevano in comune secondo la regola di sant'Agostino occupandosi della cura d'anime e del culto solenne<sup>29</sup>: fra questi i Canonici del Santo Sepolcro, ai quali in un primo momento si rivolse la confraternita di militari convertiti di Hugues de Payns, e i Canonici del Tempio, accanto ai quali il gruppo visse in seguito, così detti poiché insediati nella chiesa rupestre del *Templum Domini* che sorgeva all'interno dell'antico recinto del Tempio di Salomone (Haram ash Sharif).

Nel 1114 i Canonici del Tempio ricevettero dal Patriarca Arnolfo di Chocques una regolamentazione definitiva e da allora in poi seguirono lo stesso ordinario liturgico di quelli del Santo Sepolcro<sup>30</sup>.

La radice stessa della spiritualità agostiniana, e specialmente un certo modo di vedere la vita religiosa come servizio militante nel mondo per la salvezza degli altri, sicuramente furono determinanti affinché i Canonici accettassero di accogliere presso di loro questi cavalieri laici che intendevano votarsi a Dio pur continuando a restare nelle file dell'aristocrazia guerriera.

Sin dai primi secoli del cristianesimo si era affermata una corrente di pensiero che assolutizzava il messaggio di non violenza contenuto nel Vangelo, e, sebbene il Cristo avesse mostrato indulgenza nei confronti delle figure di professionisti militari incontrate, come nel caso del centurione, la società cristiana della fase precedente l'editto di tolleranza tendeva a considerare il mestiere delle armi con diffidenza e riprovazione: specialmente nell'ambito del nascente monachesimo, animato dal desiderio della rinuncia al mondo, si era sviluppata una contrapposizione fra la *militia saeculi*, cioè la vita improntata ai valori laici, e la *militia Dei*, intesa come lotta interiore contro il peccato con le sole armi della penitenza e della fede<sup>31</sup>.

Quest'orientamento ebbe larga diffusione durante i primi tre secoli dell'era cristiana; ai convertiti si sconsigliava la carriera militare, che secondo Lattanzio in un catecumeno rappresentava addirittura un segno di disprezzo verso Dio, e vi si aggiungevano casi esemplari di santi che avevano dato l'addio alle armi. Nel corso del III secolo il cristianesimo si era ampiamente propagato nell'esercito romano interessando gran parte delle sue milizie; s'impose di conseguenza la necessità di una nuova riflessione teologica per valutare se davvero la professione delle armi

fosse incompatibile con i dettami della nuova religione<sup>32</sup>.

Gli attacchi all'impero da parte delle popolazioni barbariche, con i massacri provocati durante gli episodi di saccheggio ed invasione, indussero alcuni Padri della Chiesa a ripensare la funzione delle armi come atto di legittima difesa contro un tentativo di sopraffazione. In particolare sant'Agostino d'Ippona, costretto a sperimentare personalmente le sofferenze della popolazione romana d'Africa dinanzi all'invasione dei Vandali, aveva vissuto il problema in tutta la sua drammaticità giungendo alla conclusione che la forza armata, quando usata strettamente per difendere una causa necessaria ed onesta (*bellum iustum*), può essere una forma di servizio valido anche sul piano religioso: infatti significa mettere a repentaglio la propria sopravvivenza per combattere il pericolo di morte e assicurare la salvezza degli altri<sup>33</sup>.

Il combattimento acquistava nella visione agostiniana il carattere di rimedio indispensabile ad un male tremendo, cioè l'ingiusta soppressione degli innocenti da parte dei malvagi, contro i quali la guerra liberatrice si configurava come atto di difesa; la legittimazione di tale tipo di guerra nasceva essenzialmente dall'esaltazione della pace, considerata come bene supremo: pace e guerra non apparivano più come opposti inconciliabili, bensì due aspetti necessari nella stessa ricerca di ordine sociale e di giustizia<sup>34</sup>.

### *Un'idea di lotta come sacrificio e dono*

Agostino non si era limitato ad esprimere un atteggiamento più indulgente nei confronti dei professionisti militari, seguendo le tracce contenute nel Vangelo che esortavano i combattenti ad un'etica della giustizia e del servizio onesto; il tenore drammatico dei tempi, e la stessa visione dell'impegno religioso come battaglia nel mondo combattuta contro il male per guadagnare la salvezza del prossimo, portavano la sua predicazione a rivestirsi energicamente di simbologia militare. Il senso della difesa assicurata ai deboli contro i soprusi dei prepotenti era fortissimo e avvertito come un dovere religioso, un onere pastorale necessario:

Ammonire i fomentatori di disordini, consolare i pusillanimi, sostenere i deboli, confutare i contraddittori, guardarsi dagli intriganti, istruire gli ignoranti, stimolare gli indolenti, calmare i litigiosi, mettere a posto i pretenziosi, calmare i protestatori, soccorrere i poveri, liberare gli oppressi, incoraggiare i buoni, sopportare i cattivi e amare tutti<sup>35</sup>.

Fra il genere di vita che Agostino avrebbe desiderato, la quiete della contemplazione nella pace del chiostro, e quello che aveva accettato di svolgere per volontà di Dio, il peso dell'attività pastorale, esisteva un netto contrasto che doveva essere superato per il bene degli altri. La vocazione religiosa è innanzitutto servizio verso la Chiesa, specialmente nei confronti dei suoi membri più deboli esposti ad ogni genere di sopraffazioni; in questo il sacrificio e la fatica personali si configurano come *sequela Christi*, emulazione di Gesù nelle sue lotte contro il male e nelle sue rinunce:

Siamo servi della Chiesa, e servi soprattutto dei suoi membri più deboli... Se la Chiesa madre richiederà i vostri servizi, non accettateli per avida bramosia di salire né rifiutateli per il seducente desiderio di non far nulla, ma ubbidite con umile cuore a Dio... Non anteponeate la quiete della vostra contemplazione alle necessità della Chiesa... Se il buon Pastore, che offrì la sua vita per le sue pecore, ha potuto suscitare per sé tanti martiri da queste medesime pecore, con quanto maggiore ardore debbono lottare per la verità fino alla morte, e fino a versare il proprio sangue combattendo contro il peccato, coloro ai quali il Signore affidò le sue pecore da pascere, cioè da formare e da guidare<sup>36</sup>?

I riferimenti al simbolismo militare si erano sviluppati abbondantemente nella tradizione canonica, che identificava la propria missione come impegno nel mondo e possedeva un atteggiamento mentale portato a leggere il servizio per la comunità cristiana come battaglia anche offensiva nei confronti del male. Uno dei maggiori rappresentanti nella spiritualità del XII secolo, Gerhoch di Reichesberg, diceva che il chierico deve vincere il mondo con la lotta così come il monaco lo vince con la fuga, e suo fratello Arnone, probabile autore dello scritto che porta il titolo

di *Scutum canonicorum*, ribadiva il medesimo concetto tacciando anche di egoismo quanti rifiutano l'impegno della lotta contro il male nel mondo:

l'Ordine monastico, rifugiandosi nella propria tranquillità, si è rinchiuso nel silenzio del suo chiostro o, peggio ancora, ha accettato l'iniquità, mentre io, Ordine canonico, lottavo fino alla morte attraverso i miei figli in privato e in pubblico<sup>37</sup>.

Sebbene la mentalità dei canonici come pure la loro teologia riferissero i concetti di impegno bellico ad una sfera puramente simbolica, l'offerta di questi militari decisi ad obblarsi presso il Sepolcro per ottenere il perdono dei peccati dovette apparire come una specie di trasposizione in ambito laico della professione canonica: se i chierici regolari conducevano quotidianamente la loro battaglia contro il peccato con le armi della rinuncia e del servizio pastorale, i compagni di Hugues de Payns, membri dell'aristocrazia militare, potevano ugualmente vivere un simile concetto d'impegno cristiano usando le loro abilità in guerra per la difesa materiale dei fratelli. La situazione del recente Regno di Gerusalemme era assai precaria, le comunicazioni varie costituivano un rischio essendo le strade infestate dai predoni islamici che si gettavano sui viandanti e sui pellegrini per depredarli e assassinarli; secondo Fulcherio di Chartres la popolazione viveva in un perpetuo stato di insicurezza, con l'orecchio sempre teso a scorgere un segnale che l'avvertisse del pericolo<sup>38</sup>.

Nel 1119 accadde un evento funesto che probabilmente ebbe un ruolo determinante nella fondazione dell'ordine templare: un gruppo di pellegrini in viaggio fra Gerusalemme e il Giordano venne interamente trucidato e il massacro produsse una tale impressione che la sua eco raggiunse anche i cronisti dell'Occidente<sup>39</sup>. Un anno più tardi, nel 1120, vi fu a Nablus un'importante assemblea che raccoglieva i principali esponenti del clero e della nobiltà del regno di Gerusalemme: gli storici vedono in quel raduno la più probabile occasione per perorare ufficialmente la causa della confraternita militare da poco formata, e le fonti, infatti, pongono gli esordi del gruppo templare intorno a quell'anno<sup>40</sup>.

Forse lo sgomento seguito al disastro sensibilizzò i conversi presso il Sepolcro spingendoli ad interpretare lo spirito della teologia agostiniana, che in ogni caso avevano assorbito grazie alla predicazione e alla cura pastorale dei canonici, in una maniera più specifica e concreta per sovvenire le necessità di sopravvivenza della popolazione cristiana: il gruppo assunse i tre voti monastici di obbedienza, povertà e castità dinanzi al Patriarca di Gerusalemme, e questi affidò loro la missione specifica di combattere il nemico islamico per difendere i pellegrini in viaggio verso il Santo Sepolcro<sup>41</sup>.

### *L'ardito progetto della milizia religiosa*

L'iniziativa di Hugues de Payns aveva essenzialmente carattere penitenziale, costituiva l'espressione più compiuta degli ideali che avevano supportato la crociata e nasceva come scelta religiosa di carattere privato accolta e supportata dall'istituto canonico; ma grazie alle sue singolari caratteristiche, specialmente dopo aver assunto la missione bellica di difesa armata delle rotte frequentate dai pellegrini, si prestava ad essere apprezzata anche in vista di altre finalità.

Il re di Gerusalemme Baldovino II favorì la confraternita sin dagli esordi e ne promosse tanto l'ampliamento quanto la trasformazione verso qualcosa di più istituzionale: la creazione di una milizia indipendente, ma posta sotto il controllo della Chiesa, appariva di grande utilità nel presidio dei territori cristiani e nello stesso tempo avrebbe potuto fornirgli un sostegno contro le velleità autonomistiche della nobiltà di Terrasanta<sup>42</sup>.

Il primo passo fu il trasferimento in una nuova sede più augusta e rappresentativa: Baldovino cedette al gruppo un'ala della sua antica reggia che sorgeva presso le rovine identificate con i resti del Tempio di Salomone. I cavalieri presero ad essere chiamati *Militia Salomonica Templi*, e più tardi *milites Templi* o *Templarii*, accanto al nome che probabilmente si erano scelti in omaggio al voto di servire Dio con le armi nello spirito di povertà: *pauperes commilitones Christi*<sup>43</sup>.

Il progetto di promuovere la crescita del gruppo e di conferirgli un volto istituzionale maturò durante un viaggio intrapreso verso il 1127 dal fondatore Hugues de Payns e dai suoi compagni più

autorevoli alla volta dell'Occidente, dove avrebbero bussato alla porta di alcuni grandi signori feudali parlando anche a nome del re di Gerusalemme e cercando di sensibilizzarli al problema di difendere la Terrasanta: urgevano milizie, e la stessa organizzazione militare-religiosa di Payns aveva conosciuto in quegli anni uno sviluppo modesto, che le fonti ci permettono di indicare al massimo in una trentina di cavalieri<sup>44</sup>.

Il fondatore e i compagni viaggiarono per tutto il territorio della Francia e raggiunsero anche l'Inghilterra, ma il loro scopo non era soltanto quello di reclutare quanti più cavalieri possibile per rimpinguare le fila del gruppo e le milizie di Terrasanta: una vera promozione istituzionale della confraternita non poteva darsi senza che l'iniziativa ottenesse un vasto consenso nella cristianità d'Occidente, ma soprattutto un riconoscimento effettivo nell'ambito della Chiesa.

Entrambi gli obiettivi apparivano ardui: infatti in quegli anni il papato era afflitto da gravi problemi di stabilità istituzionale<sup>45</sup>, inoltre molta parte degli ambienti ecclesiastici sentiva ancora lo stato laicale, in particolare la vita delle aristocrazie guerriere, come un ostacolo alla salvezza eterna.

L'orientamento si era fortemente affermato durante l'XI secolo grazie all'opera riformatrice di Pier Damiani che aveva condannato in ogni caso il ricorso diretto e indiretto alla forza; il santo nei suoi scritti associava costantemente la vita laica al peccato e la contornava di termini che rimandano alla sfera della corruzione<sup>46</sup>. Sulla stessa linea si trovava Bernardo di Clairvaux, uno dei maggiori teologi e comunicatori del tempo; proprio a lui Hugues de Payns si rivolse cercando conforto spirituale e sostegno ideologico per la costituzione di quel che a molti, e inizialmente anche allo stesso abate, dovette sembrare un ibrido mostruoso: un ordine di monaci votati alla guerra<sup>47</sup>.

Hugues de Payns si muoveva forse su istanza del re di Gerusalemme, che aveva scritto a san Bernardo pregandolo di elaborare una regola adatta ai Templari<sup>48</sup>, o forse per iniziativa sua, specie se fossero confermate alcune tracce storiche che sembrerebbero accostare in un vincolo di parentela la famiglia di Payns e quella del santo<sup>49</sup>. Oltre ad essere una delle maggiori personalità religiose dell'epoca, l'abate cisterciense si trovava schierato in prima linea nella lotta per difendere il ruolo pontificio in seno alla società cristiana e conseguentemente contava ottimi appoggi presso la Curia: perorata da Bernardo, la causa templare avrebbe avuto molte più speranze di successo.

Inizialmente l'abate mostrò un atteggiamento indifferente; ma in seguito, e per motivi che l'analisi storica non ha ancora completamente chiarito, egli aderì al progetto in maniera entusiastica mettendo a disposizione le sue risorse spirituali, intellettuali e politiche per promuoverne lo sviluppo. Pur continuando sempre a vedere nel monachesimo la via preferenziale verso la salvezza, idea che lo spinse a rammaricarsi con il conte Hugues di Champagne perché si era unito ai Templari abbandonando l'idea d'entrare a Cîteaux<sup>50</sup>, Bernardo appoggiò senza riserve il progetto di costituire una milizia religiosa e cercò anche di guadagnarle l'avallo di alcune grandi personalità religiose del suo tempo<sup>51</sup>.

### *Il braccio armato della pace*

L'atteggiamento apparentemente contraddittorio di san Bernardo acquista un significato ben diverso quando si rinunci a considerarlo solo per se stesso e lo si renda al contesto cui appartiene, cioè le condizioni della società laica del primo XII secolo. Uno dei maggiori studiosi della cavalleria medievale, Franco Cardini, ha sottolineato che in un'epoca come quella, dominata dalla precarietà istituzionale e dalla violenza cui era improntato lo stile di vita dei gruppi aristocratici, creare un ideale di guerriero religioso costituiva forse l'unica via possibile per cercare di cristianizzare una società che avrebbe altrimenti opposto una completa resistenza: sarebbe stata una cristianizzazione imperfetta, contraddittoria, superficiale, ma avrebbe comunque comportato un certo adeguarsi dei laici ai precetti religiosi, il che significava in concreto una limitazione della violenza sulle masse inermi<sup>52</sup>.

La mentalità specifica che caratterizzava le *élites* militari d'Occidente sin dalle loro origini germaniche, per dirla con un esperto quale Stefano Gasparri la loro "cultura tradizionale", era completamente improntata ai valori bellici e si imperniava su una vera e propria etica della guerra<sup>53</sup>; questa *forma mentis* ereditata dal passato aveva potuto valorizzarsi nel travagliato periodo delle incursioni di Vichinghi, Ungari e Saraceni e aggravarsi con la decadenza delle

istituzioni caroline, quando nel clima di caos generale la pratica della lotta armata aveva rappresentato l'unica via di sopravvivenza per le popolazioni abbandonate al proprio destino dai legittimi titolari dei pubblici poteri<sup>54</sup>.

In certe aree dove lo sfaldarsi delle strutture imperiali era stato più precoce, come quella francese, emersero socialmente dei gruppi di professionisti della guerra a cavallo forti spesso solo della loro capacità distruttiva: a volte legandosi a vecchi esponenti dell'aristocrazia carolingia, a volte riuscendo in proprio a ritagliarsi delle signorie locali autonome rispetto all'autorità regale, costituirono progressivamente fra il X e l'XI secolo una nuova organizzazione della società basata su nuclei di potere di fatto, in concreto dominata dall'arbitrarietà giuridica e dalla violenza diffusa<sup>55</sup>.

I registri di Gregorio VII consentono di farsi un'idea realistica sul comportamento dell'aristocrazia militare ancora negli ultimi decenni dell'XI secolo, alle soglie della prima crociata: i documenti descrivono un clima generalizzato di anarchia, angherie, violenze indiscriminate che flagellano le masse e non risparmiano nemmeno i più alti prelati. A Terouanne nel 1083 il *miles* Oilard e il conte Eustache violarono la cattedrale scassinando la porta, profanando le reliquie, rubando le suppellettili di valore nonché trascinandolo via il vescovo Lamberto che era prostrato in preghiera e fu mutilato orribilmente; nel 1074 l'arcivescovo di Tours, diretto a Roma in pellegrinaggio, era stato aggredito per strada dal *miles* Lanzelin de Beaugency alla testa di una truppa e la medesima sorte era toccata nel 1080 al vescovo di Liegi assalito dal conte di Chiny<sup>56</sup>.

Ildebrando di Soana possedeva un temperamento realistico e combattivo, era un buon conoscitore della natura umana e quando si rivolgeva a quei *militēs* spesso in toni di rimprovero paterno, cercando la via di un'intesa politico-sociale, non nutriva troppe illusioni: i gruppi aristocratici e le loro clientele armate, nonché i cavalieri senza inquadramento sociale, erano intrisi di violenza anche perché venivano allevati in un'ottica specifica che finiva per considerare la forza offensiva addirittura come un valore<sup>57</sup>.

Gregorio VII sviluppò una tendenza che si era affermata durante il corso del secolo XI, in occasione di certi episodi che avevano messo in serio pericolo le sorti della Sede romana, quella cioè di assegnare un valore religioso alla lotta armata svolta in difesa della Chiesa e di ritenere che un simile impegno avesse un potere di santificazione: nel 1053, ad esempio, papa Leone IX aveva assimilato ai martiri quanti erano morti combattendo in difesa della causa pontificia nella battaglia di Civita contro i Normanni; si trattò di una strategia specifica e l'evento fu pubblicizzato narrando che i caduti erano apparsi al pontefice in splendide vesti, segno della loro gloria celeste. Gregorio VII definì solennemente *militēs beati Petri* quanti avevano scelto di servire in armi la causa del pontefice, e Bonifazio di Sutri li considerò veri e propri martiri da annoverare fra i santi; nel 1090 Bruno di Segni parlò di questi *militēs beati Petri* come di *militēs Christi*, un'innovazione decisamente vistosa rispetto alla visione tradizionale che riferiva la *militia Christi* al monaco in lotta contro il peccato<sup>58</sup>.

Il pontefice aveva compreso che non sarebbe stato possibile convertire intimamente questi uomini e loro cultura; invece si sarebbero ottenuti risultati migliori cercando di indirizzare verso un fine meno ignobile la violenza che erano in grado di sviluppare, alla quale non avrebbero rinunciato in ogni caso<sup>59</sup>. Quando giunse la notizia delle devastazioni che i Turchi avevano operato in Gerusalemme, Gregorio VII progettò di guidare personalmente una spedizione militare per la liberazione del Santo Sepolcro e la protezione dei cristiani d'Oriente<sup>60</sup>: sebbene questo tentativo di crociata *ante litteram* cadesse nel vuoto, l'idea rimase nel sentire diffuso del tempo e di lì a pochi anni, nel 1095, avrebbe provocato l'entusiastica risposta delle folle all'appello lanciato da Urbano II durante il concilio di Clermont<sup>61</sup>.

### *Bernardo di Clairvaux e la cavalleria alternativa*

I problemi affrontati dal papato negli ultimi decenni del secolo XI avevano sensibilizzato gli intellettuali spingendoli a moderare la censura verso l'attività militare se finalizzata alla difesa di obiettivi cristiani o ecclesiastici; sul piano istituzionale, pertanto, l'approvazione pontificia non era un obiettivo inarrivabile, sempre che la benedizione dovesse rivolgersi a cavalieri laici che vivevano nel secolo ed avrebbero continuato a viverci: il problema posto dalla confraternita di Hugues de

Payns era però radicalmente diverso, perché questi guerrieri convertiti avrebbero dovuto lasciare lo stato laicale per entrare in armi in quello monastico.

Bernardo mobilitò le sue conoscenze e fu grazie al suo aiuto che in un concilio celebrato a Troyes nel 1129<sup>62</sup>, alla presenza del legato pontificio cardinal Matteo d'Albano e dei più autorevoli rappresentanti del monachesimo cisterciense come Stefano Harding<sup>63</sup>, venne costituito il primo ordine religioso militare nella storia della Chiesa latina; il Tempio ricevette una sua regola specifica redatta sotto la guida dell'abate<sup>64</sup>. Più tardi, probabilmente intorno al 1135, Bernardo dedicò all'ordine un'opera encomiastica e nello stesso tempo esortativa intitolata *De laude novae militiae* nella quale delineava i caratteri dell'etica e della spiritualità templari: conversione, rifiuto delle mondanità, spirito di servizio nei confronti della causa cristiana ed aspirazione al martirio in nome della fede<sup>65</sup>.

Il trattato non rappresentava affatto un tradimento, e nemmeno un ripensamento, del giudizio negativo che il santo nutriva riguardo l'uso della violenza e lo stile di vita praticato dalle aristocrazie laiche, *milieu* sociale che conosceva assai bene essendone originario per nascita e con il quale aveva scelto di rompere definitivamente facendosi monaco a Cîteaux<sup>66</sup>. Già agli inizi della sua attività di abate aveva utilizzato i concetti di *militia Christi* riferendoli alla vita monastica, ascetica e contemplativa, secondo quella corrente antica che aveva attraversato l'intera storia della Chiesa e che legava indissolubilmente la santità al *contemptus mundi*, la rinuncia volontaria agli allettamenti ma anche alle logiche di comportamento imperanti nel secolo<sup>67</sup>.

Bernardo restò sempre sulla stessa linea sebbene con atteggiamenti più moderati, e anche dopo aver ottenuto la costituzione dell'ordine templare, pur così caldeggiato e condiviso, sentirà sempre l'inferiorità di quella conversione rispetto alla scelta del monaco che resta il *miles Christi* nel senso più alto e pieno<sup>68</sup>; inoltre il suo modello di milizia religiosa non fu inventato dal nulla poiché probabilmente Bernardo aveva guardato, e forse anche attinto, ad una certa corrente di pensiero sviluppatasi in passato all'interno del suo stesso alveo benedettino, in particolare nell'ambiente cluniacense.

Intorno all'anno 930 l'abate Oddone di Cluny aveva scritto un'opera agiografica davvero *sui generis* e senza precedenti fino a quel momento: il suo eroe della fede, il nobile Gérard d'Aurillac, aveva potuto raggiungere la santità rimanendo laico e senza abbandonare il discusso mestiere delle armi, anzi facendone addirittura lo strumento della propria salvezza. Al di là dell'intento religioso lo scritto costituiva anche un'operazione culturale, sociale e politica che intendeva promuovere un nuovo modello di comportamento per le aristocrazie militari e le esortava a limitare l'uso indiscriminato della violenza canalizzandola verso la difesa di cause utili al mantenimento della pace<sup>69</sup>.

L'orientamento dell'abate Oddone era in linea con la tendenza che si diffonderà alcuni decenni più tardi, quando i vescovi delle regioni francesi più gravemente afflitte dall'anarchia cercheranno di radunare i capi delle bande militari coinvolgendoli in solenni giuramenti religiosi noti come *tregue di Dio*<sup>70</sup>. Il centro di Cluny, attivamente impegnato nella riforma e nella cristianizzazione della società laica, accolse anche istanze di questo tipo; nel suo interno l'esperimento tentato dall'abate Oddone originò una corrente di pensiero che, sebbene in maniera non continua né coerente, si trasmise all'ambiente culturale del XII secolo dal quale Bernardo la derivò.

Gérard d'Aurillac era stato un esempio di potente impegnato nella lotta per la difesa dei deboli, della Chiesa, della giustizia contro l'oppressione dei disonesti: una vera e propria incarnazione laica del concetto agostiniano di *bellum iustum*, votato al sacrificio personale per il bene degli altri militando nel mondo; ma questo nobile ritratto, come sottolinea Ambrogio Piazzoni, era ancora lontano da quell'evoluzione culturale che porterà in seguito a valorizzare l'uso della forza bellica per una giusta causa. Egli è essenzialmente un monaco nell'intimo, nella mentalità, nei modelli di comportamento, e possiede persino l'elemento del *contemptus mundi* che più tradizionalmente caratterizza la vocazione monastica: Gérard è certo un *miles sanctus*, ma la sua *militia Christi* è una qualità interiore e spirituale<sup>71</sup>.

Alla metà del secolo XI, più di cent'anni dopo che Oddone aveva scritto la Vita di san Gérard, apparve in ambito cluniacense un'altra biografia di santomiles nella quale certe istanze venivano portate a più decisi sviluppi evidentemente in accordo con il tenore dell'epoca. Si trattava del

nobile Burcard conte di Vendôme e benefattore del monastero di Saint-Maure presso Parigi, personaggio potente ed illustre che in seguito ad una malattia aveva abbracciato la vita monastica: il fatto importante è che il suo biografo ne celebrava la figura e l'esempio in senso cristiano quando quest'uomo si trovava ancora nel mondo, cioè nel pieno della sua potenza feudale e addirittura nella condizione del matrimonio.

Burcard rappresentava un modello di santo guerriero molto diverso da Gérard: se il conte d'Aurillac era amante della pace e si sforzava per quanto possibile di non combattere, quello di Vendôme non si sottraeva affatto ai combattimenti, i quali, per quanto giusti e favoriti da Dio, comportavano pur sempre l'uccisione dei nemici; se il primo pur restando laico viveva nel secolo una vita di tipo monastico, il secondo rimane immerso nel mondo e nei suoi onori, rispecchiando semmai un'etica positiva di grande signore feudale giusto, compagno e servitore fedele di re Ugo Capeto. La *Vita Burcardi*, alla metà dell'XI secolo e pochi decenni avanti la prima crociata, mostra come fossero avvenuti certi cambiamenti nel modello che l'ambito cluniacense pensava adatto alla nuova classe emergente dei *milites*; e sebbene neanche essa possa essere considerata come un antecedente immediato del progetto templare, prova che idee simili erano attivamente diffuse<sup>72</sup>. Se anche Bernardo non usò direttamente questo filone agiografico cluniacense, poiché non sono evidenti riferimenti espliciti, è inevitabile pensare che vi abbia attinto sul piano ideologico; in tal caso l'abate avrebbe compiuto uno sforzo generoso e intelligente di sincretismo per verificare se fossero compatibili l'impostazione agostiniana del *bellum iustum*, sulla quale i Templari si erano formati, e quella benedettina del *contemptus mundi*, che rappresentava l'ideale irrinunciabile dei cistercensi.

#### *Cavalieri penitenti nello spirito di povertà*

La chiave del problema risiedeva nel carattere penitenziale della confraternita di Hugues de Payns, elemento originario e di grandissima rilevanza perché era in suo nome che i cavalieri si erano oblati al Santo Sepolcro. L'ideale primitivo dei Templari era stato quello di offrirsi al Sepolcro in qualità di conversi canonicali, una condizione che possedeva già una sua identità specifica in senso religioso ed anche un inquadramento all'interno della Chiesa<sup>73</sup>; lo *Scutum canonicorum* li descriveva come

uomini laici che hanno abbandonato tutto per sottomettersi al giogo di Cristo, i quali, pur non potendo o non volendo giungere al sacerdozio, possono arrivare alla perfezione monastica lavorando con le proprie mani e punendo i vizi e le concupiscenze della loro carne in abito di penitenti: sono quelli che si recano presso i monasteri e che si rendono simili ai monaci anche nell'abito, detto scapolare<sup>74</sup>.

L'elemento fondamentale era proprio la ricerca di un modo per espiare i peccati, la dimensione della penitenza, che appariva vistosamente anche nell'aspetto esteriore: la veste dimessa e priva di qualunque ornamento, ma anche la barba lunga (*fratres barbuti* li definisce lo *Scutum*), la rinuncia a qualunque carica mondana, il divieto di assistere agli spettacoli, alle feste popolari e ai banchetti rumorosi, la sobrietà nel bere e nel mangiare, la continenza; questa era esattamente la disciplina tradizionalmente usata da quanti, pur non essendo dei pubblici peccatori, prendevano volontariamente le forme penitenziali a quelli imposte come atto di umiliazione personale e offerta a Dio<sup>75</sup>.

Ognuno di questi elementi è presente nella regola templare stilata sotto la guida di san Bernardo, e ciascuno deriva dal mantenimento dello spirito originale, improntato allo stato di conversi canonicali, che Payns e i compagni avevano desiderato abbracciare a Gerusalemme. In quanto penitenti e *pauperes*, per loro libera scelta, i Templari manifestavano quel disprezzo del mondo che il voto di castità rendeva completo, e in quanto *milites* offrivano la loro fatica e sofferenza fisica, nonché la vita stessa, per la salvezza degli altri e al servizio di una causa giusta in accordo con gli insegnamenti sui quali i canonici li avevano formati.

Insomma, il progetto templare era davvero plausibile: purché però si compisse quell'armonia perfetta che si dava solo concependo la milizia religiosa come strumento difensivo. Jean Leclercq

ha definito il trattato per i Templari come “la carta bernardiana per la limitazione della violenza”, e vede sostanzialmente nell’ordine non una cavalleria parallela ma piuttosto alternativa a quella laica; l’abate intende creare un modello cavalleresco che sostituisca alla violenza della milizia secolare un uso della forza innanzitutto ridotto al minimo, e comunque subordinato a fini di difesa e ispirato alla carità<sup>76</sup>.

Nel Templare si fondevano insieme l’ideale monastico di Cîteaux, imperniato sulla lotta interiore contro il peccato nella solitudine del ritiro, e quello combattivo insito nella teologia agostiniana, che vede la guerra contro il male nel mondo come servizio e offerta di se stessi per gli altri: solo a queste condizioni, perché vi è comunque nei Templari una decisa intenzione ascetica, Bernardo accetta di accostarli seppur una sola volta al proprio elevatissimo concetto di *militia Christi*<sup>77</sup>.

I Templari avrebbero imitato l’esempio di Cristo nella povertà rifuggendo da tutte le manifestazioni del lusso e della supremazia sociale che caratterizzavano i costumi della cavalleria laica, e nello stesso tempo l’avrebbero seguito combattendo le battaglie contro i nemici della fede proprio come i cavalieri laici accompagnavano i loro *seniores* in guerra:

Poveri con il Cristo povero, erano anche *milites* con il Cristo *miles e dux militum*, quello che aveva cacciato a frustate i mercanti da quel Tempio ch’era poi divenuto sede dei guerrieri... Il *pauper miles Christi* era compagno d’arme di Questi nella sua lotta cosmica contro i Suoi nemici, ma anche nella lotta intima, quotidiana, contro se stesso, la tentazione, il peccato<sup>78</sup>.

#### *Un cambiamento di missione?*

Durante il suo viaggio di reclutamento Hugues de Payns guadagnò al Tempio diversi cavalieri; la società occidentale rispose in maniera decisamente positiva al progetto propagandato da san Bernardo, come dimostrano le molte donazioni di potenti ma anche di singoli privati che nel giro di pochi decenni costellarono di installazioni la regione francese ed altri paesi europei<sup>79</sup>: l’epoca avvertiva la necessità di una simile presenza, oltre che la bontà e il valore, come prova la fondazione successiva di altri ordini religioso-militari<sup>80</sup>. Il Tempio sarebbe divenuto un’enorme organizzazione sovranazionale diffusa su gran parte dei paesi mediterranei ed oltre, contando possessori e fortezze che andavano dalla Scozia alla Sicilia e dal Portogallo fino alla regione armena.

In un primo momento i Templari rimasero soggetti all’obbedienza verso il Patriarca di Gerusalemme, inquadrati nella Chiesa latina d’Oriente alla quale appartenevano per nascita e impostazione spirituale, ed anche in seguito mantennero l’organizzazione delle preghiere e delle liturgie prescritte nell’ordinario dei canonici del Santo Sepolcro<sup>81</sup>; nel 1139, con un privilegio intitolato *Omne datum optimum*, papa Innocenzo II fece al Tempio delle concessioni che aprirono la strada alla sua assoluta indipendenza dalla gerarchia ecclesiastica rendendolo soggetto esclusivamente alla persona del pontefice romano<sup>82</sup>.

L’ordine possedeva una suddivisione gerarchica interna basata sulla distinzione fra cavalieri (*milites*), che avevano ricevuto l’investitura cavalleresca o appartenevano comunque a famiglie di rango cavalleresco, e sergenti (*servientes*), che non potevano vantare questo titolo. I cavalieri del Tempio ebbero il privilegio d’indossare vesti candide quale simbolo della castità e della purezza d’intenti che animava l’ordine, mentre ai sergenti vennero riservate vesti brune; nel 1147 Eugenio III aggiunse all’abito templare una croce rossa da portare in permanenza sul mantello<sup>83</sup>.

Il Tempio, affiancato dal contingente degli Ospitalieri, costituiva una parte fondamentale del presidio cristiano in Terrasanta<sup>84</sup>: secondo un autorevole esperto di storia militare i Templari furono il primo esempio di corpo organizzato secondo le modalità che saranno proprie degli eserciti d’età moderna<sup>85</sup>. Alla pratica bellica della cavalleria laica, basata soprattutto sul coraggio e sull’iniziativa personale che a volte provocavano disordine o addirittura destrutturazione nella truppa, il Tempio contrapponeva una disciplina ferrea e grandi capacità di coordinamento. I privilegi pontifici riservati all’ordine ne esaltano l’eroismo e l’abnegazione nel versare il proprio sangue per la causa cristiana<sup>86</sup>; dalle espressioni feroci che le fonti islamiche usano nei confronti dei Templari possiamo ben valutarne il potere d’impatto sulle truppe nemiche<sup>87</sup>.

Nel XIII secolo l’ordine si era diffuso ampiamente contando centinaia di fondazioni; la grande proliferazione delle case dell’ordine (*mansiones*, in francese *maisons*, cioè “magioni” oppure

“commende”) aveva reso necessaria la creazione di province sottoposte ad un responsabile generale, chiamato Visitatore, direttamente subordinato al Gran Maestro<sup>88</sup>. Durante la fase di massimo impegno in Oriente, che corrisponde a quasi tutto il corso del XII secolo, le installazioni occidentali funzionavano soprattutto da aziende per la produzione e la raccolta delle risorse che venivano convogliate in Terrasanta, dove erano impiegate nel finanziamento delle azioni militari<sup>89</sup>. Per la grande fiducia della quale i Templari godevano nella società del tempo, grazie anche alle notevoli capacità di mediazione maturate durante le campagne in Terrasanta, furono molto spesso utilizzati dalle monarchie europee e dal papato per delicate missioni diplomatiche. Oltre alle spiccate qualità militari l'ordine poteva anche vantare grande prestigio in campo religioso e spirituale: ai suoi membri veniva riconosciuta autorità indiscussa nell'identificare le reliquie autentiche ed era un cavaliere del Tempio, affiancato dal suo corrispondente dell'Ospedale, che aveva l'onore di vegliare e scortare in processione la preziosa teca-reliquiario con il legno della Vera Croce custodita in Gerusalemme<sup>90</sup>.

Nel 1187 una terribile sconfitta inferta da Saladino ai cristiani presso Hattin arrestò l'espansione crociata in Siria-Palestina e dette inizio alla progressiva perdita dei territori<sup>91</sup>. Nel XIII secolo la riconquista islamica in Terrasanta proseguì in maniera quasi inarrestabile; il Tempio e gli altri ordini militari furono oggetto di aspre polemiche perché la società del tempo finì per attribuire il fallimento dell'esperienza crociata all'avidità e ai vizi che si credeva avessero infiacchito il contingente cristiano<sup>92</sup>. Durante questa fase l'ordine mutò progressivamente il proprio ruolo specifico; accanto alla funzione di presidio armato fu introdotta quella di tesoreria dei sovrani cristiani<sup>93</sup> e della Chiesa per la custodia e la gestione del denaro destinato alla crociata.

La sovrapposizione delle due funzioni, comunque legate da un medesimo obiettivo almeno a livello ideale, indusse l'ordine a sviluppare specifiche abilità di tipo finanziario; i sovrani europei se ne servirono anche per motivi inerenti la politica interna dei propri regni: caso emblematico fu il quartier generale del Tempio di Parigi, che divenne la Tesoreria di Francia<sup>94</sup>.

### *Crisi di un'epoca*

Durante gli anni Sessanta del Duecento le riconquiste operate dal sultano Baibars ridussero il regno crociato in Siria-Palestina ad una sottile fascia litoranea con capitale San Giovanni d'Acri<sup>95</sup>; quando nel 1291 anche questa città fu persa, ultimo baluardo della presenza cristiana in Terrasanta, il Tempio e gli altri ordini militari dovettero subire un pesantissimo contraccolpo morale oltre alle perdite umane e materiali: sebbene il Gran Maestro Guillaume de Beaujeu fosse morto eroicamente nel tentativo di difendere Acri, ed anche se i Templari furono gli ultimi ad abbandonare la città in fiamme<sup>96</sup>, quest'ennesima sconfitta mise gli ordini in una posizione molto difficile dinanzi all'intero Occidente.

Templari ed Ospitalieri stabilirono il nuovo quartier generale d'Oriente a Cipro, isola dove la presenza templare esisteva già da lungo tempo e che per un breve periodo era stata governata direttamente dall'ordine<sup>97</sup>. Il fallimento della politica crociata rischiava di minare seriamente l'esistenza degli ordini militari: già nell'ambito del Concilio di Lione, nel 1274, si era discussa la possibilità di realizzare la fusione del Tempio e dell'Ospedale in un istituto unico<sup>98</sup>.

La fine del Regno di Gerusalemme rinfocolò le polemiche e i progetti di riforma, cui i due Gran Maestri seppero comunque tener testa: l'ultimo risaliva al 1305, quando Clemente V aveva inviato ad entrambi una consultazione perché si pronunciassero sull'allestimento di una nuova crociata e sull'ipotesi dell'ordine unico<sup>99</sup>. Il Gran Maestro del Tempio Jacques de Molay si dichiarò contrario alla fusione; non si è conservato il corrispondente dossier di risposta scritto da Folques de Villaret, Gran Maestro dell'Ospedale, che probabilmente si espresse solo in merito alla crociata<sup>100</sup>. Il progetto trovava favorevole Clemente V, come del resto lo era stato anche Niccolò IV, perché l'unificazione delle risorse militari e logistiche avrebbe migliorato sensibilmente la resa operativa e dunque aumentato le speranze di riconquistare Gerusalemme; tuttavia si trattava di un calcolo teorico, destinato a scontrarsi con non poche difficoltà materiali.

Nel lungo memoriale scritto da Molay per giustificare i motivi di un rifiuto che sicuramente deluse il pontefice sono contenute informazioni interessanti le quali gettano luce anche sulle future vicende del processo: il Gran Maestro sconsigliava vivamente la fusione perché il Tempio e

l'Ospedale seguivano codici di norme diversi e gli Ospitalieri, abituati a una disciplina molto più blanda, non si sarebbero adattati facilmente a quella rigidissima del Tempio; vi erano poi due differenti gerarchie che si sarebbero dovute fondere in una sola, con la conseguente abdicazione dal comando di molti dignitari, che certo avrebbero fatto di tutto per conservare il proprio ruolo originando feroci lotte interne.

Il motivo più importante, comunque, Jacques de Molay lo spiegava al papa solo in termini molto allusivi per rispetto alla dignità dell'uomo cui si riferiva: Filippo il Bello, da tempo strenuo promotore del progetto di fusione, non aveva alcuna intenzione di impiegare energie nella riconquista della Terrasanta. Il suo impegno doveva soprattutto servire due scopi: in primo luogo, la futura spedizione in Oriente sarebbe stata una magnifica copertura per un piano di occupazione francese dell'Armenia, cui le truppe di cavalleria si sarebbero dedicate al loro sbarco, che aveva talmente preoccupato gli Armeni da indurli a denunciare il pericolo proprio al Gran Maestro del Tempio<sup>101</sup>; in secondo luogo, Filippo il Bello intendeva pilotare la fusione dei due maggiori ordini militari per poi assicurarsene il controllo affidando il ruolo di capo ad un membro della sua famiglia.

Nel Concilio di Lione del 1274 i Templari avevano già manifestato a Niccolò IV che cosa sarebbe successo se si fosse verificato un evento del genere: gli ordini avrebbero perduto la loro funzione finendo per diventare solo degli organi di politica e diplomazia al servizio degli interessi della corona; e comunque, aveva ribadito il Gran Maestro, in quanto figli fedeli della Chiesa di Roma i Templari si sarebbero rimessi alla volontà ultima del papa<sup>102</sup>. Di lì a pochi anni l'ordine sarebbe stato incriminato dal re di Francia e poi sospeso nel Concilio di Vienne del 1312 con un provvedimento d'autorità preso da Clemente V, in accordo con i Padri conciliari, onde scongiurare un grave pericolo per la Chiesa. Gli epigoni della vicenda, tristemente noti, furono la morte sul rogo di Jacques de Molay e del Precettore di Normandia giustiziati da Filippo il Bello il 18 marzo 1314 dopo averli sottratti all'autorità degli ecclesiastici preposti al loro giudizio<sup>103</sup>; ma già poco dopo l'inizio del processo i contemporanei avevano ben chiaro che una delle cause principali per lo scioglimento dell'ordine era stato il rifiuto netto da parte di Molay di compiere quella la fusione con l'Ospedale tanto insistentemente pretesa dal re di Francia<sup>104</sup>.

### *Il sottile meccanismo dell'arresto*

Il 13 ottobre 1307, con un atto completamente illegale ed improvviso, tutti i Templari di Francia furono imprigionati in un sol giorno per ordine di Filippo il Bello; grazie ad un accordo che il sovrano aveva stretto in maniera autonoma dall'autorità pontificia con il capo dell'Inquisizione di Francia, il domenicano Guillaume de Paris, fu innescato contro i prigionieri il terribile meccanismo del Tribunale che si applicava alle persone sospette di eresia<sup>105</sup>. L'arresto costituiva un sopruso in quanto i Templari erano un ordine religioso, inoltre una serie di privilegi accordati dai papi ne avevano riservato il giudizio al solo pontefice<sup>106</sup>.

L'ordine del Tempio osservava sin dalla sua fondazione un voto di fedeltà assoluta alla persona del papa, probabilmente un'eredità lasciata da san Bernardo di Clairvaux che fu fondatore spirituale dell'ordine e suo primo patrono<sup>107</sup>; nell'etica specifica dei Templari, infatti, il papa non era semplicemente il Vicario di Pietro ma la sua persona si identificava con quella del santo, tanto che si rivolgevano a lui chiamandolo *Nostro Padre l'Apostolo*.

La normativa esprimeva questo legame in maniera molto evidente, come quando sanciva, ad esempio, che il papa era padrone assoluto dell'ordine subito dopo Nostro Signore<sup>108</sup>; in effetti queste norme trovano un riscontro preciso nelle parole pronunciate dai capi dell'ordine durante il Concilio di Lione del 1274, quando si vagliava quel progetto di fusione che rischiava di ridurre il Tempio ad un vasto salvadanaio senza serratura che i sovrani europei avrebbero saccheggiato per i loro interessi. Amareggiato e scoraggiato dinanzi ad una simile prospettiva, tuttavia il Gran Maestro aveva ribadito:

Siamo figli sottomessi di Santa Romana Chiesa, e lo saremo sempre, con l'aiuto di Dio. Siamo figli dell'obbedienza, lo saremo ancora: e terremo fede a quel voto fatto per tutta la vita di servire la difesa della Terrasanta. Per essa daremo tutto ciò che abbiamo, pronti ad offrire con

gioia anche la vita secondo la volontà del Padre Nostro<sup>109</sup>.

Proprio in virtù del legame speciale stabilito con la Sede Apostolica l'ordine del Tempio aveva ricevuto il privilegio di essere esente dalla giurisdizione sia laica che ecclesiastica, concessione in virtù della quale diveniva praticamente inattaccabile e sottomesso solo all'autorità del papa; in questa corazza d'invulnerabilità che rivestiva l'ordine c'era però un punto debole derivante da un episodio accaduto nei primi decenni del Duecento.

Al tempo di Onorio III diverse regioni della cristianità occidentale, e in particolare della Francia, erano state interessate dalla propagazione dell'eresia catara che aveva fatto molti proseliti anche tra le fila della Chiesa; nel 1221, data la gravità del momento, il pontefice aveva concesso all'inquisitore della Tuscia la facoltà straordinaria di procedere con le indagini persino nei confronti degli ordini esenti da qualunque giurisdizione, cioè i Templari, gli Ospitalieri e i Cistercensi<sup>110</sup>.

Si trattava di un provvedimento d'emergenza e soprattutto dettato da una situazione particolare, tuttavia quella facoltà in seguito non venne mai revocata dai pontefici e perciò rimase in vigore, come una specie di arma latente che in futuro avrebbe anche potuto essere usata contro i tre ordini privilegiati.

### *“Mors tua, vita mea”*

Durante i decenni seguenti del XIII secolo, quando la potenza e l'ascendente politico dei Templari erano notevoli in seno alla società cristiana, nessuno pensò a quel precedente giuridico che in ogni caso rimaneva valido poiché il privilegio non era mai stato abrogato o cassato per l'emissione di un decreto contrario. Ancora sotto il regno di san Luigi IX, una personalità incline al misticismo e soprattutto molto sensibile alle necessità della Terrasanta, la collaborazione fra il Tempio e la corona francese rimaneva stretta e cordiale<sup>111</sup>; già sotto il successore Filippo III i rapporti cominciarono ad incrinarsi, almeno stando all'evidenza che il sovrano cercò di impedire ai Templari di acquisire i beni della manomorta com'era accaduto in passato. Il figlio Filippo IV ripeté più tardi la medesima manovra, ma fu con lo scoppiare del conflitto franco-inglese seguito all'invasione della Guienna, nel 1294, che si innescò un meccanismo terribile dalle conseguenze di portata internazionale<sup>112</sup>.

Esaurita per le spese della guerra che si prolungava ben oltre le previsioni del re, la Francia si trovava sull'orlo della bancarotta e gli avvocati vicini alla corona indussero il sovrano a tassare indebitamente il clero del regno; dinanzi alla fiera reazione di papa Bonifacio VIII (Benedetto Caetani, 1294-1303) contro l'abuso ai danni della Chiesa, la manovra venne impostata da parte regia come una lotta spiccatamente politica e formalmente mirata a detronizzare quel papa presentandolo come l'usurpatore del soglio pontificio dopo l'abdicazione di Celestino V. La situazione andò progressivamente peggiorando fino alla scomunica di Filippo il Bello (con la bolla *Super Petri solio*, redatta ma non promulgata) e l'attentato di Anagni (1303)<sup>113</sup>.

Pressato dalle gravi emergenze economiche, il re di Francia aveva realizzato che una grossa fetta della Chiesa del regno, cioè i Templari e gli Ospitalieri, possedeva un patrimonio consistente di unità produttive e capitali liquidi ma non era affatto tassabile proprio in virtù di specifici privilegi che riservavano tutte le risorse degli ordini militari alle necessità della Terrasanta. Il re ambiva a porre quel patrimonio sotto il controllo della corona caldeggiando l'unificazione di Tempio ed Ospedale che era stata discussa in seno al Concilio di Lione, e che Filippo intendeva pilotare imponendo quale capo dell'ordine unico un membro della sua famiglia: egli stesso, se necessario, dopo aver abdicato al trono in favore del primogenito; ma il piano cadde per la ferma opposizione dei Templari e l'indecisione dei pontefici<sup>114</sup>.

Dinanzi a quel fallimento venne concepita all'interno del Consiglio reale, o più probabilmente nella cerchia degli avvocati regi, una strategia alternativa che avrebbe consentito al sovrano di arrivare a gestire il patrimonio dei due ordini militari anche se fosse caduta l'ipotesi della fusione: Filippo il Bello fece entrare segretamente nel Tempio dodici spie che divennero frati ma lavorarono con pazienza a raccogliere tutto quanto potesse servire per un'eventuale manovra contro l'ordine<sup>115</sup>.

Nel 1306 la situazione della Francia giunse ad un livello tale di gravità che vi fu una rivolta della

popolazione parigina e Filippo IV fu costretto a rifugiarsi nella Torre del Tempio con la sua corte per sfuggire l'assalto della folla; in quell'occasione probabilmente fece pesanti pressioni sul Tesoriere centrale del Tempio, frate Jean de La Tour, affinché gli rilasciasse un prestito per arginare almeno le prime necessità. L'importo preteso dal sovrano, 300.000 fiorini d'oro, era enorme e sicuramente sbilanciava la solvibilità della casa capitana di Parigi perché i Templari svolgevano anche ruolo di banca e dovevano assicurare il pieno rimborso dei capitali ai loro creditori; se si considera che la somma corrisponde a quel tempo al bilancio annuo della repubblica marinara di Pisa<sup>116</sup>, non è affatto azzardato supporre che l'esazione del re di Francia avesse praticamente ripulito le casse del Tempio di Parigi. Ma la cosa più grave, senza giustificazioni e capace di provocare l'espulsione del Tesoriere dall'ordine, era la dinamica assolutamente illegale del prestito, compiuto in violazione del regolamento templare e cioè lasciandone il Gran Maestro completamente all'oscuro<sup>117</sup>.

Lo scandalo del Tesoriere centrale dette origine ad una situazione burrascosa che rese tesissimi i rapporti fra il Tempio e la corona<sup>118</sup>: quando il Gran Maestro rientrò da Cipro, agli inizi del 1307, verificò i libri contabili e si accorse dell'enorme ammanco aperto proditoriamente a vantaggio del re. Filippo il Bello aveva preteso quel denaro senza dare alcuna garanzia, senza ad esempio impegnare qualcuno dei beni della corona che avrebbe permesso ai Templari di giustificare quel prestito<sup>119</sup>.

Il sovrano in passato aveva lottato contro Bonifacio VIII convinto di poter tassare a suo piacimento il clero francese per sovvenire le necessità finanziarie del regno; vinta la contesa<sup>120</sup>, intendeva passare al patrimonio di quell'ordine privilegiato che custodiva la Tesoreria del regno e ricavava una ricca parte dei proventi da beni situati in territorio francese. Aveva agito con un'arroganza inaudita e la reazione del Gran Maestro fu talmente dura che il pontefice in persona dovette intervenire per tamponare la crisi.

Il Tesoriere La Tour fu riammesso nell'ordine proprio grazie all'intercessione di Clemente V, provvedimento che in sostanza faceva figurare tutto l'evento come un incidente avvenuto per un malinteso e che, almeno nelle speranze del papa, avrebbe salvato i rapporti fra Jacques de Molay e Filippo il Bello<sup>121</sup>; ma il re aveva compreso che quel Gran Maestro si sarebbe fieramente opposto al controllo della corona sul Tempio, e che con lui alla dirigenza dell'ordine i beni templari non sarebbero mai stati una riserva d'emergenza per le necessità della politica francese.

L'attacco che il sovrano compirà di lì a poco probabilmente non derivava da un qualche ostilità ideologica preconcepita, nonostante gli storici tendano a disegnarlo come una personalità irascibile e incline al fanatismo religioso. Con la stessa strategia Filippo il Bello aveva requisito i beni di importanti gruppi finanziari del regno, cioè gli ebrei e i banchieri fiorentini, mettendoli sotto processo ed espropriandone i beni<sup>122</sup>: nella mente del sovrano, o se preferiamo nella sottile costruzione teorica dei suoi avvocati, nessun prezzo pareva troppo alto per promuovere la potenza della Francia.

#### Note

1. La bibliografia storica sul processo è sconfinata; un orientamento utile è reperibile in M. Barber, *The Trial; Demurger, Vie et mort de l'Ordre du Temple*; Frale, *L'ultima battaglia dei Templari*.

2. *Cronique de Geoffroi de Paris*, coll. 143-145.

3. Dante Alighieri, *Purgatorio*, XX, 91-96; Giovanni Boccaccio, *De casibus virorum illustrium*, libro IX.

4. Sullo sviluppo del mito templare cfr. Partner, *The Murdered Magicians*. 5. Secondo lo schema generale fornito dal Frenz la pergamena di Chinon è tecnicamente un documento pontificio non papale emanato dall'autorità di Clemente V per mezzo di cardinali legati; cfr. Frenz, *Papsturkunden*, pp. 95-96.

6. Cfr. Barber, *The Trial*, p. 275, nota 50, sull'assenza di una redazione originale dell'inchiesta di Chinon: «There is no proper transcription of these hearings. The information derives from a letter of the cardinals to King Philip (Baluze, III, pp. 98-100); an extract from the Vatican Archive register of the Avignon popes given in Finke, II, pp. 324-8; and the bull *Faciens misericordiam*, Port (ed.), Guillaume Le Maire, pp. 438-40».

7. Alcune fra le opere più famose di questi storici sono indicate nella sezione dedicata alla Bibliografia.

8. Il fatto di possedere un'eccellente preparazione giuridica permetteva a Clemente V di agire con grande libertà in situazioni d'emergenza, inventando soluzioni nuove che ad un papa di diversa formazione sarebbero parse inaccettabili. Un esempio importante è l'intervento di cancellazione di tutti i passi di condanna contro Filippo il Bello nei registri di Bonifacio VIII, compiuto con sottigliezza giuridica ammirevole e frettolosamente etichettato dalla

storiografia come l'ennesimo atto di sudditanza di questo pontefice verso il sovrano. Il procedimento merita decisamente un'analisi ulteriore perché si rivela reversibile, una vera arma a doppio taglio nei confronti della monarchia francese.

9. Sulla formazione dell'archivio pontificio cfr. Peri, *Progetti e rimostranze*, pp. 191-237.

10. Gli inizi di questa ricerca risalgono al 1995, durante il secondo anno della Scuola Vaticana di Paleografia, in occasione della tesi di specializzazione per la quale scelsi il registro avignonese 48.

11. Schottmüller, *Der Untergang des Templerordens*. 12. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*.

13. Viollet, *Bérenger Frédol*; Lizérand, *Les dépositions du Grand Maître*, pp. 81-106; Gilmour Bryson, *The Trial of the Templars*.

14. Si veda l'introduzione all'edizione della fonte: Tommasi, *Interrogatorio di Templari a Cesena*, pp. 265-285.

15. L'inventario seicentesco del Confalonieri si trova presso l'Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), Sala Indici, manoscritto n. 57.

16. La sorte dell'archivio papale ed i vari incidenti accaduti durante la deportazione sono narrati dal Cameriere privato del Prefetto agli Archivi Marino Marini, che seguì il convoglio in Francia e poi, dopo la Restaurazione, provvide al rientro del materiale in Roma; cfr. *Regesta Clementis papae V*, I, pp. ccxxviii-cccxxv.

17. Cfr. ASV, Sala Indici, n. 1001.

18. Lamattina, *I Templari nella storia*, p. 275.

19. Il testo della bolla, prodotta *in eundem modum* e trasmessa a tutti i vescovi diocesani, è in *Regestum Clementis papae V*, n. 3402.

20. ASV, Sala Indici, n. 57, c. 116<sup>r</sup>: erano testi di udienze avvenute nelle diocesi di Toul, Sens, Tours, oltre a un documento segnalato come «Responsiones consiliariorum provincie Narbonensis super facto Templariorum».

21. Cfr. *Hierarchia Catholica*, I, p. 14, e Viollet, *Bérenger Frédol*, pp. 62-178.

22. Tommasi, *Interrogatorio dei Templari a Cesena*, pp. 265-285, alla p. 273; Schottmüller, *Der Untergang*, I, p. 705.

23. Mentre questo libro passa attraverso le fasi della stampa è in corso un primo studio ricostruttivo, i risultati del quale saranno probabilmente esposti in un breve articolo di prossima pubblicazione.

24. Al riguardo è fondamentale la biografia tracciata nel volume dedicato ai Gran Maestri dell'ordine da Bulst-Thiele, *Sacra Domus*, pp. 19-29; Cerrini, *Le fondateur de l'ordre du Temple*, pp. 99-110.

25. Per un inquadramento generale sulla storia dell'ordine cfr. Forey, *Templari*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, coll. 886-896; ottima la discussione e l'analisi delle fonti sulle origini gerosolimitane in Tommasi, *Pauperes commilitones Christi*, pp. 443-475. Un orientamento prezioso sui titoli più recenti è in Cerrini, *L'ordine del Tempio. Aggiornamento bibliografico*, pp. 153-163.

26. L'argomento è trattato in maniera chiara ed esauriente in Ligato, *Fra ordini cavallereschi e crociata*, in particolare pp. 645-653.

27. La teoria sui legami fra i canonici del Sepolcro e i compagni di Payns costituisce una vera tradizione all'interno degli studi storici sul Tempio che merita decisamente di essere approfondita; le linee principali in Leclercq, *Un document sur les débuts des Templiers*, pp. 81-91; Meyer, *Zum Itinerarium peregrinorum*, pp. 210-221; Elm, *Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab*, pp. 141-169.

28. Cfr. Dupont Lachenal, *Canonici regolari di s. Agostino*, coll. 553-565.

29. La notizia è narrata nella cronaca di Guglielmo di Tiro (IX, 9).

30. Cfr. Elm, *Canonici del Tempio*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, coll. 884-886.

31. Leclercq, *"Militare Deo"*, pp. 3-18.

32. Cfr. Cardini, *I Cristiani, la guerra e la santità*, pp. 9-17.

33. Il problema in rapporto alle origini dell'ordine templare è analizzato in Cardini, *I poveri cavalieri del Cristo*, pp. 15-29.

34. Cfr. Sicard, *Paix et guerre dans le droit canonique*, pp. 79-81.

35. *Sermones*, 240, 1; cfr. Lanzi, *Agostino, predicatore e pastore di anime*, p. 425.

36. *Ibidem*, pp. 425-429.

37. Cfr. Fonseca, *"Militia Deo" e "militia Christi"*, pp. 343-354.

La storia dei Templari e l'apporto delle nuove scoperte 43

38. *Historia Hierosolymitana*, II, 4, pp. 373-374 e III, 42, p. 763, discusso in Barber, *The New Knighthood*, pp. 3-7.

39. Demurger, *Vie et mort*, pp. 21-23.

40. Hiestand, *Kardinalbischof Matthäus von Albano*, pp. 295-325; Tommasi, *"Pauperes commilitones Christi"*, pp. 454-458.

41. Barber, *The New Knighthood*, pp. 8-9.

42. Demurger, *Vie et mort*, p. 22.

43. La denominazione antica è oggetto di un accurato studio specifico in Tommasi, *Pauperes commilitones Christi*, pp. 443-75.

44. Secondo Guglielmo di Tiro il gruppo contava allora appena nove individui, cioè era rimasto praticamente limitato ai compagni del fondatore; la cronaca di Michele Siriano riporta invece la cifra di circa trenta cavalieri, che sembra più probabile. Cfr. la discussione affrontata in Barber, *The New Knighthood*, p. 6 e nota 6; Demurger, *Vie et mort*, pp. 23-24.

45. Il pontificato di Onorio II (Lamberto Scannabecchi da Fagnana) si era aperto nel 1124 in un clima di lotta fra due potenti schieramenti dell'aristocrazia romana; alla morte del papa, avvenuta fra il 13 e il 14 febbraio 1130, la contesa giunse addirittura allo scisma con l'elezione di due pontefici, il legittimo Innocenzo II (Gregorio Papareschi) e

- l'antipapa Celestino II (Teobaldo Buccapeco); cfr. le loro biografie a cura di S. Cerrini e T. di Carpegna Falconieri in *Enciclopedia dei Papi*, II, pp. 255-268.
46. Cardini, *I poveri cavalieri di Cristo*, pp. 63-64.
47. Questo giudizio sul pensiero di Bernardo appare solidamente provato ed è condiviso da molta parte della storiografia; cfr. Zerbi, *La "militia Christi" per i Cisterciensi*, in particolare la discussione alle pp. 277-281.
48. Il testo è edito in Léonard, *Cartulaire*, n. 1.
49. Cfr. Leclercq, *Un document sur les débuts des Templiers*, p. 88; Vacandard, *Vie de saint Bernard*, I, p. 254, citati in Cardini, *I poveri cavalieri del Cristo*, p. 98.
50. Epistola 31, VII, pp. 85-86.
51. Fra questi Pietro il Venerabile, Guigue de la Grand-Chartreuse e Isacco di Stella; cfr. rispettivamente *The Letters of Peter the Venerable*, n. 172, p. 408; *Lettres des premiers chartreux*, pp. 154-161; Isacco di Stella, *Sermones*, III, n. 48; discusso in Cerrini, *Une expérience neuve*, II, p. 502.
52. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, p. 174, discusso in Zerbi, *La "militia Christi" per i cisterciensi*, pp. 284-285.
53. Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi*; nonostante la lontananza cronologica rispetto all'epoca analizzata dallo studioso e le peculiarità etniche del popolo longobardo, molti aspetti e modelli di comportamento tipici delle élites militari potrebbero essere passati ai secoli dell'alto medioevo, aver subito il filtro deformante della cristianizzazione per manifestarsi nei rituali della cavalleria medievale e, di conseguenza, in quello specifico d'ingresso nell'ordine del Tempio: si tratta però soltanto di una traccia interessante verso una ricerca ancora tutta da svolgere.
54. Per un inquadramento generale cfr. Tabacco, *L'ambiguità delle istituzioni*, pp. 401-438; *Regno, impero e aristocrazie*, pp. 15-29.
55. Il problema della nascita della cavalleria come fenomeno sociale e politico è molto complesso e vanta una lunga discussione, alla quale si deve rinunciare nonostante l'affinità tematica con l'argomento di questo saggio perché comporterebbe una digressione tale da usurpare la centralità del discorso. A titolo di riferimento si citano tre opere famose che saranno ottime guide per una ricerca più vasta: Duby, *Les origines de la chevalerie*, pp. 739-761; Cardini, *Alle radici della cavalleria*; Flori, *L'idéologie du glaive*.
56. Gaudemet, *Grégoire VII et la France*, p. 238.
57. Ottimi lavori recenti sulla vita e sulla personalità del pontefice sono il volume di Cowdrey, *Pope Gregorius VII*, e il contributo di Ovidio Capitani in *Enciclopedia dei Papi*, pp. 188-212.
58. Cfr. Cardini, *I Cristiani, la guerra e la santità*, pp. 9-17; Fonseca, *"Militare Deo" e "militia Christi" nella tradizione canonica*, pp. 343-354.
59. Interessante il contributo di Gaudemet, *Grégoire VII et la France*, pp. 213-240.
60. Alphandéry, Dupront, *La cristianità e l'idea di crociata*, pp. 21-25.
61. Anche in questo caso la bibliografia utile è smisurata; pertanto si ritiene di dover citare solo le opere più recenti o più rilevanti nell'ottica specifica di questo saggio: *Autour de la première croisade*, par M. Balard; Bull, *Knightly piety and the lay response to the first crusade*; Flori, *La première croisade*; Purcell, *Papal crusading policy*.
62. Su questa datazione alternativa rispetto a quella tradizionale del 1128 si veda Hiestand, *Kardinalbischof Matthäus von Albano*, pp. 17-37.
63. Sulla regola conciliare del Tempio esiste un accurato studio filologico, codicologico e paleografico condotto da Cerrini, *Étude et édition des règles latine et française*, tesi di Dottorato in due volumi. Una sezione importantissima del lavoro riguarda proprio le personalità laiche ed ecclesiastiche che presero parte al concilio (II, pp. 394-433).
64. Gli storici sono discordi se la regola templare si debba considerare semplicemente parte della famiglia benedettina oppure se il ruolo cisterciense sia da ridimensionare; per la questione si rimanda alle linee svolte in Tommasi, *"Pauperes commilitones Christi"*, pp. 465-466, con l'aggiornamento dovuto agli studi di Simonetta Cerrini secondo la quale vi sono prove che Bernardo lavorò materialmente alla stesura del testo; cfr. Cerrini, *Une expérience neuve*, II, pp. 389-393.
65. Si veda Cardini, *I poveri cavalieri di Cristo*, pp. 15-129, e Tommasi, *Templari e Cisterciensi*, pp. 227-74.
66. Per il quadro biografico generale si veda il contributo di Jean Leclercq in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, pp. 1394-1396, oppure, dello stesso autore, *Bernard de Clairvaux*, «Bibliothèque d'Histoire du Christianisme», 19 (1989).
67. Zerbi, *La "militia Christi" per i Cisterciensi*, pp. 274-275.
68. È opinione di Jean Leclercq, forse il miglior conoscitore contemporaneo del pensiero di san Bernardo, condivisa da Pietro Zerbi e in parte anche da Franco Cardini: cfr. Leclercq, *Attitude spirituelle de saint Bernard devant la guerre*, pp. 195-225; Zerbi, *La "militia Christi" per i Cisterciensi*, pp. 273-294; Cardini, *I poveri cavalieri del Cristo*, pp. 94-99.
69. Un'ottima analisi degli intenti socio-politici sottesi a quest'opera è espressa in Duby, *Les origines de la chevalerie*, pp. 754-756.
70. La bibliografia sull'argomento è sconfinata; a titolo orientativo si vedano Blumenthal, *Papal and local Councils*, pp. 137-144; Carozzi, *La tripartition sociale et l'idée de paix au XI<sup>e</sup> siècle*, pp. 9-22; Althoff, *Nunc fiant Christi milites*, pp. 317-333, oltre ai già citati lavori di George Duby (Spoleto 1968) e di Jean Flori (Gèneve 1983).
71. Piazzoni, *"Militia Christi" e Cluniacensi*, pp. 241-246.
72. Cfr. *Vie de Bourcard le vénérable*, pp. 1-32, discusso in Piazzoni, *"Militia Christi" e Cluniacensi*, pp. 254-256.
73. Cfr. Fonseca, *I conversi nelle comunità canonicali*, pp. 304-305.

74. *Patrologia Latina*, 194, col. 1524.
75. Meersseman, *I penitenti nei secoli XI e XII*, pp. 308-309.
76. Cfr. Leclercq, *Bernard de Clairvaux*, p. 52, e, dello stesso autore, *Attitude spirituelle de Bernard devant la guerre*, pp. 212-215, entrambi discussi in Zerbi, *La "militia Christi" per i Cisterciensi*, pp. 279-280. Si veda sull'argomento anche il recente contributo di Cerrini, *I Templari: una vita da fratres*, pp. 19-48.
77. Altro punto sul quale gli storici non sono d'accordo è la classificazione ecclesiastica della condizione templare, se cioè fossero considerati effettivamente monaci. Le motivazioni di quanti dissentono sono certamente valide, sta però di fatto che Bernardo li definisce inequivocabilmente *monachi* nel suo *De laude*, sebbene di una tipologia del tutto particolare: cfr. Zerbi, *La "militia Christi" per i Cisterciensi*, p. 278.
78. Cardini, *I poveri cavalieri di Cristo*, p. 88.
79. In merito cfr. le ricostruzioni in Demurger, *Vie et mort*, pp. 47-93, e Barber, *The New Knighthood*, pp. 229-279.
80. Per una visione generale degli ordini monastico-militari del medioevo cfr. Nicholson, *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights*; un'analisi recentissima ed esauriente è quella di Demurger, *Chevaliers du Christ*.
81. Legras, Lemaitre, *La pratique liturgique des Templiers*, pp. 77-137. Per una visione generale sulla spiritualità degli ordini militari cfr. Demurger, *Chevaliers du Christ*, pp. 181-195.
82. Il testo del privilegio, riutilizzato ampiamente dai papi per concessioni successive, è edito in Hiestand, *Papsturkunden für Templer und Johanniter*, n. 3, pp. 204-210.
83. La distinzione è già presente nella Regola conciliare (cfr. Curzon, *Règle*, § 16; Cerrini, *Édition*, § 6) e viene ribadita nella normativa successiva (cfr. Curzon, *Règle*, § 337). Per un chiarimento su tale differenza sociale cfr. Barbero, *L'aristocrazia nella società francese del medioevo*, in particolare pp. 243-324. Per la concessione della croce rossa sul mantello cfr. Demurger, *Vie et mort*, pp. 66-67.
84. Cfr. Demurger, *Templiers et hospitaliers dans les combats de Terre sainte*, pp. 77-96. Sulle installazioni militari in Siria-Palestina cfr. Pringle, *Templar Castles between Jaffa and Jerusalem* e *Templars Castles on the Road of the Jordan*, entrambi in *The Military Orders*, rispettivamente pp. 89-109, 148-166.
85. Gaier, *Armes et combats*, pp. 47-56.
86. La raccolta completa di tutti i documenti pontifici riservati ai Templari è in Lamattina, *Regesta Pontificum Romanorum erga Templarios*.
87. Cfr. *Livre des deux jardins*, III, pp. 277, 299.
88. Curzon, *Règle*, §§ 87-88. Si vedano in generale anche le fonti processuali, ad esempio la deposizione del Visitatore di Francia Hugues de Pérraud durante la prima inchiesta parigina, in Michelet, *Procès*, II, pp. 361-363.
89. Demurger, *Vie et mort*, cfr. in particolare pp. 133-183.
90. Sull'argomento è fondamentale il contributo di Tommasi, *I Templari e il culto delle reliquie*, pp. 191-210.
91. Sul problema cfr. Barber, *Supplying the Crusaders States*, pp. 315-330.
92. *Ibidem*, in particolare pp. 226-231; dello stesso autore cfr. anche *Les templiers, Matthieu Paris et le sept péchés capitaux*, pp. 153-169.
93. Sull'argomento cfr. Demurger, *Trésor des templiers, trésor du roi*, pp. 73-85.
94. In merito cfr. estensivamente Delisle, *Mémoires sur les opérations financières des Templiers*.
95. Runciman, *Storia delle crociate*, II, pp. 953-981.
96. Demurger, *Vie et mort*, pp. 235-236; Barber, *The New Knighthood*, pp. 119-120.
97. *Ibidem*, cfr. ad esempio pp. 213, 217, 236-237; Favreau-Lilie, *The military orders and the escape*, pp. 201-227.
98. *Ibidem*, pp. 224-25. Cfr. Amargier, *La défense du Temple devant le concile de Lyon*, pp. 495-501.
99. Cfr. Finke, *Papsttum und Untergang*, II, pp. 33-37; su questi progetti tardivi di recupero della Terrasanta cfr. Schein, *Fideles Crucis*.
100. Cfr. Lizérand, *Le dossier*, pp. 2-15; cfr. anche Guillemain, *Il papato sotto la pressione del re di Francia*, p. 198.
101. Cfr. le affermazioni di Molay nel memoriale di risposta al papa discusso in Frale, *L'ultima battaglia dei Templari*, pp. 43-48. Sulle installazioni dei Templari in quel territorio Riley-Smith, *The Templars and Teutonic Knights in Cilician Armenia*, pp. 92-117.
102. Cfr. Amargier, *La défense*, pp. 495-501.
103. Cfr. il testo della bolla di sospensione intitolata *Vox in excelso*, in Villanueva, *Viage litterario*, V, pp. 207-221.
104. Cfr. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, II, p. 51: «Intendo tamen, quod summus pontifex et dominus rex hoc faciant causa habendi de eorum moneta et quia facere volunt de Hospitali et Templo et omnibus aliis freriis unam simplicem mansionem, cuius mansionis rex predictus unum ex eius filiis regem facere dixerat et intendit. Templum autem de hiis multum durum existit nec adhuc in hiis se voluit convenire».
105. Per un inquadramento generale sul problema delle eresie medievali Merlo, *Eretici ed eresie medievali*. Sull'Inquisizione cfr. Lea, *A History of The Inquisition*.
106. Barbiche, *Les Actes Pontificaux*, n. 1205.
107. Il legame con san Bernardo è espresso e discusso particolarmente in La storia dei Templari e l'apporto delle nuove scoperte 47 Cardini, *I poveri cavalieri del Cristo*, pp. 15-129; cfr. anche Cardini, *Bernardo e le crociate*, pp. 187-197; Ambrosioni, *Bernardo e il papato*, pp. 59-79.
108. Curzon, *Règle*, § 475.
109. Cfr. Amargier, *La défense*, pp. 499-500: «Filiis sumus et imediate subiecti sacrosancte Romane ecclesie et erimus, auctore Domino, in futurum. Filiis sumus obedientie et erimus et vota que fecimus perpetua ad Terre sancte subsidium nos offerimus impleturos. Et parati sumus expandere in Terre Sancte subsidium omnia que habemus et libenti animo

propria corpora morti exponere quam voluit pater noster».

110. Cfr. *Regesta Honorii papae III*, n. 3431.

111. Sulla politica crociata di Luigi IX cfr. ad esempio Runciman, *An History of the Crusades*, II, pp. 902-933; Cardini, *Le crociate tra il mito e la storia*, pp. 134-154.

112. Sulla situazione della Francia sotto Filippo il Bello cfr. Coulet, *Francia e Inghilterra nella guerra dei cent'anni*, p. 623; Carozzi, *Le monarchie feudali*, pp. 359-361; Boutaric, *La France sous Philippe le Bel*, pp. 230-231.

113. Cfr. Fawtier, *L'attentat d'Anagni*, pp. 153-179; Guillemain, *Bonifacio VIII e la teocrazia pontificia*, pp. 129-174.

114. Una sintesi aggiornata sulla questione della fusione in Demurger, *Chevaliers du Christ*, pp. 218-220.

115. L'informazione fu rivelata al pontefice dallo stesso avvocato regio Guillaume de Plaisians durante un'arringa tenuta presso la Curia; cfr. Finke, II, pp. 145: «Rex etiam in diversis partibus regni sui ordinavit, quod aliqui, bene XII numero, intrarent ordinem illum et audacter facerent, quicquid eis diceretur et postea exirent. Qui predicta omnia testificati sunt esse vera. Multi etiam, qui conversati sunt cum eis, testificati sunt hoc»; Barber, *The Trial*, pp. 51-52.

116. Ringrazio il professor Marco Tangheroni per avermi suggerito questa importantissima evidenza.

117. *Gestes des Chiprois*, p. 329.

118. Frale, *L'ultima battaglia dei Templari*, pp. 48-59.

119. Un episodio del passato, accaduto durante la prima crociata di san Luigi, poteva fornire un precedente importante e indicare la via per accontentare il sovrano in difficoltà senza violare la rigida disciplina del Tempio; cfr. Joinville, *Histoire de Saint Louis*, pp. 134-136.

120. Il duro conflitto ideologico scoppiato per la tassazione indebita del 1295 finì per assumere toni più moderati e si giunse ad una soluzione di compromesso: una legazione di ecclesiastici francesi viaggiò fino a Roma sia per lamentare al papa le angherie che la Chiesa stava subendo dalla corona, sia per testimoniare che la situazione era davvero critica e chiedere a Bonifacio VIII di venire incontro alle necessità del sovrano. Pur ribadendo l'immunità fiscale della Chiesa da parte dell'autorità laica, il papa riconobbe la facoltà dei sovrani di imporre al clero tasse straordinarie qualora la situazione del paese lo rendesse necessario; la fase di relativa distensione durò fino al 1298 e culminò con la canonizzazione di re Luigi IX, nonno di Filippo il Bello. Cfr. Dalle Piane, *La disputa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII*, pp. 497-500; Garfagnini, *Il Tractatus de potestate*, p. 158.

121. *Gestes des Chiprois*, p. 329. 122. Barber, *The Trial*, pp. 39-40.