

MARIO BENSI - MARIA GRAZIA CAMMAROTA  
(Università degli Studi di Bergamo)

## *L'arcivescovo Turpino nella Chanson de Roland e nel Rolandslied\**

*For modern readers of the Chanson de Roland (late 11<sup>th</sup> c.) and of its German version, the Rolandslied (late 12<sup>th</sup> c.), the Archbishop Turpin is an intriguing but bewildering character: he is a member of the Church who despises the idea of a life meant to fight evil only by means of prayers, and at the same time he takes active part in the war against the infidels. This paper briefly retraces the process that led to the convergence of oratores and bellatores, and analyzes the different forms of representation of Turpin in the two poems, in order to throw light on the attitude of each author to the thorny issue of militarized clergy in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries.*

Dist l'arcevesque: «Asez le faites ben!  
Itel valor deit avoir chevaler  
Ki armes portet e en bon cheval set:  
En la bataille deit estre forz e fiers,  
U autrement ne valt .IIII. deners,  
Einz deit monie estre en un de cez mustiers,  
Si prierat tuz jurz por noz pecepez».  
(*Chanson de Roland* 1876-1882)

Disse Turpino: “È bene quel che fate!  
Così deve essere un cavaliere bravo  
che l'armi porta e sta su un buon cavallo:  
forte deve essere e tremendo in battaglia;  
o altrimenti non val quattro denari:  
e allora faccia in un convento il frate,  
sempre pregando per i nostri peccati”.

A pronunciare queste parole di incoraggiamento ai Franchi che combattono i Saraceni a Roncisvalle nella *Chanson de Roland* (ChR)<sup>1</sup> è l'arcivescovo Turpino<sup>2</sup>, il quale non si limita a esprimere la propria am-

\* Mario Bensi ha curato il secondo paragrafo e Maria Grazia Cammarota il primo e il terzo; le altre parti dell'articolo sono esito del lavoro comune di entrambi gli autori.

<sup>1</sup> “La versione più antica a noi nota [...] è contenuta in un manoscritto di Oxford (Bodleian Library, Digby 23, citato comunemente come *O*) del secondo quarto del XII secolo, ma il testo viene datato per lo più agli ultimi decenni dell'XI” (Fassò 1997: 64). Il testo qui adottato come riferimento è quello proposto nell'edizione Segre 1989 (Tome I), riveduto rispetto a quello, già autorevolissimo, affacciato nell'edizione Segre 1971; l'edizione Segre 2003, rinunciando agli apparati del Tome II del 1989, offre ancora, di quell'edizione, il testo critico. Quest'ultimo, nelle tre edizioni Segre, è assai largamente fondato (pur non lasciandosene programmaticamente asservire) sulle lezioni del manoscritto oxfordiano. La traduzione italiana qui richiamata è quella dovuta a Renzo Lo Cascio (in Bensi 1985), aggiornata, per adeguarla al testo Segre 1971, rispetto a quella proposta in un volume B.U.R. del 1966, a cura dello stesso Lo Cascio.

<sup>2</sup> Turpino nel testo francese è costantemente definito *arcivescovo*; nel testo tedesco si ha una oscillazione tra *arcivescovo* e *vescovo*.

mirazione per il cavaliere che con audacia e ferocia impugna le armi contro il nemico, ma arriva a disprezzare il monaco che si rifugia all'interno del chiostro in preghiera e meditazione. Questo personaggio, che al lettore moderno può apparire sconcertante, viene presentato in una luce decisamente positiva sia nella *Chanson de Roland*, composta alla fine dell'XI secolo, sia nel *Rolandslied* (RL), la versione tedesca dell'opera elaborata alla fine del XII secolo dal *clericus* Konrad<sup>3</sup>. Attraverso l'analisi della rappresentazione di Turpino nelle due opere ci proponiamo in queste pagine di evidenziare le modalità attraverso le quali i rispettivi autori costruiscono questa figura di vescovo-guerriero e intervengono nel dibattito del tempo su alcuni temi cruciali legati allo scontro del mondo cristiano con i cosiddetti 'pagani', tra cui quello non poco imbarazzante dell'attiva partecipazione dei religiosi alle imprese militari. A tale scopo è necessario ricordare in breve, nonostante la complessità del fenomeno, le circostanze che portano al superamento della tradizionale separazione tra servizio divino ed esercizio delle armi. Se infatti molto è stato scritto sulla graduale accettazione della guerra da parte della Chiesa, sulla formazione dell'idea di crociata, sul processo di santificazione del soldato che combatte per una giusta causa<sup>4</sup>, sicuramente minore è l'attenzione che è stata rivolta a taluni aspetti particolari all'interno del generale clima di cristianizzazione della guerra, come quello della militarizzazione del clero. Ripercorriamo dunque le principali tappe della evoluzione (o "rivoluzione", come suggerisce Flori 1998) del pensiero cristiano sullo spargimento di sangue, puntando lo sguardo verso le riflessioni dell'XI e XII secolo relativamente alle funzioni dei religiosi nella guerra spirituale e fisica contro i nemici della cristianità.

<sup>3</sup> Il nome dell'autore del *Rolandslied* è contenuto al v. 9079: "ich haize der phaffe Chunrât". Come suggerisce il termine medio-alto-tedesco *pfaffe*, che designava un membro della Chiesa che non viveva in convento, Konrad non era un monaco, ma un *clericus*. La datazione del RL oggi comunemente accettata è il 1170 ca., secondo la convincente ipotesi di Kartschoke (1965). Per una sintesi delle principali questioni relative all'opera si rinvia al *Nachwort* che accompagna l'edizione del RL da parte di Kartschoke (1996). Una bibliografia aggiornata fino al 2011 è contenuta in Cammarota (2011).

<sup>4</sup> Essendo la bibliografia al riguardo copiosa, si ricordano almeno i seguenti volumi: Russell (1975), Flori (2001), Fumagalli Beonio Brocchieri (2006); sulla valorizzazione etica della cavalleria e, conseguentemente, della violenza, resta imprescindibile il libro di Flori (1998).

## 1. *Gli oratores e lo spargimento di sangue*

Come è noto, fino alla svolta costantiniana del IV secolo i cristiani consideravano impuro qualsiasi atto di violenza e, coerentemente, erano riluttanti ad arruolarsi nei ranghi dell'esercito romano<sup>5</sup>. La necessità di stabilire ordine e giustizia nei rapporti tra gli uomini e di difendere l'impero divenuto cristiano ha però indotto la Chiesa a considerare con più flessibilità l'insegnamento evangelico di amare anche il nemico, di rimanere inermi e di "porgere anche l'altra guancia" quando si subisce un'aggressione. Si delinea così la distinzione tra violenza "privata", che è sempre sbagliata perché dettata dall'odio o dal desiderio di vendetta o da altre passioni, e violenza "pubblica", che non è un fine in sé ma uno strumento inevitabile per il conseguimento della pace: come chiarisce Agostino, "bellum geritur ut pax acquiratur"<sup>6</sup>.

La progressiva accettazione della violenza (prevalentemente difensiva, ma, all'occorrenza anche aggressiva) finalizzata alla pace e alla giustizia non elimina però il dibattito intorno alla colpevolezza dell'omicida, dibattito che percorre tutta la storia del cristianesimo. Secondo l'opinione prevalente nella Chiesa, che recepisce il principio agostiniano, coloro che uccidono un uomo eseguendo gli ordini superiori in una campagna militare combattuta per una giusta causa non trasgrediscono il precetto "non occides" dettato da Dio a Mosè (*Esodo* 20,13). Questa posizione conduce, nel corso del tempo, al principio della remissione dei peccati al combattente che perda la vita per la difesa o l'espansione del cristianesimo. L'esempio di Leone IV (847-855) è ripreso e sviluppato dai pontefici dell'XI secolo, che accordano in sempre più occasioni l'indulgenza ai "martiri della fede", la morte sul campo essendo equiparata alla purificazione penitenziale. Viceversa, secondo alcuni membri della Chiesa lo spargimento di sangue rimane comunque un peccato che, per quanto lieve, può compromettere la salvezza dell'anima. Di questo orientamento è per esempio, nel IV secolo, san Basilio (329-379), il quale ritiene opportuno non somministrare la comunione per tre anni a chi si macchia le mani di

<sup>5</sup> Una delle più celebri dichiarazioni di incompatibilità tra servizio di Dio e uso delle armi è quella di San Martino († 397), il soldato che si rifiuta di combattere per l'imperatore Giuliano in nome del suo impegno come *miles Christi* in una guerra intesa solo spiritualmente: "Christi ego miles sum: pugnare mihi non licet", come si legge nella *Vita Beati Martini* (ca. 397) di Sulpicio Severo (PL 20,162). Per questo e altri esempi di santi guerrieri si veda Barbero (1994).

<sup>6</sup> Agostino, *Epistola ad Bonifacium* (PL 33,856).

sangue anche in un conflitto “legittimo”<sup>7</sup>. Analogamente, molti penitenziali, che prevedono pene diverse per le diverse forme di omicidio in base alla gravità di ciascuna di esse, considerano colpevoli coloro che uccidono il nemico obbedendo al comando di una autorità superiore: la sanzione prescritta in questo caso è molto bassa, limitata in genere a quaranta giorni a pane e acqua, ma è pur sempre una sanzione, che si fonda sulla convinzione che un omicida non possa ottenere la salvezza eterna se non espia il proprio peccato<sup>8</sup>. Nel IX secolo un’autorevole voce sollevata a sostegno del principio che versare sangue umano è una violazione del quinto comandamento anche quando si agisce per obbedire a un ordine superiore è quella di Rabano Mauro. In seguito alla battaglia di Fontenoy (841) l’abate di Fulda criticò la decisione scaturita dal concilio celebrato dopo il combattimento dai vescovi franchi, i quali, interpretando la vittoria di Carlo il Calvo e Ludovico il Germanico contro il fratello Lotario come un segno dell’approvazione divina, stabilirono che il combattimento era stato condotto con equità e giustizia e di conseguenza giudicarono innocenti i soldati, o *ministri Dei*, che avevano preso parte allo scontro; per Rabano Mauro il massacro di così tanti cristiani era ingiustificabile e i soldati erano colpevoli di omicidio volontario, perché avevano disprezzato la volontà del Signore eterno per compiacere i signori terreni<sup>9</sup>.

La posizione di Rabano Mauro verrà ripresa da vari canonisti, preoccupati per le devastanti conseguenze dei conflitti armati. Uno dei testi maggiormente rilevanti, per il tema qui dibattuto, è il *Decretum* (1008-12) di Burcardo di Worms, che contempla anche il caso dell’omicidio commesso in una guerra pubblica (Cap. XXIII *De illis qui in publico bello homicidia committunt*). Come nei penitenziali, le pene previste per questa specie di omicidio sono notevolmente inferiori rispetto a quelle per l’omicidio volontario, motivato dall’odio o da altre passioni; ma quello che qui merita attenzione è che all’inizio dell’XI secolo il *Decretum* ribadisca il principio che provocare la morte dei propri simili è un atto peccaminoso. Questo testo prende inoltre in considerazione l’uccisione di un ebreo o di un pagano, fornendo al riguardo una spiegazione

<sup>7</sup> Per un commento dell’epistola scritta da Basilio ad Anfilocco (ca. 374) cfr. Simion (2008: 541).

<sup>8</sup> Sui penitenziali si vedano per esempio Draper (1961) e Hamilton (2001).

<sup>9</sup> Così scrive Rabano all’arcivescovo Otgar di Mainz: “[...] propter favorem dominorum suorum temporalium, aeternum Dominum contempserunt, et mandata illius spernentes, non casu, sed per industriam homicidium perfecerunt”. Il testo è citato dall’edizione di Dümmler (1898-99: 464).

sulla quale vale la pena di soffermarsi: “quia imaginem Dei, et spem futurae conversionis extinxerat” (Cap. XXXIII, PL 140,770-2). Il primo argomento si fonda sulla constatazione che anche chi professa una religione diversa è creato a immagine di Dio e non può essere ucciso impunemente; il secondo focalizza l’attenzione sulla necessità per i cristiani di portare l’umanità verso la vera fede, una missione vanificata dalla eliminazione di un ebreo o di un pagano<sup>10</sup>.

Fino al periodo che ci interessa, dunque, una parte minoritaria della Chiesa è fortemente in imbarazzo di fronte allo spargimento di sangue anche nel contesto di una guerra inevitabile, combattuta per una giusta causa e con la benedizione di Dio. Il punto rilevante è che la liceità di una guerra giusta – che non è messa in discussione – non implica di per sé che l’omicidio non sia un peccato. Ed è proprio a causa dell’impurità che macchia l’esercizio delle armi che la dottrina ecclesiastica proibisce agli uomini di Chiesa di partecipare alle azioni militari, prevedendo sanzioni più o meno severe per i trasgressori<sup>11</sup>. L’inconciliabilità della professione religiosa con l’attività militare trova chiara espressione nei testi di quegli autori cristiani che a cavallo dei due millenni riattualizzano il tema della suddivisione della società in tre distinti ordini – *oratores, bellatores, laboratores* – e che tengono nettamente separate le funzioni di ciascuno di essi<sup>12</sup>. I *laboratores* devono sostenere con il loro lavoro le altre categorie, mentre la protezione della cristianità, della Chiesa e dei beni supremi di *pax* e *iustitia* è affidata agli altri due *ordines*: da un lato ai professionisti della guerra, che hanno il dovere di impugnare le armi; dall’altro ai religiosi, cui è affidato il compito ancora più importante della lotta spirituale contro il male attraverso la preghiera. In occasione di una campagna mili-

<sup>10</sup> Entrambi i punti verranno sostenuti con molta più chiarezza alla fine del secolo successivo da Radulfus Niger, nel cui *De re militari et triplici via peregrinationis Jerosolimitanae* (ca. 1189) si legge che i Saraceni “homines sunt eiusdem conditionis nature cuius et nos sumus” e che per condurli alla fede cristiana non può essere usata la violenza Cfr. Schmugge (1977: 196). Per il dibattito teologico su questo tema in epoca medievale cfr. Wieland (1998: 11-25).

<sup>11</sup> Una rassegna della legislazione canonica e civile sull’interdizione dell’uso delle armi da parte del clero tra il VI e il IX secolo è offerta da Hildesheimer (1943) e Prinz (1979).

<sup>12</sup> Tra le testimonianze intorno all’anno Mille è significativa, nel mondo anglosassone, quella di Ælfric, che ricorre alla teoria dei tre ordini per motivare il divieto per l’*ordo oratorum* (*clerici et monachi et episcopi*) di portare armi (cfr. Powell 1994); va poi ricordata, sul continente, la celebre rielaborazione del paradigma nel *Carmen ad Rodbertum regem* (1024-27) di Adalberone di Laon, su cui si sofferma in particolare lo storico tedesco Oexle (1978). Il più noto studio sullo schema trifunzionale in epoca medievale rimane quello di Duby (1978), mentre Niccoli (1979) estende l’analisi di questa immagine della società fino all’età moderna.

tare il ruolo degli *oratores* è quello di celebrare messe, confessare i soldati, intercedere per ottenere la protezione dei santi; il clero può anche prendere l'iniziativa di una guerra e indirizzare l'azione armata contro i nemici della cristianità. Ma la violenza è intrinsecamente incompatibile con la vita di coloro che hanno scelto di rinunciare al secolo e di servire Dio.

Il modello dei due ordini, diversi ma complementari, è rintracciabile nell'episodio dell'*Esodo* (cap. 17) in cui Amalek, capo di una tribù edomita, attacca gli Israeliti subito dopo che questi hanno attraversato il Mar Rosso. Per respingere l'aggressione, Mosè ordina a Giosuè di affrontare il nemico con le armi, mentre lui sale sulla cima del colle tenendo in mano il bastone di Dio. Fintanto che Mosè ha le mani alzate – un gesto interpretato come una preghiera o una benedizione – Israele prevale; ma quando per stanchezza egli le abbassa, sono gli Amalechiti a prevalere. La vittoria del popolo ebraico in questa sua prima guerra dipende dunque totalmente dalla volontà di Dio, il quale richiede la collaborazione e lo sforzo di tutti, ciascuno secondo il proprio specifico compito. Nel tempo possono variare le opinioni su quale dei due ruoli sia prioritario e debba guidare l'altro: ma rimane costante il riconoscimento dell'utilità e dell'importanza di entrambi.

Nella pratica, comunque, la separazione dei due ruoli non veniva certo rispettata, a dispetto dei reiterati divieti e delle sanzioni previste. Va anche ricordato che alcune disposizioni canoniche, soprattutto di epoca carolingia, esentavano vescovi e abati dal divieto di portare armi e di combattere, dal momento che nominavano esplicitamente solo il basso clero (Prinz 1979). Questa implicita tolleranza per i costumi degli alti prelati dimostra che deporre la spada materiale e impugnare unicamente quella spirituale non era facile in un'epoca in cui le gerarchie ecclesiastiche provenivano quasi sempre dall'aristocrazia guerriera e in una società che, come scrive Cardini (2014: 22), era “organizzata per la guerra e sulla guerra”. Nell'XI secolo uno dei più aspri critici delle imprese militari condotte dagli ecclesiastici è Pier Damiani (1007-1072), che interpreta la loro attrazione per l'azione bellica come un cedimento alle *vanitates* della milizia secolare<sup>13</sup>. D'altra parte, la crescente neces-

<sup>13</sup> Uno dei testi in cui Pier Damiani si esprime contro il militarismo ecclesiastico è l'epistola del 1062 indirizzata a Olderico di Fermo, in cui ad esempio troviamo la seguente domanda retorica: “Si sacerdos arma corripit, quod utique laicorum est, quid meretur?” (PL 144,315). Altri scritti su questo argomento sono l'*Opusculum XL. De frenanda ira*, 5, (PL 145,656) e i *Sermones*, LXVI (PL 144,883-884).

sità di contrastare i nemici della fede, interni ed esterni alla cristianità, induce i vertici ecclesiastici a incoraggiare l'esercizio delle armi al servizio della Chiesa, non solo accordando l'indulgenza a coloro che combattono contro gli infedeli, ma cercando anche di frenare i molti guerrieri che specialmente nell'XI secolo decidono di prendere i voti. Esempio è la posizione di Gregorio VII (1073-85) relativamente al caso del duca Ugo di Borgogna, che abbandona il compito di proteggere la cristianità concretamente per entrare nell'oasi salvifica del monastero di Cluny. Scrive il papa all'abate che lo ha accolto:

Cur, frater carissime, non perpendis, non consideras, in quanto periculo, in quanta miseria sancta versatur ecclesia? Ubi sunt qui se sponte pro amore Dei opponant periculis, resistant impiis, et pro justitia et veritate non timeant mortem subire? Ecce qui Deum videntur timere vel amare, de bello Christi fugiunt, salutem fratrum proponunt, et seipsos tantum amantes, quietem requirunt<sup>14</sup>.

La scelta della vita monacale è dunque vista da Gregorio VII come una fuga dalla guerra combattuta per Cristo e in nome di Cristo, una ricerca della propria tranquillità fra le rassicuranti mura del monastero a scapito della salvezza di tanti cristiani in un momento di estrema difficoltà per la Chiesa. Questa enfaticizzazione dell'importanza della concreta azione militare, che acquista una sempre più marcata valenza espiativa, comporta un ripensamento delle responsabilità degli ecclesiastici e uno sgretolamento della barriera che separa *bellatores* e *oratores* anche sul piano teorico. Con la formazione degli ordini religioso-monastici, infine, la sovrapposizione dei due ruoli appare compiuta e ufficialmente accettata. A coloro che nutrono dei dubbi sulla liceità di questa inedita forma di milizia cristiana risponde abilmente Bernardo di Clairvaux (1090-1153) nel celebre libro noto come *De laude novae militiae ad milites Templi*, composto probabilmente tra il 1132 e il 1135, comunque dopo il riconoscimento dell'ordine dei Templari da parte della Chiesa (1128-29)<sup>15</sup>. In

<sup>14</sup> L'epistola a Ugo di Cluny, che porta la data del 2 gennaio 1079, è edita da Jaffé (1865) nei *Monumenta Gregoriana*, Reg. VI,17, 351.

<sup>15</sup> Un approfondito commento del libro è offerto da Cardini (1977), che interpreta il passaggio di Bernardo da una visione monastica tradizionale (che esclude qualsiasi attività militare per chi è impegnato nella preghiera e nella contemplazione) all'accoglimento dell'ordine templare nella compagine ecclesiale come l'esito di un processo di monasticizzazione della società coerente con gli ideali cistercensi (p. 53 ss.). Il volume contiene anche il testo di Bernardo con traduzione italiana a fronte.

un'epoca in cui non sembra applicabile nessun altro mezzo per contrastare gli avversari di Dio e impedire loro di nuocere ai cristiani, Bernardo reputa inevitabile affiancare alla preghiera e alla contemplazione il ricorso alle armi materiali. Il monaco-cavaliere ha il vantaggio di unire in sé le qualità militari del guerriero di professione, già da tempo riconosciute come necessarie per la tutela della pace e della giustizia, e le qualità del religioso, che sa osservare la castità, la povertà e l'obbedienza e sa tenersi lontano dalle passioni mondane che caratterizzano la milizia secolare. Una persona che svolge contemporaneamente la funzione del *bellator* e dell'*orator* può dunque ingaggiare ancora più efficacemente la duplice lotta contro il male invisibile e contro il male visibile, contro il demonio e contro il nemico terreno.

La motivazione teorica del superamento del divieto di partecipare direttamente alla guerra inizialmente imposto dalla legislazione canonica agli uomini di chiesa va rintracciata nel processo di demonizzazione cui viene sottoposto il nemico. Il paragone tra guerra spirituale e guerra fisica ha le sue radici nelle Scritture ed è sfruttato soprattutto da Paolo, che sollecita a rivestirsi dell'armatura di Dio per resistere alle insidie del diavolo, per combattere contro i dominatori di questo mondo di tenebre, contro gli spiriti del male sparsi nell'aria (*Ef.* 6,11-12). Nel pensiero di Paolo la *militia spiritualis* resta nettamente distinta dalla *militia saecularis*. Quando invece si passa dall'analogia alla vera e propria identificazione degli avversari di Dio sulla terra con il principio stesso del male, la guerra spirituale finisce per coincidere totalmente con quella fisica. Se dunque il nemico terreno non *fa* il male, ma *è* il male, la sua uccisione non è equiparabile a un "omicidio", ma si configura come "malicidio", ovvero come estirpazione del male. È questo il sottile argomento proposto da Bernardo (PL 182, col. 929):

Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male faciunt et defensor christianorum reputator.

In tali circostanze, allora, chi uccide gli infedeli è completamente esente da ogni colpa, non viola la legge divina, non incorre nella dannazione divina. Al contrario: l'eliminazione del male dal mondo attraverso l'eliminazione fisica del nemico della vera fede, che è incarnazione del male, è una azione non solo giusta e lecita, ma anche doverosa e merito-



ria. Se questa lotta contro il male visibile e invisibile al tempo stesso rientra pienamente nei compiti dei *bellatores*, molti dei quali erano già stati riconosciuti come santi per la loro morte da martiri nel nome di Cristo, a maggior ragione essa può essere combattuta dagli *oratores*, coloro che hanno deciso di consacrare la propria vita al servizio di Dio e del mondo cristiano.

A partire dal IV secolo, dunque, i *bellatores* sono sottoposti a un processo di cristianizzazione che garantisce loro la salvezza dell'anima pur esercitando la professione delle armi; dopo il Mille si compie il processo opposto, che porta a legittimare la militarizzazione degli *oratores*.

## 2. *Turpino nella Chanson de Roland*

Questo paragrafo, una sorta di tramite tra ciò che lo precede e ciò che lo segue, ha una duplice funzione, operando sui piani di una prospettiva di minima e di una di massima. La prima è tesa a richiamare, passo per passo, le tracce della presenza di Turpino nella ChR, colte nei loro vari occorrimenti all'interno della versione oxfordiana, come essi si leggono all'interno delle edizioni critiche del poema curate da Cesare Segre (1971; 1989; 2003). Con questo si offre qualcosa di più maneggevole, per esempio, rispetto a quanto è proposto dalle *Concordanze Duggan* (1969)<sup>16</sup>, dove la completezza dell'informazione è anche meglio assicurata, ma dove il *fil rouge* che raccorda gli interventi di Turpino (di volta in volta registrato come *Turpins*, *Turpin* o *l'arcevesque(s)* eccetera) va ricercato con un'attenzione da tenersi costantemente vigile e paziente. La prospettiva di massima (quella che mai si può essere sicuri di avere centrato, anche solo parzialmente) mirerebbe invece a costruire una sorta di "ritratto in piedi" del Turpino rolandiano, eventualmente da accostare, se non altro come integrazione, al modello proposto da Rita Lejeune nel suo intervento al IV congresso (1967) della *Société Rencessivals* (Lejeune 1969: 9-21).

Turpino è nominato per la prima volta, nel manoscritto oxfordiano, al verso 170 (lassa XII): figura nell'elenco dei dodici baroni chiamati a

<sup>16</sup> Dopo avere citato questo formidabile strumento di ricerca, si può avvertire che le presenti osservazioni derivano però dall'ennesima, sempre piacevole e istruttiva, rilettura del testo Segre e di alcune zone dei suoi apparati.

consiglio da Carlo, nei pressi di un pino, perché esprimano un parere a proposito delle proposte di pace affidate dal re saraceno di Spagna, Marsilio, all'eloquenza del suo consigliere e ambasciatore Biancardino. Già nel verso in questione Turpino è presentato come "l'arcevesque Turpin", con il titolo episcopale che spesso, nel corso del poema, varrà a identificare il personaggio, anche in assenza del nome proprio. Quasi tutti i baroni chiamati a questo "consiglio del pino" riappariranno, alcuni in maniera piuttosto significativa, nel corso del poema (evidentemente questo vale per Rolando, Oliviero, Gano; vale però, senz'altro, anche per Turpino).

Al verso 264 (lassa XIX), Turpino (questa volta qualificato come "Turpins de Reins"; Reims è dunque la sua sede arcivescovile, assolutamente prestigiosa) si accinge a prendere la parola nel medesimo consesso: è già terminato il dibattito sull'opportunità di accogliere la resa di Marsilio, e Turpino si offre come ambasciatore presso il campo dei Saraceni. Re Carlo appare sensibilmente contrariato, e respinge la candidatura del prelado: non vuole mettere a rischio la sua più preziosa guida spirituale, o forse, dal tono con cui Turpino si è presentato, l'imperatore intuisce che l'arcivescovo sarebbe un ambasciatore non gradito a Marsilio, e probabilmente intenzionato a condurre le trattative in modo aspro, reciso, eventualmente provocatorio (all'insegna di quell'*humour mordant* che già Rita Lejeune (1969: 10) ha individuato come una delle principali caratteristiche dell'eloquio (per il resto sobrio quanto ispirato) del personaggio.

Mi sembra il caso di segnalare il fatto che (nella lassa XLII, vv. 557-561) Gano, ambasciatore di Carlo presso il campo saraceno, imposta per la prima volta una sequenza di riferimenti che, in alcune altre occasioni, si avrà modo di ritrovare nella ChR: la cosa che qui interessa è il fatto che, qui come altrove, la sequenza (Rolando, Oliviero, i dodici Pari, i 20.000 cavalieri destinati a costituire le truppe di retroguardia) non comprende Turpino. L'arcivescovo sarà soggetto, nel corso del poema, a un'alternanza di inclusioni ed esclusioni, che – senza mettere minimamente in discussione il suo ruolo protagonista – possono indurre, però, il lettore a considerarlo, di volta in volta, come partecipe oppure estraneo al costituirsi di determinati schieramenti all'interno del campo cristiano. Senza esagerare il valore o l'attrattiva del riscontro ora effettuato, è possibile forse apprezzare l'intendimento del poeta di Rolando nel

qualificare queste presenze/assenze di Turpino (delle quali si renderà, qui di seguito, regolarmente conto); altra non è, questa, che un'ulteriore manifestazione dell'ambivalente caratterizzazione del personaggio: in quanto Turpino è vescovo-guerriero, prelado combattente, orante bellatore, è normale, è anzi indicativo, che egli appaia alternatamente a far parte o a ritrarsi da certe aggregazioni all'interno del campo cristiano.

Il verso 799 non appare nell'*Indice dei nomi propri* dell'edizione Segre 1971, o nell'*Index des noms propres* delle edizioni Segre 1989 e 2003, sotto il nome di *Turpino*; ma è soltanto perché il prelado è qui designato con il suo titolo: "l'arcevesque" (cosa che, nel seguito del poema, accadrà molto, molto spesso; avrò cura di segnalare regolarmente questa circostanza, che inoltre contemplerà – con opportunità versificatoria – la variante *Li arcevesque(s)*, idonea a collocarsi come primo emistichio del decasillabo). L'occorrenza del v. 799 è piuttosto significativo: nella lassa in questione (la LXIV) si registrano i nomi degli eroi che si raccolgono intorno a Rolando, a costituire la retroguardia dell'esercito di Carlo (insieme ai 20.000 uomini di truppa, cavalieri anonimi). Sarebbe, insomma, a parte la presenza, probabilmente incongrua, di un paio di nomi, un primo elenco dei dodici Pari. Si tratta, in altri termini, di guerrieri strettamente legati alla figura di Rolando. Per questo, come prima ho soltanto suggerito, si può supporre che in precedenza Turpino – uomo di Rolando – non si sia pronunciato a favore dell'accoglimento delle proposte di Marsilio, e che anzi si sia offerto di partire come ambasciatore presso il campo saraceno, proprio per garantire una trattativa seria, dura, al limite – come ho detto – provocatoria, dopo che Carlo già aveva deciso di non accettare le candidature di Rolando e di Oliviero. Insomma, c'è forse da ipotizzare la costituzione informale di una sorta di "partito di Rolando", schieratosi ormai per la guerra ad oltranza, del quale Turpino sembrerebbe essere un esponente qualificato. Nel contempo, come si è già rilevato e altrove ancora si constaterà, Turpino sembra essere più un simpatizzante, e magari un promotore, di questo presuntivo "partito", piuttosto che un vero e proprio aderente.

Al verso 1124, primo della lassa LXXXIX, è poi nominato, il nostro ecclesiastico, secondo la formula "li arcevesques Turpin": della lassa, questa volta, egli è la figura centrale (al v. 1137 ne è ancora richiamato il titolo: "l'arcevesque"). Spronato il cavallo, e dopo avere raggiunto una posizione elevata, da tale collocazione egli rivolge ai Francesi un

sermone: al v. 1129 invita la retroguardia a battersi valorosamente per la Cristianità; al v. 1132 suggerisce ai guerrieri di pentirsi dei loro peccati, subito assicurando (v. 1133) che lui personalmente provvederà – anzi, provvede all’istante, poiché il futuro “Asoldrai vos” sembra avere insieme valore intenzionale e performativo – ad assolverli canonicamente: in caso di morte tutti coloro che si saranno impegnati nella battaglia diverranno santi martiri (v. 1134), cui saranno destinati dei seggi nel più alto Paradiso (v. 1135). Il resto del sermone consiste, peraltro, di valutazioni di tipo militare: le truppe cui l’arcivescovo si rivolge costituiscono un’appendice dell’esercito di Carlo, al momento disgiunta dal grosso del contingente cristiano (v. 1127); ne deriva loro il dovere di impegnarsi sino alla morte a protezione del proprio comandante supremo, il re (v. 1128); la battaglia è imminente: non c’è da dubitarne (v. 1130), poiché ormai i Saraceni sono in vista e appaiono, ovviamente, ostili e numericamente temibili. Le raccomandazioni e rassicurazioni di tipo religioso, come si vede, sono abilmente intrecciate alle considerazioni di natura bellica. Altro segno della presenza ambivalente di Turpino. Gli ultimi tre versi della lassa LXXXIX (vv. 1136-38) vedono i Francesi aderire all’invito del loro cappellano in armi: scendono da cavallo, si mettono a terra, in ginocchio, e ricevono la benedizione divina impartita dall’arcivescovo, che assegna loro, dopo questa affrettata liturgia della confessione, una penitenza intonata alle circostanze: la consegna di battersi e colpire duro.

Rita Lejeune insiste sul carattere “inopportuno” di questa consegna penitenziale (sconcertante, certamente, provenendo da un uomo di Chiesa nel mentre esercita – sia pure in un contesto di eccezionalità – le sue funzioni di ministro del sacramento della Confessione): la studiosa, però, fonda tale suo insistere anche sull’esigenza di preparare la tesi alla quale, a grandi passi, si sta accostando. Per noi – come già abbiamo suggerito – questa tesi è tanto valida (anche per l’accortezza critica con la quale la Lejeune sta edificandola) da potersi acquisire pacificamente e in via definitiva, al punto che essa può meritare – già a questo punto – di essere corretta, attenuata, mitigata, una volta che sia inserita e ambientata, come vedremo, nella temperie ideologica, e soprattutto nella ricerca di artisticità, delineate, perseguite e conseguite dal responsabile della rolandiana *version d’Oxford*. La tesi della grande filologa belga – quella che si vorrebbe, da parte nostra, difesa e insieme attenuata – con-

siste naturalmente nel vedere in Turpino convivere, e al limite confliggere, la duplice “natura” dell’uomo di Dio e del guerriero pugnace. Con una importante sottolineatura: il guerriero pugnace emergerebbe, dai versi della versione oxoniense, con una spiccata evidenza rispetto alla figura del degno uomo di Chiesa.

Torneremo su queste idee, perché acquistino la necessaria consistenza minima o massima. Proseguiamo intanto nell’analisi.

La successiva lassa XC, nei suoi primi tre versi (1139-41), si collega, secondo una tecnica narrativa assolutamente tipica dello stile rolandiano, alla parte finale della scena appena descritta: viene proseguito, cioè – e nello stesso tempo ribadito – l’intervento pastorale di Turpino, il quale, al verso 1141, è ancora designato semplicemente con il suo titolo di ecclesiastico (“l’arcevesque”): i Francesi si rimettono in piedi, assolti, sgravati dai loro peccati, benedetti da Dio in virtù del segno di croce tracciato su di essi dalla mano del prelado commilitone. Il resto della lassa vede i Francesi risalire a cavallo e prepararsi alla battaglia. Al centro della scena sono tornati Rolando e Oliviero. Si ha (come anche nelle lasse XCI e XCII) una sorta di appendice della “prima scena del corno”, che si era svolta appena prima dell’intervento di Turpino il “Confessore”.

La lassa XCV è ormai collocata sulla scena della battaglia di Roncisvalle. Alcuni – dodici – guerrieri saraceni, i quali, nelle lasse comprese tra la LXIX e la LXXVIII, si erano vantati del loro valore e avevano promesso un particolare impegno contro i Francesi, ora, uno dopo l’altro, si battono contro alcuni tra i più eminenti cavalieri cristiani (non precisamente contro i dodici Pari: al gruppo dei Pari, per esempio, non appartiene Turpino, che in queste tenzoni singolari ha modo di mettere in mostra il suo valore). Nella lassa XCIII il nipote di Marsilio insulta Carlomagno, e Rolando subito lo castiga. Nella XCIV il fratello di Marsilio è abbattuto, parimenti, da Oliviero. Ed è il turno di Turpino, appunto alla lassa XCV. Il suo avversario, Corsabligi, è nominato nel primo verso della lassa (il 1235) e presentato succintamente nel successivo. Come le due precedenti vittime di Rolando e Oliviero, anch’egli esorta i suoi e provoca i Francesi. Nel verso 1243 “li arcevesques Turpin” lo ascolta; nel successivo egli si rende consapevole dell’odio che prova nei suoi confronti. Ancora un paio di versi tra la preparazione e l’esecuzione, cui seguono alcuni decasillabi dedicati alla descrizione e agli effetti del “colpo” (molto simile a quello che, nella lassa precedente, era stato inferto da Olivie-

ro; la prima azione, quella di Rolando, era stata descritta in termini anche più compiaciuti, ed era risultata, se possibile, meglio condotta e ancora più esiziale). Tra il verso 1251 e il 1260 – conclusivo della lassa XCV – Turpino svolge qualche considerazione sul proprio “colpo”; lo commenta, replicando alla provocazione di Corsabligi ed esortando i Francesi a battersi; come già Oliviero nella lassa precedente, egli lancia, nell’ultimo verso, il grido di guerra dei soldati di Carlo: “Munjoie!”. Nelle successive lasse XCVI-CII altri guerrieri cristiani affronteranno i loro competitori saraceni, con efficaci variazioni, all’interno di una tecnica narrativa che ormai pratica il ricorso alla *brevitas*. Per quel che ci riguarda, noteremo che, nelle lasse XCVII, XCVIII e XCIX, le azioni di Geriero, Sansone e Anseigi sono lodate, nell’ultimo verso di ciascuna lassa, rispettivamente da Oliviero, Turpino e Rolando. L’apprezzamento manifestato da Turpino (cui gli indici dei nomi delle edizioni Segre non rinviano, poiché il personaggio è qui qualificato soltanto come “l’arcevesque”) è registrato al verso 1280. Si è creata, pertanto, una discrasia all’interno del nucleo dei principali combattenti della retroguardia: Rolando, Oliviero e Turpino agiscono parallelamente, e godono, da parte dell’autore, di un’attenzione privilegiata. Così, andrà registrata un’altra menzione di Turpino non segnalata dagli indici dei nomi. Rolando uccide Chernublo nella lassa CIV, e si batte ancora, quanto mai valorosamente, nella lassa successiva; l’autore, sul finire di tale lassa, la CV, esalta brevemente anche l’apporto di Oliviero, dei dodici Pari in genere, e ancora più genericamente dei Francesi. E “l’arcevesque”, al v. 1349, approva, augurando il meritato successo al valore dei cristiani, mentre nel verso successivo, ultimo della lassa CV, grida ancora “Munjoie!”.

Turpino riappare nella lassa CVIII, nella parte finale di essa. È dapprima ancora denominato soltanto “l’arcevesque” (v. 1390), poi col suo semplice nome, “Turpin”, senza appellativi di sorta (v. 1393). L’apparizione è fugace, ma altamente significativa. L’uomo di Chiesa uccide Siglorel, caratterizzato come “colui che visitò gli Inferi (anzi, l’inferno), ivi condotto da Giove per opera di un malefico sortilegio”. Ha modo, quindi, qui, Turpino, di riunire esemplarmente i propri due ruoli, di prelato autorevole e di combattente valoroso. Giudica Siglorel, con parole di sprezzo, e riceve l’approvazione di Rolando, che subito dopo si rivolge a Oliviero. Si può ormai parlare di un terzetto che agisce di conserva: Rolando, Oliviero e Turpino.

I primi versi della lassa CX mettono il terzetto in prospettiva: la scena in cui i tre sodali agiscono è quella della battaglia di Roncisvalle, formidabile e tremenda; in essa combattono valorosamente Oliviero e Rolando, ma fa altrettanto Turpino, qui designato come “Li arcevesques” (v. 1414), mentre l’insieme dei dodici Pari non si sottrae ai propri impegni, così come tutto l’insieme dei Francesi. È questa (CX) anche la lassa famosa per i presagi della morte di Rolando, modellati sui fenomeni verificatisi, tra cielo e terra, in occasione della morte del Cristo<sup>17</sup>. La successiva lassa CXI – strutturalmente importante poiché prepara la seguente, in cui si inizia la tragedia dei Francesi – vede ancora Turpino, ovvero “l’arcevesques” (v. 1441), lodare, in quattro versi (1441-44), il valore dei suoi, con richiamo alla *Geste Francor*. Anche la lassa CXIII vede Turpino (“l’arcevesque”), nel verso 1471 (1514)<sup>18</sup>, farsi protagonista, nel suo ruolo di *orator*: in nove versi egli esorta i baroni a non demoralizzarsi, a non nutrire pensieri di fuga, onde non rendersi oggetto di critiche, e a prendere piuttosto in considerazione la prospettiva di una morte eroica, sapendo che essa è inevitabile e imminente, ma anche sapendo che lui, Turpino, può assicurare ai suoi valorosi compagni una dimora eterna in Paradiso, accanto ai santi Innocenti<sup>19</sup>. Questo discorso di Turpino è tale da conferire nuovo vigore ai Francesi.

Comincia una nuova fase della battaglia. Nella tradizione antioxfordiana si hanno due altri interventi di Turpino, nelle lasse CXVI e CXVII (del codice V4). Interventi trascurabili, se non altro in quanto ripetitivi. Le successive lasse di O (CXIV-CXIX) vedono Climborino prevalere su Engeliere di Guascogna (CXIV), ma subito Oliviero vendicarlo, abbattendone l’uccisore, e anche uccidendo Alfagano ed Escababi, oltre ad

<sup>17</sup> Cfr. le prime pagine di un ben noto articolo di Segre (1961: 277-283), successivamente riproposto come capitolo d’apertura di un suo fondamentale volume, *La tradizione della «Chanson de Roland»* (1974).

<sup>18</sup> Nelle lasse tra la CXIII e la CXXV le tre edizioni Segre accolgono l’ordine alternativo affacciato dalla tradizione antioxfordiana rispetto a quello, assai criticabile, seguito dal codice oxoniense, e adottano pertanto una duplice numerazione dei versi. Nelle edizioni Segre 1989 e 2003 sono registrate fuori parentesi la numerazione editoriale e tra parentesi tonde la numerazione del manoscritto oxfordiano. Nell’edizione Segre 1971, e nelle edizioni correnti che a essa si sono rifatte per il testo, anche per le lasse era proposta analogamente, tra parentesi quadre, una numerazione editoriale, affiancata da quella che seguiva l’ordine del codice O. Tra parentesi quadre era invece affacciata la numerazione editoriale dei versi, e fuori parentesi quella modellata sull’ordine di O.

<sup>19</sup> Sono le vittime della “strage degli Innocenti”, ordinata da Erode il Grande (*Mt.* 2, 16-17), con l’intento di sopprimere l’infante Gesù. La Chiesa li ricorda il 28 dicembre e ne interpreta il supplizio come una sorta di anticipazione delle sofferenze future di tutti i martiri cristiani.

altri sette Arabi anonimi; poi Valdabruno uccidere Sansone, vendicato subito da Rolando (CXVI-CXVII); infine Malchiantie uccidere Anseigi (CXVIII), vendicato da Turpino nella lassa CXIX. Nel verso 1562 (1605), primo di tale lassa, il prelato è presentato come “Turpin, li arcevesque”. Nel verso successivo si dice di lui, nella traduzione Lo Cascio, che “Mai tonsurato ci fu a cantare messa / che poi sapesse fare tante prodezze”.

Le tre lasse successive (CXX-CXXII) sono dedicate a Rolando, impegnato contro Grandonio (questi, però, prima di morire per mano di Rolando, ha inferto severe perdite ai cristiani: sono caduti Gerino e Geriero, più altri tre baroni). Le lasse CXXIII e CXXIV aggiornano sulle sorti della battaglia: sono ancora, in fondo, i Cristiani a prevalere; ma è già annunciato l’attacco decisivo di Marsilio. Questi giunge nella lassa CXXV, il cui protagonista pagano è però Abisso (“Abisme”). Di lui, sempre nella lassa CXXV, sceglie di occuparsi Turpino (“Li arcevesque”, v. 1642). Interessanti le parole, pronunciate tra sé e sé, con le quali il vescovo-guerriero manifesta la sua avversione per Abisso: ancora nella traduzione Lo Cascio “Mi pare eretico molto quel Saracino: / meglio morire che non andare a ucciderlo. / Io mai viltà non ho amato né vili!” (va detto che l’autore, nel presentare Abisso, era andato anch’egli molto sul pesante). È abbastanza curioso che la prima parte della lassa CXXVI sia dedicata alla descrizione del cavallo di Turpino, “Li arcevesque” del v. 1648 (1487). L’autore ha così l’esigenza di ripetere il soggetto delle azioni seguenti: è questo, ancora, “Li arcevesque” al v. 1658 (1497). Poi, Abisso è travolto dal vescovo guerriero: dallo scontro esce trapassato dall’uno all’altro fianco. Nel verso finale della lassa, il 1670 (1509), sono i Francesi a nominare “l’arcevesque” (con lui, nelle sue mani, il pastorale è al sicuro). Vengono poi, nella lassa CXXVII, le lodi espresse da Rolando, rivolto a Oliviero, nei confronti di Turpino (“Li arcevesque” del v. 1673). Lodi non da poco (non c’è cavaliere migliore di lui – come combattente – in terra o sotto il cielo). È per me interessante che ai vv. 1680-82, i nomi di Rolando e Oliviero, e la dignità ecclesiastica di Turpino (“Li arcevesque” del v. 1682) si registrino ancora insieme in uno stretto giro di versi, i quali, per di più, riassumono i loro atti di valore, prima che l’autore affermi che, ciò nonostante, l’esito finale della battaglia sta per capovolgersi. Dei valorosi Cristiani ne resteranno, dapprima, sessanta.



Dalla lassa CXXVIII alla CXXXI si svolge la cosiddetta “seconda scena del corno”: Rolando e Oliviero sono colti in un aspro contrasto verbale; sarà Turpino a pacificarli, nella successiva lassa CXXXII. Nel primo verso, il 1737, “Li arcevesques” prende atto del conflitto tra i due compagni; tra il verso 1740 e il 1751 rivolge loro un discorso assennato ed efficace. Rolando, nell’ultimo verso della lassa (1752), mostra di valutarne positivamente l’opportunità.

Le lasse tra la CXXXIII e la CXL non nominano Turpino: Rolando suona l’olifante e Carlo può seguire da lontano le difficoltà della sua retroguardia; decide di soccorrerla e, conseguentemente, fa arrestare Gano, che ostenta e suggerisce di non credere ai richiami del figliastro.

Il *focus* torna su Rolando, sui suoi prodigi di valore. È la lassa CXLI: dove però, ai versi 1876-82, “l’arcevesque” svolge una delle sue più vibranti esortazioni apostoliche: chi non sa battersi con valore farebbe meglio a farsi frate, a pregare per i peccati di chi, invece, sa essere “forte e fiero” in battaglia. Sono questi i versi riferiti in apertura del nostro contributo. E sono versi che ha buon gioco di richiamare Rita Lejeune (1969: 15) allo scopo di corroborare la sua tesi: davvero, risulta quasi obbligatorio cogliere, nelle espressioni di Turpino, una nota di *mépris* nei confronti del clero conventuale, che vive appartato dalle asprezze degli scontri guerreschi. Per mitigare la portata oltranzista della tesi, possiamo soltanto riportarci al fatto che il chierico, anzi il “prelato maggiore”, che manifesta, e quasi ostenta, tale disprezzo, lo fa pronunciando le sue parole immerso come è, appunto, nell’aspro furore della battaglia di Roncisvalle.

Tra la lassa CXLII e la CLI (bellissima serie narrativa, intensa al più alto grado per come la dimensione epico-eroica si intreccia a quella epico-dolente) non è più nominato Turpino. Nella CLII (v. 2039) Rolando constata che tutti i suoi compagni sono morti, fatta eccezione per “l’arcevesque” e per Gualtiero dell’Ulmo, le azioni del quale, compiute lontano dal cuore della battaglia, sono ora riferite dal guerriero al suo capitano. Infine, si è creato un terzetto di superstiti cristiani, come ricordano la lassa CLIII, dove Rolando uccide venti ispanici, Gualtiero sei e “l’arcevesque” cinque (v. 2059), e la CLIV, nei tre versi iniziali (2066-68), dedicati il primo a Rolando, il secondo a Gualtiero, il terzo a “Li arcevesque”. Nella stessa lassa, però, muore Gualtiero ed è ferito gravemente Turpino (“Turpins de Reins”, v. 2077, e “l’arcevesque”, v. 2082,

quando cade da cavallo, ferito al capo e trafitto da quattro colpi al corpo). La lassa successiva (CLV) vede però Turpino ancora reagire: “Turpins de Reins” (v. 2083), “li ber” (‘il valoroso’, v. 2085) si è rimesso in piedi; cerca e trova Rolando con lo sguardo, corre da lui e ci offre una delle sue ultime sentenze: “Non mi arrendo! Un valido combattente non cede le armi fin che resta vivo!”. Con la sua spada, Almacia, riprende furiosamente a combattere. Intorno al suo cadavere, Carlo troverà i corpi di quattrocento nemici, feriti più o meno gravemente, o anche trafitti, quando non decapitati.

Nella lassa CLVIII si parla ancora (v. 2130<sup>20</sup> ss.) de “l’arcevesques Turpin”: lui e Rolando si esortano a vicenda: hanno ascoltato il suono dei corni delle truppe di Carlo. Ancora protagonisti, Rolando e Turpino, nella lassa CLIX: Rolando si rivolge a “Li arcevesques Turpin” (v. 2137) per dirgli che non lo lascerà combattere da solo, anche se Turpino è appiedato e Rolando è a cavallo. Al verso 2144 “l’arcevesque” si esprime ancora in una delle sue icastiche sentenze.

Nella lassa CLX anche Rolando è appiedato, e non si parla di Turpino. La lassa CLXI vede invece Rolando dedicarsi a lui: al verso 2169 il conte decide in questo senso (il vescovo-guerriero è qui chiamato “l’arcevesque Turpin”); assiste il prelado, lo libera dell’armatura, gli parla quasi affettuosamente, gli propone di radunargli intorno i corpi dei compagni caduti. Al verso 2182 è “l’arcevesque” che lo esorta in tal senso: “poiché ormai nostro è il terreno, per grazia di Dio, vostro e mio”. Nella lassa seguente (CLXII) Rolando trascina verso Turpino (“l’arcevesque”, v. 2190) i corpi di sette guerrieri, tutti appartenenti al novero dei Pari. “Li arcevesque” (v. 2193) li benedice tracciando il segno della croce e li compiangue, pregando per loro; ha anche un umanissimo istante di apprensione personale<sup>21</sup>. La lassa successiva vede Turpino (“l’arcevesque”, v. 2205) assolvere e benedire in particolare la salma di Oliviero, che Rolando gli ha condotto davanti. L’elogio funebre di Oliviero è però affidato a Rolando. La lassa CLXIV vede quest’ultimo svenire, disfatto dal dolore. Nel verso finale, 2221, “l’arcevesque” pronuncia una breve

<sup>20</sup> Va segnalato, in questo verso, un refuso che è sfuggito a molteplici letture del testo Segre. L’attacco del verso “Ensembl’od lui” è da correggere ovviamente in “Ensembl’od lui”. Il refuso si è trasmesso dalla prima alla seconda e alla terza delle edizioni a cura di Cesare Segre, oltre che alle edizioni correnti che ne dipendono per il testo.

<sup>21</sup> Per Rita Lejeune (1969: 13), invece, questa chiusa della benedizione (vv. 2198-99) rappresenta un difetto: “Incontestablement, sur le plan esthétique, il y a chute”.

formula di partecipazione a tale dolore. Nella lassa CLXV Turpino (“Li arcevesques”, v. 2222) cerca di far riprendere i sensi a Rolando: vorrebbe dirigersi a un corso d’acqua, verso il quale compie qualche passo incerto, ma si rende conto di essere vicino a morte. Cade riverso in avanti. La lassa CLXVI vede Rolando constatare ormai la morte di Turpino (“le nobilie barun”, v. 2337; “Ço est l’arcevesque”, v. 2338), proclamata dall’autore nel verso 2441: “Morto è Turpino, il guerriero di Carlo”. L’autore stesso si sofferma, a questo punto, sull’elogio funebre del prelado: per grandi gesta e bellissimi sermoni, egli fu costantemente in campo contro i pagani. Dio gli conceda la sua santa benedizione. Ancora una lassa (CLVII) dedicata a Turpino, ormai defunto (“l’arcevesque”, v. 2246). Fuori dal corpo gli escono le interiora; sulla fronte sgorga un grumo di materia cerebrale; sul petto stanno, disposte a croce, le sue bianche, belle mani. Rolando lo piange con parole semplici e toccanti: “Ah, uomo nobile, cavaliere di vaglia, oggi ti consegno al Dio della gloria!”. Mai in futuro si avrà un altro uomo che serva Dio con maggiore dedizione. Così come mai, in passato, dal tempo degli Apostoli, ci fu un uomo di Dio, un profeta, che meglio abbia saputo difendere e diffondere la religione cristiana. L’anima dell’arcivescovo – confida e prega Rolando – non conoscerà più alcuna difficoltà nel suo incontro col Padre; a essa sia aperta la porta del Paradiso.

Si diradano, d’ora in avanti, ovviamente, le menzioni di Turpino. Questi è ricordato nella lassa CLXXVII, al v. 2403, quando Carlo, giunto a Roncisvalle, si chiede ossessivamente dove siano finiti i suoi dodici Pari (classico motivo dell’*ubi sunt?*): Turpino, che non rientra, come sappiamo, nel novero dei dodici, è ricordato come “l’arcevesque”, per secondo, dopo il “bel nipote” e prima di Oliviero. E stupisce che non compaia, Turpino, nella lassa CLXXXIV, quando Carlo ricorda Rolando, Oliviero, i dodici Pari e le truppe francesi cadute a Roncisvalle (vv. 2513-15). Ma ormai così vanno le cose: anche nella lassa CXCIX, il saraceno Chiariano, dopo avere avuto un colloquio con Marsilio, e mentre riferisce succintamente i fatti di Roncisvalle a Baligante (l’emiro del Cairo<sup>22</sup>, suprema autorità islamica), dà il giusto rilievo alla morte di Rolando e Oliviero, dei dodici Pari e dei 20.000 Francesi caduti, ma ignora Turpino, e lo stesso accade nei primi versi (2792-94) della successiva

<sup>22</sup> Nel testo, al v. 2614, si parla in realtà di Babilonia. Al riguardo si veda Bensi (1985: 365).

lassa CC. Si tratta di quel gioco delle presenze/assenze turpiniane che già abbiamo avuto modo di segnalare.

Turpino riappare citato, come “l’arcevesque Turpin”, nel secondo verso (2963) della lassa CCXIII, elencato come terzo dopo Rolando e Oliviero: tutti e tre sono sventrati e ne è eseguita l’imbalsamazione. Nella lassa CCXVI Carlo nomina i guerrieri che prenderanno il posto di Oliviero e Rolando: non è espressa la preoccupazione di sostituire Turpino, come ‘anima’ dell’esercito e uomo di Chiesa.

Nella lassa CCXXX (vv. 3185-88) è Baligante, rivolto al figlio, Malprimo, che ricorda come nel giorno precedente, quello della battaglia di Roncisvalle, siano stati uccisi Rolando, Oliviero, i dodici Pari e 20.000 combattenti Francesi. Non nomina Turpino.

La lassa CCLXVIII è dedicata agli eroi di Roncisvalle, che Carlo, dopo la vittoria contro Baligante, conduce alle rispettive sepolture: a Blavia (Blaye, Gironde) sono accompagnati Rolando, Oliviero e Turpino (“l’arcevesque”, v. 3691), “che fu saggio e prode”. I sarcofagi sono apprestati nella chiesa di San Romano. È l’ultima occasione, nel poema, per riferirsi a Turpino. Infatti, quando Carlo accusa Gano, in sede processuale, parla ancora soltanto, nell’ordine, dei ventimila caduti, del nipote, di Oliviero e dei dodici Pari (siamo alla lassa CCLXXI, vv. 3753-56). E anche Gano, nel difendersi (lassa CCLXXII, vv. 3772-73), ricorda di avere sfidato Rolando, Oliviero e tutti i loro compagni (tra questi c’è senz’altro anche Turpino, che però non è nominato).

Terminato il compito di ripercorrere le menzioni di Turpino nel poema rolandiano, si aggiunge ora qualche riflessione sul tema, già in parte anticipato, della sua presenza ambivalente all’interno delle articolazioni narrative della ChR. Tutto è stato già illustrato, con abbondanza di esemplificazioni, da Rita Lejeune: Turpino è personaggio a tutto tondo, ben degno di un “ritratto in piedi”, ed è però anche un personaggio in qualche modo contraddittorio, che lascia emergere, di volta in volta, l’una o l’altra sua “natura”, quella del cristiano, autorevole interprete del suo ruolo di uomo di fede, e quella – apparentemente inconciliabile con la prima – del combattente accanito, irridente e spietato nei confronti dei nemici che la sua condizione di cristiano gli ha suscitato come avversari. La tesi di Rita Lejeune non soltanto riconosce in Turpino l’ambivalenza ora ora identificata, ma porta a vederne esaltati i contorni, attribuendo la responsabilità di questa accentuazione a una scelta ideo-

logica e artistica (né l'una né l'altra del tutto commendevoli) fatta propria dal coordinatore della versione rolandiana a noi consegnata dal manoscritto oxoniense, mentre le altre versioni francesi e franco-venete, e le antiche “traduzioni”, si sarebbero astenute da certi eccessi, restituendo in parte Turpino ai suoi compiti primari, di difensore di una fede aperta innanzitutto a sentimenti di giustizia e amore, oltre che a un abbandono fiducioso alla misericordiosa assistenza divina. Tutto ciò è assai probabilmente da condividere; ma è anche possibile – mantenendosi ancora sugli stessi piani della ideologia e, ancor più, della artisticità – attenuare il conflitto tra le due “nature” turpiniane. Per dire meglio, non sarà propriamente il conflitto a poter apparire attenuato, ma piuttosto lo sconcerto che inevitabilmente esso suscita.

Si tratterebbe, crediamo, di applicare al problema “Turpino” la chiave di lettura che, da molti e grandi studiosi, è già stata assegnata a tanti, per non dire a tutti, i principali personaggi che orientano le loro azioni, le loro mosse e i loro intenti intorno alle gole pirenaiche di Roncisvalle e dei suoi dintorni. Tutti i personaggi del poema di Rolando sembrano risentire – con grandi esiti artistici – di un fondo di ambiguità, di una sorta di “natura duplice”. Rolando per primo: del tutto prode ma non del tutto saggio, egli è altresì, forse, non precisamente dotato di una specchiata e adamantina coscienza personale, familiare, patriottica. Così Gano: incerto egli stesso, forse, in primo luogo, sul proprio ruolo di *villain*, contraddetto da tanti suoi nobili atteggiamenti e da un'autodifesa che suona abbastanza patetica (anche ridicola), ma che non ci si attenderebbe senza scrupoli a qualificare assolutamente come insincera. Così Carlo: combattuto tra il senso del suo altissimo compito e il cedimento delle sue umane, troppo umane, energie. Così Namo, così Oliviero: ciascuno ha, dentro di sé, un altro sé, una specie di *double*. E lo stesso si potrebbe dire – è ben noto – addirittura per alcuni, almeno, tra i Saraceni. Davvero può non essere affatto difficile inserire Turpino tra coloro che assistono alla convivenza, nel proprio intimo, tra un sé e un altro da sé. Al poeta di Rolando, all'artefice della *version d'Oxford*, piace cogliere queste ambivalenze, questi intimi segreti, da affacciare assai più che da indagare: in Turpino l'esito di questa particolare ricerca di efficacia artistica fa una delle sue migliori prove.

### 3. *Turpino nel Rolandslied*

Bisogna ricordare, prima di tutto, che la ricerca non è ancora riuscita a individuare la fonte che Konrad ebbe a disposizione per la propria rielaborazione della materia. Tra le versioni antico-francesi a noi pervenute, è quella di Oxford<sup>23</sup> a mostrare i maggiori punti di contatto con il RL ed è quindi il modello normalmente usato per un confronto tra le due opere, anche se l'unico manoscritto completo del poema tedesco, il manoscritto di Parigi (P), conta più del doppio dei versi preservati nel codice oxfordiano<sup>24</sup>. Questa notevole divergenza tra le due opere è in contrasto con l'affermazione di Konrad (vv. 9084-85) di non aver omesso o aggiunto nulla alla sua fonte francese, lasciando la critica nella tuttora irrisolta difficoltà di capire se il poeta tedesco si fosse basato su una versione francese più ampia di quelle a noi note o se invece, come è più probabile, avesse inteso la stretta aderenza alla propria fonte solo relativamente al contenuto generale della narrazione, riservandosi la libertà di riplasmare e attualizzare la materia<sup>25</sup>. In queste circostanze è evidente che l'analisi contrastiva incontra limiti insormontabili, non potendo mirare a distinguere in modo inequivocabile gli elementi testuali che Konrad ha ripreso dall'ipotesto da quelli che ha invece introdotto autonomamente; questo limite non pregiudica tuttavia la possibilità di descrivere e valutare le modalità di rappresentazione di Turpino nella versione tedesca in rapporto all'opera francese attestata nel codice di Oxford, nella consapevolezza tuttavia che tra i due testi non c'è una derivazione diretta.

Nei primi 360 versi del RL, che non hanno corrispondenza nel poema francese, l'elenco dei dodici baroni di Carlo Magno (vv. 109-132) in realtà comprende solo nove personaggi, tra i quali non figura Turpino.

<sup>23</sup> Il manoscritto di Oxford, come si è detto alla n. 1, risale forse al secondo quarto del secolo XII, ma si ritiene comunemente che l'assetto testuale oxfordiano sia, approssimativamente, databile agli ultimi decenni del secolo XI.

<sup>24</sup> Il manoscritto di Parigi, oggi conservato a Heidelberg (cod. pal. germ. 112), risale alla fine del XII sec. e mostra tratti linguistici prevalentemente bavaresi, con elementi del tedesco mediano e basso. Gli altri manoscritti a noi pervenuti sono per lo più frammentari. Per la tradizione manoscritta del RL si rinvia a Kartschoke (1996: 616-619) e allo studio paleografico e codicologico di Gutfleisch-Ziche (1996: 142-86). Da un punto di vista numerico, precisiamo che ai 4002 versi della redazione di Oxford corrispondono 9094 versi del codice di Parigi, con un rapporto di 1:2,3.

<sup>25</sup> Konrad presenta il proprio lavoro come una versione o trasposizione del poema francese prima in latino e poi in tedesco (vv. 9080-83). Non è qui possibile entrare nel merito di questa spinosa questione; possiamo tuttavia osservare che l'epilogo configura il RL come un'opera di appropiazione e rielaborazione della materia trasmessa dal modello francese.

Si tratta probabilmente, come è stato suggerito, di una lacuna testuale, dal momento che la prima menzione del prelato al v. 223 – “Vf stunt der erzebischof”, ‘Si alzò allora l’arcivescovo’ – non è accompagnata dal nome proprio<sup>26</sup>. L’arcivescovo si accinge a tenere un discorso parenetico ai cavalieri cristiani; ma prima di dargli la parola il poeta ripropone un nuovo elogio dei Pari, esaltandoli come eroi audaci che non temono lo scontro armato (“si ne vorchten viur noch daz swert”, ‘non temevano il fuoco né la spada’, v. 227) e che – in una anticipazione dell’esito finale tipica della narrazione epica – andranno incontro alla morte da martiri: “an der martir si beliben. / ze himile sint si gestigen”, ‘patirono il martirio, / in cielo sono saliti’ (vv. 231-2). Il RL, dunque, introduce per la prima volta il vescovo-guerriero in un contesto che sottolinea la stretta connessione tra la violenza e il sacro, con la funzione di sancire la sacralità della violenza in nome di Cristo.

Come è stato rilevato dalla critica, il primo discorso pronunciato dall’arcivescovo (vv. 245-272), privo di equivalente nella ChR, è strutturato secondo le strategie retoriche di una predica di propaganda crociata, ricca di richiami biblici e imperniata sul concetto della *imitatio Christi*<sup>27</sup>. Già l’allocutivo ‘voi santi pellegrini’ (“ir heiligen pilgerime”, v. 245) definisce la missione degli uomini di Carlo Magno nei termini inequivocabili del pellegrinaggio penitenziale dei crociati<sup>28</sup>. Il nucleo del discorso, che tocca diversi temi, è l’esortazione a non perdere di vista il motivo per cui i combattenti hanno preso ‘la santa croce’ (“daz heilige criuze”, v. 249), con l’incoraggiamento a compiere il sacrificio

<sup>26</sup> Turpino è invece nominato nell’elenco di paladini che compare nelle due opere che si basano sul RL: nel *Karl* di Stricker (ca. 1225) e nell’anonimo *Karlmeinet* (ca. 1300). I relativi passi sono citati da Kartschoke (1996: 636). Nel suo ricco commento ai primi 2760 versi del RL, Richter (1972: 58-59) non si sofferma sul problema della lacuna e dà invece risalto al significato simbolico del numero dodici, usato dal poeta per connotare i baroni di Carlo Magno come ‘eletti’ (“die üzerwelten zwelfe”, v. 130). Il RL viene qui citato dall’edizione di Kartschoke (1996). Le traduzioni in italiano sono di Cammarota.

<sup>27</sup> Wentzlaff-Eggebert (1960: 79-98) ha mostrato, specialmente sul piano del contenuto, la dipendenza del RL dal modello offerto dagli appelli alla crociata, come quelli di Bernardo di Clairvaux, mentre Backes (1966) ha focalizzato l’attenzione sull’impiego da parte di Konrad delle caratteristiche proprie dell’*ars praedicandi*. Il discorso qui preso in considerazione è analizzato dettagliatamente da Richter (1972: 91-105), che documenta le fonti bibliche e rinvia a paralleli rintracciabili in testi medievali in latino e in volgare. Sinisi (1986: 116) si concentra in particolare sul raffronto con un passo dei *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, una anonima cronaca della prima crociata.

<sup>28</sup> Per la terminologia relativa alla “paradossale esperienza che era il ‘pellegrinaggio armato’” si rimanda a Cardini (1993: 182 ss.).

richiesto, bevendo, come Gesù, il calice amaro. L'alto prelato conclude la sua lunga predica invocando sui crociati la benedizione di Dio. Questo passo del RL, accanto a tanti altri, mostra in modo esemplare la ben nota differenza che contraddistingue le due opere: da una parte l'epopea nazionale, basata su motivazioni prevalentemente patriottiche; dall'altra l'epopea incentrata sulla lotta dei cristiani in difesa della fede e che interpreta la campagna di Spagna come una crociata<sup>29</sup>. Per quanto riguarda la caratterizzazione di Turpino, quello che qui interessa precisare è che nella sua prima apparizione all'interno del RL questo personaggio interviene nel ruolo di predicatore, che esorta i *milites Dei* allo scontro armato, benedice la loro impresa e li prepara ad affrontarla con la giusta disposizione d'animo. Pochi versi più avanti lo incontriamo di nuovo nella sua veste di ecclesiastico, nell'atto di battezzare i pagani "in nomine patris et filii et spiritus sancti" (v. 353), con il ricorso alla solenne formula latina che sottolinea l'appartenenza di Turpino al mondo sacro della Chiesa. In sostanza, Konrad presenta il personaggio come uno dei nobili baroni del sovrano e, in quanto tale, come un valoroso guerriero, ma al contempo si preoccupa di definire, al di là di ogni possibile equivoco, la sua specifica posizione di ecclesiastico, garante della legittimità dell'azione bellica.

Nell'episodio del consiglio convocato da Carlo Magno per discutere la proposta di pace di Marsilio, gli interventi dei baroni sono distribuiti nelle due opere in un ordine diverso e con enfasi diverse. Nella prima parte della discussione Turpino non prende la parola nella ChR, mentre nel RL egli interviene subito dopo Rolando e Oliviero. In questo modo Konrad assegna all'arcivescovo un ruolo più attivo rispetto al personaggio dell'ipotesto e può rimarcare ancora una volta la sua duplice funzione di nobile cavaliere (al pari dei due più valorosi campioni dell'imperatore) e di uomo di Chiesa. Anche Turpino respinge con decisione la possibilità di accogliere la resa del re di Saragozza e i doni che l'accom-

<sup>29</sup> Sulla diversa enfasi che i rispettivi autori assegnano al tema della fedeltà all'imperatore e al tema della crociata la bibliografia è molto vasta. Una interessante raccolta di saggi sul confronto tra le due opere è a cura di Buschinger (1997). Va ricordato poi lo studio di Sinisi (1986), la quale precisa che Konrad ha inteso redigere un manifesto ideologico in favore non tanto delle crociate in Terrasanta, quanto delle spedizioni contro le popolazioni slave affacciate sul Baltico guidate da Enrico il Leone, il duca di Sassonia e Baviera che i critici individuano come il destinatario della dedica ("den herzogen Hainrîchen" v. 9042) e che il poeta elogia per il suo impegno nella conversione dei pagani: "die haiden sint von im bekêret" ('i pagani sono stati da lui convertiti' v. 9046).



pagnerebbero e caldeggia il proseguimento della campagna militare, ma, coerentemente con il suo ruolo di ecclesiastico, il suo ampio discorso (vv. 970-1010) è di nuovo impostato come una predica, sostanziata da molteplici richiami biblici e argomentazioni teologiche<sup>30</sup>. Ai fini della nostra analisi è interessante notare che nel suo discorso l'arcivescovo tocca numerosi argomenti, ma non mostra una qualche perplessità per lo spargimento di sangue che lo scontro armato comporta e che un accordo con Marsilio potrebbe invece evitare. Nel RL questo tema è suggerito solo da Gano, che accusa gli altri principi (e più precisamente l'odiato Rolando) non solo di stoltezza, come nella ChR ("le fols" v. 229; RL "die tumbesten" v. 1095), ma anche di sete di sangue: "mennicken bluotes en wart er nie sat" ('non si è mai saziato di sangue umano' v. 1129). La strategia adottata da Konrad, che mette questo sospetto in bocca non solo a un combattente legato ai beni terreni e rappresentato come un *miles saecularis*, ma addirittura a un vile traditore, fa sì che l'uditorio prenda le distanze dall'idea che la scelta di ricorrere alle armi abbia conseguenze incompatibili con la missione cristiana. Non a caso, allora, dopo un ulteriore intervento di Gano, che ribadisce l'opportunità di avviare una trattativa con il re saraceno, è di nuovo Turpino a prendere la parola, suggerendo di non fidarsi di Marsilio e di inviare nel campo avversario qualcuno in grado di verificare le sue reali intenzioni (vv. 1222-36). Il rappresentante della Chiesa, che non dà alcun peso all'obiezione di Gano, consente al pubblico di derubricare lo spargimento di sangue in battaglia a una questione su cui non vale neppure la pena di discutere.

Nella ChR Turpino si fa avanti per offrirsi come messaggero presso il re di Saragozza dopo che Carlo Magno ha rifiutato la candidatura di Namò, Rolando e Oliviero. Nel RL l'arcivescovo interviene dopo Rolando e Oliviero, come nella scena precedente, continuando così ad occupare una posizione di particolare rilievo nel consiglio di guerra di Carlo Magno. Nel RL si riscontra inoltre una più articolata argomentazione da parte dell'arcivescovo volta a convincere il sovrano a designarlo come ambasciatore presso i nemici. Nella ChR Turpino vorrebbe altruisticamente sacrificarsi al posto degli ormai stremati guerrieri francesi ("Mult unt oüd e peines e ahans", 'essi hanno avuto tante pene ed af-

<sup>30</sup> Gli studiosi hanno individuato per questo discorso i temi ricorrenti nelle prediche per la domenica di Settuagesima, che precede di circa settanta giorni la Pasqua. Per l'analisi del discorso di Turpino si rinvia ancora a Richter (1972: 210-224).

fanni' ChR v. 267). Nel RL l'arcivescovo non tralascia questo argomento (vv. 1346-9), ma prima ancora (vv. 1338-1343) insiste su un'altra ragione, più consona al suo compito di religioso: nel caso di conversione degli infedeli chi, se non lui, potrebbe annunciare loro il vangelo?

Questo primo intervento di Turpino all'interno della ChR si conclude bruscamente, con l'imperatore che respinge la sua proposta 'di malanimò' ("par maltalant" v. 271), imponendogli di sedersi e di non parlare se non gli viene comandato di farlo (vv. 272-3). Nel RL, in cui abbiamo già visto Turpino agire in modo autorevole e intraprendente, il sovrano risponde 'amabilmente', "mit minnen" (v. 1354), una lezione attestata nel manoscritto di Parigi, come pure nei Frammenti di Schwerin e nel codice di Strasburgo<sup>31</sup>. Questa discrepanza rispetto al testo francese ha suscitato delle perplessità tra gli studiosi<sup>32</sup> e ha indotto Kartschoke (1993: 100; 670) a emendare nella sua edizione il testo tradito mediante l'aggiunta del prefisso negativo *un-*: "mit unminnen". Eppure, la lezione manoscritta che i tre copisti ci hanno consegnato non appare inaccettabile: se teniamo conto delle differenze tra le due opere che abbiamo potuto fin qui verificare non abbiamo motivo di escludere una libera riscrittura anche del verso in questione, finalizzata a ridefinire il rapporto tra Carlo Magno e Turpino. La risposta del sovrano risulta piuttosto dura anche nel RL, ma proprio per questo è possibile che Konrad abbia inteso mitigarla specificando che l'atteggiamento con cui essa è pronunciata non è di ostilità e disprezzo, ma di affetto e rispetto verso l'alto prelato.

Un passo che consente un preciso raffronto tra il testo francese e quello tedesco, e che per i temi che affronta merita di essere analizzato più nel dettaglio, è il discorso pronunciato da Turpino agli uomini della retroguardia che, lontani dall'esercito di Carlo Magno, stanno per essere attaccati dai Saraceni (ChR vv. 1124-1138, RL vv. 3899-3940)<sup>33</sup>. L'arcivescovo interviene subito dopo che Rolando, sdegnato dalla proposta di

<sup>31</sup> I due frammenti (S) conservati a Schwerin, Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek, risalgono alla fine del XII sec. È attribuito allo stesso periodo anche il codice di Strasburgo (A), bruciato in un incendio del 1870; il testo ci è noto grazie a una copia settecentesca. I tre testimoni P A S derivano probabilmente da un archetipo \*PAS andato perduto.

<sup>32</sup> Il problema è discusso ad esempio da Richter (1972: 239).

<sup>33</sup> Backes (1966: 105-109) ha messo a confronto il sermone di Turpino nel RL con il corrispondente discorso dell'arcivescovo nella ChR al fine di spiegare come Konrad abbia applicato i principi compositivi della predicazione. I numerosi riferimenti ai testi biblici ed esegetici contenuti in questi versi sono documentati anche da Richter (1972: 221-224).

Oliviero, spiega perché non intende richiamare il sovrano suonando il corno. Essendo lo scontro ormai inevitabile, l'arcivescovo prepara le truppe cristiane dal punto di vista spirituale e militare.

In linea con la tendenza all'espansione finora osservata, il brano tedesco con i suoi 42 versi è notevolmente più ampio rispetto a quello francese, che ne conta 15<sup>34</sup>. A un verso della ChR corrispondono in genere nel RL due o tre versi, che aggiungono nuovi elementi o adottano un espediente narrativo diverso. Questo procedimento appare chiaro sin dall'inizio del passo in esame. Mentre la lassa LCCCIX affida a un unico verso la funzione di introdurre la presenza del vescovo sul campo di battaglia (v. 1125),

D'altre part est li arcevesques Turpin    In altra parte c'è il vescovo Turpino

il testo tedesco si preoccupa di collocare il rappresentante della Chiesa nella migliore luce possibile, dedicando tre versi a una descrizione che sottolinea l'utilità del suo intervento in un momento tanto critico nonché la perfezione morale del vescovo, una perfezione che si manifesta nella tradizionale corrispondenza di bellezza esteriore e purezza interiore (vv. 3900-01):

Turpîn was dâ wole nütze. mit schönem antlütze, sîn herze was liuter und gar,	Ben si rese utile Turpino; con il bel volto, era il suo cuore puro e pronto;
---	--

L'essere puro di cuore prima di una lotta contro le forze del male (visibili e invisibili) è un requisito fondamentale per ogni cristiano, il quale soltanto con la giusta predisposizione d'animo può sperare di meritare l'aiuto di Dio. Il tema, come è facile aspettarsi, ricorre insistentemente nel testo: nel suo primo discorso Turpino raccomanda ai combattenti cristiani di purificare i propri cuori (v. 266); e in più occasioni i Pari di Carlo Magno sono elogiati dal poeta per la loro purezza. A maggior ragione dovrà essere puro colui che si pone come modello e guida per ogni combattente. Anche l'essere pronto rientra tra le caratteristiche del buon cristiano, secondo la raccomandazione di Gesù: "Et vos estote parati, quia, qua hora non putatis, Filius hominis venit" (*Lc.* 12,40). Coe-

<sup>34</sup> Il rapporto (1: 2,8) è leggermente superiore a quello relativo all'opera complessiva (1:2,3).

rentemente, il *miles Christi* non perde tempo nell'ozio, come il *miles saecularis*, ma è sempre preparato a compiere il proprio dovere e ad accogliere il Signore.

Il testo francese procede descrivendo i rapidi e decisi movimenti con i quali Turpino sprona il cavallo e si sposta verso un punto elevato da cui può richiamare l'attenzione dei cavalieri e far meglio udire il sermone che si accinge a tenere per incoraggiarli al combattimento:

Sun cheval broce, e muntet un lariz;      Sprona il cavallo, sale uno scabro picco,  
Franceis apelet, un sermun lur ad dit:      chiama i Francesi, questo sermone dice:

Questi dettagli concreti non hanno riscontro nel testo tedesco, che non prevede neppure l'allontanamento di Turpino dai guerrieri che lo porti ad occupare una posizione "superiore" e distaccata: qui il movimento è circolare, all'interno del gruppo, alla ricerca di una relazione diretta con gli "altri" eroi (vv. 3902-05):

er fuor von scar hin ze scar.                      andava da schiera a schiera.  
al umbe er rante,                                      Tutt'intorno correva,  
die helede er wol mante.                          gli eroi esortava.  
er sprach: [...]                                      Disse: [...]

Ancor prima di pronunciare il suo sermone, dunque, il Turpino delinato da Konrad si avvicina agli eroi incitandoli alla lotta e ponendosi sul loro stesso piano. Questa vicinanza tra il vescovo e i guerrieri è un elemento importante nel RL, che implica una identificazione del vescovo con i combattenti. Il punto emerge con maggiore evidenza più avanti, quando Turpino, attraverso l'uso della prima persona plurale, include se stesso tra coloro che prendono parte allo scontro armato: "hiute mügen wir gerne vechten" 'oggi possiamo combattere volentieri' (v. 3908)<sup>35</sup>.

Nei versi introduttivi appena citati notiamo inoltre che per riferirsi agli eroi franchi Konrad usa il termine più ampio "helede", 'eroi': questo termine ricorre nel RL soprattutto accompagnato dal genitivo "go-

<sup>35</sup> La prima persona plurale, come osserva Backes (1966: 83), è ricorrente nella predicazione ("Predigerplural"), come si nota per esempio, all'interno di questo sermone, al v. 3930: "in der wârheit sage wir iu daz", 'in verità vi diciamo'. Nel caso del v. 3908, però, il suo impiego mi sembra andare al di là della funzione retorica propria dell'*ars praedicandi*, per sottolineare il coinvolgimento concreto dell'arcivescovo nell'imminente scontro armato.

tes” (‘di Dio’), una formulazione parallela al latino *militēs Dei*. Ritroviamo così un ulteriore esempio del diverso punto di vista delle due opere: politico e patriottico in quella francese e prevalentemente religioso in quella tedesca. Questa fondamentale differenza si profila con chiarezza nell’*incipit* del sermone pronunciato da Turpino (ChR 1127-29, RL 3905-09):

Seignurs baruns, Carles nus laissat ci;	‘Prodi signori, Carlo ci lasciò qui:
Pur notre rei devum nus ben murir.	per il sovrano dobbiamo ben morire.
Chrestientét aidez a sustenir!	Date soccorso alla gente di Cristo!

er sprach: ‚gehabet iuch vroelîchen,	Disse: ‚Siate lieti,
jâ nâhet daz gotes rîche.	perché si avvicina il regno di Dio.
volstêt an deme rechten.	Restate saldi nella giusta causa.
hiute mûgen wir gerne vechten.	Oggi possiamo combattere volentieri.

La ChR mette in primo piano il concetto della morte dei baroni per il loro sovrano, indicando come motivazione secondaria la necessità di portare soccorso al mondo cristiano; la ricompensa per questo impegno, si legge più avanti, si avrà in Paradiso (“Sieges avrez el greignor pareïs” ‘e avrete seggi nel più alto Paradiso’ v. 1135). Di contro, nella versione tedesca Turpino non nomina neppure Carlo Magno e orienta il discorso verso la giusta causa della guerra che si sta per combattere e che consentirà al regno di Dio di avvicinarsi, con la realizzazione del disegno di salvezza per l’umanità. È indicativo del significato globale del RL il fatto che Konrad introduca il tema del premio celeste da subito (v. 3906) per poi ribadirlo ancora due volte ai vv. 3914-16 e 3920-28, con un effetto cumulativo che non lascia dubbi sulla rilevanza di questo messaggio all’interno della rielaborazione tedesca. Inoltre il discorso di Turpino è sostanziato da argomentazioni tese a richiamare l’attenzione sul senso della ricompensa. Il v. 3916, “venite benedicti”, cita direttamente in latino, ma in modo abbreviato, *Mt.* 25,34 (“Venite benedicti Patris mei”), l’invito a prendere possesso del regno di Dio che verrà rivolto ai giusti nel giudizio finale (*Mt.* 25,31-46). Come suggerisce Backes (1966: 80-81), il senso anagogico del combattimento costituisce il nucleo del sermone pronunciato da Turpino. Il predicatore rafforza la fede dei guerrieri nel compimento della promessa divina e assicura loro che il Signore li ha chiamati a sedere alla sua destra (secondo *Mt.* 25,33-34):

“jâ vorderet iuch mân trechtîn, / zuo sînen zewesen kinden”, ‘infatti il mio Signore vi chiama / tra i Suoi figli alla Sua destra’ (vv. 3920-21).

Un altro tema che nel discorso di Turpino riformulato da Konrad acquista una sottolineatura enfatica maggiore rispetto al modello francese è quello della gioia del martire, del guerriero che va incontro alla lotta e alla morte serenamente, nella certezza che otterrà per questo la ricompensa eterna. Il tema ricorre anche nella ChR, ma non trova spazio in questo discorso di Turpino. Il prelado del testo francese assicura ai combattenti che dare la vita per la difesa del mondo cristiano equivale a un martirio e consente di sedersi vicino al Padre in Paradiso, ma non li esorta ad affrontare la morte con animo lieto (vv. 1134-5):

Se vos murez, esterez seinz martirs:    Martiri santi sarete, se morirete.  
Sieges avrez al greignor pareïs”    e avrete i seggi nel più alto Paradiso’.

Konrad imposta il discorso di Turpino insistendo sulla gioia del martirio per ben tre volte: nell’esordio del sermone stesso (“gehabet iuch vroelichen”, ‘siate lieti’ v. 3905); tre versi dopo (“hiute mügen wir gerne vechten” ‘oggi possiamo combattere volentieri’, v. 3908); e di nuovo intorno alla metà del suo discorso (“müget ir gerne vechten” ‘potete lottare volentieri’, v. 3919). Una quarta ricorrenza del tema della gioia si ha più avanti, al v. 3928, quando Turpino passa ad esplicitare in che cosa consiste il premio di chi accetta il martirio e, secondo la formulazione più concreta presente nella ChR, ottiene i seggi nel più alto Paradiso. Il premio del martire è la beatitudine eterna: “iemer mit im vroelichen leben” (‘vivere per sempre beatamente con Lui’ v. 3928)<sup>36</sup>. Anche in questo caso, come in molti altri già individuati e documentati dalla critica, Konrad introduce elementi desunti dalle Scritture, in cui il *gaudium* e la *laetitia* contraddistinguono coloro che in ogni azione tendono unicamente alla beatitudine celeste<sup>37</sup>. Nell’ambito della guerra il riferimento biblico più evidente mi pare quello a Giuda Maccabeo e ai suoi uomini,

<sup>36</sup> Il tema della gioia è al centro del discorso che Turpino rivolge ai combattenti nella fase finale dello scontro in vista dell’ormai inevitabile morte (vv. 5260-78). Tra le varie figure retoriche di questa predica individuate da Urbanek (1977: 223-224) troviamo anche il poliptoto giocato sulla radice “fro”. Molto diverso è l’intervento di Turpino nella ChR (vv. 1515-23), che si preoccupa in primo luogo di raccomandare l’importanza di affrontare la morte eroicamente invece di evitarla fuggendo, cosicché “nessun bravo a scherno poi ne canti” (v. 1517).

<sup>37</sup> Richter (1972: 49, 70, 88) e Backes (1966: 34) citano numerosi passi biblici incentrati su questo tema.

che combattono *cum laetitia*: “et proeliabantur proelium Israel cum laetitia” (I *Macc.*, 3,2). L’aspetto che più ci interessa, però, è la necessità dell’autore tedesco di fornire al suo pubblico un’ampia elaborazione del concetto di martirio, affidando al sermone dell’arcivescovo il compito di chiarirne le cause, le modalità e le finalità: i) si è martiri perché si cade combattendo per una giusta causa (“volstêt an deme rechten”, ‘restate saldi nella giusta causa’ v. 3907); ii) e allora il martire compia il proprio sacrificio con gioia, iii) in vista della gioia ancora più grande che lo attende nel regno dei cieli.

Coerente con il diverso orientamento delle due opere è anche la diversa rappresentazione del nemico, che si osserva chiaramente anche in questo brano. Nella ChR Turpino chiama gli avversari “Sarrazins” (v. 1131), una denominazione comunemente usata per designare gli Arabi senza evidenziare la loro appartenenza religiosa. Mentre nella ChR i Franchi combattono contro un nemico politico, nel RL il nemico coincide con il diavolo stesso, il quale si pone al comando dell’esercito avversario con l’obiettivo di privare i cristiani della loro fede:

der tiuvel vert dâ her  
und hât gesamnet sîn her.  
des heiligen gelouben  
wolt er uns berouben.

Ecco il diavolo che avanza  
e ha radunato il suo esercito.  
Della santa fede  
vorrebbe privarci.

Abbiamo qui un esempio, tra i moltissimi all’interno del RL, del processo di demonizzazione cui è sottoposto il nemico. Questa tendenza, che non si trova invece nella ChR, caratterizza il testo tedesco sin dal prologo, quella parte del RL che – lo ricordiamo – non ha alcuna corrispondenza nel modello francese. È un angelo inviato da Dio ad annunciare a Carlo Magno la missione di strappare i pagani al diavolo (v. 46) e di convertirli al cristianesimo (vv. 54-61):

‘Karl, gotes dienestman,  
île in Yspaniam!  
got hât dich erhæret,  
daz liut wirdet bekêret.  
die dir aber wider sint,  
die heizent des tiueles kint  
unt sint allesamt verlorn.

‘Carlo, ministro di Dio,  
corri in Spagna!  
Dio ti ha ascoltato,  
i gentili saranno convertiti.  
Ma coloro che si opporranno a te  
si chiameranno figli del diavolo  
e saranno tutti dannati.

die slehet der gotes zorn	Li colpirà l'ira di Dio
an libe unt an sêle.	nel corpo e nell'anima.
die helle bûwent si iemermêre'.	Nell'inferno abiteranno per sempre'.

Questi versi riformulano il principio espresso da Gesù agli Apostoli che dovranno annunciare il vangelo (*Mr.* 16,16): salvezza per chi crederà e si farà battezzare, dannazione per chi non crederà. Mentre però un documento come il *Decretum* di Burcardo (cfr. § 1) si pronuncia contro l'omicidio di un ebreo o di un pagano perché così si elimina anche la speranza di conversione, qui è prevista non solo la morte spirituale per coloro che si oppongono a Carlo e rifiutano il cristianesimo, ma anche la morte fisica. Uccidere i 'figli del diavolo' ("des tiuvels kint" v. 59)<sup>38</sup>, equivale, secondo la teorizzazione di Bernardo di Clairvaux precedentemente ricordata, a estirpare il male. Arriviamo così ai versi cruciali del discorso pronunciato da Turpino (*ChR* v. 1138; *RL* vv. 3934-3935), quelli che maggiormente stridono con il precetto evangelico di amare anche i nemici (*Mt.* 5,43), il più rivoluzionario e il meno rispettato tra gli insegnamenti di Cristo:

Par penitence les cumandet a ferir.	per penitenza comanda di colpire.
swaz ir der haiden hiute müget erslân	Uccidere oggi quanti più pagani potete
daz setze ich iu ze buoze.	io vi assegno come penitenza.

Come si è già detto, se l'uccisione del nemico in una guerra giusta è riconosciuta come legittima (con o senza la necessità di penitenza per l'omicidio commesso), l'eliminazione dell'avversario di Dio finisce per acquisire addirittura il significato di un atto penitenziale che apre la via della salvezza. Questo concetto è il medesimo nei due testi. Cambiano però gli espedienti narrativi messi in campo dai rispettivi autori: mentre nella *ChR* il comando di Turpino passa attraverso la mediazione del poeta, nel *RL* esso è affidato direttamente alla *viva voce* del vescovo. Grazie all'uso del discorso diretto il dovere di annientare i pagani acquista una immediatezza e una autorevolezza che ha l'effetto di potenziare l'adesione emotiva dell'uditorio.

Il brano tedesco esaminato si conclude con un verso in cui l'autore

<sup>38</sup> L'espressione traduce *filii diaboli*, ricorrente nella Bibbia: in *I Giovanni* 3,10, per esempio, i *filii diaboli* sono contapposti ai *filii Dei*. Per un approfondimento si veda Richter (1972: 34).



interviene per confermare la validità dell'assoluzione dei peccati impartita dal vescovo, facendo leva, questa volta, sulla propria autorevolezza: "der antlâz was vor gote ze himele getân", 'l'assoluzione valeva davanti a Dio nei cieli' (v. 3940).

Sul campo di battaglia Turpino si fa onore non meno di Rolando, Oliviero e gli altri principi, e anche lui è impegnato in uno scontro con un avversario diretto, il re Corsabligi (ChR vv. 1235 ss., RL v. 4371 ss.). Dopo un lungo "duello verbale", che nella ChR è solo abbozzato, l'arcivescovo maneggia abilmente le armi e si batte strenuamente fino a trucidare il nemico. In entrambe le opere la violenza di Turpino è nutrita dall'odio per l'avversario e il suo auspicio è che Carlo Magno vendichi la loro morte (ChR v. 1244 e v. 1744; RL v. 4422 e v. 6042). Questo rappresentante dell'aristocrazia guerriera entrata nelle gerarchie ecclesiastiche condivide pienamente gli antichi valori dell'etica eroica, in contraddizione però con un principio non del tutto secondario nella teoria della guerra giusta: la giusta motivazione. Come si è ricordato nel primo paragrafo, nell'ammettere la liceità dello spargimento di sangue nell'ambito di una violenza pubblica la Chiesa raccomandava ai soldati di non agire per odio o per vendetta o per interesse personale; nel caso fossero consapevoli di aver ucciso il nemico spinti da queste passioni, essi dovevano confessarsi ed espiare i propri peccati.

Ripetutamente il poeta del RL descrive l'arcivescovo nella sua azione bellica, audace e spietata non meno di quella che si riscontra nella ChR. Come gli uomini che fanno parte della sua schiera (vv. 4476-7), egli uccide numerosi pagani, il cui sangue inonda i prati (vv. 4477-81); i nemici cadono come cani (vv. 5156-8) e – assicura Turpino – le loro anime bruceranno per sempre nell'inferno (v. 5318). Le parole confermano le opere: in più occasioni egli interviene per incitare i suoi alla lotta ricordando la necessità del martirio e la beatitudine eterna che ne deriva o per provocare gli avversari o per ringraziare Dio della sua assistenza in battaglia<sup>39</sup>. Direttamente confrontabile con il testo francese è l'esortazione a combattere eroicamente contro il re Marsilio (vv. 6297-99):

er scol von rechte iemer münich sîn,	rimarrà per sempre un monaco
swer hie nicht slêt daz swert,	colui che qui la spada non brandisce:
derne wart nie mannes wert!	non ha mai avuto il valore d'uomo!

<sup>39</sup> Si vedano per esempio i vv. 5260-77, 5310-18, 5554-5561.

Ritroviamo qui il concetto espresso nella ChR ai vv. 1876-82 citati in esordio, ma in una forma molto più sintetica. È difficile concordare con Lejeune (1969: 17), che giudica edulcorata la versione proposta da Konrad. Nella sua apoditticità il disprezzo di Turpino per il monaco che si dedica alla vita contemplativa e si tiene lontano dal clamore delle battaglie non appare meno caustico. Semmai risulta più incisivo: quasi un motto che più facilmente si imprime nella memoria dell'uditorio. Il messaggio, in ogni caso, è il medesimo in entrambi i poemi: non è più il tempo di combattere solamente il nemico invisibile con la preghiera, perché il nemico visibile è talmente pericoloso da richiedere un intervento straordinario, che non può fare a meno del ricorso alla forza fisica. Un messaggio, questo, che è in linea con la critica rivolta da Gregorio VII (cfr. § 1) alla scelta della vita monacale da parte del duca Ugo di Borgogna.

Lo spazio che Konrad dedica alle azioni militari e pastorali di Turpino è molto più ampio di quello che riserva alla sua morte. Non troviamo qui l'elogio del poeta francese per le 'battaglie e i sermoni' dell'arcivescovo (ChR v. 2243 ss.) e neppure il dolore che Rolando esprime con gesti e parole toccanti (ChR vv. 2246-58). E mentre nella ChR sia l'autore che Rolando confidano che Turpino ascenda in cielo (v. 2245 e v. 2258), nel RL il poeta si sofferma a descrivere l'azione degli angeli che separano l'anima dal corpo e la portano nel coro dei martiri, dove il Signore la accoglie nella Sua grazia (RL vv. 6765-70). Non una speranza, dunque, ma una certezza. Del resto nella ChR a morire è il 'guerrier di Carlo' ("Morz est Turpin, le guerreier Charlun" v. 2242); nel RL, invece, è 'il vescovo': "tôt viel der biscof Turpîn" (v. 6764).

#### 4. Conclusioni

In entrambe le opere Turpino si staglia come figura di grande valore e di elevata statura morale, un uomo che svolge egregiamente il duplice ruolo di *orator* e di *bellator*: un duplice ruolo che riflette la sua "natura duplice", una ambivalenza che in fondo caratterizza gran parte dei principali personaggi della storia. Appare tuttavia chiaro che la ChR tramandata dal codice di Oxford privilegia la componente militare di Turpino, mentre il RL amplifica soprattutto la sua funzione ecclesiastica. Al di là di questa discrepanza principale, che è coerente con il passaggio da una

epopea nazionale e patriottica a una epopea religiosa, le differenze anche meno appariscenti nella rappresentazione del medesimo personaggio contribuiscono a rivelare come i due testi trattino la questione, divenuta cruciale dopo il Mille, della militarizzazione del clero. Questo processo, che è complementare a quello già ampiamente accettato della santificazione dei guerrieri, trova una svolta determinante, come si è visto, nella formazione degli ordini religioso-militari all'inizio del XII secolo. Il *De laude novae militiae ad milites Templi* (ca. 1132-35), con il quale Bernardo di Clairvaux cerca di giustificare l'impiego delle armi fisiche da parte di chi ha scelto una vita dedicata interamente al servizio di Dio, tradisce al contempo l'imbarazzo suscitato dal riconoscimento ufficiale di una figura ibrida, in cui si sovrappongono due modelli di vita che fino ad allora erano rimasti – non nella prassi, ma sul piano dottrinale – antinomici.

L'arcivescovo della ChR è complessivamente meno attivo e intraprendente del Turpino del RL e, come si evince dall'episodio del consiglio dei Pari, non gode dello stesso rispetto e affetto che Carlo Magno gli riserva nella versione riformulata da Konrad, se accettiamo la lezione preservata nei tre testimoni (P A S) che tramandano questo passo del RL. La figura di Turpino della versione oxfordiana sembra essere modellata su uno dei tanti membri dell'aristocrazia guerriera che, una volta entrati nelle gerarchie ecclesiastiche, continuano a portare le armi e ad agire e a pensare come militari, nonostante gli impedimenti canonici; forse, secondo l'ipotesi di Lejeune (1969: 19), su Odone, vescovo di Bayeux († 1097), che combatté al fianco del fratellastro Guglielmo di Normandia nella spedizione di conquista dell'Inghilterra nel 1066 e che sull'arazzo di Bayeux è raffigurato al comando delle truppe normanne. Ad ogni modo, il poeta della ChR mette in scena un vescovo-guerriero accanto a tanti guerrieri-martiri come un fatto che ha riscontro in una realtà che annulla la polarizzazione *oratores-bellatores* su cui invano insistono le disposizioni ecclesiastiche: un fatto che, appartenendo alla normalità, non richiede sottolineature enfatiche o particolari giustificazioni. La presenza di un ecclesiastico sul campo di battaglia contribuisce, certo, a confermare la legittimità di una guerra giusta, ma il personaggio non è costruito appositamente per trasmettere al pubblico questo messaggio, né per garantire la liceità dell'esercizio delle armi da parte di un uomo di Chiesa.

Questa finalità sembra invece orientare l'operazione messa in atto da

Konrad, che ridisegna il nostro personaggio riservandogli più spazio e conferendogli maggiore dignità e autorevolezza rispetto al modello ripreso dal poema francese. Il Turpino del RL occupa un posto di rilievo tra i consiglieri dell'imperatore e agisce con determinazione, saggezza, intraprendenza. L'autore tedesco si preoccupa inoltre di accentuare il suo ruolo di predicatore e pastore d'anime, chiarendo immediatamente che l'arcivescovo non trascura affatto il proprio compito primario e che la sua prospettiva è essenzialmente quella di un rappresentante della Chiesa. Così facendo, Konrad fornisce all'uditorio una figura esemplare pienamente legittimata a sancire la *sanctitas* dell'eliminazione fisica dei pagani; eliminazione che rientra a maggior ragione nei doveri di ogni cristiano, primo fra tutti l'*orator*, quando i nemici da combattere non sono semplicemente degli avversari politici, dei Saraceni, ma sono i "figli del diavolo". La diretta partecipazione dell'arcivescovo alle imprese belliche si configura allora come una missione inevitabile, doverosa e per questo meritoria: la scena della sua morte, così come è riscritta da Konrad, va oltre l'auspicio che Turpino, il "guerriero di Carlo", sia accolto in cielo, come si legge nella ChR, e offre al pubblico l'assoluta certezza che l'anima di Turpino, del "vescovo" Turpino, è accompagnata dagli angeli al cospetto di Dio. Diversamente dalla ChR, dunque, il RL contribuisce ad allontanare il dubbio che impugnare le armi fisiche non sia confacente a chi, come Mosè, dovrebbe guidare esclusivamente con la preghiera l'azione armata condotta da Giosuè: il vescovo-guerriero Turpino, il valoroso combattente e il degno prelato, garantisce che la militarizzazione del clero in funzione dell'annientamento del paganesimo è pienamente conforme alla volontà divina.

Mario Bensi  
Università degli Studi di Bergamo  
Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Compare  
via Donizetti, 3 . 24129 Bergamo  
[mario.bensi@unibg.it](mailto:mario.bensi@unibg.it)

Maria Grazia Cammarota  
Università degli Studi di Bergamo  
Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Compare  
via Donizetti, 3 - 24129 Bergamo  
[mariagrazia.cammarota@unibg.it](mailto:mariagrazia.cammarota@unibg.it)

## Bibliografia

- Backes, Herbert, 1966, *Bibel und Ars praedicandi im Rolandslied des Pfaffen Konrad*, Berlin.
- Barbero, Alessandro, 1994, "Santi laici e guerrieri. Le trasformazioni di un modello nell'agiografia altomedievale", in G. Barone / M. Caffiero / F. Scorza Barcellona (a cura di), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino, Rosenberg & Sellier: 125-140.
- Bensi, Mario (a cura di), 1985, *La Canzone di Orlando*. Introduzione di Cesare Segre, traduzione di Renzo Lo Cascio, testo antico francese a fronte, Milano, Rizzoli.
- Buschinger, Danielle, 1997, "*Chanson de Roland*" und "*Rolandslied*": *Actes du Colloque du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne*, 11 et 12 Janvier 1996, Greifswald, Reineke.
- Cammarota, Maria Grazia, 2011, "Pfaffe Konrad" e "*Rolandslied*, The Song of Roland", in D. Thomas / A. Mallet (eds), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 3 (1050-1200)*, Leiden-Boston, Brill: 653-664.
- Cardini, Franco, 1977, *Bernardo di Clairvaux. Ai cavalieri del Tempio in lode della nuova milizia*, Roma, Volpe.
- Cardini, Franco, 1993, "La crociata mito politico", in F. Cardini, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma, Jouvence: 181-211.
- Cardini, Franco, 2014, *Alle origini della cavalleria medievale*, Bologna, il Mulino [prima edizione: 1981, Firenze, La Nuova Italia].
- Draper, Gerald I.S.D., 1961, "Penitential discipline and public wars in the Middle Ages. A Medieval contribution to the development of humanitarian law". *International Review of the Red Cross* 1: 4-18; 63-78.
- Duby, George, 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris.
- Duggan, Joseph J., 1969, *A Concordance of the Chanson de Roland*, Ohio State University Press.
- Dümmler, Ernst (a cura di), 1898-99, *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, Epist. 5*, II ed. Berlin.
- Fassò, Andrea, 1997, "*La «chanson de geste»*", in Mario Mancini (a cura di), *La letteratura francese medievale*, Bologna, il Mulino: 51-97.
- Flori, Jean, 1998, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Paris, Hachette Littératures.
- Flori, Jean, 2001, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier.

- Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa, 2006, *Cristiani in armi. Da sant'Agostino a papa Wojtyła*, Roma-Bari, Laterza.
- Gutfleisch-Ziche, Barbara, 1996, „Zur Überlieferung des deutschen Rolandsliedes. Datierung und Lokalisierung der Handschriften nach ihren paläographischen und schreibsprachlichen Eigenschaften“. *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 125: 142-86.
- Hamilton, Sarah, 2001, *The Practice of Penance, 900-1050*, Rochester, Boydell and Brewer.
- Hildesheimer, Ernest, 1943, “Les clercs et l'exemption du service militaire à l'époque franque (VI<sup>e</sup>-IX siècles) d'après les textes législatifs et canoniques”. *Revue d'histoire de l'Église de France* 29: 5-18.
- Jaffé, Philippus (a cura di), 1865, *Monumenta Gregoriana (Bibliotheca rerum Germanicarum 2)*, Berlin.
- Kartschoke, Dieter, 1965, *Die Datierung des deutschen Rolandsliedes*, Stuttgart.
- Kartschoke, Dieter, 1996, *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mhd./Nhd.*, Stuttgart [I ed. 1993].
- Lejeune, Rita, 1969, “Le caractère de l'archevêque Turpin et les événements contemporains de la *Chanson de Roland*”, in *Société Rencesvals. IVe Congrès International*, Heidelberg, Winter: 9-21.
- Niccoli, Ottavia, 1979, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di una immagine della società*, Torino, Einaudi.
- Oexle, Otto Gerhard, 1978, “Die funktionale Dreiteilung der ‘Gesellschaft’ bei Adalberto von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter”. *Frühmittelalterliche Studien* 12: 1-54.
- PL = Migne Jacques-Paul, 1844-55, *Patrologia Latina*, Paris [rist. Turnhout, Brepols].
- Powell, Timothy, 1994, “The ‘Three Orders’ of society in Anglo-Saxon England”. *ASE* 23: 103-132.
- Prinz, Friedrich E., 1979, “King, clergy and war at the time of the Carolingians”, in M. King / W. Stevens (eds), *Saints, Scholars and Heroes*, Collegeville, Minn., 2: 301-325.
- Richter, Horst, 1972, *Kommentar zum Rolandslied des Pfaffen Konrad*, vol. 1, Bern, Lang.
- Russell, Frederick H., 1975, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge-New York, CUP.
- Schmugge, Ludwig, 1977, *Radulfus Niger. De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/1188). Einleitung und Edition*, Berlin.

- Segre, Cesare, 1961, "Schemi narrativi nella «Chanson de Roland»". *Studi Francesi* 5: 277-283 [ristampato in Segre, Cesare, 1974, *La tradizione della «Chanson de Roland»*, Milano-Napoli, Ricciardi].
- Segre, Cesare, 1971, *La Chanson de Roland*, edizione critica a cura di Cesare Segre, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi (Documenti di Filologia 16).
- Segre, Cesare, 1989, *La Chanson de Roland*, Edition critique par Cesare Segre, Nouvelle édition revue, Traduite de l'italien par Madeleine Tyssens, Tome I: Introduction, texte critique, variantes de O, Index des noms propres; Tome II: Apparat de la rédaction BETA et recherches sur l'Archétype, Genève, Droz (T.L.F. 368).
- Segre, Cesare, 2003, *La Chanson de Roland*, Edition critique par Cesare Segre, Nouvelle édition refondue, Traduite de l'italien par Madeleine Tyssens, Introduction texte critique, variantes de O, Index des noms propres, Glossaire établi par Bernard Guidot, Genève, Droz (T.L.F. 968).
- Simion, Marian Gh., 2008, "Seven Factors of Ambivalence in Defining a *Just War* Theory in Eastern Christianity", in M. Gh. Simion / I. Tălpășanu, *Proceedings: The 32<sup>nd</sup> Annual Congress of the American Romanian Academy of Arts and Sciences*, Montreal, Polytechnic International Press: 537-543.
- Sinisi, Lucia, 1986, "Aspetti propagandistici delle crociate nel *Rolandslied* di Pfaffe Konrad". *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature di Bari* 7: 99-120.
- Urbanek, Ferdinand, 1977, "Lob- und Heilsrede im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. Zum Einfluß einer Predigt-Spezies auf einen literarischen Text". *Euphorion* 71: 209-229.
- Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm, 1960, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*, Berlin.
- Wieland, Georg, 1998, "Das Eigene und das Andere. Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter", in A. Patschovsky / H. Zimmermann (Hgg.), *Toleranz im Mittelalter*, Sigmaringen: 11-25.

