

GRAAL OCCITANICO ED ESOTERICO.
(SU *KREUZZUG GEGEN DEN GRAL* / *LA CROISADE CONTRE LE GRAAL*
DI OTTO RAHN)

di

Eugenio Burgio

Venezia

1.1. In uno dei momenti più carichi di ambiguità e pericolo nell'*Entre-deux-guerres* europeo – gli anni nei dintorni dell'ascesa di Hitler al Cancellierato (30 gennaio 1933) – un giovane tedesco appassionato di Wolfram von Eschenbach e di Wagner, provvisto di *Abitur* in *Romanistik*, un Nessuno animato forse da un «Bedürfnis nach dem ganz Anderem»¹, e da più prosaiche ambizioni accademiche, individua nella relazione tra la leggenda del Graal e l'eresia catara² il suo tema. Dall'impasto di conoscenze ricavate dalla letteratura scientifica e dalla frequentazione di un *milieu* intellettuale della provincia francese che professa una sapienza ai margini delle grandi correnti esoteriche otto-novecentesche prende forma la carriera di un 'ciarlatano': il giovane Nessuno compone un libro che proclama una verità *ficta* nella torsione dei dati a un'interpretazione scientemente estranea ai protocolli storiografici ma dotata di un'indiscutibile aura mitica, e che genera aldiqua e aldilà della frontiera esiti inaspettati: in Germania, vale al giovane non la carriera accademica ma il reclutamento nell'«Ufficio studi» delle *Schutzstaffeln* e l'ammirazione dei signori della Mistica nazi; in Francia, alimenta in maniera involontaria ma duratura la rinascita d'interesse (*anche* scientifico) per i suoi oggetti. Effetti collaterali: la stesura di un secondo libro in cui il *ganz Anderes* subisce la piena reversione in un'ossessione identitaria; una morte misteriosa, degno compimento di una vita passabilmente avventurosa.

Riassunta in questi termini, la traiettoria biografica ed intellettuale di Otto Rahn (1904-1939) – autore di due libri, *Kreuzzug gegen den Gral* (1933: d'ora in poi *KG*) e *Luzifers*

¹ «Il bisogno di qualche cosa di completamente diverso» è la pulsione intellettuale che animava il grande romanista Karl Vossler, evocato con questa citazione da Thomas Mann in *Goethe und die Demokratie* (1949) [MANN 1949, p. 756 / 581] per segnalare un orientamento culturale estraneo e contrario alla *Kultur* germanica.

² Non mi occuperò qui, se non per cenni, del contenuto dottrinale del catarismo, delle vicende della crociata albigese (1209-1229) e della successiva repressione inquisitoriale fino alla caduta della roccaforte catara di Montségur (marzo 1244). Nel merito vd. intanto l'introduzione ZAMBON 1997 e ROQUEBERT 1999.

Hofgesind (1937: d'ora in poi *LH*)³ nei quali si 'dimostrò' la stretta connessione (in termini di identità cifrata) tra la leggenda del Graal e il catarismo (e poi tra questo e i miti della superiorità ariana) – rientra credo senza difficoltà sotto l'etichetta dell'esperienza novecentesca dell' 'Avventuriero'. Non certo dell' 'Avventuriero attivo', per usare la classificazione di MAC ORLAN 1920: Rahn non aveva il *physique du rôle* di figure come Lawrence, Malraux, von Salomon, che a giusto titolo si accampano nello spazio disegnato dal notevole saggio di STÉPHANE 1950 come *exempla* o varianti dell' 'Esteta armato', precipitato eroico di una condizione di crisi che nell'azione trova i surrogati allo scacco imposto ai *mythoi* dal Disincanto (agire per credere, trasformare l'immaginario in effettuale per essere ammessi in una Comunità di cui non si è parte)⁴. Rahn appartiene alla classe saprofita degli 'avventurieri passivi':

La molla creativa dell'avventuriero passivo è l'immaginazione. È proprio l'immaginazione a farla da padrona in quel disordine, più apparente che reale, di cui fa sfoggio il cervello di questo amabile individuo: un cervello stipato di mobili, stoffe, armi e strumenti bizzarri come la bottega di un robivecchi, o di un antiquario.

Il cervello di un avventuriero passivo deve traboccare di oggetti rari come di paccottiglia [...]⁵.

E non c'è dubbio che nei libri di Rahn l'immaginazione giochi un ruolo importante, connettendo un'abbondanza di paccottiglia e di oggetti rari ...

Esiste in francese un'espressione dal sapore arcaico, che cade a taglio con i modi del discorso di Rahn: *faire un roman*. L'espressione, raccolta da LITTRÉ (1872, II/2, p. 1750a, s.v. *roman*), vale «gagner le cœur, comme on voit dans les romans, d'une personne de condition supérieure» oppure «raconter les choses tout autrement qu'elle ne se sont passées». Si potrebbe dire che Rahn ha *gagné le cœur* perché ha raccontato *les choses tout autrement*, trasformando i fatti in *mythos*; e il fatto che tra le «personne[s] de condition supérieure» si continuo figure tanto diverse e affatto inaccostabili come Denis de

³ Citerò il primo dall'ed. originale (Urban Vg., Freiburg/Br. 1933); il secondo (Schwarzhäupter Vg., Leipzig 1937) dalla ristampa Dresden 2006² (accostandone il testo alla trad. it. [= CL]: *La corte di Lucifero. I Catari guardiani del Graal*, a c. di A. Colla, Cusano Milanino 2002²).

⁴ Cfr. SERRA 1990. Secondo STÉPHANE 1950, p. 49 «L'aventure naquit du divorce entre des exigences profondes de l'homme et une civilisation qui n'était plus à sa mesure»; più disincantato MAC ORLAN 1920, p. 14: «Occorre stabilire questo assioma: l'avventura non esiste. È nella fantasia di chi la insegue e, non appena si riesce a toccarla con un dito, svanisce per fare capolino da tutt'altra parte, sotto una diversa forma, ai limiti dell'immaginazione» (che potrebbe essere un ottimo esergo a ogni trattazione sul mito del Graal...). Si noti infine che per il lessico da *flâneur* dell'esoterismo di Rahn (e per l'*écriture* dei tre avventurieri citati) vale la chiosa di MAC ORLAN 1920, p. 16: «Per gli avventurieri le parole rivestono una importanza occulta. Qualsiasi avventuriero ama penetrare il senso segreto delle parole. Non è possibile comprendere lo spirito dei gentiluomini di ventura senza fare uso dei gerghi».

⁵ MAC ORLAN 1920, p. 31.

Rougemont, René Nelli e Heinrich Himmler è un segno immediato dell'ambiguità insita nella sua costruzione – ambiguità che peraltro qualifica pure la sua vicenda biografica, «al pari di quella di molti suoi contemporanei [...] dilaniata dal vorticoso procedere della storia»⁶. La ricostruzione che segue è un sommario di quanto è da tempo ben noto, e si giustifica solo come *accessus* a un'avventura intellettuale alla cui formazione, lo ripeto, eventi concreti e frequentazione delle biblioteche concorsero in egual misura.

Muoviamo dal 1929. A Berlino il venticiquenne Rahn (era nato nel 1904 a Michelstadt, Odenwald) conobbe lo svizzero Paul Ladame, giovane protestante di origini ugonotte; stando alla sua testimonianza, la lettura dell'*Histoire des Français* di Sismondi – consigliata da Ladame⁷ – e l'amore comune per Wagner stimolarono in Rahn (che, fresco di *Abitur* in *Romanistik*, affrontava la Grande crisi con mille lavoretti)⁸ il progetto di una tesi dottorale sulle relazioni tra il *Parzival* e la cultura occitanica. Dopo un periodo a Ginevra, il trasferimento in Francia: non è possibile determinarne con esattezza la data – ma un rapporto di polizia francese del 1938 (trascritto da BERNADAC 1978, pp. 22-23) registra un primo viaggio nel Midi nel luglio/agosto 1930 –, né si può datare il suo evento capitale, l'incontro con Maurice Magre.

«C'est Maurice Magre qui, à Paris, a été notre maître à penser»⁹: LADAME (1974, p. 12) ricorda una cena a Montparnasse nel settembre 1932, ma l'indicazione va retrodatata di un anno, perché concatenata al ricordo di fatti sicuramente databili all'autunno-inverno 1931-1932. All'altezza del 1931 l'antico brillante poligrafo – poeta, drammaturgo, produttore teatrale – della scena letteraria nelle *années folles*¹⁰ era una autorità nel *milieu* esoterico parigino: l'anno precedente aveva pubblicato con grande successo *Magiciens et Illuminés* (MAGRE 1930), una galleria di ritratti di Grandi Iniziati – Apollonio di Tiana, Christian Rosencreutz, i Templari, Nicholas Flamel, il conte di Saint-Germain, Helena Blavatsky – nella quale integrava i catari, perché portatori di una dottrina affine al Buddismo¹¹; nel 1929 aveva prefato l'*Asia Mystérisa*, saggio di Zam Bhotiva – *alias*

⁶ È il giudizio di ENZENSBERGER 2008, p. 138 per il comunista tedesco Gerd Kaden. Il testo di riferimento, prezioso per la documentazione di prima mano, resta BERNADAC 1978, anche se, come si vedrà, alcune sue tesi sono contestate (vd. part. KÖHN 1988, che non sono riuscito a consultare). Molte osservazioni autobiografiche sono negli scritti di Rahn, e in particolare nel diario francese che compone la prima parte di *Luzifers Hosgesind*; importanti sono LADAME 1974 e il suo scritto inedito in BERNADAC 1974, pp. 28 sgg. Una buona biografia divulgativa è BAUDINO 2004.

⁷ Erede di una famiglia catara emigrata a Neuchâtel Paul-Alexis Ladame (1909-2000) fu giornalista, scrittore, saggista, docente universitario di 'Méthologies de l'information'. *Quand le laurier reverdira* (1981) è il romanzo più famoso: la saga dei La Dame dal sacco di Béziers (1209) al XX secolo, lungo sette secoli nei quali i membri della famiglia si mescolano ai fatti d'Europa, spesso a movimenti intellettuali/spirituali d'avanguardia o esoterici: alchimisti, chirurghi in lotta con l'inquisizione cattolica, protestanti, filosofi, rivoluzionari, anarchici, etc. Stando alla testimonianza resa a BERNADAC 1974, p. 32: «Étant moi-même de vieille famille huguenote, cachant son origine cathare comme une tare héréditaire, je prenais plaisir à jouer avec Otto Rahn à l'hérésie. C'est ainsi que je l'ai poussé à aller explorer le 'Gaal'».

⁸ Per sopravvivere, Rahn «a été tour à tour, et cela je le sais, remplaçant d'un instituteur, dans une école primaire, répétiteur, traducteur, correcteur, vendeur, emballer, figurant dans un film, placeur dans un cinéma et souvent, le plus souvent, chômeur» (LADAME 1974, p. 11).

⁹ Testimonianza Ladame, in BERNADAC 1978, p. 32.

¹⁰ Maurice Magre (Tolosa, 1877 - Nizza, 1941), esordì in poesia con *La Chanson des Hommes* (1898); si impegnò nella fallimentare impresa del 'Théâtre des Poètes' e, grazie alla collaborazione con l'attore Édouard de Max, raggiunse il successo con il dramma in versi *Velleda* (1907), che aprì un decennio grande fortuna. Alla fine degli anni Dieci, e verosimilmente frequentando uno dei salotti 'esoterici' di Parigi, venne in contatto con la traduzione francese di *The Secret Doctrine* di Helena P. Blavatsky, e si aprì alla teosofia (così nel suo *Pourquoi je suis Bouddhiste?* [1929]), attraverso la quale si accostò al Buddismo. Vd. BEDU 1995.

¹¹ In «Le Maître inconnu des Albigeois» (MAGRE 1930, pp. 48-114) dichiara: «la sagesse Albigeoise, comme la sagesse Bouddhiste donne une méthode pour anéantir le désir de la vie, échapper à la loi de la

Cesare Accomani, un musicista italiano considerato da Guénon un ciarlatano¹² –, e con lui aveva fondato l'«*Ordre de la Fraternité Polaire*»: un gruppo esoterico che rifacendosi alla dottrina di Blavatsky aderiva alla credenza che la sapienza universale (la Tradizione) si era irradiata nel mondo da un Centro prima collocato nell'Artide e poi trasmigrato nell'Asia centrale¹³. Ma *Le sang de Toulouse*, romanzo sulla crociata albigese e sulla caduta di Montségur (MAGRE 1931), lo consacrava come «le plus grand fédérateur des mythes cathares» dopo Napoléon Peyrat¹⁴. A quanto risulta da Ladame (e dallo stesso Rahn) Magre insufflò in Rahn il fuoco per la *quête* del Graal nei Pirenei catari: gli fornì qualche indicazione bibliografica (Rahn cita *Magiciens et Illuminés*; forse gli indicò anche l'«incunabolo» di Joséphin Péladan, *De Parzival à Don Quichotte (Le secret des Troubadours)* (PÉLADAN 1906), di cui Rahn rivendicò la scoperta in proprio nei fondi della Bibliothèque nationale – vd. *infra*, § 2.2.), e soprattutto delle commendatizie per i membri di alcuni circoli meridionali con cui Magre manteneva strette relazioni: una «'Fraternité' virtuelle, dispersée, qui se composait d'esprits aussi différents [...] mais au sein de laquelle tout le monde croyait que le Graal – mythique ou réel – était quelque part dans les Pyrénées»¹⁵.

Le pagine di Rahn sono ricche di riferimenti agli eccentrici personaggi che dall'ottobre 1931 al settembre seguente, nella sua permanenza nel Midi pirenaico, egli si trovò a frequentare. Vale la pena di ricordarli perché le loro conversazioni furono per la mitografia di Rahn delle vere e proprie «fonti»: l'ingegnere bordolese Arnaud, cultore dell'ermetismo impegnato per la «Société française de Théosophie» in scavi sotto le rovine di Montségur alla ricerca del tesoro dei catari¹⁶; M. Rives, alias Arthur Caussou, antico adepto del Félibrige di Mistral, negli anni Trenta ricco notevole e collezionista di memorabilia catari¹⁷; «une contesse authentique» (come ironizza NELLI 1978, pp. 210-211) adepta dei «Polaires», Myrienne de Murat-Pujol, che ospitò Rahn nel castello di Lalande (Carcassonne)¹⁸. Ai margini restava Déodat Roché, la personalità più acuta e profonda di questo

réincarnation, rentrer en une seule existence dans l'unité de l'Esprit. C'est une méthode de renonciation comme celle que prescrivit le Bouddha» (p. 101); e ancora: «Les parfaits Albigeois étaient héritiers d'un secret perdu, d'un secret venu de l'Orient, connu des gnostiques et des premiers chrétiens. Ce secret avait pour base la transmission d'une force d'amour. Le geste du rite [*il consolamentum*] était le moyen matériel et visible pour projeter la force» (p. 102). *Magiciens et Illuminés* fu tradotto in inglese, tedesco, olandese, svedese (BEDU 1995, p. 226).

¹² Cfr. *ivi*, pp. 213-218.

¹³ Helena P. Blavatsky (1831-1891) fu la prima (in *Isis Unveiled*, 1877, e in *The Secret Doctrine*, 1888) a elaborare il mito della sapienza iperborea: secondo la sua cosmologia il Polo artico fu la sede della «Prima Razza» umana: un popolo etereo e immortale, al quale seguirono gli Iperborei, i Lemuri, gli Atlantidi, gli Ariani in Asia e quindi l'attuale, terz'ultima razza destinata a popolare la terra; inoltre, in un'isola segreta nei pressi del deserto del Gobi vivevano gli ultimi superstiti delle «Razze» precedenti all'attuale, educatori della stirpe che poi divenne quella ariana. Sulla scia di Blavatsky tra fine Ottocento e prima metà del Novecento si svilupparono teorie affini, tra cui quella dei «Polari», che condividono con il modello la collocazione originaria del centro del mondo spirituale in Artide, il suo spostamento per ragioni geologiche o cosmologiche (e spesso affiora per questa nuova topografia il nome di Agartha o Shambhala), il suo collocarsi al di fuori dello sguardo profano, la conservazione della sua funzione direttiva nei confronti della realtà (vd. GODWIN 1993, pp. 20 sgg., 47, 95 sgg., 107, 118). Quanto ai «Polari», le ultime notizie che li riguardano rimontano alla fine degli anni Trenta: i loro documenti, depositati presso la sede centrale della «Société Théosophique» di Parigi, sparirono insieme agli archivi di molte altre organizzazioni massoniche ed esoteriche durante l'Occupazione nazista – vd. GODWIN 1993, pp. 107-111).

¹⁴ BIGET 1979, p. 308.

¹⁵ NELLI 1974b, p. 35 (suo il corsivo. Cfr. anche NELLI 1996, pp. 142 sgg.). Questi personaggi coltivavano un sincretismo di tipo ermetico (vd. *infra*, § 4.1.): «voi[ai]ent dans les troubadours et les Templiers autant de cathares camouflés. Ils associent le catharisme au druidisme celtique, aux cultes solaires hyperboréens de Thulé, à la tradition hindoue, à une gnose wisigothique, aux cultures préromaines» (BIGET 1979, p. 309).

¹⁶ Sugli scavi a Montségur vd. *infra*, n. 107.

¹⁷ Caussou (1848-1945), avvocato e ricco notevole del Midi, fu Félibre, e romanziere. Nel 1890 compose il primo romanzo in occitano, *Montsegur*; a fine secolo collaborò con Prosper Estieu e si interessò alle interpretazioni gnostiche del catarismo (vd. *infra*, § 4.1.). Era convinto che la poesia trobadorica fosse un'espressione cifrata della dottrina catara (vd. *infra*, n. 90).

¹⁸ Seguace di Zam Bothiva, Mme Pujol-Murat considerava gli occitani un popolo germanico (perché discendente dai visigoti) e riconosceva nel catarismo una scintilla della Sapienza accertata da Blavatsky:

consegnato alla stampa il 3 ottobre 2008 –
pubblicato in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*,
Atti del Convegno (Napoli, 27-28 nov. 2007),
a c. di S. Luogo *et aliae*, Napoli, Univ. 'L'Orientale', 2010, pp. 9-82.

milieu (vd. *infra*, § 4.1.). Con lui, e con Antonin Gadal, Rahn e Ladame effettuarono varie ispezioni delle grotte del Sabartés, a SO di Tolosa (Lombrives, Ormolac, etc.); e in effetti, ‘sul terreno’ si rivelò decisivo l’incontro con Gadal. Presidente dell’azienda turistica di Ussat-les-Bains (decaduta località termale in cui Rahn si installò nel novembre 1931) questo cultore dell’ermetismo rosacruciano e del catarismo¹⁹ fu per lui una guida preziosa²⁰: nell’autunno-inverno 1931-1932 gli aprì la sua ricca biblioteca esoterica (fornendogli anche, a quante pare, preziosi materiali manoscritti: vd. *infra*, § 3.1.), lo iniziò alla conoscenza delle grotte del Sabartés alla ricerca delle prove che avrebbero dimostrato – Gadal ne era convinto – il loro uso da parte dei catari superstiti a Montségur (vd. *infra*, § 3.3.), lo sostenne pubblicamente e materialmente anche dopo il raffreddarsi della loro amicizia (nel marzo seguente), quando la posizione di Rahn in Francia si fece difficile. Nel marzo 1932 la radical-socialista «*Depêche du Midi*» si interrogava sulla presenza di Rahn (chiamato Rams) nella zona, suggerendo che fosse a capo di una spedizione archeologica di ‘Polaires’ che in realtà era la copertura di un’attività spionistica tedesca; Gadal difese il suo protetto con una lettera, ma la cosa attirò l’attenzione dei servizi di sicurezza parigini (senza molti esiti)²¹. Nel frattempo Rahn mutava vita: in maggio s’improvvisava albergatore, prendendo in gestione a Ussat l’Hôtel-Restaurant des Marronniers. Finì, in ottobre, con un processo per fallimento: Rahn se n’era andato il mese prima, lasciando canone e fatture non pagati, stipendi non saldati, e s’era rifugiato a Saint-Germain-en-Laye, da cui riprese i rapporti epistolari con Gadal; dopo un fallito tentativo di composizione (perché privo del denaro per versare un anticipo sui salari non pagati) Rahn abbandonò la Francia: nel 1933 visse a Friburgo – lì l’Urban Verlag pubblicò *Kreuzzug gegen den Graal* –, e poi a Francoforte, dove trovò lavoro in una radio.

Ladame incrociò nuovamente Rahn a Berlino nel luglio 1936, durante le Olimpiadi, in divisa SS. Nonostante il tono sprezzante della giustificazione di Rahn («*Mein lieber Paul, man muss fressen!*» [LADAME 1974, p. 14]), l’arruolamento nel corpo di Himmler (avvenuta in marzo) fu il frutto più significativo della sua monografia, dopo anni vissuti nella marginalità e nel pericolo. La ricostruzione di BAUDINO (2004, pp. 141 sgg.) utilizza largamente la testimonianza di Adolf Frisé²², che si può incrociare con la documentazione raccolta da BERNADAC (1978, pp. 195 sgg.). Nel dicembre 1933 Rahn ottenne l’iscrizione alla ‘Schutzverband Deutscher Schriftsteller’ (e con essa vitto e alloggio a Berlino). Frisé lo incontrò più volte nel febbraio 1934 mentre teneva banco nel salone del Grand-Hôtel Kaiserhof; lo rivide poi a Bressanone in estate, terrorizzato dalla possibilità di essere coinvolto nelle purghe successive alla ‘Notte dei lunghi coltelli’²³. Rahn rimase in Tirolo anche quando Frisé, in dicembre, decise di rientrare in Germania: lo ritrovò a Friburgo a metà aprile 1935, in bolletta (impegnava copie del suo libro a una tabaccheria, per averne in cambio sigarette), ma pieno di speranze, perché un ufficiale delle SS si interessava ai suoi studi. In effetti, data al 27

per i catari «*der Norden war [...] heilig*» [LH, p. 35 («il Nord era [...] una regione sacra» (CL, p. 56)]. Nelle conversazioni con Rahn confidava la sua convinzione che il Graal fosse una pietra preziosa, caduta dalla corona di Lucifero.

¹⁹ Nel Dopoguerra Gadal divenne il presidente della *branche* francese del ‘Lectorium Rosacrocianum’, un’associazione esoterica di Haarlem che nel 1955 installò a Ussat un ‘Centre Galaad’. Presso la casa editrice di ‘Lectorium’, il Rosenkruiz Pers, Gadal pubblicò nel 1960 *Sur le chemin du Saint-Graal* (su cui *infra*, § 3.1.). Cfr. ZAMBON 2004, pp. 138-139.

²⁰ Rahn lo chiama (KG, pp. 251-252 / CG, pp. 10-11) il suo «Trevrizent» (l’eremita che nel *Parzival* inizia il protagonista ai misteri del Graal).

²¹ La polemica giornalistica è uno degli indizi che per Bernadac confermano che Rahn fosse effettivamente una spia nazista in missione nel Midi. L’ipotesi fa tutt’uno con la sua convinzione che egli fosse entrato nelle SS ben prima del 1932 (ma come osserva LAFON 2000a, pp. 89-90, gli elementi di prova adottati – part. una foto del 1932, riprodotta nel dossier fotografico di BERNADAC 1978, in cui Rahn indossa un maglione con una doppia «S» affine al primo simbolo del corpo di Himmler – non convincono; Lafon sfuma inoltre la valenza documentaria di una nota nella scheda redatta dagli uffici SS dopo le dimissioni di Rahn, che per BERNADAC 1978, p. 197 sarebbe «la preuve qu’il a fait partie – avant son voyage à Ussat ou après – des Sections d’Assaut»). Bernadac non trascrive/traduce la scheda).

²² Nell’autobiografia *Der Beginn der Vergangenheit* (1990: *L’inizio del passato*, trad. it., Pisa 1996).

²³ Nelle notti fra il 30 giugno e il 2 luglio Hitler, con l’appoggio delle SS e dell’esercito, aveva regolato i conti con le *Sturmabteilungen* di Ernst Röhm, decapitandone il gruppo dirigente

settembre una lettera (oggi nel Bundesarchiv di Coblenza) di Rahn a Karl Maria Weisthor/Wiligut, nella quale descriveva gli esiti della sua ricerca di tracce della tradizione graaliana in Germania, e chiedeva completa discrezione sulla sua missione, tranne che con Himmler²⁴.

Il viennese Karl Maria Wiligut (e poi Weisthor: 1866-1946) fu uno dei più inquietanti esponenti dell'ariosofismo – corrente esoterica di origine austriaca che integrò le idee di Blavastky in uno schema razzista –, il solo a trasformare un credo in azione politica: «grazie al suo presunto possesso di ricordi ancestrali e a un'ispirata rappresentazione delle tradizioni tedesche arcaiche divenne il mentore preferito del Reichsführer Heinrich Himmler» per le questioni mitologiche e i rituali delle SS, di cui fra il 1933 e il 1939 scalò la gerarchia fino a diventare *Brigadeführer*²⁵. Dopo aver apprezzato *Kreuzzug* grazie alla segnalazione di una collaboratrice, nel 1935 Wiligut/Weisthor assunse Rahn nell'«Ahnenerbe»²⁶; con l'ingresso nelle SS (marzo 1936), Rahn passò nel Dipartimento di preistoria e protostoria del 'Rasse- und Siedlungshauptamt' (Ufficio centrale per la razza e gli insediamenti) SS, diretto da Wiligut/Weisthor. La sua carriera fu piuttosto rapida²⁷: in aprile fu promosso sergente, l'anno seguente sottotenente, dopo la pubblicazione (in aprile) del secondo libro, *Luzifers Hofgesind* (Schwarzhäupter Vg., Lipsia). È uno scritto che «gronda razzismo in modo che non è esagerato definire ributtante»²⁸ – utilizzando il modello del diario di viaggio (un viaggio dalla Linguadoca all'Islanda, dove nel '36 aveva partecipato a un'infruttuosa spedizione SS alla ricerca di un luogo originario del culto di Odino e di Tor) Rahn caletta l'eresia catara nell'ariosofismo, presentandola come specifica declinazione di una sapienza 'nordica' di opposizione al composto cristiano-giudaico – e non molto fortunato (non piacque al Führer, destinatario di una delle cento copie di lusso ordinate da Himmler); perdipiù fu usato in Francia, in anni recenti, per acclarare *malgré soi* il mito di un Rahn nazista contro voglia (e viceversa per nutrire l'immagine speculare di un protonazista dissimulato in *Kreuzzug*) – vd. *infra*, § 4.3.

Quindi, la crisi: le dimissioni dalle SS nel marzo 1939, con un atto ufficiale datato 17 marzo, e postumo; nella notte tra il 13 e il 14 marzo Rahn trovò la morte nei pressi di Söll, sulle pendici del Wilde Kaiser (Alpi austro-tedesche). Una morte senza inchiesta né autopsia, trasformata nel necrologio sul «Berliner Ausgabe» del 18 maggio (a firma del *Gruppenführer* Karl Wolff) in un incidente durante una tempesta di neve: forse una morte per mano propria, volontaria o esito di un ordine SS²⁹ – per evitare un internamento per omosessualità (così, secondo una voce raccolta da Frisé) o un espulsione per impossibilità a dimostrare la purezza del proprio sangue ariano, che avrebbero indebolito Himmler, impegnato in uno scontro interno con Martin Bormann, o per

²⁴ Vd. BERNADAC 1978, p. 346 e GOODRICK-CLARKE 1985, p. 351 n. 36.

²⁵ GOODRICK-CLARKE 1985, pp. 255-256. Alto ufficiale absburgico durante la Grande guerra, Wiligut acquistò prestigio nei gruppi *völkisch* perché asseriva di possedere ricordi ancestrali attivati medianicamente sugli Uiligoti (sapiienti della preistoria germanica), di cui era l'ultimo erede, e perché sosteneva che la Bibbia era stata scritta tra i germani dai seguaci del dio Krist, poi trasfigurato dalla religione cristiana, che se ne appropriò; lo schema del complotto fu esteso alla realtà contemporanea: identificò il Nemico nella Chiesa cattolica, nell'ebraismo e nella massoneria, a cui attribuì anche la responsabilità della sconfitta militare e della *Finis Austriae*. Nel 1924, con una diagnosi di schizofrenia a sfondo paranoideo e megalomane Wiligut fu internato a Salisburgo e privato della capacità giuridica; ne uscì nel 1932: si trasferì in un sobborgo di Monaco e divenne un'autorità tra gli occultisti runici. Nel gennaio 1933 fu presentato a Himmler, che rimase impressionato dalla sua affabulazione; in settembre, con lo pseudonimo di Weisthor entrò nelle SS. Stando alla corrispondenza tra i due, i rapporti con Himmler erano venati da ammirazione e amicizia reciproche. Il suo «più spettacolare contributo» di Weisthor al Terzo Reich fu la trasformazione, dal 1934, del castello di Wewelsburg (Paderborn) nel centro cerimoniale delle SS (cfr. GOODRICK-CLARKE 1985, pp. 260-270).

²⁶ L'«Ahnenerbe», istituto indipendente per lo studio dell'archeologia e della preistoria germaniche, fu fondato nel 1935 da Himmler con Richard W. Darré, il teorico di *Blut und Boden*, e poi incorporato con tutto il suo personale accademico nelle SS. Le ricerche dell'istituto rispondevano all'«idealistica immaginazione di Himmler», e dovevano nutrire «una concezione visionaria delle SS e del loro futuro imperio: le sue truppe in uniforme nera avrebbero costituito sia i capostipiti purosangue della futura razza ariana dominatrice sia l'élite ideologica di una Grande Reich tedesco in costante espansione» (*ivi*, pp. 256-257).

²⁷ LADAME (1974, p. 14) ricorda che secondo Rahn il libro era piaciuto anche a Himmler, fatto di cui compiacceva.

²⁸ BAUDINO 2004, p. 175.

²⁹ I documenti sono riportati in traduzione francese in BERNADAC 1978, pp. 260-264.

chiudere un'imbarazzante crisi scatenata dallo choc successivo a periodi di addestramento volontario come *Schwarzkopf SS* nei *Konzentrationslager* di Dachau e di Buchenwald, in particolare nel tardo 1938 (quando a Buchenwald afflù parte degli ebrei superstiti alla mattanza della 'Notte dei cristalli' del 9 novembre). Un segno dell'affezione di Himmler per l'antico collaboratore intellettuale fu la ristampa di *Luzifershofgesind*, commissionata nel giugno 1944 – in piena crisi del Reich – in cinquemila copie. Come ha osservato MOHLER (1994, p. 52 [Ergbd.]), non convince la ricostruzione di BERNADAC 1978: Rahn sarebbe sopravvissuto, vivendo nel Dopoguerra sotto lo pseudonimo di Rudolf Rahn.

1.2. La pubblicazione di *Kreuzzug* fruttò a Rahn solo l'arruolamento nei servizi 'intellettuali' delle SS – non la ricchezza né la gloria accademica vantate come inevitabili in alcune lettere del 1932-1934 a Gadal³⁰. Dopo l'edizione friburghese – la cui tiratura, secondo BERNADAC (1978, p. 203) non dovette superare le cinquemila copie – il volume non fu più ristampato per un trentennio, e anche dopo gli anni Sessanta la sua fortuna in area tedesca e anglosassone è stata davvero modesta, sia nella letteratura scientifica (le ricerche sul catarismo e la storiografia sulle correnti intellettuali che nutrono o sostennero il Nazismo) sia nel 'riuso' militante delle sue idee da parte dei gruppi neonazi³¹.

Ben diversa fu l'eco della traduzione francese – tanto diversa da giustificare la presenza del suo titolo nel titolo di questo contributo, e del suo testo nelle note. Curata da Robert Pitrou, germanista bordolese amico di Rahn (quindi collaborazionista e corifeo della letteratura nazista)³², *La Croisade contre le Graal* (d'ora in poi *CG*) è in realtà

³⁰ St-Germain-en-Laye, 20 nov. 1932: «Je viens de recevoir les contrats *définitifs* pour les éditions allemande, anglaise et américaine de mon livre. La *première* édition allemande (seulement 2000 exemplaires) sera une édition de luxe et me rapportera 24000 francs. [...] En ce qui concerne mes articles, tout va bien aussi. Une grande série d'articles (20 à 30000 francs) paraîtra à Berlin. Lesage l'arrange actuellement pour l'*Illustration*. Elle sera traduite prochainement en anglais. [...]» (in BERNADAC 1978, p. 177). Berlino, 14 genn. 1934: «Vous avez appris, sans doute, que mon livre a fait sensation en Allemagne ainsi qu'à l'étranger et que, grâce à lui, je suis devenu un homme de lettre 'célèbre'» (però, «j'ai dû subir des déceptions pénibles. Mon éditeur m'en a causé la plus dure»: in BERNADAC 1978, p. 184). Heidelberg, 25 giugn. 1934: «Ma thèse est irréfutable, Monsieur Gadal. Le monde savant d'Allemagne, Suisse et Hollande l'a déjà approuvée. Dès que la version française sera parue, les savants français l'adopteront de même. Je suis devenu l'un des écrivains le plus célèbres de l'Europe en ce qui concerne des thèmes littéraires et scientifiques en même temps (ceci sans me vanter, vous me connaissez). Mon nom est inséparable du Sabarthés et du pays de Montségur» (in BERNADAC 1978, p. 186). A quanto mi risulta, la prima trad. inglese del *Kreuzzug* è di Ch. Jones, uscita nel 2006 presso le edizioni Inner Traditions di Rochester (VT) col titolo (suggestivamente *new age*) *Crusade Against the Grail: The Struggles Between the Cathars, the Templars and Church of Rome*.

³¹ Cfr. MULLER 1995, pp. 191-192; LAFON 2000a, pp. 74-75. La modestia del ruolo e del valore di Rahn nella costellazione intellettuale nazista è ben riconoscibile nella brevità della scheda che gli dedica MOHLER 1994, pp. 398-399 n. B.139.2 e 52A, e nel curioso giudizio di GOODRICK-CLARKE 1985, p. 270: «giovane e dotato scrittore e storico», «appartiene al romantico genere dei narratori di viaggi e storici europei. Tra i pezzi più riusciti della sua narrativa pastorale e d'atmosfera vi sono le vivide descrizioni della campagna estiva nello Hesse, le vallate del Sud Tirolo, la roccaforte di Montségur e il villaggio dove passò un inverno bloccato dalla neve e la monotona desolazione dell'Islanda».

³² Il volume uscì nel 1934 presso la parigina Librairie Payot: *La Croisade contre le Graal. Grandeur et chute des Albigeois*. Su Pitrou vd. LAFON 2000b, p. 81.

un'adaptation e non una traduzione integrale, che Rahn seguì apparentemente di persona³³ e volle dedicare «A mes amis, des deux côtés de la frontière». La ricezione critica sulla stampa nazionale francese non pare essere stata significativa; in compenso i fogli regionali del Midi diedero molto risalto al libro e, giusta BERNADAC (1978, pp. 15-21, 203-237, 441-447), il successo fu di gran lunga superiore alle critiche. Tra i lettori fu un «succès d'estime»: la tiratura fu modesta (circa cinquemila copie, nuovamente),

mais des exemplaires qui comptent car la *Croisade* pénétra chez ceux qui l'attendaient et qui étaient prêts à entreprendre tout ce qui était en leur pouvoir pour 'faire passer le message'. Rarement un livre, que pratiquement personne n'avait lu, fit autant et si longtemps parler de lui: pillé, interprété, déformé, admiré, combattu, 'mis à toutes les sauces', il n'a jamais été analysé sans passion; quant aux historiens, ils ont refusé d'engager toute polémique en traitant l'ouvrage et son auteur par le mépris. Et pourtant sans aller jusqu'à croire Denis de Rougemont: «Otto Rahn, celui par qui tout commence», il faut bien reconnaître que la *Croisade* joua un rôle déterminant aux côtés des articles de Mandement, des livres de Maurice Magre et des écoles d'Arques (Déodat Roché) ou d'Ussat (Antonin Gadal), dans le renouveau du catharisme et sa projection hors des milieux spécialisés [...]³⁴.

Come ha scritto NELLI (1978, p. 208), «ce livre, quoiqu'il ne reposât que sur de chimères, ranima véritablement le patriotisme, tout 'littéraire', des Occitans», e si trovò al centro di un fenomeno culturale tutto francese, la rinascita fra *Entre-deux-Guerres* e Secondo dopoguerra della *vague* catara (vd. *infra*, § 4.2.), diventando un'opera di riferimento.

Ricostruendo nel *Post Scriptum* 1970 la genesi di *L'Amour et l'Occident*, DE ROUGEMONT (1939-1970, p. 403) si soffermava sul debito contratto con Rahn:

Tutto comincia con la pubblicazione, nel 1937, di *La Croisade contre le Graal* di Otto Rahn, giovane tedesco affascinato da Montségur, in cui credette di individuare il castello del Graal e che morì misteriosamente in un'alpe deserta non lontano dal 'nido d'aquila' di Hitler. Le sue due 'estremistiche' tesi sono riprese da Eugène Aroux e da Sâr Péladan: a) 'tutti i trovatori erano catari, tutti i catari erano trovatori'; b) la retorica cortese fu il linguaggio segreto dell'eresia. A livello accademico simili tesi sono insostenibili ma risvegliano nello spirito un oscuro effetto di evidenza; l'impressione che ci siamo trovati a toccare, anche solo a tastoni, il cuore del problema e che, in un modo o nell'altro, nella realtà fondamentale, che è quella del simbolo, *si brucia*.

Infatti gli evidenti errori di Otto Rahn si rivelano più fecondi per la comprensione dell'amore cortese nella sua genesi socio-religiosa, di masse di lavori ritenuti 'seri' che fino allora si erano mantenuti lontani dal vero significato del loro oggetto.

Partendo da queste considerazioni e da qualche cosa che, dal profondo del me stesso più segreto, risponde a ciò che c'è di delirante nella tesi di Otto Rahn – indico solo la sensazione febbrile di riconoscimento che sempre mi ha colto dinanzi alle rovine di certi castelli del Mezzogiorno in un

³³ Vd. *infra*, § 2.1. A quanto risulta, l'edizione francese fu sempre pensata come un adattamento; nella lettera cit. del 20 nov. 1932 Rahn scriveva: «L'édition française paraîtra probablement chez Grasset, et sera traduite et adaptée par M. Lesage» (in BERNADAC 1978, p. 177).

³⁴ *Ivi* p. 203.

cielo d'alba, orizzonte spirituale di tutto l'amore cortese – scrissi alcune note sulla contrapposizione fra passione e matrimonio destinato a una rivista per giovani.

Credo che per leggere *Kreuzzug* si debba partire dall'opposizione disegnata *pro domo sua* da de Rougemont, e per varie ragioni. Innanzitutto, essa è *interna* al testo, che – com'è stato più volte osservato³⁵ – si presenta in tutte le sue parti come un impasto di fattuale erudizione accademica (discendente dalla provenzalistica francese e tedesca di stampo positivista) e di ipotesi incontrollabili, «chimères» («ciò che c'è di delirante»). D'altra parte proprio dalla tensione tra fatti documentati e «tesi [accademicamente] insostenibili» de Rougemont riconosce lo sprigiornarsi di una potenza mitopoietica: capace di generare un «oscuro effetto di evidenza», di comporre un discorso che afferri il cuore di un'esperienza – per dirla alla spiccia, il dispiegarsi del *Génie* occitanico tra XII e XIII secolo – richiamata dalle profondità del Pozzo del passato: un'esperienza sentita come vitale, e non disseccata tra le pagine della bibliografia specializzata. Detto altrimenti, e chiamando a teste de Rougemont³⁶, si potrebbe suggerire che una generazione intellettuale, attiva nel Midi francese tra gli anni Trenta e Quaranta, riconobbe al discorso di Rahn lo stigma del *mythos*: il racconto capace di evocare l'epifania di una sostanza spirituale oscura e irriducibile a una compiuta rappresentazione, ma essenziale per dare senso e ragione a quella «sensazione febbrile di riconoscimento» dichiarata da de Rougemont, e che più cautamente Nelli chiama il «patriotisme, tout 'littéraire', des Occitans» – in altri termini, il riconoscimento di un'identità occitanica in quanto categoria (impolitica/prepolitica) dello Spirito.

Per sottrarsi al fascino irrazionale che il Mito occitanico emana dalle pagine di Rahn è necessario piegarle alla loro storicizzazione: a partire dalla constatazione che quell'esperienza francese si svolse contemporaneamente al potenziarsi del mito *völkisch* (un mito anch'esso identitario) nella Germania di Weimar³⁷. Si tratterà di misurare la consistenza, nel discorso di Rahn, dei filoni culturali che contribuirono al formarsi del Mito (ripercorrendo un terreno già largamente battuto dagli studiosi) e di indagare sulla 'genealogia' della fisionomia retorica della sua scrittura mitografica, tenendo sullo sfondo un'ipotesi da saggiare: che l'esperienza dell'avventuriero tra i «deux côtés de la frontière» culturale franco-germanica, non fu un movimento unidirezionale – l'apertura

³⁵ Cfr. da ultimo ZAMBON (1998, p. 99): un «curioso miscuglio di erudizione universitaria e di fantasticheria poetica e occultistica: due componenti che non giungono mai a una sintesi soddisfacente».

³⁶ Forzando un pochino il suo discorso; in effetti la prospettiva di de Rougemont non coincide con quella di Rahn: allo scrittore svizzero interessava non il Graal o l'identità occitanica, ma il ruolo del catarismo nel formarsi dell'erotica occidentale.

incondizionata di un tedesco, motivata da *Bedürfnis* spirituale, verso il «ganz Anderes» romanzo –, ma quanto meno un movimento di andata e ritorno, un esperimento di mitografia *in corpore* occitanico i cui esiti andavano (e furono effettivamente) commisurati a un quadro concettuale di riferimento prettamente tedesco.

2.1. I lettori «de deux côtés de la frontière» non ebbero in mano lo stesso testo. L'originale si caratterizza per una struttura bipartita: quattro parti di testo, 'farcite' da un sobrio apparato fotografico a funzione illustrativa / identificativa (KG, pp. 11-244), una quinta di *Anmerkungen* erudite (KG, pp. 245-334)³⁸. Nella sua *mise en page* il libro tradisce un'intenzione 'scientifica', confermata dallo stile accademico in cui sono redatte le note³⁹; un po' eccentrica risulta semmai la struttura interna delle parti: l'unità di misura è perlopiù costituita da brevi sezioni (una-tre pagine), distinte tra loro da bianchi – come registra l'Appendice I, solo nello *Zweiter Teil* appaiono delle 'rubriche', che paiono funzionare come marcatori di unità più significative.

Nel controfrontespizio di *Croisade contre le Graal*, a fronte della dedica già citata, una nota informa che «quelques modifications ont été apportées au texte et à l'ordonnance de ses parties avec l'approbation de l'auteur». La *modification* di immediata evidenza (rinvio ancora all'Appendice I) è quella di aver individuato nel continuum delle sezioni – e verosimilmente per analogia con quanto accadeva nello *Zweiter Teil* – di partizioni che comprendono più sezioni, a ciascuna delle quali è attribuito un titolo (con l'effetto di incorporare in un caso, sopprimere in un altro, 'rubriche' percepite come secondarie). Più rilevante, per i suoi effetti sul funzionamento della macchina argomentativa, è l'altra vistosa *modification* (debitamente segnalata in coda all'*Index bibliographique* [CG, p. 286]): Pitrou sopprime quasi totalmente il *Fünfter Teil*, salvando la bibliografia e parte delle *Vorbemerkungen*, tradotta nella *Préface du Traducteur*. In assenza di prove *contra* si dovrà ammettere che Rahn condivise la decisione del taglio; resta, in ogni caso, che la radicalità dell'intervento modificò la fisionomia del suo lavoro. Presentandolo al pubblico francese, e appoggiandosi alle affermazioni delle *Vorbemerkungen*, Pitrou osserva che «il s'agit, en l'espèce, d'un récit composé sur documents, après de recherches prolongées et

³⁷ Cfr. GOODRICK-CLARKE 1985.

³⁸ Carte geografiche dell'Occitania pirenaica, alberi genealogici, le *Vorbemerkungen zum wissenschaftlichen Teil*, una bibliografia ampia e articolata e le ampie *Anmerkungen zum Textteil* (KG, pp. 263-334).

consegnato alla stampa il 3 ottobre 2008 –
 pubblicato in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*,
 Atti del Convegno (Napoli, 27-28 nov. 2007),
 a c. di S. Luogo *et aliae*, Napoli, Univ. 'L'Orientale', 2010, pp. 9-82.

minutieuses» (CG, p. 11): eliminando i (riferimenti ai) *documents* resta il *récit*, di cui si celebra la potenza mitografica:

Son récit, constamment vivant, témoigne de beaucoup de science et d'un talent narratif indubitables. Nous laissons aux compétences le soin de se prononcer sur sa valeur scientifique. Ce que l'on peut dire, c'est que nous avons là le roman, presque le poème d'un lyrique, d'un enthousiaste qui a pris, avec feu, fait et cause pour les Cathares. (CG, p. 12).

Insomma ne venne fuori «un ouvrage nouveau», molto più esposto sul versante del *roman* che su quello della *science*. Almeno sul piano formale – perché, va da sé, non appartiene agli apparati a pie' pagina la privativa di garantire della bontà di un'argomentazione – la scelta di Pitrou contribuì a nutrire quella «sorte di fatalité» per cui in Francia la tradizione dell'Occitanismo moderno si costituì non su opere scientifiche ma su «de véritables épopées en prose» (i testi di Peyrat e di Rahn), capaci «d'entraîner l'imagination vers des horizons fabuleux» e di «rendre durable son volume fatidique au prix d'une illusion ou d'une mensonge»⁴⁰.

Gli interventi microstrutturali sono meno significativi, e non merita darne conto in dettaglio: piccoli aggiustamenti, note segnalate da «N. du Tr.»... In alcuni casi però l'*editing* produce effetti inaspettati: supplementi esplicativi a cui Rahn nell'originale si sottrae, mantenendo il silenzio – anch'essi pensati «avec l'approbation de l'auteur»?

a) Qui il supplemento è per anticipazione. Narrando come la notte del 15 marzo 1244 quattro catari riuscissero a portare in salvo fuori da Montségur il 'tesoro' della comunità, Rahn precisa: non oro e argento, ma «den 'Wunsch nach dem Paradies'!» (KG, p. 229): «ils sauvaient le 'Désir du Paradis'!», e completa il traduttore, «symbolisé par une pierre lumineuse, le Graal!» (CG, p. 255) – anticipazione della *transitio* seguente: «So wurde der Gral, die romanische Mani, in die Höhlen von Ornolac gerettet» (KG, p. 229: «Ainsi fut sauvé le Graal, le Mani romaine, sauvé et abrité dans les grottes d'Ornolac» [CG, p. 256]).

b) Con una mossa discorsiva che gli appartiene (e su cui si tornerà in § 2.2.), Rahn crea nel mero accostamento una connessione tra la *gruft* ('cripta') di Trevrizent (*Parzival*, IX 459, 5 sgg. / p.

³⁹ Il libro 'finito' conferma insomma le intenzioni di Rahn, di cui è traccia cospicua in tre lettere a Antonin Gadal citt. *supra*, n. 30 (su cui attira l'attenzione LAFON 2000a, p. 76).

⁴⁰ NELLI 1974a, pp. 9 e 10. La 'storia della tradizione' di KG ha un passaggio più recente. Nel 1974 l'editore Stock ristampò la traduzione di Pitrou; sulla scia della ristampa tedesca di KG (a c. di Karl Rittersbacher, Stuttgart 1964) si decise di ricomporre nella traduzione 1934 il materiale espunto, senza però «détruire la structure de l'édition française (approuvée par Otto Rahn)» (NELLI 1974a, p. 9): la «nouvelle édition revue et complétée par Christiane Roy», con «Préface de René Nelli» incorpora nel testo una selezione delle note di Rahn, di cui rendo conto nell'Appendice II. Una sorta di ritorno alla *science*, temperato da alcune glosse alle note, di taglio esoterico, di Roy. Dall'ed. francese 1974 dipende l'anonima trad. italiana, uscita per un editore 'tradizionalista' (Destra *ultras*): *Crociata contro il Graal. Grandezza e caduta degli Albigeses*, introd. di Cl. Bonvecchio, Milano 1999³ (con apparato di note divulgative su fatti e personaggi del Medioevo).

1413)⁴¹ e le grotte del Sabartés: «Der Einsiedler Trevrizent bewohnte eine Klause neben der Fontane la Salvasche und führte den jungen Parzival in eine zweite Höhle, in der enthüllt der ‘Altar’ stand. Eine der Kathedrale von Lombrives gegenüberliegende Höhe heißt die *Höhle des Eremiten* und eine zweite, nicht weit davon, die *Höhle von Fontanet*, in deren entlegentstem Saal ein schneeweißer Tropfstein steht: der *Altar*» (KG, p. 1309. Il testo francese esplicita la connessione, trasformando in fatto una suggestione non detta: «L’ermite Trevrizent habitait une cellule à côté de Fontane la Salvatge, et conduisait le jeune Parsifal dans une deuxième grotte, où se trouvait, découvert, l’‘autel’. Une grotte située en face de la Cathédrale de Lombrives s’appelle la *Grotte de l’Ermite* et une seconde, non loin de là, la *Grotte de Fontanet*; dans la salle la plus reculée de cette dernière, se dresse une stalagmite blanche comme neige: *L’Autel*. Wolfram d’Eschenbach était donc très bien informé quant à la terre du Graal et ses mystères, même ceux que recèlent les montagnes dans leurs profondeurs» (CG, pp. 148-149).

c) Il caso conclusivo è più complesso. In KG, pp. 92-95 Rahn riferisce la suggestiva leggenda dell’‘oro di Tolosa’, seguendo l’epitome di Giustino, XXXII 3, 6-11. Nel 279 a.C. una spedizione di Volci Tectosagi (popolazione celtica stanziata in Linguadoca) si spinse in Grecia alla conquista di Delfi; la conquista fallì per l’intervento di Apollo, ma secondo alcune versioni i celtiberi riuscirono a saccheggiare il tesoro e a portarlo a Tolosa; lì però, per l’intervento dei druidi, chiamati a curare un’epidemia che aveva colpito gli abitanti dopo l’arrivo del tesoro, lo fecero gettare in un lago («[...] in tolosensem lacum mergerent» dice Giustino, § 9 – dettaglio taciuto da Rahn). Quindi l’oro (depositato secondo Rahn, e con un salto logico, nel tempio di Abellio-Apollo) fu rubato dal proconsole romano Cepione, dopo la presa di Tolosa; durante il trasporto a Marsiglia il convoglio fu saccheggiato e l’oro rubato; Cepione e i suoi furono trascinati a Roma sotto l’accusa di furto, e la sua malasorte divenne proverbiale: «man sagte: *habet aurum Tolosanum*, er hat Tolosas Gold, wenn man einen Menschen bezeichnen wollte, dem alles zum Unglück ausschlug» (KG, p. 95). In CG, p. 109 il passo è tradotto con un’aggiunta: «On disait: *habet aurum tolosanum*, il a l’or de Tolosa, en voulant désigner un homme à qui tout réussissait mal. Ce mystérieux lac des Pyrénées et Brumbane, le lac du Graal chez Wolfram d’Eschenbach, ne seraient-ils qu’un seul et même lac? C’est possible...»⁴². La forzatura è palese: la localizzazione pirenaica non è esplicitata in KG, e non si capisce se il dettaglio francese sia una *bevue* del traduttore o un’innovazione concordata con Rahn, per perfezionare un dettaglio della geografia pirenaica del Graal, nonostante una tradizione leggendaria ben radicata⁴³. Si noti infine che pochi anni dopo MAGRE (1938, pp. 176-177, 215), richiamando l’«antique légende», poneva in quel lago sotterraneo – «C’était sur ce lac que se manifestait jadis la puissance des anciens Dieux. Les Druides y venaient pour pratiquer certains rites relatifs à l’eau. C’est dans ce lac que les Gaulois vaincus à Delphes jetèrent l’or rapporté de leur lointaine expédition» – la sede del Graal, una pietra contenente del sangue di Cristo.

2.2. Intatto rimase, nella *mise en page* dell’edizione Payot, il complesso di elementi visivi e testuali che formano la ‘soglia’ dell’originale. Essa esibisce – si direbbe consapevolmente – il duplice carattere, argomentativo e mitografico, della costruzione di Rahn.

A fronte del frontespizio, una foto dell’altura su cui sorge il castello di Montségur è accompagnata dalla rubrica «Montségur, die Gralsburg». Seguono, su fogli separati, la riproduzione del *Leitmotiv* di Parsifal nel dramma musicale di Wagner (1882) e i primi

⁴¹ Rahn lesse il *Parzival* nell’edizione di LEITZMANN 1902 (accompagnandola con la traduzione moderna di K. Pannier (*Parzival. Höfisches Epos von Wolfram von Eschenbach*, Leipzig 1897). Utilizzerò qui la recente traduzione di CIPOLLA 2005, pp. 1115-1700.

⁴² Brumbane è il lago pirenaico che appartiene al Re Pescatore (secondo le indicazioni di Trevrizent a Parzival in *Parzival*, IX 491-492 / pp. 1430-1431).

⁴³ NELLI 1978, pp. 27-31 registra che a partire dal Cinquecento nell’antiquaria tolosana si fissò la convinzione che il lago dovesse essere nei pressi dell’attuale basilica di Saint-Sernin.

versi dell'ultima stanza (XVI 827) del *Parzival* di Wolfram: in cui il poeta rivendica a una sua fonte, il testo del provenzale Kyot, valore maggiore che al *Conte du Graal* di Chrétien de Troyes, e dichiara che «in terra tedesca la storia giusta [*del Graal*] [...] è stata diffusa dalla Provenza»⁴⁴. La congiunzione fra Parzival e Parsifal è innanzitutto omaggio a colui che, ricorrendo al romanzo di Wolfram per l'intreccio del suo *Bühnenweihfestspiel*, aveva riportato all'ordine del giorno della Modernità una morta leggenda medievale, e immediato richiamo intertestuale: in *Parsifal l'Ort der Handlung* – la dimora di Anfortas e del Graal, il 'Munsalvaesche' di Wolfram – è posto «im Gebiete des Grals», sul Monsalvat, «nördliche Gebiete des gotischen Spanien»⁴⁵; più sottilmente poi, l'ombra di Wagner aleggia in un'osservazione del *Vorwort* – «und das 'Sesam öffne dich' zum Eintritt in die mythisch-mystische Gralsrunde bietet sich nur dem Künstler» (*KG*, p. 12 / *CG*, p. 21) – in cui il richiamo alla «ronde mythique et mystique du Graal» che solo l'«artiste» può forzare suggerisce come la lezione dell'ultimo Wagner (accanto al dramma, il saggio *Religion und Kunst*) risuoni intensa per Rahn, e apre uno spiraglio sulle intenzioni del suo saggio. Su questo si tornerà in § 4.2.; restiamo intanto sull'ultimo *volet* della 'soglia', il *Vorwort* appunto.

La citazione dal *Parzival* serve a Rahn per ricordare la coesistenza nel romanzo di Wolfram di due fonti francesi, il *Conte du Graal* e il racconto di un misterioso Kyot: la sua identità – ancor oggi inafferrabile perché priva di dati positivi (e forse solo fittizia)⁴⁶ – è ricondotta da Rahn, per ragioni erudite che al momento non importano, a Guiot de Provins (troviero vissuto tra la Francia settentrionale e il Midi a cavallo fra XII e XIII sec., noto tra l'altro per una *Bible* in versi). Più interessante è il seguito:

Viele Hypothesen sind aufgestellt, aber die meines Erachtens gegebene ist nie ausgesprochen worden. Nie hat man die Tatsache berücksichtigt, daß durch die Kreuzzüge gegen Provence und Languedoc (1209 bis 1229) und insbesondere durch das Vorgehen der Inquisition in Südfrankreich ein großer Teil der provenzalischen Literatur vernichtet wurde. Die von den Kreuzfahrern des

⁴⁴ «Ob von Troies meister Kristjân | disem mære hât unreht getân, | daz mac wol zürnen Kîôt. | der uns diu rehten mære enbôt, | enderhaft giht der Provenzâl, | wir Herzeloiden kint den grâl | erwarp, als im daz gordent was, | dô in verwohte Amfortas. | von Provenze in tiuschiu lant | diu rehten mære uns sint gesant | und dirre âventiure endes zil. | niht mêt dâ von nû sprechen wil | ich Wolfram von Eschenbach, | wan als dort der meister sprach.» [«Se maestro Chrétien de Troyes ha fatto torto al nostro racconto, Kiot potrebbe ben esserne indignato, lui che la storia ce l'ha riferita giusta. In conclusione il provenzale racconta in che modo il figlio di Herzeloide ottenne Graal, come era stato destinato per lui dopo il fallimento di Anfortas: in terra tedesca la storia giusta, e anche il punto in cui si conclude l'avventura, è stata diffusa dalla Provenza, e ora io, Wolfram von Eschenbach, non voglio dire di più di quanto, laggiù, ne abbia detto quel maestro.» (*Parzival*, p. 1617)]. Rahn omette i vv. 5-8.

⁴⁵ Il libretto si legge, con trad. it. a fronte, in R. WAGNER, *Parsifal*, [...] a c. di G. Manacorda, Firenze 1940².

⁴⁶ «La finzione della fonte alternativa serve a giustificare lo scarto dal modello del romanziere di Troyes». (CIPOLLA 2005, p. 1117). Sullo stato della questione vd. *ivi*, pp. 1676-1677 n. 13, e BURGIO c.s., § 2.2.

“Albigenserkreuzzuges” und von den Inquisitoren angewandte Zensur war wirksam. Man warf alle der Ketzerei verdächtigen Bücher auf einen Scheiterhaufen und ließ sie die Feuerprobe bestehen. Nur die Bücher, die unversehrt gen Himmel flogen, wurden als unketzerisch anerkannt. Da blieb nicht viel übrig⁴⁷.

In questo luogo si manifesta immediatamente una delle varianti di quella figura a cui si faceva cenno in § 2.1., *b*), e che si può definire come ‘spiegazione per accostamento’. In questo caso si vuole insinuare un’ipotesi senza argomentarla esplicitamente (e senza corredo di ‘prove’) ma accostando il fatto di cui si cerca spiegazione a fatti di evidente e certificata eziologia. *Prope hoc propter hoc*: l’accostamento tra la scomparsa dei libri catari nei roghi dell’Inquisizione e del libro di Guiot vuole suggerire il carattere eretico di quest’ultimo; il Graal viene così assorbito nell’orizzonte dei «misteriosi» Catari⁴⁸ – «ein ketzerisches Symbol» si dirà più oltre, un simbolo eretico della «“Reine Lehre”, wie die Verdeutschung des Begriffes Catharismus ja lautet»⁴⁹ –, e la scrittura si salda in cerchio con la fotografia di Montségur. D’altra parte, l’uso esibito nel *Vorwort* della citazione del *Parzival* dipende da un, si potrebbe dire, principio di metodo che nel corso del libro si rivela essenziale senza mai essere discusso: agli occhi di Rahn il romanzo non è prodotto di invenzione letteraria ma, in quanto antigrafo di una fonte perduta e strettamente imbricata ai fatti storici in questione (il catarismo e la sua repressione) ne è *prova documentaria*: prova indiretta (ma di indiscutibile referenzialità) non solo per le ragioni insite nella storia della sua tradizione, ma perché il fatto stesso, meglio la documentazione che lo riguarda, è caduta sotto la censura di un potere (la Chiesa e le sue leve secolari – i crociati – e spirituali – l’Inquisizione) che inibì la devozione eretica e la parola su di essa⁵⁰. Come si vedrà, lo schema eziologico ‘inibizione alla parola → parola a chiave’ ha nella

⁴⁷ *KG*, pp. 9-10 [«On a émis à ce sujet mainte hypothèse, mais la plus vraisemblable, à mon sens, n’a jamais été formulée. On a toujours perdu de vue ce fait qu’à la suite des croisades qui eurent pour théâtre la Provence et le Languedoc, entre 1209 et 1229, à la suite surtout de l’offensive conduite par l’Inquisition dans le Midi de la France, une forte partie de la littérature provençale a été anéantie. L’exclusion prononcée et appliquée par les acteurs de la ‘Croisade des Albigeois’ et par l’Inquisition a porté ses fruits. Tous les livres suspects d’hérésie ont été jetés au feu, et seuls, ceux dont les feuillets s’envolaient intacts vers le ciel ont été reconnus non-hérétiques. Aussi n’en a-t-il subsisté qu’un petit nombre»] (*CG*, p. 18).

⁴⁸ «Der mysteriösen Cathari wegen wurde dieses Buch geschrieben...» (*KG*, p. 10) [«C’est pour les mystérieux Cathares que ce livre a été écrit...»] (*CG*, p.19).

⁴⁹ *KG*, pp. 154 e 153 [«La ‘Pure Doctrine’, puisque telle est la tradition du terme de catharisme»] (*CG*, p. 171).

⁵⁰ Si tenga conto del fatto che, fino al 1939 (quando Antoine Dondaine OP scoprì nella Biblioteca nazionale di Firenze un codice di scritti teologici e rituali catari), le fonti originali note si riducevano al cosiddetto *Rituale cataro* occitanico di Lyon (pubblicato da L. CLEDAT, *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d’un Rituel cathare*, Paris 1888: presente nella bibliografia di Rahn); il resto delle informazioni proveniva dalla polemica cattolica e dai registri dell’Inquisizione (cfr. ZAMBON 1997, pp. 13 sgg. e ROQUEBERT 1999, pp. 21-24. Le fonti catare attualmente disponibili sono in ZAMBON 1997; vd. il regesto bibliografico in ROQUEBERT 1999, pp. 499-505).

ricostruzione di Rahn un peso e un ruolo decisivi, e lo imparenta a una specifica tradizione ermeneutica.

Le *auctoritates* allegate nel *Vorwort* (KG, pp. 11-12 / CG, pp. 20-21) confermano l'orizzonte di attesa promesso. L'ultima a essere citata è la 'ricerca sul campo'. L'esplorazione delle grotte pirenaiche (su cui si tornerà in § 3.3.) e l'interrogazione dei *paysans* offrono a Rahn delle «Spuren von unbekanntem Stationen der ketzerischen Leidensgeschichte [...] im Anschluß an einheimische Legenden»⁵¹, che dissipano i suoi dubbi su «une relation plus qu'étymologique entre Mountsalvatge (*Mons salvatus*) e Montségur (*Mons securus*)» (CG, p. 21). La traduzione presenta un curioso cortocircuito: Pitrou ricorre a *Mountsalvatge*, forma occitanizzante con cui di norma traduce *Munsalvaesche* (*Parzival*), laddove l'originale cita il wagneriano *Montsalvat*: «eine[r] mehr als etymologischen Beziehung zwischen Montsalvat (*Mons salvatus*) und Montségur (*Mons securus*)» (KG, p. 12). Si tratta in fondo di una dichiarazione di appartenenza: la congiunzione tra il Graal e la rocca catara si conferma sotto il segno di Wagner, com'era già accaduto in quella *Broschüre* su cui Rahn era incappato («stieß ich auf» [KG, 11] / «tombai» [CG, 20]) in *Bibliothèque nationale: De Parzival à Don Quichotte (Le secret des Troubadours)* di Joséphin Péladan (PÉLADAN 1906: vd. § 3.1.). Più dialettica è la convocazione *in numero auctoritatum* del «liebenswürdige Prophet indischer Weisheiten», Maurice Magre: Rahn lo ringrazia per averlo introdotto nel circolo delle sue amicizie meridionali⁵², ma critica con supponenza accademica l'ipotesi di fondo di *Magiciens et Illuminés*, la relazione genealogica tra catarismo e buddhismo – ipotesi che «kann, wie anziehend diese Auffassung auch sein mag, noch so toleranter Kritik nicht standhalten»⁵³ –, e reagisce piccato alle illazioni di «einige französische Zeitungen», secondo le quali il suo viaggio pirenaico sarebbe dipeso dall'intenzione di verificare le ipotesi del sodale («um [...] das Buch meines Freundes Maurice Magre nachzuprüfen») ⁵⁴. Una dichiarazione di indipendenza intellettuale *in factis* che invita a un trattamento sintomatico; e si può registrare che Rahn non cita il romanzo di Magre, *Le sang de Toulouse* (MAGRE 1931). Tornerò sulla coincidenza in § 3.4.

⁵¹ KG, p. 12 [«[...] les traces de certaines stations inconnues dans le calvaire des hérétiques: rattachées aux légendes locales [...]» (CG, p. 21)].

⁵² «Maurice Magre [...], dessen freundschaftlicher Empfehlung in seine südfranzösische Heimat ich an dieser Stelle aufrichtig danken möchte» (KG, p. 11) [«l'aimable vulgarisateur de la sagesse hindoue –, je voudrais le remercier des recommandations amicales qu'il m'a données pour son pays natal, dans le Midi» (CG, p. 20)].

⁵³ KG, p. 11 [«[...] cette opinion ne saurait, malgré son attrait, résister à la critique même la plus tolérante» (CG, p. 20)].

⁵⁴ KG, p. 11. [«pour vérifier sur place le livre de mon ami Maurice Magre.» (CG, p.20)].

2.3. Sarà a questo punto il caso di abbozzare un'analyse del saggio.

La Parte I (*Parzival* [KG, pp. 15-68 / CG, pp. 25-78]) offre una disamina della poesia trobadorica e del contesto storico in cui fiorì. Rahn adotta come suo nucleo concettuale il contenuto delle *leys d'amors*, da cui ricava un'idea di *Minne* come dover essere platonico: «Sie [*le Leys*] stellten als obersten Satz auf, daß *Minne* körperliche Liebe oder Ehe ausschließe. *Minne* ist ein Bund der Seelen und Herzen, Ehe ein Bund der Körper. Mit der Ehe sterben *Minne* und Poesie»⁵⁵ (Rahn utilizza sempre *Minne* – e *Minnedienst* per indicare il *servitium* dell'amante –, mai *fn'amors*). Alla descrizione del *servitium* amoroso segue una doppia sfilata: dei più importanti trovatori fra XII e XIII secolo, bloccati nella *silhouette* fissata dalle *vidas*, e dei principali signori feudali dell'Europa occidentale entro la prima metà del XIII secoli (da Alfonso II il Casto d'Aragona, 1162-1196, ai sovrani dell'impero angioino e al signore di Tolosa, Raimondo V). La ricostruzione storica si focalizza quindi (KG, pp. 50 sgg. / CG, pp. 58 sgg.) sui territori pirenaici dell'Occitania, e sulla stirpe dei Trencavel, signori viscomitali di Carcassonne, Albi e Béziers all'inizio del XIII sec., il cui nome è interpretato come 'qui tranche bellement' / 'Schneidgut' (KG, p. 51 / CG, p. 59). In questa regione Rahn colloca (KG, pp. 61-68 / CG, pp. 71-78) l'erranza di Guiot di Provins: Rahn ritiene «möglich» (KG, p. 64) che Kyot/Guiot celebrasse nel suo romanzo di Perceval i suoi protettori meridionali: una volta identicato Alfonso II *le Chaste* con il 'Castis' del *Parzival*, seguono a cascata: Azalaïs di Carcassonne è riconoscibile nella *fiancée* di Castis, Herzeloide⁵⁶; il figlio di Herzeloide, Parzival, è dunque il figlio di Azalaïs, Raimon-Roger Trencavel (per identità etimologica: *Perceval* = *Trencavel*)⁵⁷.

⁵⁵ KG, p. 16 [«elles posaient comme principe suprême que la *Minne* excluait toute idée d'amour corporel ou de mariage. La *Minne* représente l'union des corps. Le mariage signifie la mort de la *Minne* et de la poésie» (CG, p. 26)].

⁵⁶ Figlia di Raimondo V di Tolosa, Azalaïs sposò nel 1171 Roger II 'Talhafer' (m. 1194), e ne ebbe un figlio, Raimon-Roger (m. 1209, durante la crociata albigese). Secondo la *razo* di *Mout eron doutz miei cossir* di Arnaut de Mareuil (...1171-1190...), il poeta era in competizione con Alfonso II (alleato della casa viscomitale di Béziers) per la conquista dell'amore di Azalaïs – da qui l'identificazione di Rahn, che leggeva la *razo* nell'ed. MAHN 1872, p. 12, cit. in bibliografia (vd. l'ed. BOUTIÈRE / SCHUTZ 1973, pp. 36-38, e, per la ricostruzione storica, JOHNSTON 1935, pp. XI sgg.).

⁵⁷ In KG, pp. 273-278 (nota alla p. 65, non ripresa in CG, e recuperata nell'ed. 1974 – cfr. App. II) Rahn perfezione la sua lettura a chiave del *Parzival*. Si parte dal dato che Guiot «in der Tat das Haus Trencavel von Carcassonne besungen hat» (p. 274), e pur segnalando che si non si tratta dell'oggetto primario del suo lavoro Rahn ritiene di non passare sotto silenzio «einige besonders auffallende Beziehungen» tra personaggi storici occitanici e i personaggi del romanzo. Artù, che risiede a Nantes, è Riccardo Cuor di Leone (che stette nella medesima città); sua sorella Sangive è identificata con la sorella di Riccardo, Jeanne, sposa a Beaucaire (Beakurs) di Raimondo VI [*sic*: il matrimonio avvenne a Rouen nel 1196] e madre di Gawan, identificabile quindi con Raimondo VII; insomma «Guyot scheint mir nämlich in Parzival, Gawan und auch Anfortas nicht nur die zu seiner Zeit lebenden Vertreter eines Fürstenhauses besungen, sondern jeweils deren ganze Familie in ihnen personifiziert zu haben» (p. 275). Quindi: «Wir haben aus verschiedenen Gründen, die hier wohl nicht wiederholt zu werden brauchen, [*mia la sottolineatura*] Repanse de Schoye mit Esclarmonde von Foix gleichgesetzt» (p. 276); il fratello Anfortas è identificabile con Ramon-Roger di Foix, l'altro, Trevizent è identificabile con Guilhabert de Castres («la plus haute figure de toute l'histoire du catharisme occitane»: dal 1220ca. e per un ventennio vescovo cataro di Tolosa, direttore di coscienza della più parte della nobiltà eretica occitana [ROQUEBERT 1999, pp. 70 e 147]); questi «nur bei Wolfram wird er mit Namen genannt, und nur bei Wolfram sind Lebensweise und und Glaube ketzerisch. Auf die etymologischen Beziehungen zwischen Fontane la Salvasche und der Höhle von Fontanet habe ich mehrfach hingewiesen. Daß in der genannten Höhle ein tropfsteinerner 'Altar' steht, habe ich ebenfalls erwähnt. [...] Guilhabert von Castres war ein Belissensohn, also mit den Häusern Carcassonne und Foix nahe verwandt. So wäre die Angabe Wolframs von Eschenbach, Trevizent sei der Bruder der Herzeloide, der Repanse de Schoye und der Gralkönigs Anfortas, verständlich. Hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auch auf die Tatsache, daß sich Cathari und Catharinnen mit 'Bruder' und 'Schwester' anredeten. Dem ist vielleicht Rechnung zu tragen bei der Betrachtung 'verwandtschaftlicher' Beziehungen zwischen Guiot-Wolfram Gestalten.

Nella Parte II (*Der Gral / Le Graal* [KG, pp. 71-151 / CG, pp. 81-172]) si svolge un'analisi storico-comparativa del catarismo. Rahn parte dalla valorizzazione della *domna* nella poesia trobadorica, giudicata uno stigma della natura antigudaica della *Minne*, riconducibile alla teologia catara. Una doppia transizione, sull'identità fra poesia e preghiera nella *Romania* medievale (su cui si tornerà in § 3.2.), e sul rapporto fra i poeti/sacerdoti e la montagna – «Dichter und Priester haben von je die Berge geliebt [...]. Auf den Bergen ist man der Gottheit am nächsten» (KG, pp. 74-75)⁵⁸ – introduce una descrizione della montagna di Montségur e della vita dei catari nelle grotte del Sabartés. Due di esse (la *Höhle des Eremiten* e la *Höhle von Fontanet*: 'Grotte de l'Ermite' e 'Grotte de Fontanet' in CG, p. 88) sono accostate a *Parzival* IX 452, 13 sgg. / p. 1409 sgg. (passo in cui Trevizrent, presso *Fontane la Salväsche*, istruisce Parzival ai misteri del Graal); e l'analisi si chiude sulla descrizione della grotta di Lombrives, al centro della quale troneggia uno stalagmite che i *paysans* d'Ornolac chiamano *Grabmal des Heracles (Tombeau d'Hercule)*. Segue (KG, pp. 82-89 / GC, pp. 94-102) il racconto del mitologema degli amori fra Ercole e la principessa iberica Pirene, connesso, per tramiti analogici, al culto dei Baal fenici (l'Ercole semitico) e del dio iberico Ilhomber (posto in Lombrives, e trasformato dai greci delle colonie in Abellion, 'doppio' di Apollo), al mitologema del Vello d'Oro, alla 'Pietra filosofale' e al Graal come pietra⁵⁹. La ricostruzione mitografica procede in *Die Schale des Gwyon / La coupe de Gwion* (KG, pp. 89-101 / CG, pp. 103-118), spostandosi sul terreno celtico: sul culto druidico di Belis/Belenus, dio della luce assimilato ad Apollo, e sul dualismo anima/materia che secondo Rahn è nel druidismo fondante; posta l'identità fra divinità iberica, celtica e greca, Rahn può concludere: «Die keltische Theogonie scheint dualistisch gewesen zu sein, die keltiberische war es. Sie wurde erst unter der Römerschaft polytheistisch. In den Pyrenäen allerdings konnten sie sich in den unzugänglichen Wildtälern und auf Bergeshöhen noch Jahrhunderte lang in ihrer ursprünglichen Form erhalten» (KG, p. 95)⁶⁰. Esiste per Rahn una continuità fra il dualismo della religione celtica e il dualismo cataro: «Waren doch die Cathari durch manichäische Missionare christianisierte Druiden» (KG, p. 98)⁶¹. La quarta sezione (*Die 'Reinen' und ihre Lehre / Le 'Purs' et leur amour* [KG, pp. 102-129 / CG, pp. 119-146]), la più consistente, ricostruisce la dottrina catara, a partire dalla sua genealogia medievale: secondo Rahn alla sua radice sta il rifiuto del cristianesimo 'giudaico' da parte degli ultimi druidi tardoantichi (il cui dualismo non poteva assorbire il mito dell'Incarnazione), che invece accolsero, nella regione pirenaica, l'eresia manichea di Priscilliano (giustiziato come eretico nel 385), che alla fine del IV sec. acquistò favore in Spagna e Aquitania. Il manicheismo cataro si fonda dunque su una continuità: «Aus den Druiden und Vaten wurden Cathari. Aus den Barden wurden Troubadoure...» (KG, p. 107)⁶² – continuità che comporta, in un certo senso, una specializzazione di ruoli: «Der romanische Catharismus wollte eine Philosophie, eine Religion, eine Metaphysik und ein Kult zugleich sein. Als Philosophie ist er das Resultat einer Spekulation der Beziehungen zwischen Gott und der Welt, zwischen dem Guten und dem Bösen. Aber aus diesem philosophischen System machten die catharischen Troubadoure eine wahre Mythologie» (KG,

Wolfram trennt scharf von den Templeisen den Einsiedler Trevizrent, der auch einmal 'beim Grale' war. Wir haben hier die Zerteilung der romanischen Minnewelt: die 'gläubtigen' Ritter und die Vollkommenen. Die Ritter entsprechen den Templeisen. Die 'Trevrizente' den Cathari. Ich werde diesem Umstand an gegebenerer Stelle Rechnung zu tragen haben» (KG, pp. 276-277).

⁵⁸ «Depuis, toujours, poètes et prêtres ont aimé les montagnes [...]. C'est sur les montagnes qu'on se trouve le plus près de Dieu» (CG, p. 85).

⁵⁹ Cfr. *infra*, n. 68.

⁶⁰ «La théogonie celtibère semble avoir été dualiste, la théogonie celtique l'était. Elle n'est devenue polythéiste que sous la domination romaine. Sans doute elle a pu se maintenir, des siècles encore, sous sa forme originelle, dans les vallées sauvages, inaccessibles et sur les hauteurs des Pyrénées» (CG, p. 110).

⁶¹ «Les Cathares n'étaient-ils pas des druides convertis au christianisme par des missionnaires manichéens?» (CG, p. 113).

⁶² «Les druides et les *Vates* devinrent donc les Cathares. Les bardes devinrent des troubadours...» [CG, p. 121].

116)⁶³. Il richiamo all'episodio dell'incontro tra Trevrizent e Parzival presso la 'Fontane la Salvâsche' permette a Rahn di tornare nella sezione conclusiva (*Die Trevrizent-Höhlen bei der Fontane La Salvâsche / Terre du Graal et gardiens du Graal* [KG, pp. 129-150 / CG, pp. 147-172]) alle *spulgas* pirenaiche: sede del culto cataro dopo la caduta di Montségur, ultima sede del Graal.

La parte terza – *Der Kreuzzug / La croisade* (KG, pp. 153-202 / CG, pp. 173-225) – e la quarta – *Die Apotheose des Grals / L'apothéose du Graal* (KG, pp. 203-244 / CG, pp. 227-274) – ricostruiscono gli eventi che segnarono la fine del catarismo occitanico: la crociata (1209-1229), la repressione inquisitoriale negli anni Trenta e la caduta di Montségur nella primavera 1244: una civiltà tollerante e illuminata, solidale con i 'perfetti' e la loro pastorale, fu stroncata da una crociata che, almeno nella fase iniziale, fu una guerra di conquista da parte della Francia del Nord. L'atto finale: la notte precedente alla capitolazione di Montségur (15 marzo 1244), quattro catari riuscirono a portare in salvo fuori dalla rocca il 'tesoro' della comunità, il Graal (è il passo cit. *supra*, § 2.1., a)). Quindi, per oltre un secolo i catari sopravvissuti praticarono il loro culto nelle grotte dell'Ariège.

3.1. *Kreuzzug* è caratterizzato da una sorta di squilibrio strutturale: a una sequenza di *Teile* compattamente disposta intorno al suo cuore descrittivo / argomentativo (la seconda parte) secondo un *ordo* diacronico (che procede pure dal generale al particolare) corrisponde una struttura interna meno serrata: nella prima e seconda parte, dove non sorregge il mero ordine temporale, la coerenza della *dispositio* è affidata ad alcuni 'temi' usati in funzione di *transitiones*.

Nella I parte la ricostruzione della biografia di Guiot di Provins permette di passare dalla descrizione della ripartizione politica dell'Occitania all'ipotesi che il suo *Perceval* fosse un romanzo a chiave per celebrare le dinastie pirenaiche. Fra I e II parte il richiamo alla valorizzazione della *domna* nella poesia provenzale permette il passaggio all'analisi della dottrina catara e alla vita della sua Chiesa. Nella II parte, l'analogia tra poesia e preghiera e il motivo romantico dell'amore per la montagna permette il passaggio alla descrizione della vita degli ultimi catari nelle grotte pirenaiche; l'analogia tra *Grotte de Fontanet* e *Fontane la Salvâsche* permette la connessione tra queste e *Parzival*, così come l'esistenza del *Tombeau d'Hercule* apre alla genealogia del catarismo e all'affermazione – sorta di nodo in cui si chiudono più fili – dell'identità (di sostanza e funzionale) fra le coppie 'druidi / bardi' e 'catari / trovatori'; il riapparire della *Fontane Salvâsche* chiude il cerchio, e permettendo la ripresa del tema delle grotte pirenaiche apre alla trattazione diacronica della terza e quarta parte.

La *transitio* non è in Rahn solo una strategia discorsiva, funzionale alla connessione «in einen einzigen Gesichtswinkel» di materiali eterogenei⁶⁴, ma rappresenta un'ulteriore variante del principio 'spiegazione per accostamento': qui dalla mera giustapposizione i fatti

⁶³ «Le Catharisme roman voulait être à la fois «philosophie, une religion, une métaphysique et un culte. Comme philosophie, il est le résultat d'une spéculation sur les relations entre Dieu et le monde, entre le Bien et le Mal. Mais de ce système, les troubadours cathares firent une véritable mythologie» (CG, p. 131).

⁶⁴ Come scrive Rahn, il suo libro «erhebt [...] den Anspruch, mehrere, bis heute gesondert betrachtete Gebiete in einen einzigen Gesichtswinkel gerückt zu haben» (KG, p. 251) [«Sa seule prétention est d'avoir rassemblé
consegnato alla stampa il 3 ottobre 2008 –
pubblicato in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*,
Atti del Convegno (Napoli, 27-28 nov. 2007),
a c. di S. Luogo *et aliae*, Napoli, Univ. 'L'Orientale', 2010, pp. 9-82.

acquistano il valore di ‘prova’. Il luogo citato in § 2.1. *b)* è un nitido esempio di questa modalità, e permette di coglierne alcune implicazioni. L’‘evidenza’ prima che permette l’investimento di pertinenza è l’identità dei *nomina*: esistono delle grotte dell’Eremita e di Fontanet, e l’eremita Trevrizent vive presso la *Fontane Salvâsche*; uno stalagmite è chiamato *Tombeau d’Hercule*, ed esiste il mito degli amori infelici tra l’eroe e la principessa Pirene, eponima di quella regione montuosa; o ancora l’equivalenza semantica ‘Trencavel / Perceval’... Ancora una volta è attivo il principio della (più o meno immediata) trasparenza dei testi rispetto ai *realia* storici di cui sono rappresentazione. Rahn si china sui testi assumendo la postura del ‘positivista ingenuo’ (o, ad essere maliziosi, trova in quell’attitudine il grimaldello con cui piegare i testi a esprimere le sue ossessioni intellettuali): essa permette la catena di *interpretationes* a chiave dei nomi del *Parzival* – a cominciare dall’esilarante (o sconfortante) equivalenza ‘*Chaste* = *Castis*’ – e la trasformazione della leggenda del Graal in una «una cronaca camuffata dei Catari»⁶⁵ (da cui discende pure l’arruolamento di Trevrizent tra le fila dei ‘perfetti’)⁶⁶, o l’identificazione (già abbandonata dalla germanistica contemporanea) fra Kyôt e Guiot de Provins, identificazione basata di fondo sul fatto che «die alte französische Literatur kennt keinen ander Guiot»⁶⁷. Essa permette soprattutto la ‘reificazione’ del Graal; come Danny Rose, il Graal esce dallo schermo dell’immaginario per trasformarsi in oggetto storicamente dato: secondo Rahn, fedele alla testimonianza della sua fonte principe, si tratta di una pietra preziosa⁶⁸ che formava, lo si è visto in § 2.1. *a)*, la miglior parte del tesoro cataro.

dans un même champ visuel des faits appartenant à plusieurs domaines réputés jusqu’ici distincts» (CG, p. 10)].

⁶⁵ DE ROUGEMONT 1939-1970, p. 174.

⁶⁶ In *Parzival* IX 452, 13 sgg. / p. 1409 la descrizione delle abitudini alimentari del ‘sobrio’ (*der kiusche*) Trevrizent culminano nell’indicazione che «non aveva gusto per vivande di pesce e di carne, né per qualsiasi cosa in cui scorresse il sangue»; commenta Rahn che lì sta la prova che in Trevrizent Wolfram descrivesse un «Ketzer, denn nie aß er “von blutgen Speisen, Fleisch und Fisch”. Jeder Christ, der im zwölften und dreizehnten Jahrhundert des Fleischgenuss sich enthielt, war des catharischen Irrglaubens verdächtig» (KG, p. 129) [«hérétique, car jamais il ne mangeait “de mets sanglants, viande ni poisson”. Tout chrétien qui, aux XII^e et XIII^e siècles, s’abstenait d’aliments carnés, était soupçonné de donner dans l’erreur cathare» (CG, p. 147)].

⁶⁷ L’affermazione è in WOLFART / SAN-MARTE 1861, p. 12, nell’edizione delle opere del troviero francese che costituisce il primo dei tre volumi dei *Parzival-Studien* di San Marte (pseud. di A. Schultz), Halle 1861-1862, citati nella bibliografia di Rahn (KG, p. 259 / CG, p. 284; ma non nelle note relative a questa parte di KG) e noti anche a Wagner (BECKETT 1981, pp. 31-32). I due studiosi concludono una lunga disamina della questione (WOLFART / SAN-MARTE 1861, pp. 11-23) osservando: «nach allen Vorhergehenden vermögen wir aus der Bible [*l’opera più significativa*] nicht blos keinen Grund zu entnehmen, dem Guiot di Fähigkeit, einen Roman des Inhalts, wie unsern *Parzival*, zu dichten, anzusprechen [...]» (ivi, p. 22) – evidentemente, passare dalla potenza all’atto non comporta a Rahn nessuna difficoltà... (dell’ipotesi identificatoria non resta traccia nella letteratura più recente: vd. PAYEN / LABIE-LEURQUIN 1994).

⁶⁸ Contro Wagner (che scartò il dettato di Wolfram facendo del Graal il Calice dell’Ultima cena) Rahn accoglie *in toto* la spiegazione di Trevrizent sulla natura del Graal (*Parzival* IX 469, 7 sgg. / pp. 1418-1419), interpretando il suo attributo *lapsit exillis* come corruzione di *lapsus ex coelis* (sulla *vexata quaestio* del

consegnato alla stampa il 3 ottobre 2008 –

pubblicato in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*,

Atti del Convegno (Napoli, 27-28 nov. 2007),

a c. di S. Luogo *et aliae*, Napoli, Univ. ‘L’Orientale’, 2010, pp. 9-82.

Una variante ‘sofisticata’ del principio è l’*interpretatio nominis*: Rahn ragiona secondo il principio per cui «nomina sunt consequentia rerum». In una pagina del *journal* sul suo viaggio pirenaico Rahn riconduce a una lettura invernale del *Parzival*, a Montségur, l’agnizione della «Schnurgerade Straße, die von Montségur, dem romanischen ‘Tempel der höchste Minne’, nach Wildenburg bei Amorbach, der Burg des größten deutschen Minnedichters, Wolfram von Eschenbach führt»⁶⁹:

Der Name Muntsalvatsche, den Wolfram als einziger der Gralsburg gab, bedeutet, wie vielen annehmen, Wildenburg. Man legt das französische Wort *sauvage*: wild zugrunde, das dem lateinischen *silvaticus* (von *silva*: Wald) entspricht. An Wald ist – aber nur in der Gemarkung Montségur – kein Mangel. In der Mundart, die man hierzulande spricht, müßte Wildenberg, auch das verdient erwähnt zu werden, *Moun salvatgé* lauten. – Im Widerspruch zu Wolfram, seinem Gewährsmann, hat Richard Wagner [...] die Gralsburg Muntsalvat genannt. Das bedeutet: Heilsberg, Muntsalvat und Muntsalvatsche können gleicherweise und wohl ohne Zwang als ein *Moun Ségur*: Sicherer Berg oder Berg der Ruhe angesehen werden, so daß die Burg Montségur, bei der ich lebe, auch in dieser Hinsicht die vielgesuchte Gralsburg durchaus gewesen sein kann⁷⁰.

significato del sintagma vd. ROQUEBERT 1994, pp. 78-81). Non è difficile comprendere le ragioni della scelta di Rahn: in essa riconosceva una traccia del docetismo cataro – «Die Cathari sahen die Verehrung des Kreuzes als eine Verschmähung der göttlichen Natur Christi an» (*KG*, p. 154) [«les Cathares regardaient le fait de vénérer la croix comme un outrage à la nature divine du Christ» (*CG*, p. 172)] –, che rafforzava la sua convinzione «daß der Gral bei Cristian von Troyes und bei Guiot-Wolfram in keinem Zusammenhang mit dem Abendmal steht und keineswegs eine ‘christliche’ Reliquie ist, fällt selbst bei oberflächlicher Lektüre dieser Dichtungen ins Auge» (*KG*, p. 153) [«chez Chrétien de Troyes et chez Guiot-Wolfram, le Graal n’ait aucun rapport avec la Cène et n’apparaisse aucunement comme une reliquie chrétienne, cela saute aux yeux, même pour un lecteur superficiel» (*CG*, p. 172)], e che – se vogliamo credere a quanto dichiarava di aver ricavato dalle conversazioni con la contessa Pujol-Murat – la trasformazione del Graal nel Calice era l’esito dell’annessione del simbolo da parte della Chiesa (*LH*, p. 35 / *CL*, p. 56). Certo non si capisce come tale interpretazione possa convivere con la parafrasi di *Parzival* IX 470, 1 sgg. / p. 1419 (un passo dall’evidente aura eucaristica) in *KG*, p. 143: «Das catharische Emblem Gott-Geist war – wie in den Evangelien – die Taube. Ein Catharus meißelte in einer Sabarthès-Höhle eine Taube in die Felswald. In den Trümmern Montségurs wurden Tontauben gefunden. Das Wappen der Gralsritter war die Taube. Eine Taube, die ich einem Pyrenäenhirten nacherzählt habe, läßt eine Taube den Berg Tabor spalten, und Esclarmonde sich in das Emblem Gott-Geist verwandeln. Diese Beziehungen sind eindeutig» [«L’emblème des Cathares pour désigner le Dieu-Esprit était – comme dans les Evangiles – la colombe. Un Cathare a sculpté dans une grotte du Sabarthès une colombe, à même le roc. On a trouvé des colombes d’argile dans les ruines de Montségur. La colombe figurait dans les armoiries des chevaliers du Graal. Le Vendredi Saint, jour de l’Amour suprême (*Minne*), une colombe déposait une hostie sur le Graal. Une légende que j’ai entendu raconter par un pâtre pyrénéen, veut que le mont Thabor ait été fendu en deux par une colombe et qu’Esclarmonde se soit métamorphosée en l’emblème du Saint-Esprit. Voilà des concordances non équivoques» (*CG*, pp. 163-164)]. Evidentemente i criteri di pertinenza variano a seconda di contesto e necessità... (cfr. VIGUIER 1998, p. 168).

⁶⁹ *KG*, p. 250 [«la route directe qui mène de Montségur, le ‘Temple de l’Amour (la *Minne*) suprême’ en Roumanie, jusqu’à Wildenstein, patrie du plus grand *Minnedichter* allemand, Wolfram d’Eschenbach» (*CG*, 9)].

⁷⁰ *LH*, p. 29. [«Il nome di Muntsalvatsche (Muntsalvat) che Wolfram è il solo ad avere attribuito al castello del Graal, significa, secondo parecchi studiosi, ‘monte selvaggio’, come la parola francese corrispondente: ‘sauvage’, dal latino *silvaticum* (da *silva*: la foresta). Orbene, la foresta non manca certo a Montségur, e una foresta di abeti così grande si trova soltanto in questa regione dell’Ariège. Notiamo infine che nel dialetto locale ‘monte selvaggio’ si dice ‘mount salvatgé’. Su questo punto Richard Wagner [...] non ha seguito Wolfram, che pure gli serve da garante: egli chiama il castello del Graal ‘Muntsalvat’, che vuol dire: ‘monte della salvezza’. In verità, questi nomi (Muntsalvat e Muntsalvatge) possono essere interpretati l’uno e l’altro come significanti *Mont ségur*, la montagna sicura, la montagna della ‘sicurezza’, così che nulla si oppone, anche sotto questo profilo, a che il castello vicino al quale io vivo al momento sia stato il castello del Graal,

consegnato alla stampa il 3 ottobre 2008 –

pubblicato in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*,

Atti del Convegno (Napoli, 27-28 nov. 2007),

a c. di S. Luogo *et aliae*, Napoli, Univ. ‘L’Orientale’, 2010, pp. 9-82.

In questa, capitale, circostanza (capitale per la formazione dell'ossatura intellettuale del libro) l'*interpretatio* ha la meglio sui fatti e sul sedicente spirito positivo che informerebbe la ricerca di Rahn. In effetti, anche senza sapere quanto oggi sappiamo sulla storia di Montségur⁷¹, un po' di attenzione alla cronologia gli avrebbe permesso di sospettare che i conti non tornano. Restiamo alle datazioni proposte da WOLFART / SAN-MARTE (1861, p. 15): il *Parzival* fu composto entro il 1210, e l'attività di Guiot, suo sedicente maestro, è racchiusa fra il 1203 e il 1208⁷²; la crociata albigese iniziò nel 1209, e il castello di Montségur, ricostruito nel 1208-1209, divenne il cuore della resistenza catara solo a partire dal 1228...⁷³ Ma il fatto è che, nonostante le dichiarazioni di fedeltà di metodo alla scienza storica, Rahn agisce secondo una visione mitografica: riunendo il destino del Graal a quello di Montségur egli elabora un mitologema nel quale è possibile riconoscere la fusione di materiali provenienti da giacimenti distinti della cultura francese ottocentesca.

Il primo giacimento è in uno strato di antica formazione, la storiografia occitanista. Colui che è considerato il suo fondatore, Claude Fauriel (1772-1844) – professore all'Università parigina, ed editore della *Canso* della crociata albigese⁷⁴ – raccolse nell'*Histoire de la Gaule méridionale sous la domination des conquérants germains* (1836), e quindi nei tre volumi dell'*Histoire de la poésie provençale* (1846), i materiali che gli permettevano di elaborare l'ipotesi di una leggenda pirenaica del Graal anteriore a quella bretone: tra gli altri, la collocazione sul monte galiziano Munsalvatsch del castello del Graal di Titurel nel *Der Jüngere Titurel* di Albrecht von Scharfenberg (1260-1273/1275, noto pure a Wagner); una base occitanica comune a quel toponimo e a 'Munsalvaesche' (identificata in *Montsalvat / Montsalvatge*); l'apparente origine occitanica dei lemmi 'Kyot' e *graal* – e si

oggetto di tante ricerche» (CL, p. 50)]. Un contenuto simile è esposto in *KG*, pp. 272-272 n. a p. 58.

⁷¹ Il *castrum* di Montségur, in rovina alla fine del XII sec., fu ricostruito per volontà di Esclarmonda di Foix (l'eroina di tutta la mitografia catara moderna [MAURIN 1996], che ricevette da Guilhabert di Castres il *consolamentum* nel 1204), e affidata dal 1232ca. alla cosignoria di Ramon di Perelha/Pérelle e Pierre-Roger di Mirepoix (ROQUEBERT 1999, p. 375). Recenti campagne di scavo hanno dimostrato che le rovine attuali (quelle frequentate da Peyrat in poi) sono tutte posteriori al 1244, e sarebbero i resti del *castrum* costruito tra fine Due e inizio Trecento da Gui III (o il figlio François I) di Lévis, eredi di Gui II, il distruttore della rocca catara e primo signore francese della regione intorno a Montségur (cfr. CAZENAVE 1995, pp. 5 sgg.; NELLI 1996, pp.79-96; ROQUEBERT 1999, p. 390).

⁷² Non molto diverse le datazioni più recenti: la *Bible* di Guiot è datata all'inizio 1206 (PAYEN / LABIE-LEURQUIN 1994), il *Parzival* nell'arco 1200-1210 (CIPOLLA 2005, p. 1621).

⁷³ Cfr. ROQUEBERT 1994, pp. 100-101.

⁷⁴ *Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois*, Paris 1837.

noti che nel ragionamento di Fauriel non c'è nessun'allusione all'eresia catara⁷⁵. Dai tre volumi dell'*Histoire des Albigeois* (1870) del pastore protestante Napoléon Peyrat (1809-1881) discende invece la centralità di Montségur nella storia del catarismo. L'opera, unanimemente giudicata il «légendaire unifié et [...] la source essentielle des mythes albigeois, la référence explicite et constante des auteurs méridionaux» fra Otto e Novecento trasformò la storia della crociata in un'epopea, mediante una scrittura visionaria ed intensamente empatica che BIGET (1979, pp. 279-280) riconduce al *poème en prose*. Al suo centro si colloca appunto Montségur: nel lungo episodio conclusivo, dedicato alle sue *Ruines*, innervato di un «paroxysme, celui de l'historien – ou de soi-disant historien – créateur de mythes», la rocca è chiamata «forteresse du Paraquet, notre tabernacle aérien! l'arche qui recueillit les débris de l'Aquitaine sur la mer de sang!», «Golgotha de la foi Johannite et de la patrie pyrénéenne», «Thabor» dei catari, etc.⁷⁶.

Peraltro, ciò che accomuna il *poème en prose* di Peyrat alle pagine di Fauriel è la relativa indifferenza al catarismo in quanto fatto religioso o spirituale (vd. *infra*, § 4.2.), e alle relazioni tra questa sfera e quella politico-militare degli eventi. Intorno a una polarità opposta – la sopravvalutazione della sfera spirituale prescindendo dalle ragioni storiche – si colloca l'altro giacimento da cui provengono le idee di Rahn, quello esoterico, formatosi in Francia tra l'ultimo quarto dell'Ottocento e gli anni Trenta del Novecento dal deposito stratificato di esperienze intellettuali e spirituali diverse.

Restiamo per il momento agli strati più superficiali e recenti, ripercorrendo terreni già largamente battuti dagli studiosi. La ricostruzione di Peyrat trasformò la caduta di Montségur – episodio tardivo e in fondo marginale – nel *pivot*, anche sentimentale, dell'intera vicenda; essa agì da potente catalizzatore per il discorso non storiografico sull'eresia occitanica, che trovò tra quelle rovine il *topos* in cui consistere. Nell'ultimo decennio del XIX secolo, quando il catarismo tornava all'ordine del giorno della Gnosi, nutrita di elaborazioni dottrinali e apparati liturgici che provenivano da quell'orizzonte immaginale, Montségur fu scelta come sede cardinale di quella 'Chiesa parallela' (vd. *infra*, § 4.1.); al contempo, il fantasma evocato da Peyrat si incarnava nel *Parsifal*. Nel 1900, sulla «Nouvelle Revue» diretta dal compositore tolosano Norbert Lorédan, alias Pierre-Barthélemy Gheuzi, uscì anonimo un «roman historique en trois actes et quatre tableaux» in

⁷⁵ Nell'introduzione Fauriel, senza mai citare l'eresia catara, interpreta la crociata come scontro tra la feudalità meridionale e la corona francese coi suoi vassalli – vd. *infra*, § 3.3. (cfr. CARBONELL 1979, pp. 154-155; MARTELL 1982, p. 446; ZAMBON 1998, pp. 84-86).

⁷⁶ Le citazioni di Peyrat in BIGET 1979, p. 279; l'altra citazione è da CARBONELL 1979, p. 161.

versi carichi di aura esoterica, *Monsalvat*, in cui il castello wagneriano era identificato con Montségur⁷⁷; sei anni più tardi l'identificazione era definitivamente fissata in *Le Secret des Troubadours: de Parsifal à Dom Quichotte* (PÉLADAN 1906)⁷⁸. Secondo Péladan il riconoscimento dell'identità tra Monsalvat e Montségur discende da una verità esoterica nascosta in egual modo (ma in misura diversa) sia nel *Parsifal* sia nella letteratura medievale europea, e *a fortiori* nei romanzi graaliani di Chrétien e di Wolfram⁷⁹. È la tesi di Rahn, che del resto cita Péladan nel *Vorwort* e in bibliografia (KG, p. 284 / CG, p. 260); e va ricordato che quelle stesse tesi erano ampiamente diffuse in quella 'Fraternité' in cui Rahn era stato introdotto da Magre (vd. § 1.1.) e che gli avevano fornito spunti di riflessione, e forse qualcosa di più. Stando alle prove documentarie raccolte da BERNADAC (1978, pp. 75-87) l'intera lettura 'albigese' di *Parzival* di Rahn – ovvero il sistema a chiave dei nomi dei suoi personaggi, fu invenzione di Gadäl. Nel 1960 l'allora presidente della *branche* francese del 'Lectorium Rosacrucianum' di Haarlem pubblicò presso la casa madre *Sur le chemin du Saint-Graal*: il resoconto dell'iniziazione al catarismo del giovane Matheus nelle grotte di Ussat-Ornolac; come rileva ZAMBON (2004, pp. 138-139), esso è tramato da porzioni in traduzione letterale del rituale cataro di Lyon edito da Cledat (vd. *supra*, n. 50), e ha il suo acme nella visione da parte dell'iniziato del calice del Graal⁸⁰. Ma fra il 1929 e il 1930 Gadäl aveva lavorato a una monografia dallo stesso titolo, trascritta in un quaderno da scolaro interfoliato da schede manoscritte; secondo Bernadac – che trascrive ampi estratti del testo e delle schede – Rahn avrebbe avuto la possibilità di attingere liberamente a tutto il materiale senza mai citarlo esplicitamente. Un plagio bell'e buono, a cui alludeva un altro cultore del catarismo, Joseph Mandement, dichiarando a

⁷⁷ Nel 1934, sull'«Intransigeant», Gheusi rivendicò la paternità dell'opera e dell'identificazione (cfr. BIGET 1995, p.268, e ZAMBON 1998, p. 94).

⁷⁸ Joséphin Péladan (1858-1918) proveniva da una famiglia cattolico-monarchica, con interessi per le scienze occulte (il fratello Adrien era membro dei Rosa+Croce di Tolosa); con Stanislas de Guaita fondò il 'Consiglio occulto dei dodici' della Rosa+Croce cabalistica (1887), nel 1890 il 'Terzo ordine intellettuale della Rosa+Croce cattolica'. Pretendendo una genealogia regale caldea, si firmava *Sâr*, 're' (cfr. ZAMBON 1998, pp. 90-95. Il passo in questione è in PÉLADAN 1906, p. 103).

⁷⁹ «J'ai donné le sommaire des deux versions [*Chrétien e Wolfram*], quoiqu'elles soient moins favorables à ma thèse que le drame de Wagner. Le Shakespeare allemand – chose prodigieuse – en cédant à son génie a réalisé la pensée du mythe bien supérieurement aux premiers proférateurs. Il a écrit le drame le plus ésotérique qui soit, sous des aspects exclusivement passionnels» (PÉLADAN 1906, p. 98).

⁸⁰ L'ed. originale è irreperibile; cito dalla versione inglese che ho sottomano: «Then he [*Matheus*] saw the Head of the Order rise to his feet, [...] lift the white veil. A rough tabernacle became visible in the wall. [...] O, sublime moment! Matthew was no longer alive; no, he was no longer of this world. Suddenly he saw a light, stronger than that of the sun, emanating from the hands of the Head of the Order. [...] An immeasurable radiant aureole surrounded the Head of the Order, who held before him the Holy Object from the tabernacle» (GADAL 2006, pp. 123-124). ZAMBON 2004, p. 139, traduce il testo francese (nell'originale a pp. 130-131). Si

BERNADAC (1978, p. 75) che «malheureusement, Gadal n'a rien publié, sauf bien sûr *La Croisade contre le Graal*, sous le pseudonyme d'Otto Rahn»⁸¹ ; un plagio che – suggerisce LAFON (2000a, p. 80) – Gadal avrebbe tollerato perché grazie al *Kreuzzug* le fantasie di un erudito di provincia correvano per un mondo dai confini più ampi...

3.2. Anche il lettore meglio disposto deve ammettere che il libretto di Péladan consiste di una sequenza scucita di brevi 'intuizioni' sulla letteratura medievale. Esse si dispongono in costellazione intorno al riconoscimento di una dialettica costitutiva della *Christianitas*: alla sua struttura eminentemente teocratica si oppone, come dinamismo inevitabile, l'eresia – generata dalla spinta alla «libre pensée occidentale» e dalla critica agli eccessi degli uomini chiamati all'*imperium* –, alla quale l'Autorità rispose con la repressione⁸². Da questa dialettica discendono due implicazioni: la lettura di alcune istituzioni medievali, nominate senza apparente distinzione fra oggetti letterari o storicamente dati (la Tavola rotonda, l'ordine templare, il catarismo), nei termini di 'chiese segrete' parallele a quella cattolica⁸³; la convinzione che tutti i *vulgares eloquentes*, dai romanzi francesi a Dante e Cecco d'Ascoli, possono e devono essere interpretati in chiave, perché volutamente portatori di un implicito messaggio eretico. In un caso di specie qui rilevante, quello trobadorico, «le gay savoir représentait [...] l'art de parler, et pour une époque où le libre parler menait à l'*inpace* ou au bûcher, l'art consistait à parler sans être entendu du profane»; «qui n'a pas le droit de montrer son visage met une masque. Celui du *joculator* ou jongleur s'offrait, excellente pour la propagande [*dell'eresia*]. Les hérétiques devinrent donc troubadours en

noti che lo stesso motivo è usato da MAGRE 1931 per descrivere l'epifania del Graal di fronte ai catari rifugiati nelle grotte del Sabartés (vd. *infra*, § 3.4.).

⁸¹ Si può ricordare che Mandement, archeologo e storico dilettante, era presidente del Syndicat di Tarascon-sur-Ariège, da cui all'epoca dipendeva Montségur (insomma, un rivale di Gadal... – cfr. BERNADAC 1978, p. 69). LAFON 2000a, p. 79, ricorda che la stessa accusa fu lanciata da Gheuzi subito dopo l'uscita di *Croisade contre le Graal*.

⁸² «Dans une civilisation théocratique, l'indépendance revêt un caractère d'hérésie et le séditionnaire politique s'appelle un impie. L'Eglise, se croyant héritière de l'empire romain parce qu'elle en foulait la poussière voulut passionnément, aveuglément, réaliser l'unité spirituelle, en Occident. Une réaction des consciences se produisit, qui devint bientôt doctrinale. L'homme toujours conçoit un idéal différent de celui qu'il voit réalisé: cette inquiétude ou mieux ce désir d'autre chose constitue l'instinct de la vie spirituelle. Or, l'Eglise en le comprimant l'exaspéra et un nouveau christianisme naquit. Sa composition gnostique suivant les uns, manichéenne suivant les autres, exigeait une dissertation entière. [...]» (PÉLADAN 1906, p. 107).

⁸³ «La Table Ronde est une figure parfaite et qui empêche qu'il y ait premier ni dernier. Il s'agit en effet de perfection et de fraternité, mais d'une perfection prouvée par des hauts faits, trempée dans les épreuves et d'une fraternité basée sur le secret le plus absolu. Le Cycle étant breton, peut-on voir dans la conception de cette Massénié un avatar de l'esprit druidique? L'idée initiatique du saint Graal a-t-elle rapportée de Palestine par des croisés?». Segue, senza soluzione, il riferimento alla regola del Tempio, che accoglieva gli scomunicati: «n'était-ce pas là un refuge offert aux Albigeois, aux Cathares, aux Parfaits, à tous ces mystiques dissidents qui s'étaient séparés de l'Eglise pour chercher l'Évangile» PÉLADAN 1906, p. 99)

Provence, et trouvères dans le Nord, *giullari*, hommes de joie en Italie, minnesingers en Allemagne, scaldes en Norvège, ménestrels au pays de Galles...»⁸⁴. E quindi,

le cours des recherches historique amènera fatalement les érudits à découvrir que la libre pensée occidentale florit d'abord dans le midi de la France, qu'elle inspira le génie du Moyen Age d'apparence si orthodoxe et que les troubadours étaient des chrétiens dissidents dont la doctrine fut immortalisée par le plus grand des poètes modernes et des troubadours: Dante Alighieri⁸⁵.

Dante e la «Massénie» citata in n. 83 sono spie precise delle *auctoritates* della lettura di Péladan, peraltro da lui stesso richiamate: le interpretazioni dantesche di Gabriele Rossetti (1793-1852)⁸⁶ e gli scritti di Eugène Aroux (1773-1859). Le riflessioni di quest'ultimo – un cattolico liberale affiliato alla branca rosicruciana di Tolosa (la stessa dei fratelli Péladan), giunto agli studi letterari grazie alle opere di Rossetti – rappresentano lo strato più profondo del sapere esoterico di Rahn⁸⁷. In *Les mystères de la chevalerie et de l'amour platonique au moyen âge*⁸⁸ Aroux sostiene che i testi occitanici (ma pure molti altri, da *Aucassin et Nicolette* al *Roman de Renart*) offrono sotto il velame i fondamenti della dottrina catara; la chiave è costituita da tre equivalenze: 'Dama = parrocchia / diocesi'; 'Amante = Perfetto'; 'Marito geloso = vescovo / parroco cattolico'. Nel contesto di una riflessione sull'amore cortese come prodotto meridionale elaborato contro il feudalesimo oitanico appare un Graal occitanico: i suoi cavalieri cortesi sarebbero stati membri di una società segreta (affine alla Massoneria), la 'Massenia del Santo Graal', chiamata a proteggere in qualche località del Midi il sacro Vaso del sangue di Cristo⁸⁹.

A quest'ordine di idee appartengono le riflessioni di Rahn sulla natura della poesia occitanica. Ancora una volta, non si può escludere che egli vi abbia attinto attraverso informazioni di seconda mano: nel *journal* pirenaico di *Luzifers Hofgesind* si ricordano le lunghe conversazioni con 'M. Rives', ovvero Arthur Causou, nelle quali veniva spiegata la

⁸⁴ PÉLADAN 1906, pp. 105 e 106. E ancora: «ces rimeurs, ces viveurs, ces passionnés amants vivant en grand soulas, allant de châteaux en châteaux, sont des hommes austères que l'indignité cléricale exaspère et qui se proposent de pratiquer et d'enseigner un christianisme plus évangélique et surtout plus johanniques que celui de Rome. Les troubadours sont des prêtres ou pasteurs beaucoup moins sensibles aux charmes féminins que les prêtres orthodoxes» (*ivi*, p. 111).

⁸⁵ *Ivi*, p. 112.

⁸⁶ In *Il mistero dell'Amor Platonico nel Medio Evo* (1840) e *La Beatrice di Dante* (1842) Rossetti aveva sostenuto che la *Commedia* è un poema a chiave per iniziati, una setta segreta affine ai Templari (i 'Fedeli d'Amore') e impegnata nella lotta al papa (cfr. ZAMBON 1998, p. 86; LOZANO MIRALLES 1989).

⁸⁷ E giustamente lo cita DE ROUGEMONT 1939-1970, p. 403, nel passo cit. in § 1.2.

⁸⁸ Paris 1858. Il saggio nacque come risposta alle critiche al precedente *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste* (1854), in cui si metteva in luce la natura eretica della dottrina segreta del poeta (che Aroux giudicava anticipatrice del pensiero socialista). Cfr. LACALLE ZALDUENDO 1989. Il mito della 'Massenia' divenne un luogo comune dell'occultismo francese, da Papus fino a Sédir e a GUÉNON 1925.

perfetta equivalenza tra trovatori e catari⁹⁰... Qui interessa però il gioco fra *science* e mitografia. In pagine mantenute spesso sulla superficie dell'interpretazione, Rahn propone un *accessus* che passa attraverso la parafrasi delle *vidas* trobadoriche, e che ha il suo punto di forza argomentativo nella definizione dualistica e platonizzante della *fin'amors* (o *Minne*, come Rahn preferisce chiamarla) in quanto *Agape* senza *Eros*, pulsione decarnalizzata (come si vede nel luogo della Parte I citato in § 2.3.). L'interpretazione, in sé piuttosto convenzionale, si basa sulla consultazione di una letteratura scientifica di buon livello⁹¹; essa funziona per Rahn come *sensus litteralis*, che cela un significato profondo che viene suggerito – non argomentato – attraverso un accostamento tra poesia e preghiera, tra intuizione poetica e ispirazione profetica:

Die Troubadoure waren Dichter. Dichter kranken alle an unerfüllter Sehnsucht. Aber sie wußten, wenn sie in der Minne keine Erfüllung fanden, einen Weg, der zu eine Tischrunde der Sehnsucht führte, auf der 'Tröster' stand, den Christus durch den Evangelisten Johannes hatte ankündigen lassen...

Die Troubadoure waren Dichter eines Landes, in dem die Sonne heller leuchtete als bei uns, in dem die Gestirne so erdenahe waren und in dem es sich leicht beten ließ⁹².

Diese betenden Dichter waren keine törichten Reimer mehr. 'Reine' waren sie fortan: 'Cathari'!

Die Cathari übertrugen, wie wir später im einzelnen sehen werden, die *leys d'amors* auf geistiges Gebet. Statt Frauengunst suchten sie Erlösung in Gott. Statt Minne suchten sie den Tröster.

Dichten und Beten sollten eins sein. In Romanien war das der Fall, denn die Romanen wußten noch, daß Dichter- und Prophetengabe, die wir heute Intuition un Inspiration nennen, identisch sind⁹³.

⁸⁹ Cfr. ZAMBON 1998, pp. 88-89.

⁹⁰ Cfr. *supra*, n. 17; il passo in questione è in *LH*, pp. 31-33 / *CL*, pp. 52-54 (che è confermato dalla testimonianza Ladame in BERNADAC 1978, pp. 34-35). Anche in questo l'*accessus* è sistematicamente a chiave: l'investitura amorosa del cavaliere errante equivale al *consolament* (il rito che trasforma il *credens* in *perfectus*), la *Domina* equivale a *Pistis Sophia* etc. (ma in questo caso il marito della *Domna* è sotto il velame il protettore aristocratico della comunità catara...). NELLI 1974b, p. 34 attribuisce erroneamente a Caussou la primazia di tale interpretazione.

⁹¹ Tra i volumi citati nella bibliografia *sub voce* «Die Poesie der Troubadoure» (*KG*, pp. 256-257 / *CG*, p. 282) si possono segnalare (mantengo l'ordine alfabetico di Rahn): J. ANGLADE, *Les troubadours. Leurs vies – leurs oeuvres – leur influence* (1898), Paris 1913; ID., *Anthologie des troubadours*, Paris 1927; K. BARTSCH, *Chrétomathie provençale*, Marburg 1904⁶; F. DIEZ, *Die Poesie der Troubadours*, Leipzig 1883²; ID., *Leben und Werke der Troubadours*. Zweite vermehrte Auflage von K. Bartsch, Leipzig 1882; C. A. F. MAHN, *Gedichte der Troubadours in provenzalischer Sprache*, Berlin 1856-1864; MAHN 1872; l'ed. Chabaneau delle *vidas* di Nostredame (*La Vie des plus celebres et plus anciens poètes provençaux. Nouvelle édition accompagnée d'extraits d'oeuvres inédites du même auteur*, préparée par C. Chabaneau [...], Paris 1913); l'*Histoire* di La Curne de Sainte-Palaye, uscita *sub nomine* dell'Abbé Millot (*Histoire littéraire des troubadours*, Paris 1802).

⁹² Il riferimento quasi eziologico della luce del Midi pare riprendere l'*incipit* dell'opera, in cui risuonano certi toni che verrebbe da definire goethiani: «Leuchtende Farben, die an nordisches Zwielflicht gewohnte Augen verletzten, sind untrennbar von den Gefilden der Provence und der Languedoc, in denen Sonne und immer blauer Himmel zu Hause sind» (*KG*, p. 15) [«Ces couleurs éclatantes, qui offusquent des regards habitués au demi-jour septentrional, on ne saurait les séparer du paysage provençal ou languedocien, où sont de règle le soleil et un ciel toujours azuré » (*CG*, p. 25)].

⁹³ *KG*, p. 74 [«Les troubadours étaient des poètes. Tous les poètes souffrent d'une nostalgie inapaisée. Mais ceux-là connaissaient, lorsqu'ils n'en trouvaient pas satisfaction dans la *Minne*, un chemin qui les menait à une Table Ronde de la nostalgie, sur laquelle se dressait le 'Consolateur', que le Christ avait fait annoncer par

Niente di più, niente di meno: ma basta a Rahn per accogliere come definitiva la tradizione esoterica che l'ha preceduto, e per fissare nei trovatori il punto terminale di un'ininterrotta catena sapienziale (affermazione che né Aroux né Péladan avevano azzardata): «im zwölften und dreizehnten Jahrhundert hüteten statt der Druiden und Barden die Cathari und Troubadouren den 'Parnaß' Romaniens»⁹⁴. E comunque molto meno, per finezza e densità argomentative, di quanto venga esposto in *L'Amour et l'Occident* – dove, peraltro, de Rougemont «se retranche derrière l'hypothèse minimale 'que le lyrisme courtois fut *au moins inspiré* par l'atmosphère religieuse du catharisme'», ma

son livre, fallacieux et charmeur, ne cesse de flirter avec l'idée, si bien qu'elle finit par s'imposer au lecteur comme une tentation obsédante: les troubadours ne seraient-ils pas, plus ou moins, des croyants de l'Église cathare, des chantres de son hérésie?⁹⁵.

3.3. Il fatto che è a Rahn i trovatori interessano solo come tassello (letterario e quindi spirituale) di un *Gesamtkunstwerk* totale sulla *civilisation* occitanica, e come *accessus* alla dottrina e alla storia dei catari. Dal suo punto di vista i poeti occitanici erano portavoce di un'idea essenzialmente dualistica dell'eros, che si apriva a qualsiasi deriva esoterico-spiritualista e che pareva coincidere con l'interpretazione del catarismo indicata dall'*Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois* (2 tt., 1848-1849) del pastore Charles Schmidt: una spiritualità fondata su un dualismo tra spirito e corpo che trovava le sue radici storiche in movimenti manichei come il Bogomilismo⁹⁶. Dalla 'via orientale' di

Saint Jean l'Évangéliste... || Les troubadours étaient les poètes d'un pays où le soleil était plus lumineux que chez nous, où les astres étaient tout proches de la terre, et où la prière était facile. Ces poètes qui priaient n'étaient plus des rimeurs à l'esprit égaré. Ils étaient désormais 'purs', 'Cathares', et transposèrent, comme nous le verrons plus tard, les *leys d'amors* dans le registre spirituel. Au lieu de la faveur des dames, ils recherchèrent la rédemption en Dieu. Au lieu de la *Minne*, ils recherchèrent le Consolateur et, au lieu du *Consolament* de leur Dame, celui du Saint-Esprit, qui est Dieu. || Prier et versifier ne devaient plus faire qu'un. En Romanie, c'était aisé, les Romains sachant encore que le don de poésie et le don de prophétie, que nous appelons aujourd'hui intuition et inspiration, sont identiques. [...]» (CG, p. 84: segnalato con || i capoversi)].

⁹⁴ KG, p. 148 [«Au douzième et treizième siècles, ce n'étaient plus les Druides et les Bardes qui veillaient sur le 'Parnasse' de la Romanie; ils avaient été remplacés par les Cathares et les troubadours» (CG, pp. 169-170)].

⁹⁵ MARROU 1963, p. 145. Commenta nel *Post Scriptum* de Rougemont: «queste osservazioni sono esatte e rispondenti al mio progetto nella misura in cui esso tende a far capire e sentire che è impossibile sia negare o trascurare, sia dimostrare il rapporto fra eresia e cortesia. Io amo questa frase perché non solo al lettore ma anche a me, l'autore, ciò che rivela giunge sempre come una scoperta! (E lo stesso provo quando rileggo Otto Rahn, nella sua opera su Montségur o Luigi Valli, su Dante, o Ferdinand de Saussure quando scrive sulla decodificazione dei versi latini)» (DE ROUGEMONT 1939-1954, p. 429).

⁹⁶ Il saggio rappresenta uno snodo essenziale nella storiografia del catarismo; a partire da una lettura esaustiva della letteratura disponibile Schmidt tentò una sintesi storico-dottrinale non viziata da intenzioni apologetiche: riconoscendo nella teologia catara un carattere originale – un contenuto dualistico che la distingueva da altre

Schmidt – che, estremizzata e volutamente sganciata da ogni contestualizzazione storica, portava direttamente al Buddismo di Magre⁹⁷ – si teneva accuratamente distante Peyrat: poco interessato al nocciolo eretico delle credenze religiose della sua *Patrie romane*⁹⁸, vi riconosceva al più una ‘deviazione’ provocata da un «raffinement exagéré» dell’insegnamento evangelico gioannita⁹⁹. Entrambi però condividevano il medesimo giudizio sulla qualità della *civilisation* occitanica alla vigilia della crociata – un giudizio che discendeva da una *lignée* storiografica prestigiosa, e che ritroviamo sullo sfondo delle ricostruzioni esoteriche degli anni Trenta.

Nella ricostruzione di Rahn (*KG*, pp. 155-156) l’Occitania *avant la croisade* ha i caratteri di una ‘società aperta’, colta e tollerante, gelosa della sua autonomia politica:

Nie und nimmer konnte ein Land nicht mehr Recht sich geistiger Freiheit und religiöser Duldsamkeit rühmen als Romanien. Alle Meinungen durften sich unbeengt zu Wort melden, alle Glaubensbekenntnisse waren gleichberechtigt und Klassengegensätze gab es so gut wie nicht. [...] Das ritterliche Leben blühte hier wie nirgendwo [...]. Fast alle Barone und Ritter des Landes waren catharische ‘Gläubige’ [...]. Was die Lage in den romanischen Städten betrifft, so hatten die Bürger nach langem und lebhaftem Kampf gegen das Feudalrittertum schließlich ihre Selbständigkeit und Freiheit errungen. Mit wachsendem Erfolg verteidigten sie, durch regen Handel mit den orientalischen Häfen reich und stolz geworden, ihre munizipalen Freiheiten. Sie ahmten die Sitten der Adligen nach, wetteiferten mit ihnen in Höflichkeit und Bravour, waren Dichter wie sie, und konnten ‘Ritter’ werden, wenn sie nur wollten. Auf ihre Unabhängigkeit bedacht, lehnten sie den

eresie medievali (e particolarmente da quella valdese) – egli produsse una rottura definitiva con il tradizionale schema interpretativo protestante (fissato tra Cinque e Ottocento), che riconosceva nei catari gli antenati della Riforma: portatori di un messaggio primitivo ortodosso e assimilabile a quello apostolico; coi valdesi condividevano il martirio, vittime della crudeltà e della calunniosità dei cattolici. (Cfr. MARTEL 1982, pp. 442-443; JIMENEZ-SANCHEZ 1998, pp. 68-69; JAS 1998, pp. 97-117).

⁹⁷ Vd. MAGRE 1930, p. 100: «les Albigeois furent des Bouddhistes occidentaux qui impregnèrent la doctrine orientale d’un mélange de christianisme gnostique. Comment les paroles du sage de l’Inde purent-elles voler à travers les continents et tomber dans les âmes des hommes du Languedoc, on ne le sait pas et d’ailleurs importe peu».

⁹⁸ Come è stato notato dagli storici, l’interesse di Peyrat per gli albigesi fu di tipo evenemenziale, e sul piano teologico testimoniò «une fidélité certaine à cette tradition historiographique qui, depuis le XVI^e siècle, tendait à confondre vaudois et cathares dans le flou évangélique des grands ancêtres potentiels de la Réforme» (BRENON 1998a, p. 342).

⁹⁹ Sic PEYRAT 1870, V 1 (I/II, pp. 7 sgg.): «par l’apôtre Jean, l’ami du Saveur, et par son évangile, la perle de la Bible, les cathares étaient non seulement d’origine orthodoxe, mais encore de la plus haute et de la plus pure lignée évangélique. Et pourtant, ils sortirent de l’orthodoxie par un raffinement exagéré et par un élan éperdu vers l’idéal chrétien». (Peyrat usa anche il lemma *gnose* per la sapienza catara, ma le attribuisce un senso generico: «connaissance, une prédication et non un sacrifice» (cfr. BRENON 1998a, p. 343; JAS 1998, pp. 107-110)). Le convinzioni di Peyrat conobbero, pure loro, una declinazione esoterica; stando al suo *journal* pirenaico, a Montségur Rahn conobbe Arnaud, l’ingegnere bordolese cit. *supra*, § 1.1. (vd. BERNADAC 1978, p. 41), che scavava nel castello alla ricerca del tesoro dei catari: sperava di trovare «das unverfälschte Evangelium Johannis [...], das die wahre Kunde von Jesus Christus enthalten habe und im Besitz der Albigenenser gewesen sei. Mit diesen habe die römische Kirche, Verfälscherin des Evangeliums, die wahre und einzige Botschaft von menschgewordenen Gott vernichten wollen» [*LH*, p. 24: «un vangelo di San Giovanni – non falsificato e contenente l’esposizione della vera dottrina di Gesù Cristo – che gli albigesi, mi dice, avevano avuto per le mani. La Chiesa Romana, che ha truccato il Vangelo, avrebbe voluto distruggere, insieme agli eretici, l’unico e vero Vangelo del Dio divenuto uomo, ma non c’è riuscita» (*CL*, p. 45)].

consegnato alla stampa il 3 ottobre 2008 –
 pubblicato in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*,
 Atti del Convegno (Napoli, 27-28 nov. 2007),
 a c. di S. Luogo *et aliae*, Napoli, Univ. ‘L’Orientale’, 2010, pp. 9-82.

Einfluß der Kleriker wie den der weltlichen Herren ab, teilten aber mit den letzteren die Abneigung gegen die Kirche und ihre Priester¹⁰⁰.

Secondo Rahn la crociata fu un fatto squisitamente politico, finalizzato dai signori del Nord alla distruzione del Midi, usando la crociata come pretesto:

Aber werden wir uns zuvor über eines klar: der Albigenserkreuzzug trägt, trotz seiner religiösen Beweggründe, trotzdem er von dem Vatikan vom Zaune gebrochen wurde, in erster Linie den Charakter eines Krieges zwischen Nord- und Südfrankreich¹⁰¹.

Nella lettura di Rahn – che, almeno nella celebrazione della civiltà occitanica, consuona con certe osservazioni di MAGRE (1930, pp. 60-61)¹⁰² – si perpetua la linea interpretativa di Peyrat, secondo la quale la sottomissione del Midi a «le Louvre et le Vatican» fu l'esito della volontà romana e capetingia di sterminare la Romania, per un istinto di vendetta alimentato dal risentimento verso una civiltà percepita come superiore¹⁰³. In quella posizione precipitavano le componenti di un dibattito storiografico ormai cinquantennale, che MARTEL (1982, pp. 432 sgg.; 1998, pp. 311 sgg.) ha ricostruito nei dettagli, segnalandone pure le implicazioni politiche più generali (su cui tornerò in § 4.2.). Riassumendo molto grossolanamente, nell'*Histoire des Français* (1823) di Jean-Charles-L.-S. de Sismondi (cap. VI 14 e sgg.), nelle *Lettres sur l'histoire de France* (1827) di Augustin Thierry si disegna l'identità – intessuta di ricchezza commerciale, tolleranza religiosa e spirito critico estraneo al fanatismo cattolico, eredità culturale gallo-romana – di

¹⁰⁰ «Jamais pays ne put à meilleur droit se targuer d'indépendance intellectuelle et de tolérance religieuse que la Romanie. Toutes les opinions pouvaient s'y manifester librement, toutes les confessions y étaient traitées sur un pied d'égalité, et les luttes de classes n'existaient pour ainsi dire pas. [...] La vie chevaleresque florissait ici comme nulle part ailleurs [...]. Presque tous les barons et chevaliers du pays étaient des 'croyants' cathares [...]. Quant à la situation des villes romanes, les bourgeois y avaient enfin conquis leur autonomie et leur liberté après une vive et longue lutte contre la chevalerie féodale. Ils défendaient avec un succès croissant, enrichis et enorgueillis par un commerce actif avec les ports d'Orient, leurs franchises municipales. Ils imitaient les mœurs de la noblesse, rivalisaient avec elle de courtoisie et de bravoure, étaient poètes comme elle et pouvaient devenir chevaliers, pour peu qu'ils le voulussent. Soucieux de leur indépendance, ils se soustrayaient à l'influence du clergé, comme à celle des maîtres laïcs, mais partageaient l'aversion de ces derniers pour l'Eglise et pour les prêtres.» (CG, pp. 177-178).

¹⁰¹ KG, p. 174 [«Mais auparavant, représentons-nous bien ceci: la croisade des Albigeois a, malgré ses mobiles religieux, et bien que déclenchée par le Vatican, au premier chef le caractère une guerre entre la France du Nord et la France du Midi» (CG, p. 197)].

¹⁰² Per il quale all'inizio del XIII secolo l'Occitania era «la plus civilisée de la terre. La lumière d'Athènes et d'Alexandrie l'éclairait encore d'un rayon qui ne voulait pas s'éteindre. [...] Aristote et Platon qu'on était allé traduire en latin à Grenade, étaient la nourriture de ses lettrés. Les villes avaient des libertés municipales ignorées par les villes du nord. A Toulouse le pouvoir des Capitouls élus par les peuples tempérant celui des comtes. L'immense littérature des troubadours fleurissait jusque dans les villages perdus des Pyrénées. [...] Mais les hommes du midi semblaient alors aux hommes du nord, ce qu'ils leur paraissent encore aujourd'hui: une race bavarde, vaine et oisive. Leur légèreté joyeuse était un manque de sérieux et leur mysticisme ne pouvait être qu'hérétique».

¹⁰³ Cfr. LAFON 2000a, pp. 82-84.

un *Génie d'Oc* medievale schiacciato dalle 'tenebre' del feudalesimo franco (metafora comune a entrambi), incarnazione etnicamente marcata (germanica) di dispotismo politico e di intolleranza spirituale¹⁰⁴.

Le pagine lirico-epiche dell'*Histoire des Albigeois* furono pure il terreno in cui si depositarono gli elementi primari e originari di piccoli giacimenti leggendari che vennero poi scavati a fondo dai cultori del 'Gaal pirenaico', mettendo in moto quel processo di 'invenzione della tradizione' da cui prese origine il «folklore de Montségur»¹⁰⁵. La leggenda della sopravvivenza della Chiesa catara dopo Montségur nelle grotte del Sabartés rappresenta un caso esemplare di tale dinamismo, costruito in due tempi.

In un notevole contributo ROQUEBERT 1998 ha mostrato che il suo *aition* sta nei resoconti degli interrogatori a cui l'inquisitore Ferrer sottopose i sopravvissuti di Montségur nel maggio 1244. In uno di essi¹⁰⁶ il sergente Imbert de Salles spiegò che intorno al Natale 1243 una parte consistente del tesoro della comunità («aureum et argentum et pecuniam infinitam»)¹⁰⁷ fu trasferita clandestinamente «ad expulgam de Savartes», ovvero in una grotta (*spulga*) del Sabartés¹⁰⁸. Ricostruendo su quella fonte l'episodio, in un primo momento Peyrat identifica la grotta con quella di Ornolac, e poi la confonde con quella di Lombrives¹⁰⁹: confusione, secondo ROQUEBERT (1998, p. 355), volontaria, perché funzionale allo sviluppo successivo della diegesi, il passaggio dal resoconto effettuale

¹⁰⁴ Con mossa simmetrica e contraria l'*Histoire de la France* di Michelet (1833) offre una rappresentazione sottilmente svalorizzante del Midi, un *melting pot* caratterizzato dalla presenza di arabi ed ebrei. In questa svalorizzazione si riconosce la diffidenza di Michelet verso un'identità troppo marcata rispetto a quella che si sta formando nella Francia come entità corporea («une terre avec ses hommes») – per lui la provincia che contribuisce al farsi nazionale è quella settentrionale, con il suo *pivot* su Parigi, «le Midi, c'est déjà l'Espagne, ou l'Italie, ou le Maghreb, ce n'est plus totalement la France» (MARTEL 1998, pp. 315-317, cit. da p. 316).

¹⁰⁵ Cfr. NELLI 1978, p. 203.

¹⁰⁶ Il resoconto dell'interrogatorio è conservato in copia nel cod. Paris, B.n.F., fonds Doat, XXIV, f. 171b. ROQUEBERT 1998, pp. 366-370 (App. I) pubblica il testo latino e la sua traduzione francese.

¹⁰⁷ Tesoro che secondo Peyrat era nascosto in una rete di gallerie sotterranee al castello, la cui esistenza è stata negata dalle ricerche archeologiche più recenti (vd. *supra*, n. 71), ma già negli anni '90 del XIX secolo stimolava le richieste di scavi all'Amministrazione: al 1890 data la domanda di Arthur Causou, accettata e finanziata dal Conseil communal nel 1894 (una campagna di scavi, 1895-1897, fallimentare, ma che non impedì a Causou di inseguire clandestinamente, negli anni seguenti, il suo sogno); una nuova campagna («sans l'endemain, mais bien commencée») fu condotta fra il 1931 e il 1937 dal già citato (*supra*, § 1.1. e n. 99) ingegnere Arnaud. Cfr. CAZENAVE 1995, pp. 12-20.

¹⁰⁸ Cit. in ROQUEBERT 1998, p. 366. Peraltro, le fonti inquisitoriali (riportate *ivi*, pp. 366-370) indicano che tale trasferimento non riguardava tutto il denaro presente a Montségur, dato che i credenti continuarono fino alla fine dell'assedio a versare offerte nella cassa comune (cfr. *ivi*, pp. 350-353).

¹⁰⁹ PEYRAT 1870, IX 3 (II/II), pp. 361-362): il tesoro fu trasportato «dans la grotte d'Ornolac. C'est cette caverne fameuse par ses profondeurs [...], par le séjour d'un évêque, et bientôt plus encore par ses martyrs [...]. Elle porte aujourd'hui le nom de Lombrive». (Lombrives non appare nei documenti degli inquisitori, e Peyrat semplicemente decise che *spulga d'Ornola/de Ornolaco* indicava Lombrives; che Lombrives avesse una sua attestazione documentaria (*Lombriga*) Peyrat non lo sapeva, o – osserva ROQUEBERT 1998, p. 363 – decise di non saperlo).

all'invenzione mitografica del «Nouveau Montségur»: la trasformazione della grotta nel «dernier Thabor du catharisme pyrénéen»¹¹⁰, l'ultima sede di un vescovo cataro, in cui si sarebbero rifugiati cinque o seicento fedeli. La grotta di Lombrives era al tempo di Peyrat più famosa di Ornlac, perché assai più vasta e ricca di resti ossei databili all'età del Bronzo; nel gennaio 1842 un lungo articolo di Jules Metman su «La Mosaïque du Midi» (*Les Guerrilleros – Brigands de Lombrives*) aveva riconosciuto nelle ossa i resti di una banda di briganti, murati vivi dentro la grotta nel 1802 dai *gendarmes* chiamati a stanarli da lì: una brillante invenzione, ripetuta incessantemente «dans la plupart des ouvrages qui consacrent des passages à Lombrives»¹¹¹, con il conseguente incremento dei morti da versione a versione (dai centoquarantasei di Metman a oltre cinquecento). L'episodio fu trasfigurato da Peyrat (che certo non ignorava il suo carattere leggendario) nel resoconto della morte di altrettanti catari, murati nella grotta in epoca imprecisata dal siniscalco di Tolosa e dal maresciallo di Lévis (nuovo signore francese di Montségur)¹¹².

Nell'invenzione della Chiesa catara delle *spulgas* ROQUEBERT (1998, pp. 363-364) riconosce uno schema caratteristico della tecnica di Peyrat: il dato di fatto recuperato da una fonte storica non è manifestamente manipolato, ma la sua «signification exacte» è piegata «au schéma qu'il veut à tout prix imposer»¹¹³ – un metodo che Rahn seppe usare con esiti fruttuosi... Il secondo tempo appartiene per intero a lui e a Gadal, che lo guidò nell'esplorazione delle grotte dell'Ariège. Le descrizioni di quelle grotte nel *Kreuzzug*, utilizzate come scenografia degli ultimi *consolamenta* catari¹¹⁴, fondono l'esperienza diretta e le convinzioni di Peyrat, assunte come dato di fatto da Gadal¹¹⁵; quest'ultimo tuttavia non ignorava – poiché ne conservava copia in quella biblioteca tanto elogiata da Rahn – le relazioni dei precursori ottocenteschi dell'archeologia preistorica francese, affidate ai

¹¹⁰ PEYRAT 1870, IX 3 (II/II, p. 361).

¹¹¹ BERNADAC 1978, p. 134.

¹¹² Vd. PEYRAT 1870, XV 2 (II/III, pp. 358-362). Cfr. BERNADAC 1978, 144-146 e ROQUEBERT 1998, pp. 359-363.

¹¹³ Non a caso, in *ivi*, pp. 360-361 n. 1 Peyrat polemizza (senza alcun buon argomento) contro il paleontologo Garrigou, che attribuisce l'ossario di Lombrives a un'epoca 'antidiluviana'.

¹¹⁴ Vd.: *KG*, pp. 76-81 / *CG*, pp. 87-93 (descrizione delle grotte); *KG*, pp. 135-138 / *CG*, pp. 154-157 (i *consolamenta*)

¹¹⁵ Ancora nel 1964, nell'ultima guida del Sabartés, Gadal scriveva: «les salles rocheuses de Lombrives montrent une rare multitude de formations calcaires, stalactites et stalagmites. De mystérieux symboles et des inscriptions de tous les siècles recouvrent leurs parois. On y trouve, cœur grandiose de la caverne, la 'Cathédrale des Cathares' (en 1244, après la chute de Montségur, la grotte devint le siège de l'évêque cathare Amiel Aïcard) et, dans la grotte supérieure, le cimetière de 510 cathares ici emmurés en 1328 par Jacques Fournier» (cit. in BERNADAC 1978, p. 118: l'occitano Jacques Fournier [1280ca.-1342], dal 1334 papa Benedetto XII, fu vescovo di Pamiers – dal 1317 – e inquisitore negli anni 1318-1325 [ROQUEBERT 1999, pp. 489 sgg.]).

«Bulletins» delle ‘Sociétés savantes’ locali¹¹⁶, che datavano a epoche molto antiche quei reperti umani. Rahn e Gadal perseverarono nell’«archéologie imaginaire» di Peyrat, attribuendo ai *réfugiés* catari i graffiti individuati nelle grotte, nonostante che le campagne di un celebre archeologo, l’Abbé Glory, confermassero la datazione preistorica¹¹⁷; Rahn forse si spinse oltre. Se dobbiamo credere a un ricordo di Paul Bernadac non confermato da altre fonti, Mandement aveva scoperto in una grotta il giovane tedesco «qui traçait de ‘fausses gravures authentiquement cathares’», e lo aveva punito con «un direct sur le nez» (BERNADAC 1978, p. 14). Se non è vero, è ben trovato. Credo che Bernadac non sia nel torto quando sostiene che Gadal e Rahn non potessero non conoscere la verità storica sulle grotte del Sabartés; per il primo è ragionevole immaginare, nella scelta della mistificazione, calcoli di bottega – il ‘mito’ della presenza catara poteva attirare flussi turistici maggiori verso le grotte (che dipendevano dal Syndicat d’initiative di Ussat)¹¹⁸ –; quanto a Rahn, se l’episodio che lo vide coinvolto non fu un’invenzione di Mandement, esso getta una luce interessante sulla buona fede che animava la sua *quête* pirenaica o, se si preferisce, sulla misura della sua consapevole adesione alla *fictio* di un’*illusion romanesque*. Ma il nodo non può essere sciolto; ne resta un dettaglio, marginale, da aggiungere all’ambigua *silhouette* del mitografo.

3.4. «Le Maître inconnu des Albigeois», il capitolo che MAGRE (1930, pp. 48-114) dedica al catarismo in *Magiciens et illuminés*, presenta caratteri strutturali e tematici simili a quelli di *Kreuzzug*: un nucleo dottrinale – l’identificazione della radice buddhista della sapienza albigese – è incastonato in un racconto della persecuzione romana che molto deve all’epica di Peyrat. Da lì viene la rievocazione delle grotte come luogo dell’agonia del catarismo; ma Magre la investe di una genealogia che richiama la continuità della Tradizione:

Dans le pays de Sabartez [...] il y avait une caverne célèbre pour sa profondeur et ses labyrinthes souterrains. [...] Les druides y avaient célébré leurs mystères. Les Sarrazins s’y étaient arrêtés pour y dormir. Les Albigeois devaient y dormir à leur tour. [...] Un grand nombre de ces errants et de ces maudits [*dopo Montségur*] reflurent vers la grotte d’Ornolhac où l’on savait qu’était caché le trésor Cathare. Il s’y constitua un nouveau centre, un nouveau Montségur¹¹⁹.

¹¹⁶ Cfr. BERNADAC 1978, pp. 120-121 (con ampi estratti in pp. 122-134).

¹¹⁷ Nel luglio 1932 Glory dedicò una ventina di giorni a esplorazioni nelle grotte della zona; Gadal – che lo aveva ricevuto – non gli presentò Rahn: cosa che a BERNADAC 1978, p. 116 pare assai sospetta (cfr. anche, in generale BRENON 1998b).

¹¹⁸ Cfr. BERNADAC 1978, pp. 118 e 147. Si noti che le ‘informazioni’ di Gadal sono state ripetute in celebri guide turistiche (la *Guide Bleu* «Pyrénées-Gascogne», quella «Midi-Pyrénées»; la *Guide vert* Michelin della regione) fino agli anni Settanta (vd. ROQUEBERT 1998, p. 364).

¹¹⁹ MAGRE 1930, p. 95.

«La légende dit», continua Magre che il siniscalco di Tolosa fece murare tutte le entrate della caverna, trasformandola in una tomba; tutti i fedeli erano destinati a una lenta morte per fame e asfissia, e furono preparati dai Perfetti, che impartirono il *consolamentum*:

les Albigeois durent vivre encore assez longtemps dans les ténèbres, car ils avaient fait un grenier de la grotte. Plusieurs évêques et un grand nombre de parfaits étaient parmi eux. [...] [*dopo il «consolamentum» collettivo*] peut-être pour les Albigeois embrassés, pour les groupes qui se disaient adieu dans l'ombre [...], une magnifique lumière fit-elle resplendir la voûte aux mille cristaux éteints, les suintements pétrifiés de la roche, les stalactites millénaires. Peut-être par le miracle de l'amour qui les unissait si étroitement, furent-ils projetés, comme il est enseigné dans leur religion, vers le séjour où la matière n'a plus de poids [...]¹²⁰.

La natura di questa luce rimane inspiegata; ma una situazione sostanzialmente simile si ripete nelle ultime pagine di *Le sang de Toulouse* (MAGRE 1931), il romanzo che è considerato un «livre marquant pour toute une génération»¹²¹ di cultori del mito occitanico.

Le sang de Toulouse è un romanzo storico che copre gli avvenimenti fra il 1209 e il 1244 (affidandone il resoconto a un Io narrante, Dalmas Rochemaure – figlio di un costruttore di cattedrali, prima novizio cisterciense in Saint-Martial di Marcus, poi cavaliere di Raimondo VI di Tolosa), e che mescola nel suo impasto diegetico elementi di chiaro sapore esoterico. Ne segnalo un paio. Il primo è la vena anticlericale, unita a una certa attenzione forme ascetiche che riecheggiano alla lontana quelle buddhiste, riconoscibile nella descrizione del noviziato di Rochemaure: il primo incontro con l'abate di Saint-Martial è deludente – «Je me trouvai en présence d'un gras abbé du Nord envoyé par l'abbaye mère qui m'interpella dans ce patois dur et malsonnant qu'on parle à Paris»¹²² –, e dopo un anno scoraggiante (perché i monaci sono impegnati più nella gestione del loro patrimonio che negli esercizi spirituali) Dalmas abbandona l'abbazia con un teatrale *beau geste*: una notte suona a distesa la sua campana, e ai monaci spaventati urla che «'Dieu s'est retiré de vous! Dieu s'est retiré de vous!»¹²³. Il secondo tratto è l'insistenza con cui elementi del catarismo sono accostati

¹²⁰ *Ivi*, pp. 96 e 97.

¹²¹ CAZENAVE 1995, p. 28.

¹²² MAGRE 1931, I 1, pp. 23-24. La grassenza come stigma di debole spiritualità (per manco di ascesi) è un motivo caro al romanzo: la 'conversione' monacale dell'inquieto Dalmas era dipesa dall'incontro con un magrissimo monaco predicatore: «Il me plut d'abord par sa maigreur, car l'embonpoint chez un homme m'a toujours inspiré du dégoût» (*ivi*, I 1, p. 21). Quanto alla connotazione identitaria negativa della lingua dell'abate, essa torna nella descrizione di Pierre di Castelnaud, che il novizio Dalmas conosce all'abbazia: «s'exprimait dans sa criarde langue du nord» (*ivi*, I 1, p. 26).

¹²³ *Ivi*, I 1, p. 30.

al Buddhismo: così il rito dell'*endura*¹²⁴ è travisato, secondo uno schema che ha goduto di una certa fortuna nella mitografia catara, in una forma di suicidio rituale che si qualifica come declinazione estrema del rifiuto ascetico del corpo:

Ce que les Albigeois appelaient l'Endura était la conséquence naturelle de leur philosophie. La vie étant mauvaise, la mort en est l'heureuse délivrance. Lorsque l'âme est dépourvue de remords, dégagée des passions, il est permis de devancer le jeu de la nature, et de se délivrer de la chaîne du corps. Cette permission, à la vérité, n'était octroyée qu'aux Parfaits. Mais beaucoup de simples croyants, soit afin d'échapper à de grandes douleurs, soit afin de jouir plus vite de la béatitude du monde sans forme, se donnaient délibérément la mort¹²⁵.

Dalmas partecipa a tutti i momenti chiave della vicenda: è l'assassino di Pierre di Castelnaud, ed è l'uomo a cui Bertran Martin¹²⁶, «le plus saints des Parfaits» di Montségur, affida durante l'assedio il compito di portare 'oltre la linea' la parte più preziosa del tesoro¹²⁷:

«Il faut qu'un homme courageux sauve la partie la plus précieuse du trésor des Albigeois. Tu peux encore profiter de l'obscurité, descendre la montagne, te glisser à travers les lignes des Croisés. Ne regrette pas la mort. Elle ne serait pas définitive pour toi. Il te faudra encore te réincarner bien souvent dans des formes humaines». [...] Il tira de ses vêtements un objet ovale que j'aperçus à demi sous la peau qui l'enveloppait. C'était une pierre glauque, peut-être une énorme émeraude, qui était creuse et qui renfermait une sorte de liquide rougeâtre.

Il eut une seconde d'hésitation, se demandant s'il m'expliquerait la nature de ce trésor. Il me dit simplement:

«Tu donneras cela aux Parfaits qui se sont réfugiés dans la grotte d'Ornolac: j'ai confiance en toi. Adieu»¹²⁸.

¹²⁴ La regola dell'*endura* – ovvero la completa astinenza «(au pain et à l'eau) pour tout nouvel ordonné – fût-il à l'article de la mort» (BRENON 1993, p. 140 n. 154 – in altri termini, la «stricte observance, par le malade consolé sur son lit de mort – ou de convalescence –, des règles de la vie ascétique des Parfaits et Parfaites» [Brenon 1994, p. 277]) – fu trasformata dagli inquisitori in una pratica che favoriva il suicidio (e non a caso Magre la considerava il tratto cataro più vicino al disprezzo buddhista per la vita materiale). Per una deriva concettuale che a questo punto è immediatamente comprensibile, molta letteratura esoterica ha considerato la morte di Rahn come un suicidio modellato sull'*endura* (vd. part. ROY 1974, pp. 19-20).

¹²⁵ MAGRE 1931, III 8, pp. 248-249.

¹²⁶ Pierre di Castelnaud, arcidiacono cisterciense di Maguelonne, fu il legato di Innocenzo III durante i preparativi della crociata; il 14 gennaio 1408 fu assassinato nei pressi del Rodano: la sua morte scatenò l'inizio delle operazioni militari (cfr. ROQUEBERT 1999, pp. 118 sgg.). Quanto a 'Bertran Marti', si tratta di Bertran Marty, vescovo cataro successore di Guilhabert di Castres dal 1240ca., e residente a Montségur (*ivi*, p. 377).

¹²⁷ Gli elementi che compongono il 'motivo' (che, ancora una volta, vengono direttamente da Peyrat) sono caricati di un'aura esoterica, battendo sull'affermato dualismo della fede catara: «Il fallait sauver le trésor de Montségur. Il était immense. On l'avait accumulé dans plusieurs salles. Il y avait les richesses en or massif et en objets précieux de beaucoup de châteaux albigeois dont les seigneurs avaient fui devant Simon de Montfort. Il y avait des manuscrits anciens rapportés d'Orient et notamment un livre écrit en langue Zend et qui était de la main de Manès lui-même. Il y avait les enseignements de Nicetas et tous les écrits où les Parfaits avaient consigné les méthodes qui permettent à l'homme d'atteindre rapidement la perfection. (MAGRE 1931, III 9, p. 255).

¹²⁸ *Ivi*, III 9, pp. 259-260.

L'eziologia della luce che brillava nell'oscurità della *spulga* in MAGRE 1930 acquista qui in precisione. Nella grotta di Ormolac, la pietra brilla sul petto di Pierre Pagès, il Perfetto nelle cui mani Dalmas aveva «remis l'émeraude qui m'avait été confiée à Montségur»:

je crus remarquer que la poitrine de Pierre Pagès dégagait pendant qu'il marchait une confuse lueur. Je lui en demandai l'explication. Il portait contre lui l'émeraude enveloppée d'une peau, au milieu de laquelle j'avais vu trembler quelques gouttes rougeâtres.

«C'est le sang de Jésus-Christ, me dit-il, qui était conservé à Césarée et qui fut transporté à Gênes. Des fidèles Albigeois l'ont reçu comme témoignage de la vérité dont ils sont les dépositaires; quand tu sentiras tes forces décroître et la mort venir, fixe les yeux sur cette pierre et ton âme sera allégée»¹²⁹.

La spiegazione di Pagès è un mirabile esempio di sincretismo esoterico: il Graal è una pietra¹³⁰ – come nel *Parzival* (e quindi in Rahn) – ma contiene il sangue di Cristo, come il calice dei romanzi oitanici e della riscrittura di Wagner¹³¹. Conta poi il fatto che questa costruzione mitografica, in cui il Graal è una pietra ed è il bene più prezioso del tesoro di Montségur, è *anteriore* al libro di Rahn, nel quale il *mythos* del Graal pirenaico si presenta in termini assai simili. La tentazione di attribuire al romanzo di Magre un ruolo di ipotesto del saggio di Rahn è molto forte, ma, in assenza di riscontri testuali determinanti, tale relazione può essere suggerita come mera ipotesi.

¹²⁹ *Ivi*, III 10, pp. 267, 269-270.

¹³⁰ Il motivo ritorna in MAGRE (1938, pp. 31-32): l'Io narrante, Michel de Bramevaque, nella Francia squassata dalle Guerre di religione, viene una notte chiamato da una voce a ritrovare il Graal, scomparso dopo la notte in cui quattro uomini in sortita notturna lo portarono in salvo fuori da Montségur: «[...] bien d'autres que moi étaient partis à la recherche du Graal, mais ils ne l'avaient pas trouvé. [...] Comme certains l'avaient cru, la Graal n'avait pu être emporté au delà des mers, dans une autre terre d'élection. La terre de Toulouse est la plus sacrée, celle qui va de Carcassonne aux tours de pierre, jusqu'aux Pyrénées des seigneurs de Foix, et s'étend après l'abbaye de Comminges. C'est là que jadis les Celibères [...] avaient rapporté les richesses mystiques du Delphes. Sur les montagnes inaccessibles de l'Ariège, les Druides avaient caché les symboles grecs ainsi que les secrets qui leur permettaient de déduire les événements terrestres de la géométrie des étoiles. Et c'est à Carcassonne que fut portée par Alaric cette table de Salomon, trésor de la pensée originelle que ce roi des Goths avait prise à Rome et qui venait du temple de Jérusalem. Et plus tard quatre chevaliers – on ne sait pas pourquoi ils sont toujours quatre – vinrent au château de Montségur, cachant sur leur manteau l'héritage de Joseph d'Armathie, l'émeraude en forme de lis, qui contenait le sang du Christ».

¹³¹ Con beneficio d'inventario, si può segnalare che BEDU (1995, p. 276) giudica questo episodio un cedimento di Magre alla *vague* del Graal pirenaico, giustificato dall'ambizione dello scrittore di raggiungere un pubblico più ampio: «mais Magre n'est pas dupe. Ce Graal soigneusement évacué de Montségur [...] n'est pas d'origine matérielle et il le sait» – del resto, in *La Clé des choses cachées*, scritto esoterico di poco posteriore (1935) il Graal appare come metafora che designa il centro di una *quête* interiore, un segreto sulla vita eterna dell'anima (*ivi*, p. 227).

4.1. Resta, al dunque, che il *Kreuzzug* è una «séduisante synthèse» di «temi, suggestioni e leggende [...] già pronte tra Parigi e la rocca di Montségur»¹³², che «sous une apparence de sérieux et d'érudition»¹³³ invocata già nel *Vorwort* propone un discorso sostanzialmente storiografico che si dà come oggetto elementi che appartengono a diverse tradizioni esoteriche. Su questo punto è necessario insistere, magari utilizzando come punto di riferimento gli 'adepti del velame' – gli autori che, da Rossetti a Guénon, proposero un'interpretazione ermetica di Dante¹³⁴. Rahn non è un autore esoterico in senso stretto, come Guénon¹³⁵, ma appartiene al tipo esemplificato da Rossetti e Aroux: autori che

nella quasi totalità [...] si proclamano seri filologi quando non addirittura logici e matematici. L'esoterismo è l'oggetto del loro discorso dal momento che credono di individuare nell'opera di Dante, e a volte anche di alcuni suoi contemporanei, i contenuti di una tradizione occulta o i segni dell'appartenenza a una vera e propria setta segreta. Dimostrare 'positivamente', e cioè sulla scorta di documentazioni e argomentazioni inconfutabili, che Dante era un mistico settario è lo scopo di quasi tutti [...]¹³⁶.

Come riconobbe lucidamente de Rougemont, nella congiunzione tra discorso 'positivo' e armatura concettuale esoterica sta il fascino e il limite dell'operazione di Rahn¹³⁷. Dall'esoterismo *fin-de-siècle*, frequentato spesso per vie indirette, egli ricavò due strutture di pensiero essenziali alla sua costruzione. 1) Egli assunse come principio ermeneutico che i testi letterari del Medioevo profano – la lirica amorosa, il romanzo cavalleresco – celassero la chiave a una 'rivelazione' segreta, attingibile applicando alla loro lettera

¹³² BAUDINO 2004, p. 20.

¹³³ LAFON 2000a, p. 80.

¹³⁴ L'espressione è di ECO 1989, p. 91.

¹³⁵ Per il quale la questione chiave non è, come pensava Aroux: «Dante fut-il catholique ou albigeois?», perché «l'ésotérisme véritable est tout autre chose que la religion extérieure, et, s'il a quelques rapports avec celle-ci, ce ne peut être qu'en tant qu'il trouve dans les formes religieuses un mode d'expression symbolique; peu importe, d'ailleurs, que ces formes soient celles de telle ou telle religion, puisque ce dont il s'agit est l'unité doctrinale essentielle qui se dissimule derrière leur apparente diversité. [...] c'est [...] parce qu'il voyait cette unité fondamentale, et non par l'effet d'un 'synchrétisme' superficiel, que Dante a employé indifféremment, selon les cas, un langage emprunté soit au christianisme, soit à l'antiquité greco-romaine. La métaphysique pure n'est ni païenne ni chrétienne, elle est universelle [...]» (GUÉNON 1925, p. 9).

¹³⁶ POZZATO 1989, p. 40.

¹³⁷ I termini sono gli stessi, ma connotati in senso polemico, in MARROU 1963, p. 146: «Il n'y a là [nell'equivalenza 'trovatori = catari'] rien qui puisse résister à quelques instants de réflexion critique. Le sophisme fondamental est celui de tous les maniaques de l'ésotérisme; on prend un texte, on en refuse le sens obvie, on y infuse un sens secret et on se redresse triomphant: 'Prouvez-moi qu'il est impossible!'. Il silenzio, legittimamente ostile, della critica accademica accomuna l'esperienza di Rahn a quella di Aroux, che vide ignorate le sue idee certo che la tesi dell'eresia di Dante e il rifiuto degli strumenti del paradigma in vigore bastavano a condannare Aroux all'esilio della cultura ufficiale. Ma è l'arbitrarietà nell'uso dei mezzi che egli presenta come 'scientifici' che lo condanna all'insuccesso. La critica lo ignora perché egli non appare convincente. E le 'prove' che egli aggiungerà nelle opere successive serviranno solo ad approfondire il solco già scavato dal *Dante hérétique*, perché invece di irrobustire l'argomentazione ne accentueranno le debolezze» (LACALLE ZALDUENDO 1989, pp. 88-89).

pratiche interpretative che ECO (1987 e 1989) riconduce alla ‘semiosi ermetica’; in nome del segreto loro attribuito i testi assurgono al rango di Tradizione (secondo un dinamismo che parodizza involontariamente il costituirsi storico di una Scrittura sacra), e possono (anzi, debbono) essere sottoposti a una ‘lettura sospettosa’ fondata sulla sistematica pertinentizzazione di meccanismi sintagmatico-analogici: una somiglianza fonetica tra i *nomina*, un’affinità tra le *res* (siano esse un oggetto, una catena minima di azioni, uno scenario), è *in quanto tale* traccia cifrata di una verità altrimenti irriferribile. L’apparente ingenuità di certi meccanismi di prova elaborati da Rahn (Trevrizent non mangia carne e quindi è un cataro; ‘Castis’ è il nome a chiave di Alfonso il Casto etc.) è un tratto caratteristico del pensiero ermetico: poiché si fonda sulla convinzione che ogni creazione umana «contenga una scintilla di verità, e che tutte si rinconfermino tra loro» a condizione di saperle cogliere sotto il velame enigmatico della significazione¹³⁸, esso «eccede proprio nell’interpretazione sospettosa, secondo *principi di facilità* che si ritrovano in tutti i testi di questa tradizione»¹³⁹. 2) In linea di principio, l’applicazione della semiosi ermetica alla *littera* implica – in un rapporto eziologico, secondo ECO (1987, pp. 47 sgg.) – l’assunzione di una prospettiva metafisica di tipo gnostico: il nocciolo della sapienza segreta è che il fenomenico è un errore che imprigiona lo spirito¹⁴⁰. Si tratta di uno snodo concettuale comune a molte posizioni esoteriche otto-novecentesche; nel discorso di Rahn tale attitudine produce una patina superficiale, a funzione esornativa, e non investe la struttura

¹³⁸ ECO 1987, pp. 43-44.

¹³⁹ ECO 1989, pp. 87-88. Va riaffermato che *Kreuzzug* non è un testo ermetico, ma è un testo che applica una semiosi ermetica a un *reale* ‘positivo’. In effetti nel testo il gioco della significazione si blocca al riconoscimento dello strato profondo della verità ‘storica’, l’identificazione del Graal come referente (simbolico) del catarismo; è invece estraneo a Rahn il meccanismo dell’‘interpretazione infinta’ descritto da ECO 1987, p. 45 come specifico della letteratura ermetica: «Nel tentativo di ricercare un senso ultimo e inarrivabile, si accetta uno slittamento inarrestabile del senso. Una pianta non viene definita nelle sue caratteristiche morfologiche e funzionali, ma in base alla sua somiglianza, sia pure parziale, con un altro elemento del cosmo. Se assomiglia vagamente a una parte del corpo umano, la pianta ha senso perché rinvia al corpo. Ma quella parte del corpo ha senso a sua volta perché rinvia a una stella, questa ha senso perché rinvia a una gamma musicale, perché questa rinvia a una gerarchia angelica, e così all’infinito. Ogni oggetto, mondano e celeste, nasconde un *segreto iniziatico*. Ma, come hanno affermato molti ermetisti, un segreto iniziatico rivelato non serve a nulla. Ogni volta che si pensa di aver scoperto un segreto, esso sarà tale solo se rinvia a un altro segreto, in un movimento progressivo verso un segreto finale. Tuttavia l’universo della simpatia è un labirinto di azioni reciproche, in cui ogni evento segue una sorta di logica spiraliforme dove entra in crisi l’idea di una linearità, ordinata temporalmente, delle cause e degli effetti. Non ci può essere segreto finale. Il segreto ermetico dev’essere un segreto vuoto, perché chi pretende di rivelare un segreto qualsiasi non è un iniziato e si è arrestato a un livello superficiale della conoscenza del mistero cosmico. Il pensiero ermetico trasforma l’intero teatro del mondo in fenomeno linguistico, e contemporaneamente sottrae al linguaggio ogni potere comunicativo».

¹⁴⁰ Come osserva ECO 1987, p. 48, diversamente dal cristianesimo, lo gnosticismo è un’attitudine intellettuale aristocratica: lo gnostico si riconosce come «una scintilla di divinità che si trova provvisoriamente, a causa di un complotto cosmico, in esilio», ma se riuscirà a tornare a Dio «l’uomo non solo si ricongiungerà con il suo principio e la sua origine, ma contribuirà a rigenerare quella stessa origine, a liberarla dall’errore originario».

dell'argomentazione. *Kreuzzug* sfiora soltanto quella linea portante della ricezione esoterica otto-novecentesca del catarismo che si riconduce all'etichetta '(neo)gnosticismo', e che si articola in due momenti principali: l'uno tardo ottocentesco, l'altro riassumibile nella parabola intellettuale di Déodat Roché, che ho già ricordato (in § 1.1.) come compagno di Rahn nella perlustrazione delle grotte dell'Ariège.

Il primo momento si agglutina intorno a Jules Doinel (1842-1902). Archivista diplomato all'École des Chartes, massone dalla carriera controversa¹⁴¹, frequentatore del *milieu* occultistico parigino, Doinel trovò nelle carte delle Archives di Orléans – nel verbale della condanna al rogo di dieci canonici per manicheismo – l'*aition* per fondare la Chiesa gnostica (o 'Ordre de la Colombe du Paraclet'), di cui si nominò Patriarca col nome di Valentin II¹⁴². Il credo di questa Chiesa presenta un sincretismo tipico dell'esoterismo ottocentesco: rifiuto del materialismo, volontà di coniugare Fede e Ragione, ricerca di una Rivelazione all'interno della Rivelazione cristiana, valorizzazione simbolica dei rituali, legame con l'Oriente¹⁴³; il tutto nel segno della continuità con il catarismo: i neognostici se ne ritenevano gli eredi (anche se non ne condividevano le convinzioni sull'eucarestia), riconoscevano l'autorità di un 'Vescovo di Montségur e di Parigi' consacrato dal sinodo del 1893, e officiavano secondo un *ordo* composto dallo stesso Valentin¹⁴⁴. «Malheureusement sa crédulité n'avait d'égale que son instabilité»: nel 1895 Doinel abiurò nelle mani del vescovo di Orléans nel 1895¹⁴⁵, ma rientrò rapidamente nella Chiesa gnostica, che nel frattempo si era data un nuovo ordinamento nell'«Église gnostique moderne», con un nuovo Patriarca, Synesius (Fabre des Essarts: a suo tempo consacrato vescovo da Doinel). La Chiesa alimentò una ricca produzione propagandistica: nel 1907 Jean II (Jean Bricard), lo scismatico Patriarca della 'Église catholique gnostique', fondò il bimestrale «Le Reveil gnostique»; nel 1909 Synesius patrocinò il mensile «La Gnose», diretto da René Guénon (T Palingenius). «La Gnose» si sforzava di ricostituire la dottrina tradizionale ermetica insieme a quella dei 'perfetti': ospitò articoli e studi su albigesi e valdesi.

All'«Église gnostique moderne» aderì Déodat Roché (1877-1978)¹⁴⁶: un notevole del Midi, magistrato e massone (e per questo radiato nel 1941 dal Governo di Vichy), che dopo la *retraite* (1949) si dedicò completamente a una ricerca spiritualista apertasi precocemente (1891), quando il padre – un cattolico che aveva attraversato una profonda crisi di rigetto verso la Chiesa istituzionale e la Modernità – lo iniziò all'esoterismo con la lettura del *Traité méthodique de science occultiste* di Papus. Qualche anno dopo (1896) Roché si orientò verso il Buddhismo, primo movimento – secondo AUDOUY (1997, pp. 98 sgg.) – «vers l'identité de son christianisme qu'il voulait gnostique c'est-à-dire d'apprentissage de connaissances initiatiques»; attraverso il 'Groupe Indépendant d'Études Ésotériques' di Sédiz si aprì all'occultismo. Nel giugno 1897, la prima scoperta della

¹⁴¹ Dopo essere stato eletto (dicembre 1892) Venerabile Maestro, ed essere stato (1890-1893) membro del Consiglio del Grande Oriente di Parigi, nel 1895 venne radiato per tradimento: Doinel si era riavvicinato al cattolicesimo, scrivendo sotto pseudonimo un *pamphlet* antimassonico, *Lucifer démasqué* (cfr. NELLI 1998, pp. 121-124).

¹⁴² Come in una seduta spiritica (a Parigi, probabilmente nel 1888) gli aveva predetto la voce di Guilhabert de Castres (cfr. NELLI 1998, pp. 124-126).

¹⁴³ Cfr. AUDOUY 1997, p. 78.

¹⁴⁴ Montségur fu al centro dell'attenzione devota dei neognostici: oggetto di pellegrinaggi, pare vi fossero celebrate in segreto messe secondo il rituale fissato da Doinel (NELLI 1998, pp. 127-29; cfr. pure NELLI 1978, p. 206: «Il n'y eut, à ma connaissance, que deux messes hétéroclites dites à Montségur, l'une en 1910, et l'autre en 1940. Cette dernière – une messe 'néo-templière' – eut pour officiant un prêtre affilié à une association templiste, reconstituée artificiellement comme l'Église gnostique et ne reposant sur aucune base traditionnelle...»).

¹⁴⁵ NELLI 1998, p. 126.

¹⁴⁶ Quanto segue dipende interamente da AUDOUY 1997 (cfr. anche BIGET 1979, pp. 308-309).

Crociata albigese e del catarismo, mediata quindi dall'amicizia con Prosper Estieu (1860-1938) – un Félibre che aveva aderito allo gnosticismo; il loro avvicinamento al catarismo fu al contempo spirituale (filtrato al vaglio dello gnosticismo: sicché «les cathares furent moins [*leurs*] ancêtres dans l'histoire que dans la foi historicisée») ¹⁴⁷ e culturale: essi intravedevano nel catarismo un elemento identitario, una fede storica che poteva agire, per il suo specifico radicamento geolinguistico, come eredità tradizionale di tutti gli Occitani. Insieme a Estieu Roché fondò e diresse l'effimero foglio di propaganda gnostica «Le Réveil des Albigeois», che rappresentò il segno tangibile del suo impegno nella Chiesa, nella quale era entrato nel 1899. A partire dal 1903 l'antroposofia di Steiner sostituì la Gnosi nell'orizzonte di Roché, e influenzò in modo decisivo la sua lettura del catarismo: «il a vu ainsi le catharisme comme un néo-manichéisme, mais aussi et surtout, il a considéré les cathares comme une partie de la chaîne ésotérique continue, d'un fil conducteur entre les mystères hellénistiques et l'antroposophie moderne»; conseguentemente, Roché giunse alla conclusione che il tesoro cataro di Montségur fosse il Graal ¹⁴⁸: non un oggetto concreto, ma un'entità astratta, «le fil conducteur lui-même, la tradition ésotérique, le courant de la Vérité qui, au long d'une étape, aurait été gardé par les cathares» ¹⁴⁹. Ciò non gli impedì di avere relazioni con Rahn – che giudicava un po' esagerato nelle sue ipotesi, ma con il quale condivideva «la même passion des lectures ésotériques des grottes ariégeoises» ¹⁵⁰ – e con gli esoteristi che gravitavano intorno alla contessa Pujol-Murat.

4.2. Personalità «unaniment respecté[e] pour sa grande rigueur philosophique» ¹⁵¹, Roché fu interlocutore epistolare di Simone Weil, e con i Nelli – René, uno dei padri dell'Occitanismo nel secondo Dopoguerra ¹⁵², e la moglie Suzanne – condivise il progetto dei «Cahiers d'Études Cathares» (1948) e della «Société du Souvenir et des Études Cathares (1950)» ¹⁵³; sotto la sua *auctoritas* Roché riuscì a tenere insieme studiosi del catarismo e simpatizzanti del movimento steineriano. A sua volta René Nelli fu protagonista di più episodi in cui l'interesse storico ed esoterico per la *civilisation* catara erano strettamente intrecciati. Il 26 luglio 1937 fondò a Montségur con altri amici – tra gli altri l'occultista inglese Rolt-Wheeler, Gadal e Roché – la «Société des Amis de Montségur et du Saint Graal de Sabarthès et d'Occitanie», che ebbe come primo presidente Maurice Magre, e fu sciolta dal Governo di Pétain nel 1942; l'anno seguente, nella serie delle «Archives» della Société, uscì, unica pubblicazione, la miscellanea *Le Graal pyrénéen*, a cui Nelli contribuì con il saggio *Le Graal invisible et le Graal visible* (nel quale prese le distanze dai

¹⁴⁷ AUDOUY 1997, p. 124.

¹⁴⁸ Come scrisse Roché negli anni Cinquanta, le tracce del catarismo «nous permettent de voir dans la région d'Ussat, à Montségur et à Montréalp-de-Sos, des centres de la révélation nouvelle du Graal que nous désignerons dès lors comme celle du *Graal pyrénéen*» (*Études manichéennes et cathares*, Carcassonne 1952, p. 251, cit. in NELLI 1996, p. 123).

¹⁴⁹ Le due citazioni provengono da HAGMAN 1998, pp. 142-143.

¹⁵⁰ AUDOUY 1997, p. 133; cfr. poi BERNADAC 1978, p. 47.

¹⁵¹ BERLIOZ 1998, p. 16.

¹⁵² Nelli (1906-1982) intrecciò a lungo l'interesse per la poesia trobadorica (fu anche fine poeta in proprio, in occitano), lo studio del catarismo e la passione per l'esoterismo (basterà qui ricordare *L'érotique des troubadours*, 1963, il suo ruolo fondamentale nel «Centre d'Études cathares» che oggi porta il suo nome, e il postumo *Les grands arcanes de l'hermétisme occidentale*, 1986). Cfr. ZAMBON 2001 (da cui dipendono anche le informazioni seguenti).

‘cercatori’ simili a quelli frequentati da Rahn)¹⁵⁴. A Montségur fu preparato nel 1942 sotto la sua redazione (e di Joë Bousquet) il celebre primo fascicolo speciale dei «Cahiers du Sud», *Le Génie d’Oc et l’homme méditerranéen*, a cui collaborò anche Simone Weil¹⁵⁵; nel 1951, la sua duplice fisionomia intellettuale – medievista e studioso dell’esoterismo, permisero a Nelli di riunire in un secondo fascicolo speciale – *Lumière du Graal* (NELLI 1951) – di riunire Guénon e i massimi studiosi della letteratura graaliana.

Lettura esoterica e analisi storiografica del catarismo hanno convissuto nell’orizzonte intellettuale francese ben oltre l’*Entre-deux-guerres*; e da tale accoppiamento discende, si vorrebbe suggerire, il successo del libro di Rahn¹⁵⁶. Evidentemente *Kreuzzug* giunse al momento opportuno, e Rahn seppe distillare il sapere prodotto dalle molteplici linee che tra 1890 e 1930, in ordine sparso, integrarono il catarismo nell’orizzonte esoterico, per ricavarne una costruzione mitografica – la congiunzione di Graal e catarismo – di potente presa immaginale.

Che il Graal sia di per sé un oggetto capace di attirare un investimento intellettuale di ordine esoterico non è cosa difficile da spiegare. Già nel *Conte du Graal* di Chrétien de Troyes la sua *quête* si configurava come un rito iniziatico il cui compimento ha effetti sia sulla realtà (il regno del Re Pescatore) sia sull’iniziato (Perceval), e nei successivi romanzi francesi in prosa (e nelle versioni straniere, come il *Parzival*) questo elemento fu variamente ma costantemente valorizzato¹⁵⁷; sicché aveva buon gioco Guénon, nel suo contributo a *Lumière du Graal*, a sostenere che «il simbolo del Graal, con tutto ciò che vi si riferisce, è di quelli la cui natura è essenzialmente esoterica e iniziatica», e a individuare in esso il *medium* di una «la trasmissione di certi elementi tradizionali e di natura più propriamente iniziatica, dal Druidismo al Cristianesimo», elementi che in tal modo «fecero [...] parte integrante dell’esoterismo cristiano»¹⁵⁸. Peraltro la costruzione di Guénon

¹⁵³ Cfr. NELLI 1996, pp. 173-175.

¹⁵⁴ A posteriori, Nelli le attribuì la funzione di usare in funzione antinazista il mito occitanico, in quanto simbolo della minacciata cultura europea. (Cfr. NELLI 1995, pp. 247-248, e NELLI 1978, p. 212).

¹⁵⁵ Cfr. LAFON 2000b, pp. 89-90; MARTEL 1998, pp. 333 sgg.; ZAMBON 2004, pp. 145-146.

¹⁵⁶ Come osserva MARTEL 1982 p. 461, «combien d’amateurs de ce dernier [*le catharisme*] ont puisé chez Rahn ou ses disciples leurs premières connaissances?»

¹⁵⁷ Cfr. BURGIO c.s., § 2.

¹⁵⁸ GUÉNON 1951, pp. 44, 47. Nell’interpretazione di Guénon il Graal, per la sua affinità a quei recipienti che in numerose mitologie contengono cibi o bevande che danno l’immortalità, è ricondotto a simbolo della perfetta conoscenza della Verità tradizionale; quindi, la sua perdita coincide con la perdita dello ‘stato originario’ o del ‘Centro del Mondo’ (di cui è simbolo il Paradiso terrestre) e al tempo stesso della Tradizione primordiale – il suo recupero e la sua custodia da parte di una successione di iniziati coincide con la costituzione di un ‘centro spirituale’ destinato a sostituire il Paradiso perduto e conservare integra la Tradizione primordiale. E «dal momento che il Graal, in quanto vaso contenente il sangue di Cristo, è per Guénon un equivalente simbolico del Sacro Cuore, la storia del Graal costituisce per lui [...] l’espressione

consegnato alla stampa il 3 ottobre 2008 –

pubblicato in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*,
Atti del Convegno (Napoli, 27-28 nov. 2007),
a c. di S. Luogo *et aliae*, Napoli, Univ. ‘L’Orientale’, 2010, pp. 9-82.

funziona meno come disegno delle radici storiche di un mito occidentale che come metafora dell'intera parabola del pensiero esoterico, osservato da una posizione terminale e per questo retrospettivamente consapevole. Con una mossa argomentativa in cui precipita una tematizzazione quasi secolare (che ha in Péladan e Aroux i suoi incunaboli, da lui largamente utilizzati, come ha mostrato ZAMBON 2004, p. 152), Guénon proietta nella *longue durée* della Tradizione una concrezione simbolica di fatto assai più recente, bloccando in una sorta di correlativo oggettivo il dinamismo di sincrisi mitografica attivato da Wagner nel *Parsifal*. Wagner fu il primo a cogliere le potenzialità metaforiche dell'intreccio medievale rispetto al progetto di rifondazione estetico-religiosa definito nelle riflessioni di *Religion und Kunst* (1880-1881). Vi si legge in apertura:

Si potrebbe dire che là dove la religione diventa artificiosa, tocca all'arte salvare il nucleo della religione cogliendo nel loro valore simbolico i simboli mitici che per quella devono essere ritenuti veri in senso proprio, al fine di far riconoscere mediante la loro rappresentazione reale la profonda verità in essi nascosta. [...] La religione vive però solo di vita artificiosa quando si trova obbligata ad un sempre più vasto sviluppo dei suoi simboli dogmatici, e quindi nasconde in sé l'Uno, il Vero, il Divino attraverso un crescente accumulo di cose incredibili raccomandate alla fede.¹⁵⁹

Alla decadenza della religione, che reagisce al Disincanto con l'artificio che nasconde il Vero, Wagner oppone una «rappresentazione reale» dei suoi simboli mitici, che permetta l'epifania di quanto è nascosto. C'è in queste parole non solo una giustificazione del *Parsifal* come atto artistico¹⁶⁰, ma la dichiarazione che l'arte, nel tempo della Modernità, *dev'essere* mitopoiesi: deve lavorare sull'ombra simbolica che le tessere della tradizione letteraria proiettano sulla superficie del fenomenico, per dare parola a un originario e oscuro contenuto spirituale extra-umano.

La grande risonanza del *Parsifal* nei circoli esoterici francesi *fin-de-siècle* è in fondo riconducibile alla forte affinità nelle argomentazioni e nei risultati – una volta scontato il salto dal piano estetico a quello teologico – fra la tematizzazione wagneriana e il pensiero esoterico ottocentesco¹⁶¹: all'ordine del giorno di entrambi era la necessità di ricostruire una totalità spirituale nel Moderno¹⁶².

esemplare della piena legittimità del cristianesimo in rapporto alla Tradizione primordiale» (ZAMBON 2004, pp. 151-152).

¹⁵⁹ WAGNER 1880-1881, p. 47.

¹⁶⁰ In quanto *Bühnenweihfestspiel*, «azione scenica festiva d'iniziazione»: ricerca creativa che tentava di assorbire nell'orizzonte del profano «le vecchie forme del sacro, e non solo una reminiscenza nostalgica» (BECKETT 1981, p. 195).

¹⁶¹ Il caso di Péladan è esemplare: l'influsso di Wagner fu per lui determinante nell'elaborazione di un programma estetico-spirituale (illustrato nelle *Constitutions de la Rose+Croix, le Temple et le Graal* [1893]), che puntava alla «promozione della sensibilità religiosa attraverso l'opera d'arte e nella creazione di una

consegnato alla stampa il 3 ottobre 2008 –
 pubblicato in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*,
 Atti del Convegno (Napoli, 27-28 nov. 2007),
 a c. di S. Luogo *et aliae*, Napoli, Univ. 'L'Orientale', 2010, pp. 9-82.

Si aggiunga infine un pregio intrinseco alla *matière du Graal*. La tradizione medievale accolta e manipolata da Wagner si pone *all'interno* della Rivelazione cristiana: in quanto tale essa cade in taglio perfetto con un esoterismo che GUÉNON (1951, p. 48) definisce acutamente come «una forma speciale [...] del lato “interiore” della tradizione cristiana». Le relazioni tra esoterismo occidentale e cattolicesimo sono state, in particolare dentro la cultura francese del secondo Ottocento, tanto strette in linea di principio quanto conflittuali nella pratica: da una parte il primo «apparaît [...], dans la plupart de ses manifestations, comme l'expression d'une certitude répandue – quoique souvent contestée par les orthodoxes constitués – au sein des trois grandes religions du Livre: elle porte sur la possibilité d'une révélation à l'intérieur de la Révélation»¹⁶³; dall'altra gli esoteristi – che pure rivendicavano una superiorità spirituale contro l'«artificiosità» della religione incarnata da una Chiesa cattolica in forte difficoltà di fronte all'offensiva del pensiero positivista e all'aggressiva politica della Terza Repubblica¹⁶⁴, e nell'imperante divorzio tra fede e ragione reclutavano adepti di cultura e formazione cristiana delusi dalla spiritualità istituzionale¹⁶⁵ – avevano come stella fissa della loro azione il rinnovamento (non la soppressione) del cristianesimo¹⁶⁶; oltre a ciò, biografie come quella di Doinel (vd. *supra*, § 4.1.), intessute di ripetute entrate e uscite dalla Chiesa, ci ricordano che, negli anni finali del

nuova *élite* cristiana, formata soprattutto da artisti e da preti» (ZAMBON 2004, p. 135) e che lo condusse alla fondazione della setta Rosa+Croce, e al sincretismo fra pratiche occultistiche e devozioni tradizionali (cfr. ZAMBON 1998, p. 93).

¹⁶² Uno dei suoi grandi studiosi moderni, A. Faivre, ha osservato che il tenace radicamento dell'esoterismo proprio nel momento trionfale della Modernità non è solo una 'reazione' alla secolarizzazione del mondo, ma è pure la risposta *della* Modernità alle questioni poste dal suo trionfo: in particolare, «il pourrait s'agir d'une des formes possibles que revêt pour s'actualiser l'un des deux pôles de notre esprit occidental, à savoir la pensée mythique – l'autre pôle étant la pensée dite rationnelle» (FAIVRE 2002, p. 12). (Cfr. inoltre *ivi*, pp. 14 22 e GOODRICK-CLARKE 1985, p. 51).

¹⁶³ FAIVRE 2002, p.12 (si noti che secondo LAURANT 1992, p. 17 «ésotérisme et occultisme sont nés dans les années 1840 de l'explosion de la nébuleuse religieuse dont la renaissance chrétienne du début du siècle avait provoqué la formation»). Da tale rivendicazione discende, sul piano effettuale, la circostanza che molti gruppi esoterici si dessero strutture e rituali che funzionavano come “doppi” parodici della Chiesa cattolica (si ricordi il caso della Chiesa gnostica in § 4.1.).

¹⁶⁴ Culminata tra il 1901 e il 1905 con il divorzio tra Stato e Chiesa: le scuole cattoliche furono chiuse, e seguì la denuncia del Concordato del 1801 (a cui la Chiesa reagì duramente nel febbraio 1906 con l'enciclica *Vehementer*). Cfr. AUDOUY 1997, pp. 67 sgg.

¹⁶⁵ La polemica anticlericale è una costante della letteratura esoterica: si riscontra p. es. negli scritti di Blavatsky (cfr. LAURANT 1992, pp. 117, 139). Quanto ai nostri autori, oltre ai toni antiromani di *Kreuzzug* (cfr. *infra*, § 4.3. – tenendo da parte la reversione anti-cristiano/giudaica del *Luzifers Hofgesind* a cui lì si farà riferimento), basterà ricordare l'anticlericalismo di Magre (vd. § 3.4.) e di Roché (si veda il sintetico, e partigiano, ritratto di AUDOUY 1997, p. 33: «Catharisme, spiritualité, anthroposophie, laïcité, républicanisme, fidélité, voilà les grandes références de Déodat Roché»).

¹⁶⁶ Si può citare nuovamente il caso di Péladan: egli «eut en commun avec Papus et la plus grande partie du monde occultisant d'avoir voulu rendre non pas au clergé tel qu'il était, mais à un sacerdoce renouvelé 'sa qualité de corps savant' perdue dès le XVIII^e siècle, avant la Révolution. Mais leur argumentation se référait à

consegnato alla stampa il 3 ottobre 2008 –
 pubblicato in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*,
 Atti del Convegno (Napoli, 27-28 nov. 2007),
 a c. di S. Luogo *et aliae*, Napoli, Univ. 'L'Orientale', 2010, pp. 9-82.

XIX secolo, tra esoterismo e cattolicesimo «le chassé-croisé des personnes et des idées fut permanent»¹⁶⁷. L'ecllettismo religioso del trattamento di Wagner, mantenuto all'interno di un quadro almeno apparentemente ortodosso, suggeriva agli interpreti ermetici della *matière* del Graal il legittimo 'sospetto' che tra le sue pieghe si celasse un'inattesa rivelazione spirituale.

Queste osservazioni possono forse servire da *accessus* a una questione ben più complessa. Allo stato attuale, «si può ormai escludere categoricamente che gli autori del ciclo graaliano possano essere considerati i portavoce dell'eresia catara e che ad essa rimandino allusivamente personaggi e luoghi dei romanzi»¹⁶⁸; si può inoltre convenire sul fatto che la connessione tra il Graal e il catarismo fu resa possibile dall'annessione di entrambi al discorso esoterico; se, come s'è visto, le ragioni dell'interesse di quest'ultimo per il Graal hanno una loro evidenza, meno chiare, forse, sono le ragioni per cui ciò accadde al catarismo. L'ipotesi su cui paiono convergere i contributi più recenti e interessanti è che tale annessione dipese da una serie di fattori di lunga durata: la mancata integrazione del catarismo nella storiografia ottocentesca sul Medioevo occitanico, la natura spesso 'impura' di questa storiografia e le sue relazioni con il costituirsi di un mito identitario occitanico che per debolezza 'politica' (e per la pressione di eventi esterni assai più catastrofici) non riuscì a tradurre la sua *imagery* sul piano effettuale.

Si ricordava più sopra (§ 3.3.) quella linea storiografica – da Sismondi a Thierry, fino a Peyrat e oltre – che interpretò la Crociata albigese come 'scontro di *civilisations*' e come vittoria dell'Intolleranza religiosa contro la libertà di pensiero. In essa gli studi più recenti – penso in particolare a CAZENAVE 1998, MARTEL 1982 e 1998 (ma non va dimenticato il precursore, BIGET 1979) – riconoscono alcune costanti di tutto il discorso storiografico ottocentesco sul Medioevo occitanico. Innanzitutto, l'attenzione degli storici si concentrò sul piano politico-militare, e a prezzo dell' 'occultamento' (così CARBONELL 1979, p. 154)

'une autre science' à laquelle le monde catholique savant s'était accroché sur l'autre versant du XIX^e siècle» (LAURANT 1992, p. 143).

¹⁶⁷ LAURANT 1992, p. 150.

¹⁶⁸ ZAMBON 1998, pp. 82-83 (si ricordi che tale convinzione fu ripetuta in sede storiografica fino agli anni Cinquanta del XX sec. (vd. p. es. le *Études manichéennes et cathares* di Roché [1952]). Determinante è in merito ROUBERT 1994: in maniera persuasiva ha dimostrato come tutta la tradizione romanzesca del Graal sia sorretta da una teologia cristiana fondata sul mistero eucaristico, inconciliabile con il docetismo cataro, e ha segnalato la sostanziale sincronia con cui si dispongono tre serie di fatti: lo sviluppo e il compimento del tema graaliano nei romanzi fra il *Conte du Graal* (1182-1883 ca.) e la *Queste du Saint-Graal* (1225-1230 ca.); la fissazione di una teologia eucaristica e la proclamazione del dogma della transustanziazione (IV Concilio Lateranense, 1215); la condanna per eresia, nello stesso Concilio, di Gioacchino da Fiore e dei catari. Roquebert ne inferisce che «le cycle du Graal répondait au désir de représenter le dogme et la foi dominants,

consegnato alla stampa il 3 ottobre 2008 –
 pubblicato in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*,
 Atti del Convegno (Napoli, 27-28 nov. 2007),
 a c. di S. Luogo *et aliae*, Napoli, Univ. 'L'Orientale', 2010, pp. 9-82.

della specificità del catarismo come fenomeno spirituale ben radicato nella società del suo tempo. La scarsità della documentazione originale (a cui si accennava in nota 50), la natura provinciale (e marginale) del catarismo nel contesto della storia religiosa della *Christianitas*, una tradizione esegetica che solo nel 1849, con la monografia di Schmidt, si separò dall'antico schema che per polemica antiromana riconosceva nelle eresie medievali l'anticipazione del Protestantismo, contribuirono certamente all'occultamento¹⁶⁹; ma la sostanziale indifferenza al merito religioso della storia albigese trova il suo fattore più significativo in un'attitudine costante: la manipolazione di quella *matière* per mezzo di due opposizioni fondamentali, utili meno alla comprensione dell'oggetto *in se* che alla sua collocazione nel discorso (e nel conflitto) politico-culturale francese contemporaneo: 'Politica vs Religione' e 'Nazione vs Regione'.

La prima opposizione fu declinata nelle varianti 'Destra vs Sinistra' e 'laici vs clericali'. Tra Restaurazione e Monarchia di Luglio l'Occitania prima della Crociata funzionò come proiezione di un ideale di democrazia borghese che l'intolleranza della Reazione *ultras* comprimeva, e negli albigesi si riconobbe un momento 'originario' della lotta per la conquista della libertà intellettuale e politica (dell'intera nazione, non di un'identità, di una 'differenza' locale – del resto, nessuno scrisse una monografia sugli albigesi, ma solo dei capitoli all'interno di una complessiva storia nazionale); sull'altro versante, la polemistica *ultras* vedeva nel *Midi* trobadorico un mondo libertino e troppo femminilizzato¹⁷⁰. Negli anni Quaranta, dopo la definitiva sconfitta della Reazione, la lettura 'politica' della Crociata entrò in sonno, mentre prese vigore il versante anticlericale – già presente (come eredità del protestantesimo) in Sismondi –, che si rivelò utilissimo nel conflitto tra società laica e Chiesa cattolica che agitò la Francia fino ai primi anni del Novecento e all'annullamento del Concordato del 1801. L'asprezza anticattolica di molte pagine dell'*Histoire politique, religieuse et littéraire du Midi de la France* (1842) del protestante *montalbanais* Bernard Mary-Lafon diede fuoco alle polveri. Il vigore della libellistica anticlericale accese una linea storiografica cattolica e più in generale favorevole all'ordine sociale, che batteva ancora una volta sul carattere moralmente disordinato della società occitanica duecentesca e sulle affinità tra il pensiero cataro e il materialismo moderno¹⁷¹. Anticlericali e clericali condivisero comunque una medesima attitudine: «la catastrophe albigeoise 'parle' aux différents partis impliqués, par les associations d'idées qu'elle permet. Chaque camp peut s'y retrouver. [...] Vus de loin, les vieux Albigeois comme leurs adversaires constituent d'excellentes marionnettes que l'on peut intégrer au scénario que l'on veut. A condition d'être vus de loin, bien entendu. [...] le problème albigeois est d'autant plus utilisable que, lointain et provincial, il est somme toute fondamentalement secondaire dans la grande fresque de l'histoire de France. Il est à la fois connu, puisqu'utilisé par une tradition historiographique engagée qui remonte aux guerres de Religion, et mal étudié. Tout à fait propre donc, à se laisser investir par l'imaginaire partisan»¹⁷².

Nel passo di Martel appena citato ritroviamo la seconda opposizione di cui si diceva, 'Nazione vs Regione'. L'*Histoire* di Mary-Lafon riepilogava in maniera originale l'insegnamento dei Maestri introducendo nel dibattito intellettuale «l'idée d'un cycle propre à l'histoire occitane, d'une longue

au sens le plus théâtral et le plus romanesque du terme: les mettre en scène et en action»; e i romanzi del Graal servirono *anche* a mobilitare le coscienze al servizio dell'ordine teologico romano (vd. *ivi*, pp. 196-197).

¹⁶⁹ Cfr. MARTEL 1982, pp. 403-404.

¹⁷⁰ Cfr. MAURIN 1996, pp. 31-32; MARTEL 1998, pp. 312-315.

¹⁷¹ MARTEL 1998, pp. 318-321.

¹⁷² *ivi*, pp. 342-343.

durée méridionale contradictoire de la longue durée français»: in essa si radicava l'idea di un'identità meridionale dotata di lingua e di passato comuni¹⁷³. Si trattava di una novità rilevante, che cadeva in un momento propizio – l'integrazione socio-economica della Francia rimetteva in gioco gli equilibri interni alle zone periferiche¹⁷⁴ –, e che immetteva nell'orizzonte ideologico-culturale una convinzione identitaria che, fino a quel momento, si era costruito a partire dalla tradizione letteraria. Il mito (CAZENAVE 1998, p. 206 parla di *histoire rêvée*) dell'identità occitanica è una primizia della letteratura *languedocienne* dell'Ottocento; esso si nutrì della riscoperta della poesia trobadorica (del 1803 è *Le Troubadour. Poésies occitaniques* di Fabre d'Olivet; tra il 1816 e il 1821 si dispongono i sei volumi del *Choix des poésies originales des troubadours* di Raynouard) e della lettura della *Chanson de la Croisade* curata da Fauriel, tracce di un passato nel quale si ricercavano i segni della differenza dell'Occitania, o secondo il linguaggio dell'epoca, della 'race méridionale'. La *traditio* tra i giganti medievali e i nani del presente fu assicurata dal Félibrige, movimento fondato nel maggio 1855 da Frédéric Mistral (1830-1914), che tentò di opporre una *Renaissance d'Oc* – la rinascita dello spirito di un popolo nella sua poesia – all'arretramento linguistico dell'occitano al rango di *patois*¹⁷⁵, e che conobbe una sorte in fondo simmetrica a quella della riscoperta trobadorica: fu nell'università e nella società intellettuale di Parigi che si giocò la partita della riemersione dello spirito occitano, e fu a Parigi – e non nella provinciale Avignone – che i félibres ottennero la consacrazione, con *Mireio* di Mistral (1859)¹⁷⁶. Non sarà inopportuno precisare che Mistral, e con lui molti dei Félibriges, non mostrarono mai alcun interesse per la Crociata albigea e per l'eresia catara...

Tutto questo per dire che la forza centripeta che garantiva la coesione della società francese imponeva ai Félibriges di fare i conti, anche nel ristretto recinto della parola letteraria, con Parigi. In più nessun 'nazionalismo' occitanico sorreggeva il movimento: nel 1848 non ci furono fiammate autonomistiche nel Midi, che evidentemente non si sentiva occupata, neppure linguisticamente¹⁷⁷, e la storia del movimento di Mistral si svolse in anni in cui l'idea di centralismo era stata accettata da tutte le forze ideologiche. Solo Mistral pensò alla causa *félibréenne* come a una causa (di liberazione) nazionale: tra il 1861 e il 1868, grazie alle relazioni con gli uomini della *Renaixença* catalana e in particolare con lo scrittore e politico Victor Balaguer, concepì l'idea di un federalismo europeo, repubblicano e pacifista, in cui l'Occitania sarebbe potuta rinascere come entità autonoma¹⁷⁸. Ma in generale, il 'nazionalismo' occitanico non era in grado di uscire dal limite della parola scritta: una parola che non aveva presa sul reale, non produceva movimento politico, perché

¹⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 323-325.

¹⁷⁴ «Est-ce un hasard si beaucoup de promoteurs de la renaissance occitane se recrutent dans la petite et moyenne bourgeoisie du Midi, tenues à l'écart, pour l'essentiel, de la Révolution industrielle? Pour ces hommes confrontés à des changements spectaculaires dans leur environnement social, le souvenir du XIII^e va servir d'argument historique, dans leur protestation» (*ivi*, p. 445).

¹⁷⁵ E quindi manifesta esibizione di un paradosso che ha le sue radici nella politica linguistica della Francia rivoluzionaria (basterà ricordare qui la decisione della Convenzione – dopo il *rapport* dell'abbé Grégoire del luglio 1793 sul modesto uso del francese come lingua parlata in sessantotto degli ottantatré dipartimenti – di favorire l'estirpazione dei *patois*, colpevoli di «prolonge[r] l'enfance de la raison et la vieillesse des préjugés»). Cfr. DELPLA 1979, pp. 726 sgg. Come osserva LAFONT 1979, p. 764, «en fait, la courbe ascendante du sentiment de la dignité ethnique et historique accompagne, tout au long du XIX^e siècle, la courbe descendante de l'usage des dialectes d'oc, comme une sorte de protestation, fastueuse et pathétique à la fois, contre un "malheur immérité"»: 'fastosa' perché tutto il quadro intellettuale e immagine romantico favoriva la voce letteraria occitanica (fino al riconoscimento pubblico del successo di *Mireio* e del Nobel a Mistral); 'patetica' perché la decadenza era irrimediabile.

¹⁷⁶ Cfr. LAFONT 1979, pp. 768-769.

¹⁷⁷ «En fait, si le peuple parle 'patois', la bourgeoisie est ralliée au français; elle apprend tout naturellement la langue du peuple, et l'emploie dans la vie courante, mais elle écrit et se pique de versifier en français» (CAZENAVE 1998, p. 207). Sulla presenza di una corrente federalista nella storia occitanica a partire dalla Rivoluzione cfr. DELPLA 1979, part. p. 750.

¹⁷⁸ Era un'Ucronia che intendeva riunire i destini di Catalogna e di Provenza, com'era stato nel XIII secolo fino alla battaglia di Muret (1213), illudendosi di cancellare un confine franco-spagnolo ormai 'naturale' e il successo politico dell'autonomismo catalano. Cfr. LAFONT 1979, pp. 771-772 (p. 772 cit.).

prodotta (come sottolinea MARTEL 1982, pp. 448-450) da uomini isolati rispetto all'opinione pubblica e all'élite politica, e divisi tra loro,

Sul mito si impose il principio di realtà. La catastrofe di Sedan (unita alla grande paura della Comune) mise fine anche all'idea di un luogo fisico/politico dell'identità occitanica; per l'intimidatoria parola d'ordine della *Revanche* celebrare la gloria del Midi apparve un segno di separatismo. (Lo stesso Mistral, scosso dagli eventi rivoluzionari, rientrò nei ranghi: si alleò con cattolici e realisti, e nel discorso di Albi (1882) celebrò il sangue versato nella Crociata come cemento dell'unità francese). «Ce repli de l'occitanisme se manifeste de la façon la plus achevée et la plus spectaculaire dans l'œuvre, en apparence outrageusement nationaliste, de Napoléon Peyrat»¹⁷⁹; egli piegò il mito sismondiano del civilissimo Midi alla necessità storica della sua integrazione nella Francia finalmente unita, ed elaborò il lutto riconoscendo nell'Ottantanove la vittoria dello spirito democratico aquitano: vendicato dalla Rivoluzione, il Midi poteva ora condividere l'avventura moderna della Francia. La lettura di Peyrat ebbe grande successo tra i contemporanei, anche occitanisti: la fusione del Mito occitanico in quello della Rivoluzione risolveva la contraddizione tra ricordo albigese e dogma dell'unità nazionale, e permetteva il riallineamento dell'occitanismo alla necessità dell'ora; simmetricamente, nella storiografia nazionale si elaborava un'interpretazione che attribuiva gli eccessi della Crociata al fanatismo dei chierici e all'avidità dell'aristocrazia oitanica, mentre al re di Francia si affidava il ruolo di pacificatore e restauratore della giustizia: in tal modo «se règl[ait] la contradiction d'une Occitanie libre et heureuse et celle d'une France unie se bâtissant sur les ruines de la précédente»¹⁸⁰.

Sotto il peso degli eventi la capacità politica del Félibrige venne meno: la più parte dei suoi membri seguì nel riallineamento nazionalista Mistral (che anzi negli ultimi anni di vita sostenne l'Action Française di Maurras); il sogno federalista rimase al centro dell'interesse di una minoranza, spaccata fra una Destra che lo usava come strumento per propagandare il ritorno alla monarchia ereditaria, antiparlamentare e rispettosa delle *coutumes* regionali prerivoluzionarie¹⁸¹, e un Félibrige *rouge* le cui idee trovarono sintesi nel pamphlet di Louis-Xavier de Ricard (1843-1911) *Le fédéralisme* (1877): una Provenza repubblicana, radicale e socialista, associata federativamente alla Francia. Quello che restava del movimento negli anni Ottanta era «un'association médiocre, occupée de petites controverses académiques, engagée à la prudence publique, enveloppée de provincialisme intellectuel»; negli anni prima della Grande guerra perse ogni capacità di elaborazione culturale, e si ridusse a organizzare delle feste annuali che «se confondent avec des représentations folkloriques»¹⁸².

Tra i *Félibres rouges* si contavano anche due figure che abbiamo già incontrato nelle digressioni esoteriche di questo contributo, Prosper Estieu e Arthur Caussou; nel 1896 i due *Félibres*, insieme a Jean Gadrat, fondarono «Mount-Ségur (revisto mesadiero des Felibres del pais de Fouich et del Lauragues)»; sul *pog* celebrato da Peyrat collocarono l'«Escolo de Mountségur». La loro carriera intellettuale – in cui l'attività letteraria si unì nel segno del

¹⁷⁹ Cfr. MARTEL 1982, p. 450.

¹⁸⁰ *Ivi*, pp. 451-453 (cit. in p. 453).

¹⁸¹ È il caso di Charles Maurras (1868-1952) – firmatario nel 1892 di un manifesto federalista, prima di passare all'estrema Destra antisemita e antirepubblicana – o di Marius André e dei collaboratori di «L'Aiòli» (1891-1899). La parabola di Maurras è particolarmente istruttiva: «typique d'une droite occitane revancharde, germanophobe et ultra-nationaliste, la pensée de Maurras qui se voulait fédéraliste (comme en témoigne le manifeste de 1892), au lieu d'approfondir sa réflexion contre-révolutionnaire dans un sens occitaniste, a au contraire tourné le dos à l'Occitanie et a structuré son projet de monarchie au centre d'un schéma nationaliste français qui sous-entend la centralisation! Maurras, malgré sa carrière discrète de felibre provençal a été finalement l'un des penseurs occitans les plus 'parisiens'. Le seul nom d'Action française montre bien que les préoccupations de Maurras étaient très peu occitanistes» (DELPLA 1979, pp. 762-763). Cfr. le analisi di BIGET 1979, pp. 280-289.

mito occitanico agli esercizi esoterici – rappresenta l'illustrazione di una delle derive di un movimento che aveva progressivamente perso il contatto con la realtà effettuale del suo tempo, ridotto all'impotenza del sogno e alla marginalità provinciale.

In questa parabola si trova una delle cause dell'annessione del catarismo al pensiero esoterico francese. Il mito dell'identità occitanica si era nutrito della tradizione trobadorica e della narrazione della Crociata, ma non del pensiero e delle devozioni dei catari, espulsi dalla storia dei fatti che li distrussero perché poco comprensibili e comunque inutili al gioco ideologico-politico in cui la storia veniva calettata; inoltre l'inefficacia del mito cataro nel determinare e guidare dinamismi identitari effettuali¹⁸³ costrinse i suoi contenuti nell'area dell'immaginario: «cantonn[és] dans le domaine littéraire, comme avant 1914», essi interessavano solo «des cercles des initiés, dont les constructions intellectuelles [étaient] parfois reprises dans la presse régionale et locale, sans être vraiment reçues par le grand public»¹⁸⁴. Ponendo al centro della loro costruzione una Crociata *senza* i catari, storici e mitografi sradicarono l'eresia dal suo terreno storico e ne fecero un oggetto mitico perché privo di temporalità; l'interpretazione manichea del suo contenuto dottrinale fece il resto: un corpus di nozioni metafisiche e di devozioni fondate sulla supremazia dello spirito rispetto alla carne, sufficientemente vicine nel linguaggio verbale e rituale alla Rivelazione cristiana ma altrettanto lontane per la loro sostanza, doveva risultare (e nei fatti risultò) assai attraente per chi, nella crisi spirituale e intellettuale di Fine secolo, cercava la possibilità di una nuova rivelazione – interna a quella che (pur in via di esaurimento) ancora garantiva l'identità d'Occidente, capace di reimmettere il Mito nella realtà. La debolezza fattuale della costruzione identitaria occitanica favorì il successo dell'annessione: impossibilitati a dare linfa un'identità locale (quella occitanica), i catari divenivano una maglia importante di un'identità di scala superiore, la grande catena della Tradizione esoterica. Tale dinamismo ridispose sulla scacchiera della geografia socio-culturale

¹⁸² Cfr. LAFONT 1979, pp. 772-775 (citt. in pp. 774 e 775).

¹⁸³ Un momento *sui generis* nella storia della coscienza identitaria occitanica fu la rivolta nel Bas-Languedoc viticolo nel 1907, provocata da una pesantissima crisi dei prezzi del vino (cfr. JOHNSON 1989, pp. 600-603), che dopo una stagione di lotte anche violente si chiuse con un parziale riconoscimento delle ragioni dei vignaioli meridionali e con la creazione della 'Confédération générale des viticulteurs'. LAFONT 1979, pp. 780-783 ha messo in rilievo come da una parte il contenuto politico della rivolta si collocasse all'interno dell'orizzonte federalista (il leader del movimento, Marcelin Albert, sognava un'Occitania federata alla Francia) e dall'altra la sua retorica si iscrivesse all'interno del mito occitanico: il riferimento alla crociata era costante nei discorsi di Albert, che assimilava la borghesia capitalista francese a Simon de Montfort... Va segnalato che il Félibrige contemporaneo, 'apolitico', non si riconobbe nella ragioni del conflitto che, nella prospettiva politica del movimento, opponeva il Midi (incarnato nei vignaioli) allo Stato francese (tanto che nemmeno il Partito socialista francese trovò ragioni per appoggiare la rivolta): Mistral si limitò a inviare messaggi di solidarietà.

francese i pezzi della partita: Magre, come Mistral un uomo del Midi trionfatore sulla scena letteraria di Parigi, proiettava una piccola polverosa storia di provincia nella dimensione dell'Universale (una dimensione, ovviamente, ben più significativa di quella pur rilevante della *Capitale* per antonomasia), e funzionava da *relais* con un piccolo mondo di eccentrici 'sapienti' annidati all'estremo confine della Nazione. A questo gioco si trovò a partecipare Rahn.

4.3. La contessa di Pujol-Murat aveva un'idea precisa del senso complessivo della vicenda albigea; in una notte di tregenda il lamento di gufi e civette dà voce al lamento degli antenati:

«Hören Sie, *mon ami*, wie die Seelen meiner Altworderen klagen? Sie klagen Rom und seinen Himmel an! Zuerst hat Cäsar sie gemordet, der Römer war. Später fielen die Franken in ihr Land ein und haben sie auszurotten versucht. Im Auftrag Roms, welches die Goten, deren nordisches Blut sich mit dem nordischen Blut meiner keltischen und hellenischen Urahnen vereint hatte, zutiefst haßte. Eines Tages zogen die Pilger des Albigenserkreuzzuges herbei und schlachteten ab, was ihnen in den Weg kam. Sie taten es für Rom. Dann fanden sich die Inquisitoren ein. Sie folterten und verbrannten, was nicht ihres Glaubens war. Weil sie in Roms Dienst standen. Schließlich wurden die Hugenotten verfolgt und aufgerieben, denn Rom wollte sie nicht dulden. Nun sind wir römisch-katholisch und sind ein Teil Frankreichs, das sich rühmt, Roms geliebteste Tochter zu sein. Meine Väter klagen und klagen an. Hören sie nicht? [...]»¹⁸⁵.

Sono le convinzioni di uno spirito eccentrico, che unisce in una sola linea un'affermazione di appartenenza etnica (la radice gotica del popolo occitanico) e l'identificazione (nella persecuzione) tra catari e ugonotti; ma in un passo successivo il suo punto di vista coincide con quello dell'autore:

Bis in das dreizehnte Jahrhundert christlicher Zeitrechnung war mit dem Katharertum in Europa eine von Palästina und dem vatikanischen Rom unabhängige Kraft wirksam geblieben, welche nicht von aller jüdischen Mythologie gereinigt zu werden brauchte, weil sie diese nicht oder nur oberflächlich angenommen hatte; eine Kraft, die schon vorher in einem riesigen Raum – von Indien bis zu den Säulen des Herakles, von Grönland bis Sizilien – wirksam gewesen war, die aber immer

¹⁸⁴ BIGET 1979, pp. 304-305 (cit. in p. 305).

¹⁸⁵ *LH*, pp. 130-131 («Sentite, amico mio, il lamento delle anime dei miei antenati? Esse maledicono Roma e il suo Paradiso. Fu dapprima un Romano, Cesare, che le massacrò. Poi i Franchi invasero il loro paese e cercarono di sterminarle per ordine di Roma che odiava profondamente i Goti, il cui sangue nordico si era mischiato al sangue dei nostri avi del nord: i Celti e gli Elleni. Un giorno dilagarono i pellegrini armati della crociata: essi sgozzarono, nel nome di Roma, quanti dei nostri trovarono sul loro cammino. Al loro seguito arrivarono gli inquisitori, per torturare e bruciare gli uomini del mio paese che non condividevano le loro credenze. Anch'essi erano al servizio di Roma. Infine, furono perseguitati e martirizzati gli Ugonotti, perché Roma li aveva presi in odio. Ora siamo romani: cattolici romani, e facciamo parte della Francia che si vanta di essere la figlia primogenita della Chiesa... Sì, i nostri antenati si lamentano e accusano: non li sentite? [...]» (*CL*, pp. 175-176)).

noch ihr Zentrum an einem einzigen 'Pol' wußte: an dem Nordpol, dem *Polus arcticus*, wie ihn Wolfram beim Streit auf der Wartburg nennt; eine Kraft, welche Menschen der verschiedensten Himmelsstriche und Nationen, aber des gleichen Rasse und des gleichen Ursprungs einte. Nennen wir diese Kraft in Anlehnung an die uralten arischen Mythen die 'Arische Kraft'!

Alle dieser Arischen Kraft Teilhaftigen wußten um den Ursprung ihres Menschengeschlechtes im hohen Norden. Sie bildeten ungeachtet politischer Grenzen und räumlicher Entfernung eine Gemeinschaft. Diese Minnegemeinschaft, so wurde sie schon in jenen Zeiten bezeichnet, hütete und pflegte die heiligen Schriften der morgendländischen Arier, die Mythen der Kelten, die Dichtung der arischen Hellenen, nicht zuletzt die Lieder der Germanen. Das sie einende Band war die Minne: die von den Vätern überkommene Erinnerung an den nordischen Ursprung des 'edlen' Menschen, an die 'nordische Gottheit im nordischen Paradies'. Ein zweites Band war der gemeinsame Gegner: der augustinische Gottesstaat, von einem Menschen aus dem Samen Sems ersonnen und von Pfaffen betrieben, damit das Gesetz Zions das Gesetz der Welt werde¹⁸⁶.

Il passo registra una torsione decisiva della mitografia catara, torsione che è il cuore stesso di *Luzifers Hofgesind*: l'integrazione del catarismo nello schema dell'ariosofismo (con l'assunzione – conseguente – di una prospettiva antisemita). L'integrazione funziona sia sul piano semantico sia su quello delle procedure retorico-argomentative.

I pensatori ariosofi – Guido von List (1848-1919), Jörg Lanz von Liebenfels (1874-1954) e i loro seguaci austriaci (prima della Grande guerra) e quindi tedeschi – mescolavano nazionalismo *völkisch*, razzismo e nozioni teosofiche mutuata dall'opera di Blavatsky, per prevedere/giustificare l'avvento del predominio tedesco universale: «i loro scritti tratteggiavano un'età dell'oro preistorica, durante la quale sapienti caste sacerdotali gnostiche avrebbero insegnato dottrine occultistico-razziste e governato su una società superiore e razzialmente pura. Proclamavano che una malvagia cospirazione di interessi antitedeschi (variamente identificati con le razze non ariane, gli ebrei o addirittura la Chiesa delle origini) aveva cercato di distruggere questo mondo germanico ideale emancipando gli inferiori non tedeschi nel nome di un falso egualitarismo. Si sosteneva che la conseguente confusione razziale avesse generato il mondo storico, con le sue guerre, le difficoltà economiche, l'incertezza politica e la frustrazione del potere mondiale tedesco. Allo scopo di contrastare questo mondo moderno, gli ariosofi hanno fondato degli ordini religiosi segreti consacrati al revival della perduta conoscenza esoterica e della virtù razziale degli antichi germani, nonché alla corrispondente creazione di un nuovo impero pangermanico»¹⁸⁷. Sullo sfondo sta la

¹⁸⁶ LH, pp. 150-151 («Con il catarismo, una potenza indipendente dalla Giudea e dal Vaticano romano resta attiva in Europa fino al XIII secolo dell'era cristiana, una forza che non aveva bisogno di essere purificata da ogni mitologia giudaica perché non l'aveva mai adottata – o solo in forma assai superficiale; una forza che si era già manifestata prima in uno spazio geograficamente immenso che andava dalle Indie alle 'Colonne d'Ercole', dalla Groenlandia fino alla Sicilia, ma i cui beneficiari sapevano che il suo centro si trovava situato in un punto esclusivo: il Polo Nord – *polus arcticus*, come Wolfram lo chiama nel *Torneo dei Cantori della Wartburg*. Questa forza univa uomini, regioni e nazioni, assai differenti gli uni dagli altri, ma tutti della stessa razza e della medesima origine. Appoggiandomi sui più antichi miti arii, chiamo questa forza: la Potenza aria. || Tutti coloro che partecipavano a questa Forza aria, sapevano che l'origine dell'Umanità si situava nel Grande Nord. E indipendentemente dalle frontiere politiche e dalla distanza nello spazio, essi costituivano una comunità. Questa comunità della *Minne* – è così che già in quest'epoca la si designava – conservava e onorava le *Scritture sacre* degli Arii d'Oriente, i miti dei Celti, le poesie degli Arii elleni e soprattutto i canti dei Germani. Il legame che li univa era la *Minne*: il 'Ricordo', tramandato dai padri di origine nordica, dell'Uomo 'nobile' e la divinità nordica del Paradiso del Nord. Un secondo legame era costituito dal fatto che essi dovevano tutti lottare contro una mitologia odiata, quella della *Città di Dio* di sant'Agostino, inventata da un uomo del seme di Sem, e diffusa dai preti affinché la legge di Sion divenisse la legge del mondo intero» [CL, p. 195]).

¹⁸⁷ GOODRICK-CLARKE 1985, pp. 12-13.

nozione di *Volk*, elaborata in Germania nel corso dell'Ottocento come reazione romantica alla Modernità e risposta ideologica alla tardiva riunificazione politica: un'idea 'metafisica' di «collettività nazionale ispirata dalla condivisione di un'energia creativa, di sentimenti e di un senso di individualità comuni». L'occultismo fu l'elemento ariosofista originale: esso fu «invocato per sostenere la perdurante validità di un ordine sociale ormai obsoleto e precario. Le idee e i simboli di antiche teocrazie, le società segrete e la gnosi mistica del movimento dei Rosacroce, della cabbala e della massoneria vennero intessute nell'ideologia *völkisch* allo scopo di dimostrare che il mondo moderno si basava su principi falsi ed empi e di descrivere i valori e le istituzioni del mondo ideale»¹⁸⁸.

L'ariosofismo era attraente per il *milieu* nazionalistica austriaco e tedesco perché permetteva di elaborare una genealogia non cristiana della storia dell'uomo, definita in termini manichei di sopravvivenza contro l'inculturazione cattolico-romana, e di dare forma a una prospettiva millenaristica: nell'immaginazione di Linz, per esempio, la gnosi germanica era sopravvissuta perché custodita da società segrete, ordini cavallereschi e maghi rinascimentali, una tradizione segreta che poteva rinascere, a condizione di imporre in Europa un regno pangermanico, rigidamente gerarchico, castale e razziale su base patrilineare, che avrebbe dovuto sottomettere tutti i popoli non ariani¹⁸⁹. Mitografia del passato e azione per il futuro si ricomponavano nella progettualità ariosofista, almeno sul piano culturale; nel caso di Jörg Lanz von Liebenfels – fondatore nel 1905 del periodico 'razzial-economico' «Ostara» –, dall'elaborazione di una gnosi razzistico-elitarista discese l'intenzione di fondare un ordine cavalleresco, l'«Ordo Novi Templi» (1907), sorretto da un *imagery* che trovava i suoi elementi compositivi nella rilettura dei testi medievali sul Graal e sui Templari alla luce di Wagner e di autori neoromantici come Erwin Kolbenheyer e Friedrich Lienhard – nelle cui opere (1900-1914) circolava una temperie emotiva in cui «la figura del cavaliere del Graal simbolizzava la ricerca spirituale di valori eterni da parte dell'uomo inserito in un banalizzato mondo moderno basato su assunti materialistici»¹⁹⁰.

Anche in questa sintesi forzatamente stringata emerge, credo, il punto di contatto tra la mitografia di Rahn e le tematiche ariosofiste, assorbite per il tramite del misticismo ariano di Himmler nell'orizzonte mitico del Nazismo: l'enfasi su una *Gemeinschaft* tra popoli occitanici e germanici fondata su un sangue e una sapienza comuni. A sua volta *Kreuzzug* aveva fornito uno elemento essenziale, la tematizzazione del conflitto tra sapienza nordica e Cattolicesimo: grazie al riconoscimento della sua *alterità* (inscritta nella vicenda della sua persecuzione) il neo-manicheismo cataro poteva agevolmente essere arruolato tra i rappresentanti storici dell'ethos germanico. Certo, l'integrazione con certi snodi dell'*imagery* nazista non è assoluta, e la mitografia di Rahn mantiene un margine (stretto) di autonomia: per Himmler e i suoi intellettuali l'essenza dell'anima germanica risiede

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 13 (cit.), 14 e 16-17.

¹⁸⁹ *Ivi*, pp. 99-101.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 159. Nel 1907 Lanz giunse alla conclusione – decisiva per la fondazione dell'ordine – i cavalieri *Templeisen del Parsifal* coincidevano con i templari storici, connessi ai cisterciensi e difensori di una gnosi razzista animata dalla volontà di costruire un ordine-stato germanico (e nel 1913 pubblicò su «Ostara» un breve studio in cui il Graal era identificato come «un simbolo elettrico attinente ai poteri 'panpsichici' della razza ariana pura», e la sua ricerca era interpretata come metafora «delle rigide pratiche eugenetiche dei cavalieri Templari designati a procreare uomini-dèi» – *ivi*, p. 160). Negli anni seguenti Lanz si dedicò all'elaborazione di una liturgia e di un cerimoniale per l'ordine, che conobbe l'apice l'apice della sua fortuna tra il 1925 e il 1933 (*ivi*, pp. 161-163).

nell'istinto per la conquista e nella costante disponibilità al conflitto, per Rahn l'ethnos settentrionale è fondato su un sapere mistico, simboleggiato dal Graal come pietra caduta dalla corona di Lucifero – nell'oggetto mitico Hitler invece riconosceva la coppa colma del sangue nordico¹⁹¹.

Sotto questo profilo, credo che siano nel giusto GOODRICK-CLARKE (1985, pp. 271-272) e MULLER (1995, pp. 197) quando riconoscono in questa integrazione l'esito di un dinamismo poligenetico, nel quale il 'desiderio' del *ganz Anderes* che aveva animato il giovane Rahn piegò pericolosamente nella reversione dell'ossessione identitaria che animò tutta la cultura di Destra tedesca fra Weimar e il trionfo hitleriano:

Anche se l'ispirazione e la formazione culturale di Rahn lo distinguono dai fantasiosi occultisti ariani dediti alle rune e ai megaliti, pure esiste tra loro una certa identità di interessi e di tematiche. Questo terreno comune riguarda la ricerca di una perduta tradizione tedesca, presuntivamente oscurata o distrutta dalla Chiesa cattolica e da altre entità ostili. Nel settembre 1935 Rahn scrisse entusiasticamente a Weisthor dei luoghi che stava visitando nella sua caccia alle tradizioni del Graal in Germania, chiedendo completa discrezione sulla faccenda tranne che nei confronti di Himmler¹⁹². Il tentativo di scoprire una simile tradizione indica che la passione condivisa da Rahn, Weisthor e Himmler era simile. Tutti e tre credevano che una chiave segreta in grado di dischiudere la cultura pagana potesse essere trovata nel presente¹⁹³.

Tale lettura ha, direi, un duplice vantaggio: su un piano più generale, sottolinea la presenza di un fondo immaginale comune alla varietà delle esperienze esoteriche francesi e tedesche (senza però sottovalutare il peso determinante del tema dell'identità nel dominio germanico); nel caso particolare, sposta sul piano della storia delle idee, sottraendola a un'impossibile ricostruzione effettuale, una questione che in Francia ha molto impegnato gli esegeti di Rahn. Contro Ladame (e, in forme più sfumate, Nelli) che – convinto del carattere puramente strumentale dell'adesione al Nazismo di Rahn («man muss fressen»...) – considera *Luzifers Hofgesind* un libro 'apocrifo' (scritto da Rahn su commissione rivestendo le sue antiche idee di una patina ariosofista e razzista, o addirittura esito di un'operazione ortopedica praticata sulla stesura originale da altra mano, nazista), Bernadac ha avvalorato una precoce adesione di Rahn al movimento hitleriano, mantenuta

¹⁹¹ MULLER 1995, p. 197 n. 26 cita H. RAUSCHNING, *Gespräche mit Hitler*, New York 1940, p. 216.

¹⁹² È la lettera citata *supra*, § 1.1.

¹⁹³ E Muller: «Dans cette mesure, même son deuxième livre me semble être principalement alimenté d'idées mystico-ésotériques, des idées, toutefois, qui se laissent trop facilement intégrer dans le culte d'un 'Führer' pseudoreligieux et dans l'imaginaire magique d'un Himmler qui voulait structurer la SS selon le modèle des ordres et qui considérait pour cette fin, outre les chevaliers de l'Ordre teutoniques et les jésuites, les chevaliers du Graal comme excellent modèle idéologique». Molto più netto il giudizio di LAFON 2000a (part. pp. 81 sgg.), che legge entrambi i volumi di Rahn come esito di una comune «orientation 'germanocentrique'», meno esplicita e recisa in *Kreuzzug*.

dissimulata durante il viaggio pirenaico (perché missione di spionaggio travestita da ricerca ‘scientifica’), ed esibita concretamente e intellettualmente dal 1936. La prima parte dell’ipotesi di Bernadac non ha un serio appoggio documentario (cfr. *supra*, n. 21); la presunta attività spionistica di Rahn resterà questione aperta finché non saranno accessibili gli archivi del Reich¹⁹⁴. Se è indimostrabile la precocità dell’adesione effettuale di Rahn al Nazismo, la contiguità tra *l’arrière-plan* immaginale e concettuale di questo e di quel discorso esoterico si configura come un dato di fatto. Resta, irriducibile a ogni soluzione complessiva, la questione della misura della buona o cattiva fede di Rahn sia nei confronti della *matière* esoterica sia nel suo *engagement* intellettuale e politico al servizio del Reich. L’ambiguità resta la ‘figura’ in cui si iscrive più di un aspetto delle opere e dei giorni di Rahn.

5. «L’ère des aventures individuelles est close depuis que l’action des forces collectives s’est ouvertement substituée à la prise de l’individu. Un homme seul, aujourd’hui, n’a guère de chances de marquer l’histoire. Garine, Lawrence ou von Salomon ne tarderaient pas à être pris en main par des appareils d’État – et donc réduits à l’impuissance». L’affermazione di STÉPHANE (1950, pp. 40-41) trova il suo inveramento anche nella biografia di Rahn: l’inquieto avventuriero (‘passivo’) fu assunto nell’apparato preposto alla pratica impiegatizia del Male, e solo in una morte inspiegata per movente e per dinamica trovò un parziale riscatto romanzesco a una vita da *travet* di uno Stato criminale. D’altra parte, Rahn ha goduto di una fortuna postuma che si pone sotto il segno dell’immaginazione dell’avventuriero; non soltanto ha nutrito generazioni francesi di adepti degli studi catari ‘seri’, e – come scriveva NELLI (1974a, p. 10) – «est encore responsable, [...] des pèlerinages et des ruées chevelues qui se produisent périodiquement vers le haut lieu de Montségur»; dopo aver *fait un roman* del catarismo Rahn è divenuto a sua volta personaggio di romanzo.

La sua carriera di personaggio scioglie senza *ambages* l’ambiguità dell’uomo: un prender partito che è diretta conseguenza del fatto che le sue idee sono state raccolte, nel Dopoguerra francese, da una frangia di neocatarismo di *lignée* fascista¹⁹⁵. Nel *noir* di Philip

¹⁹⁴ Cfr. LAFON 2000a, pp. 89-90.

¹⁹⁵ Così si riscontra nelle prefazioni di Arnaud d’Apremont scritte per le edizioni delle opere di Rahn presso Pardès, casa editrice della *Nouvelle Droite* (e part. *Otto Rahn, un hérétique rêveur au XX^e siècle*, in *La Cour de Lucifer*, Puisseaux 1994). Cfr. LAFON 2000a, pp. 74-75.

Kerr, *The Pale Criminal* (1990) Rahn è il collaboratore di Wiligut in una criminale operazione di controinformazione antisemita – mascherare da omicidi rituali praticati da ebrei il massacro di alcune ragazzine dagli indiscutibili tratti ‘ariani’ nella Berlino dell’autunno 1938. Il nazista Saint-Loup, *alias* Marc Augier¹⁹⁶, celebra in *Nouveaux cathares pour Montségur* (1969), il ritorno sotto mentite spoglie (Rhan) di Rahn in Ariège nel 1937, dopo il Front Populaire, e lo trasforma in una sorta di ‘guru’ che inizia un gruppo di giovani all’occitanismo e al razzismo, li invita alla ricerca del Graal, mistero sapienziale inciso su tavolette in caratteri runici che gli ariani hanno perduto, nella loro millenaria lotta contro i giudei...¹⁹⁷. E per dare perfetto compimento al contrappasso dell’avventuriero, il romanzo di Saint-Loup è usato come fonte storica, accanto ai libri di Rahn, da Jean-Michel Angebert, *Hitler et la tradition cathare* (1971). Angebert fa del Graal il «livre sacré» degli Ariani: come in Saint-Loup, si tratta di un manello di tavolette ‘runiche’, in questo caso giunte dalla Persia insieme al tesoro di Salomone, (che fu sepolto a Carcassonne dopo la fine del regno di Thule, patria degli Iperborei, antenati degli Ariani). Rahn, nazista dissidente ed esperto filologo, sarebbe stato inviato dai capi nazisti in Occitania per ritrovare il Graal – e naturalmente, lo avrebbe ritrovato...¹⁹⁸ Il sincretismo esoterico di Rahn trova la sua nemesi in queste derive del pensiero ermetico, che affabulano intrecci confezionati con pura paccottiglia. Se alle loro spalle non ci fosse il *numen* del Nazismo, e della catastrofe morale e materiale imposta alla tradizione europea, di simili avventurieri potremmo limitarci solo a sorridere.

BIBLIOGRAFIA

ARMENGAUD André / LAFONT Robert (dirs.), *Histoire d’Occitanie*, Paris 1979.

AUDOUY Jean-Philippe, *Déodat Roché, le tisserand des catharismes*, Carcassonne-Arques 1997.

¹⁹⁶ Marc Augier (1908-1990) fu un collaborazionista: aderì alla ‘Légion des volontaires français contre le bolchevisme’ (1941-1944: corpo militare volontario che partecipò alla Campagna di Russia, e poi fu inglobata nelle Waffen SS), di cui diresse la rivista «Le combattant européen»; fuggito dopo la fine della guerra, rientrò in Francia nel 1953; impegnato nella rivista della *Nouvelle Droite* «Europe-Action» (1963-1966), compose una trilogia ampiamente autobiografica (1963-1967) sull’esperienza della LVF: *Les Volontaires, Les Hérétiques, Les Nostalgiques*, (cfr. LAFON 2000a, p. 75 n. 9).

¹⁹⁷ Durante l’Occupazione, un giovane ufficiale tedesco, Klingsor (per il quale Rahn avrebbe scelto il suicidio come azione di protesta contro la politica della forza e del terrore di Hitler/Himmler), trova il Graal e lo porta in Germania; da lì viene evacuato alla fine della guerra, e nascosto in una scatola di piombo sulla cima del ghiacciaio bavarese di Scheigleiss: se ne attende la sua riapparizione per la metà degli anni Novanta; nel frattempo «une garde de l’Ordre Noir veille régulièrement autour du glacier» (VIGUIER 1998 pp. 180-182 – p. 182 per la cit.).

¹⁹⁸ La ricostruzione di Angebert segue poi il romanzo di Saint-Loup, e anch’essa si attende la riapparizione del Graal dal ghiacciaio bavarese verso il 1995 (cfr. VIGUIER 1998, pp. 184-186).

- BAUDINO Mario, *Il mito che uccide*, Milano 2004.
- BEDU Jean-Jacques, *Maurice Magre – Le Lotus perdu*, Cahors 1999.
- BECKETT Lucy, *Richard Wagner – Il Parsifal* (1981), trad. it., Firenze 1984.
- BERLIOZ Jacques, *Ouverture*, in BERLIOZ / HÉLAS 1998, pp. 11-18.
- BERLIOZ Jacques / HÉLAS Jean-Claude (dirs.), *Catharisme: l'édifice imaginaire*, Actes du 7^e colloque du C.É.Ca.-René Nelli (Carcassonne, 29 août-2 septembre 1994), Arques 1998.
- BERNADAC Christian, *Le mystère Otto Rahn (Le Graal et Montségur) – Du catharisme au nazisme*, Paris 1978.
- BIGET Jean-Louis, *Mythographies du catharisme (1870-1960)*, «Cahiers de Fanjeaux», 14 (1979), pp. 271-342.
- BIGET Jean-Louis, *Montségur dans quelques romans français du XX^e siècle*, in PAILHÈS 1995, pp. 267-289.
- BOUTIÈRE Jean / SCHUTZ A. H., *Biographies des Troubadours*, Paris 1973.
- BRENON Anne, *Les fonctions sacramentelles du consolament* (1993), in BRENON 2000, pp. 129-151.
- BRENON Anne, *Mort et effacement du catharisme. Les archives perdues de l'Inquisition de Carcassonne, XIV^e-XV^e siècles* (1994), in BRENON 2000, pp. 271-289.
- BRENON Anne, *Les ultra-chrétiens. Les intuitions théologiques de Napoleon Peyrat en matière de catharisme* (1998), in BRENON 2000, pp. 341-356.
- BRENON Anne, *Méreaux, colombes et pentacles. Une archéologie cathare de l'imaginaire*, in BERLIOZ / HÉLAS 1998, pp. 269-307.
- BRENON Anne, *Les Archipels cathares*, Cahors 2000.
- BURGIO Eugenio, *Parsifal / Perceval*, in c.s. in P. Gibellini (dir.), *Il mito nella letteratura italiana*, V, Brescia.
- CARBONELL Charles-Olivier, *D'Augustin Thierry à Napoléon Peyrat: un demi-siècle d'occultation (1820-1870)*, «Cahiers de Fanjeaux», 14 (1979), pp. 143-162.
- CAZENAVE Annie, *Al Cap de 700 Ans lo laurel reverdejera*, in PAILHÈS 1995, pp. 5-32.
- CIPOLLA Adele, *Introduzione, Notizia sul testo e Note a Wolfram von Eschenbach, Parzival*, in M. Liborio (cur.), *Il Graal. I testi che hanno fondato la leggenda*, Milano 2005, pp. 1117-1154, 1619-1700.
- DELPLA Claude, *L'évolution politique*, in ARMENGAUD / LAFONT 1979, pp. 686-764.
- DE ROUGEMONT Denis, *L'Amore e l'Occidente (1939-1970)*, trad. it. di L. Santucci della revisione 1954, con un *Post Scriptum* (1970), introd. di A. Guiducci, Milano 1977.
- ECO Umberto, *Due modelli d'interpretazione* (1987), in ECO 1990, pp. 41-55.
- ECO Umberto, *Sospetto e dispendio interpretativo* (1989), in ECO 1990, pp. 86-99.
- ECO Umberto, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990.
- ENZENSBERGER Hans Magnus, *Hammerstein o dell'ostinazione. Una storia tedesca* (20008), trad. it., Torino 2008.
- FAIVRE Antoine, *L'ésoterisme*, Paris 2002³.
- GADAL Antonin, *On the Path to the Holy Grail* (1950), trad. ingl., Haarlem 2006.
- GODWIN Joscelyn, *Il mito polare* (1993), ed. it. a c. di G. De Turreis, Roma 2001.

- GOODRICK-CLARKE Nicholas, *Le radici occulte del nazismo* (1985), trad. it., Milano 1993.
- GUÉNON René, *L'esoterismo del Graal*, in NELLI 1951, pp. 44-54.
- GUÉNON René, *L'ésotérisme de Dante* (1925), Paris 2008.
- HAGMAN Ylva, *Les historiens des religions et les constructions des ésotéristes*, in BERLIOZ / HÉLAS 1998, pp. 131-143.
- JAS Michel, *L'orthodoxie protestante, le rêve albigeois, Schmidt et Peyrat*, in BERLIOZ / HÉLAS 1998, pp. 97-117.
- JIMENEZ-SANCHEZ Pilar, *La vision médiévale du Catharisme chez les historiens des années 1950: un néo-manichéisme*, in BERLIOZ / HÉLAS 1998, pp. 65-96.
- JOHNSON Hugh, *Une histoire mondiale du vin* (1989), trad. fr., Paris 1990.
- JOHNSTON, R. C. (ed.), *Les poésies lyriques du troubadour Arnaut de Mareuil*, Paris 1935.
- KÖHN R., *Eine Deutsche Mystification der Albigenser. Otto Rahns Kreuzzug gegen den Gral*, in *Mittelalter Rezeption III*. Göppingen 1988, pp. 295-311.
- LACALLE ZALDUENDO Charo, *Il Dante eretico, rivoluzionario e socialista di Eugène Aroux*, in POZZATO 1989, pp. 79-105.
- LADAME Paul, *Le Mystère Otto Rahn*, in O. Rahn, *La Cour de Lucifer. Les cathares gardiens du Graal*, trad. [...] p. R. Nelli, Paris 1974, pp. 7-32.
- LAFON Jean-Marc, *Graal païen, «Urvolk» et croix gammées. Quelques réflexions sur l'œuvre d'Otto Rahn*, «Heresis», 32 (2000), pp. 73-95.
- LAFON Jean-Marc, *Une mémoire disputée? Les avatars du catharisme albigeois sous Vichy*, «Heresis», 33 (2000), pp. 79-98.
- LAFONT Robert, *L'affirmation de l'identité occitane*, in ARMENGAUD / LAFONT 1979, pp. 764-783.
- LAURANT Jean-Pierre, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, Lausanne 1992.
- LEITZMANN Albert (Hg.), *Wolfram von Eschenbach, Parzival*, Halle/S. 1902.
- LITTRÉ Émile, *Dictionnaire de la langue française*, Paris 1872.
- LOZANO MIRALLES Helena, «Dantis Amor»: *Gabriele Rossetti e il 'paradigma del velame'*, in POZZATO 1989, pp. 47-77.
- MAC ORLAN Pierre, *Piccolo manuale del perfetto avventuriero* (1920), trad. it., Milano 2006.
- MAGRE Maurice, *Magiciens et illuminés*, Paris 1930.
- MAGRE Maurice, *Le sang de Toulouse* (1931), Paris 1972
- MAGRE Maurice, *Le trésor des Albigeois* (1938), Rennes-le-Château 1985.
- MAHN Karl August Friedrich, *Biographien der Troubadours in provenzalischer Sprache* (1853), Berlin, 1872².
- MANN Thomas, *Goethe und die Demokratie* (1949), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M. 1974², IX, pp. 755-782 (trad. it.: *Goethe e la democrazia*, in *Tutte le Opere di Thomas Mann*, Milano, XI (1957), pp. 579-610).
- MARROU Henri-Irénée, *Les troubadours* (1963), Paris 1971
- MARTEL Philippe, *Les cathares et leurs historiens*, in PECH 1982, pp. 403-477.
- MARTEL Philippe, *Qui n'a pas son Albigeois? Le souvenir de la Croisade et ses utilisations politiques*, in BERLIOZ / HÉLAS 1998, pp. 309-343.

- MAURIN Krystel, *Les Esclarmonde. La femme et la féminité dans l'imaginaire du catharisme*, Toulouse 1996.
- MOHLER Armin, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch. Hauptband und Ergänzungsband (mit Korrigenda) in einem Band*, Darmstadt 1994.
- MULLER Daniel, *Montségur dans l'historiographie et la mythologie allemandes*, in PAILHÈS 1995, pp. 185-199.
- NELLI René (cur.), *Luce del Graal* (1951), ed. it. a c. di G. de Turris, Roma 2001.
- NELLI René, *Préface*, in O. Rahn, *La croisade contre le Graal (Grandeur et chute des Albigeois)*, trad. de l'allemand par R. Pitrou; nouv. éd. revue et complétée par C. Roy, Paris 1974, pp. 9-17.
- NELLI René, *Avertissement du traducteur*, in O. Rahn, *La Cour de Lucifer. Les cathares gardiens du Graal*, trad. [...] p. R. Nelli, Paris 1974, pp. 33-43.
- NELLI René, *Histoire secrète du Languedoc*, Paris 1978.
- NELLI Suzanne, *Le souvenir cathare à Montségur dans les années 50-60*, in PAILHÈS 1995, pp. 243-252.
- NELLI Suzanne, *Montségur, mythe et histoire*, Monaco, 1996.
- NELLI Suzanne, *Les néo-gnostiques. Jules Doineau évêque gnostique de Montségur*, in BERLIOZ / HÉLAS 1998, pp. 121-129.
- PAILHÈS Claudine (dir.), *Montségur, la mémoire et la rumeur 1244-1994*, Actes du Colloque (Tarascon-Foix-Montségur, 21-22 oct. 1994), Foix 1995.
- PAYEN Jean-Charles / LABIE-LEURQUIN Anne-Françoise, *Guiot de Provins*, in G. Hasenorh / M. Zink (dirs.), *Dictionnaire des lettres. Le Moyen Age*, Paris 1994, pp. 649-650.
- PECH Rémy (réd.), *Les cathares en Occitanie*, Paris 1982.
- PÉLADAN Joséphin, *Le Secret des troubadours, de Parsifal à Don Quichotte* (1906), in ID., *Œuvres choisies*, Paris 1979, pp. 88-121.
- PEYRAT Napoléon, *Histoire des Albigeois*, Paris 1870 (15 libri in 2 tt. divisi in 3 voll.).
- POZZATO Maria Pia (cur.), *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*, Milano 1989.
- ROQUEBERT Michel, *Les Cathares et le Graal*, Toulouse, 1994.
- ROQUEBERT Michel, *Napoléon Peyrat, le trésor et le 'nouveau Montségur'*, in BERLIOZ / HÉLAS 1998, pp. 345-373.
- ROQUEBERT Michel, *Histoire des Cathares* (1999), Paris 2002.
- ROY Christiane, *Introduction*, in O. Rahn, *La croisade contre le Graal (Grandeur et chute des Albigeois)*, trad. de l'allemand par R. Pitrou; nouv. éd. revue et complétée par C. Roy, Paris 1974, pp. 19-24.
- SERRA Maurizio, *L'Esteta armato. Il Poeta-Condottiero nell'Europa degli anni Trenta*, Bologna 1990.
- STÉPHAN Roger, *Portrait de l'aventurier* (1950), Paris 2004.
- VIGUIER Marie-Claude, *Otto Rahn entre Wolfram d'Eschenbach et les néo-nazis*, in BERLIOZ / HÉLAS 1998, pp. 165-189.
- WAGNER Richard, *Religione e arte* (1880-1881), a c. di E. De Angelis, Genova 1987.
- WOLFART Friedrich / SAN-MARTE (Hg.), *Des Guiot von Provins bis jetzt bekannte Dichtungen [= Parcival-Studien I.]*, Halle 1861.
- ZAMBON Francesco (cur.), *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, Milano 1997.

ZAMBON Francesco, *Il Catarismo e i miti del Graal*, in C. Donà / M. Mancini (curr.), *Tradizione letteraria, iniziazione, genealogia*, Milano-Trento 1998, pp. 82-112.

ZAMBON Francesco, *Introduzione* (2001) a NELLI 1951, pp. 9-15.

ZAMBON Francesco, *Castelli del Graal*, in P. Boitani *et al.* (dirr.), *Lo spazio letterario del Medioevo – 2. Il Medioevo volgare*, Roma 2004, IV, pp. 125-162.

APPENDICE I
 STRUTTURA DI *KREUZZUG GEGEN DEN GRAL* E DI *LA CROISADE CONTRE LE GRAAL*
 TAVOLA COMPARATIVA

LEGENDA. *KG*: *Kreuzzug gegen den Gral*, Urban Vg., Freiburg/Br. *CG*: *La croisade contre le Graal. Grandeur et chute des Albigeois*, trad. fr. de R. Pitrou, Stock, Paris 1934.

<i>KG</i>	<i>CG</i>
[5] in esergo riproduzione del <i>Gralsmotiv aus «Parsifal» di Wagner</i>	[7] in esergo riproduzione del <i>Gralsmotiv aus «Parsifal» di Wagner</i> e dedica «A mes amis, des deux côtés de la frontière»
∅	[9-15] <i>Préface du traducteur</i>
[9-12] <i>Vorwort</i>	[17-21] <i>Avant-Propos</i>
[15-68] I. Parzival	[25-78] I. Parzival
[15-27] ∅ titolo	[25-36] I.1. <i>Ceux qui chantent le printemps et la “Minne”</i>
[31-50] ∅ titolo	[37-57] I.2. <i>Chevaliers sans peur et sans reproche</i>
[51-60] ∅ titolo	[58-70] I.3. <i>Les fils de Béliссena</i>
[61-68] ∅ titolo	[71-78] I.4. <i>Le «Parzival» roman</i>
[71-150] II. Der Gral	[79-172] II. Le Graal
[71-81] ∅ titolo	[82-93] II.1. <i>Le Thabor des Pyrénées</i>
[82-89] <i>Das golden Vlies</i>	[94-102] II.2. <i>Hercule et la Toison d’Or</i>
[89-101] <i>Die Schale des Gwion</i>	[103-118] II.3. <i>La coupe de Gwion</i> [con incorporazione delle “rubriche” di <i>KG</i> : <i>Wie der Barde Taliesin zur Welt kam...</i> (p. 99 / <i>Comment vint au monde le barde Taliesin</i> , p. 115), <i>Die Legende vom Barden Cervorix</i> (p. 100 / <i>La légende du barde Cervorix</i> , p. 115)]
[102-129] <i>Die “Reinen” und ihre Lehre</i>	[119-146] II.4. <i>Les “Purs” et leur amour</i>
[129-150] <i>Die Trevrizent-Höhlen bei der Fontane la Salvasche</i>	[146-172] II.5. <i>Terre du Graal et gardiens du Graal</i> [+ trad. di <i>KG III.</i> , pp. 153-154; con omissione delle “rubriche” di <i>KG</i> : <i>Monmur, Oberons Feenschloss</i> (p. 138), <i>Munsalväsche und Montségur</i> (p. 140) e <i>Repanse de Schoye</i> (p. 145)]
[153-202] III. Der Kreuzzug	[173-225] III. La Croisade
[154-170] ∅ titolo	[175-192] III.1. <i>Malheur à toi, Romanie!</i>
[170-184] ∅ titolo	[194-207] III.2. <i>La Croix contre le Graal</i>
[184-202] ∅ titolo	[208-225] III.3. <i>Malheur à toi, Mounsalvatge!</i>
[205-244] IV. Die Apotheose des Grals	[227-278] IV. L’apothéose du Graal
[205-221] ∅ titolo	[229-245] IV.1. <i>“Domini Canes”</i>
[221-229] ∅ titolo	[246-255] IV.2. <i>Le “trésor” cathare</i>
[229-244] ∅ titolo	[256-274] IV.3. <i>La nécropole du Sabarthès</i>
∅	[275-278] <i>Epilogue</i>
[245-334] V. Anmerkungen	
[246-249] carte geografiche e alberi genealogici	∅
[250-252] <i>Vorbemerkungen zum wissenschaftlichen Teil</i>	[9-11] parz. trad. in <i>Préface du traducteur</i>
[253-262] bibliografia	[279-286] <i>Index bibliographique</i>
[263-334] <i>Anmerkungen zum Textteil</i>	∅

APPENDICE II
IL RIUSO DELLE NOTE DI RAHN NELLE VERSIONI FRANCESE (CG 1974) E ITALIANA

La tavola registra: posizione delle note estratte dall'apparato di *KG* e inserite in corpo di testo da *CG* 1974 e 1999; luogo di *CG* 1934 su cui è avvenuto l'innesto; sommario del contenuto della nota (con indicazione di parte e capitolo in cui è inserita).

LEGENDA. *KG*: *Kreuzzug gegen den Gral*, Urban Vg., Freiburg/Br. – *KG* 1964: *Kreuzzug gegen den Gral. Die Tragödie des Katharismus*, hrsg. v. K. Rittersbacher, H. E. Günther, Stuttgart 1964. – *CG* 1934: *La croisade contre le Graal. Grandeur et chute des Albigeois*, trad. fr. de R. Pitrou, Stock, Paris 1934. – *CG* 1974: *La croisade contre le Graal. Grandeur et chute des Albigeois*, trad. fr. de R. Pitrou, nouvelle édition revue et complétée par C. Roy, préface de R. Nelli, Stock, Paris 1974. – *CG* 1999: *Crociata contro il Graal*, trad. it. (di an.), con un saggio introduttivo di C. Bonvecchio, Soc. Ed. Barbarossa, Cusano Milanino 1999³.

NOTA	<i>KG</i>	<i>CG</i> 1934	CONTENUTO DELLA NOTA
<i>CG</i> 1974: 77-79 – <i>Le trobar Clus</i> <i>CG</i> 1999: 95-96 – <i>Il 'trobar clus'</i>	<i>KG</i> : 272-273, n. a p. 58 <i>KG</i> 1964: 243 n. 33	in p. 67	[I.3.] Sull'etimologia di 'Muntsalvasche' (il castello del Graal in Wolfram) e di 'Parzival' (< ir. <i>Pârzivâl</i> 'puro folle' / occ. <i>Perce-Val</i> 'attraversa la valle') [<i>CG</i> 1974 presenta un'addizione di C. Roy, parz. tradotta, ma senza indicazione, da <i>CG</i> 1999.]
<i>CG</i> 1974: 87-92 – <i>Parzival: poème à clefs</i> <i>CG</i> 1999: 104-107 – « <i>Parzival</i> »: <i>poema a chiavi</i>	<i>KG</i> : 273-278, n. a p. 65 <i>KG</i> 1964: 244-247 n. 38	in p. 75	[I.4.] Chiavi di lettura del <i>Parzival</i> : Artù = Riccardo Cuor di Leone, Repanse de Schoye = Esclarmonda, Amfortas = Ramon-Roger di Foix, Parzival = Ramon-Roger Trencavel, etc. [<i>CG</i> 1974 (→ <i>CG</i> 1999) elimina l'ultimo capoverso della nota originale, e aggiunge la frase «Ramon-Roger Trencavel a donc été le modèle qui a servi à Wolfram-Guiot pour leur Parzival!» (che in <i>CG</i> : 75 è a testo: «Or Wolfram traduit le nom de 'Perceval' par <i>Schneid mitten durch</i> . Ramon-Roger Trencavel a donc été le modèle qui a servi à Wolfram-Guiot pour leur Parzival! C'est ce qui résulte sans effort [...]».)]
<i>CG</i> 1974: 120-121 – <i>Le Graal, pierre de Lumière</i> <i>CG</i> 1999: 134 – <i>Il Graal, pietra di luce</i>	<i>KG</i> : 281, n. a p. 88 <i>KG</i> 1964: 251 n. 55	in p. 101	[II.2.] Analoghi mitologici (babilonesi / arabi) del Graal come pietra luminosa caduta dalla corona di Lucifero. [<i>CG</i> 1974 e 1999 sopprimono il primo capoverso della nota.]
<i>CG</i> 1974: 145-149 – <i>L'albigéisme: Moment occitan du catharisme</i> <i>CG</i> 1999: 158-160 – <i>L'Albigesimo: momento occitano del Catarismo</i>	<i>KG</i> : 284-287, n. a p. 107 <i>KG</i> 1964: 254-256 n. 68	in pp. 121-122	[II.4.] L'albigesimo come momento autoctono e dualista del catarismo (con radici nella religione iberica e celtica). [<i>CG</i> 1974 e 1999 sopprimono il primo capoverso, sul priscillianismo.]
<i>CG</i> 1974: 152-154 – <i>Les cathares et l'Ancien Testament</i> <i>CG</i> 1999: 163 – <i>I catari e l'Antico Testamento</i>	<i>KG</i> : 288-289, n. a p. 111 <i>KG</i> 1964: 257-259 n. 73	in p. 125	[II.4.] I catari, eredi dei manichei, rifiutano l'insegnamento veterotestamentario [<i>CG</i> 1974 e 1999 omettono il primo (riff. bibl.) e l'ultimo capoverso. In <i>CG</i> 1974 segue una nota addizionale di Roy, non tradotta da <i>CG</i> 1999.]
<i>CG</i> 1974: 155-157 – <i>Les cathares: Précurseurs de l'Evolutionnisme</i> <i>CG</i> 1999: 165 – <i>I catari, precursori</i>	<i>KG</i> : 289-290, n. a p. 112 <i>KG</i> 1964: 259-260	in p. 127	[II.4.] La cosmogonia catara: una volta creato, il mondo fu da Dio affidato al governo della Natura, e alle sue leggi interne di sviluppo.

NOTA	KG	CG 1934	CONTENUTO DELLA NOTA
<i>dell'evoluzionismo</i>			
CG 1974: 159-161 – <i>L'aspect temps dans la doctrine des Eons</i> CG 1999: 168 -169 – <i>Il tempo nella dottrina degli Eoni</i>	KG: 291-292, n. a p. 114 KG 1964: 260-261 n. 76	in p. 129	[II.4.] Sul docetismo cataro. [CG 1974 e 1999 sopprimono il primo capoverso.]
CG 1974: 163-165 – <i>Wolfram et la doctrine: tentative d'universalisme religieux</i> CG 1999: 171-172 – <i>Wolfram e la dottrina: tentativo di universalismo religioso</i>	KG: 292-293, n. a p. 116 KG 1964: 262-263 n. 78	in p. 131	[II.4.] Silenzio di Wolfram sull'Antico Testamento; affinità di certe sue osservazioni con il pensiero cataro. [CG 1974 e 1999 uniscono in questa nota, senza soluzione di continuità tipografica, anche elementi che in CG 1934 (← KG) si presentano in corpo di testo.]
CG 1974: 167-168 – <i>Les Parfaits (Permanence d'une ascèse)</i> CG 1999: 173 – <i>I Perfetti (permanenza di un'ascesi)</i>	KG: 294, n. a p. 118 KG 1964: 263 n. 80	in p. 134	[II.4.] Articolazione dei catari in <i>perfecti</i> e <i>credentes</i> ; elementi della liturgia catara; rifiuto dell'eucarestia. [CG 1974 presenta una nota addizionale di Roy, non tradotta da CG 1999.]
CG 1974: 171-177 – <i>Le Paraclet et la Mani</i> CG 1999: 175-178 – <i>Il Paracletto e la Mani</i>	KG: 295-298, n. a p. 121 KG 1964: 264-266 n. 83	in p. 137	[II.4.] Lo Spirito nel catarismo; analogie comparative fra l'ascesi catara e l'ascesi tantrica. [CG 1974 presenta una nota addizionale di Roy, non tradotta da CG 1999.]
CG 1974: 178-181 – <i>Le Vêtement des Elus, les métamorphoses du Graal</i> CG 1999: 180-181 – <i>La veste degli Eletti, le metamorfosi del Graal</i>	KG: 298-300, n. a p. 122 + 300-303, n. a p. 124 KG 1964: 267-268 n. 84 + 268-270 n. 85	in p. 138	[II.4.] Sul <i>consolamentum</i> ; il Graal come simbolo del regno delle anime beate. [La nota in CG 1974 e 1999 nasce dalla somma del secondo capoverso più parte dell'ultimo della prima nota con gli ultimi due capoversi della seconda. CG 1974: 180-181 intercala due addizioni di Roy e una 'N.D.T.' <i>in fine</i> – tutti elementi assenti in CG 1999.]
CG 1974: 187-188 – <i>Dante et le gnosticisme</i> CG 1999: 186 – <i>Dante e lo gnosticismo</i>	KG: 303-304, n. a p. 127 KG 1964: 271-272 n. 87	in p. 144	[II.4.] Nella rappresentazione del Purgatorio si riconoscono elementi di pensiero gnostico.
CG 1974: 201-203 – <i>Le Graal et le cycle de Huon</i> CG 1999: 202 – <i>Il Graal e il ciclo di Huon</i>	KG: 308-310, n. a pp. 138-140 KG 1964: 275-276 n. 96	in p. 157	[II.5.] Sulle relazioni tra il tema del Graal e le narrazioni su Huon de Bordeaux.
CG 1974: 210-212 – <i>Les troubadours et l'amour suprême</i> CG 1999: 207-208 – <i>I trovatori e l'amore supremo</i>	KG: 311-312, n. a pp. 140-144 KG 1964: 277 n. 97	in p. 165	[II.5.] Forti affinità tra immagini e pensieri di Peire Cardenal con il pensiero cataro. [CG 1974 e 1999 omettono la prima parte della nota (discussione etimologica assente anche in KG 1964).]