COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

9

I Valdesi e l'Europa

TORRE PELLICE 1982

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

9

I Valdesi e l'Europa

TORRE PELLICE 1982

INTRODUZIONE

L'apparente semplicità dell'assunto — i Valdesi vivono e sono vissuti in Europa, è ovvio che un rapporto imposto dalla storia, e fosse pure di semplice contiguità culturale, tra questi due ordini di fatti sia da sempre esistito — può fare velo alla reale complessità dell'assunto. Beninteso, ove si voglia passare da una descrizione, anche approfondita, del fenomeno, ad una riflessione critica, che tenti di proporre una sintesi, in vista di un giudizio.

Quale Europa, anzitutto, e quali Valdesi. Poiché la storia del movimento valdese si avvia durante il periodo medioevale, il primo termine di riferimento è con l'Europa uscita dalla grande sintesi carolingia e dalla lotta per le investiture. Impero e Papato: l'Europa di Dante. In questo sogno unitario, nel quale si coagulano aspirazioni culturali di diretta derivazione romana ma profondamente impregnate di cristianesimo (di una certa idea di cristianesimo), e che sarà a sua volta produttore di una cultura che scandisce ancora oggi in parte il ritmo della nostra vita quotidiana, i Valdesi figurano sostanzialmente come elemento estraneo. Nei confronti del cesaropapismo del Medio Evo declinante, il Valdismo si pone, dopo le esitazioni iniziali, con consapevolezza crescente in funzione di una evoluzione interiore ancora nota solo in parte, in posizione antinomica: come portavoce — uno tra i tanti — di una viscerale dissidenza, come voce dell'« altra Chiesa », per riprendere il titolo di un libro recente. È voce di emarginati: di esclusi dall'ufficialità, ma anche dalle grandi istanze — il governo, i negozi, l'esercizio del potere, la cultura universitaria — in seno alle quali si elaborano le grandi sintesi valide per il futuro (la nuova scienza, le nuove regole del vivere civile); di auto-emarginati, anche (è l'inevitabile retaggio di una mentalità settaria) e perciò, sostanzialmente, di vinti.

Movimento integrista o adunanza di perfetti che aspettano il

compimento delle promesse e si affrettano, attraverso la vita terrena, verso la sola esperienza che conta: appare arduo riconoscere al Valdismo medioevale un carisma suscettibile di vero ricupero, in sede di giudizio storico. Il suo « universalismo » è quello di ogni movimento nutrito di un'intensa esperienza religiosa, che proietta una luce negativa sulla storia, onde il suo « dialogo » con il mondo appare appena abbozzato e il suo vero interesse per la vita quale si configura nel tempo assai ridotto. Il bilancio più evidente del sofferto dibattito tra il Valdismo medioevale e l'Europa, che pure si articola in molti paesi, dalla Francia alla Polonia, dalla Prussia alla Catalogna, al meridione d'Italia, è rappresentato dai roghi: dalle procedure implacabili dei processi inquisitoriali, con le loro argomentazioni puntigliose e trionfanti, a dimostrazione della irrecuperabilità fondamentale di un movimento di dissenso che non appare in grado di superare l'orizzonte di una passione segreta, e fosse pure ispirata dall'amore più alto che ci sia.

Il discorso non sarà più lo stesso con l'Europa uscita dalla Riforma. Come ha scritto recentemente Vittorio Subilia, la Riforma darà al Valdismo quella capacità che gli era mancata — come era mancata fino a quel momento a larga parte del cristianesimo medioevale e segnatamente ai suoi interpreti ufficiali e gerarchizzati — di una lettura in senso paolinico del messaggio evangelico, e ne promuoverà in maniera irresistibile la trasformazione in chiesa. L'accesso ad una concezione dialettica del fatto ecclesiale, che lo pone come realtà « semper reformanda » sotto il giudizio divino, ma non ne impedisce più l'azione concreta e rigeneratrice sul mondo civile (onde le « Ordinanze ecclesiastiche » di Calvino), ha come effetto l'istituzionalizzazione del movimento (il culto pubblico, che rinnega il nicodemismo di un tempo) e apre la strada ad un inserimento senza difficoltà maggiori del Valdismo nella storia del protestantesimo europeo. L'insistere sull'importanza del fenomeno, in questo anno che vede le celebrazioni centenarie del Sinodo di Chanforan, potrebbe sembrare superfluo, se proprio qui non si annodasse il viluppo di motivi, di temi e anche di problemi solo parzialmente esauriti o risolti che sono impliciti nel nostro assunto.

Altri Valdesi, di fronte a un'altra Europa. Non più l'Europa immobile del sogno carolingio, che realizza un equilibrio definitivo

di ordine e di giustizia (ed espelle i fermenti di dissenso, o li soffoca), ma un'Europa condannata a un perpetuo dinamismo, alla ricerca di una sintesi che nessuno intravede e che non ha più un modello cui fare riferimento. Un'Europa in cui molti hanno acquisito il diritto di farsi — o di ritenersi — protagonisti della storia, protesa, attraverso interminabili conflitti, verso un risultato cui possono contribuire, accanto agli interlocutori di sempre, altre voci.

Tralasciando i dati folklorici — la tenace leggenda delle origini apostoliche del movimento, la singolare fantasia della Chiesa Valdese « mater Reformationis » — l'« interscambio » risulterà ben altrimenti significativo. Senza poter pretendere a un ruolo trainante, il Valdismo post-riformato non sarà sempre e soltanto « à la traîne ». Esso riceve, è vero, dalla cultura europea il lievito che lo farà maturare; sarà anche salvato dalla distruzione fisica, a varie riprese, dal suo inserimento di fatto in una comunità internazionale; sarà costantemente aereato dalla circolazione di idee che lo raggiungono, nelle Valli in cui ne sta arroccato, provenendo dai quattro angoli del mondo. Ma non sarà soltanto, il suo, un ruolo passivo.

Sarà il Valdismo, ad esempio, a dare l'avvio alle guerre di religione come le intenderà il mondo riformato di lingua francese (lotta armata contro il principe, in vista di ottenerne il riconoscimento legale della libertà della propria coscienza); e le varie Histoires des persécutions *o* Histoires mémorables, *scritte da francesi per i francesi proprio al momento dell'inizio delle guerre di religione in Francia, in cui i Valdesi sono portati a esempio, mostrano chiaramente che quel fatto di grandissima risonanza storica conosciuto sotto il nome di Editto di Nantes ha avuto il suo lontano inizio in un evento, oggi ancora troppo negletto, verificatosi nel giugno 1561 a Cavour, piccolo paese della pianura piemontese. Su di un altro piano, sarà anche grazie alle tragiche vicende della piccola minoranza riformata fissata negli stati del Duca di Savoia che il protestantesimo europeo prenderà coscienza della sua sostanziale unità: onde si raccoglierà denaro in Germania e in Svizzera fin dal 1561 per le comunità valdesi devastate dalla guerra del signore della Trinità, aspettando le iniziative grandiose di un Cromwell, o quelle olandesi, svizzere e tedesche ai tempi della grande persecuzione del 1686, dell'esilio e del rimpatrio del 1689.*

Un'aneddotica inesauribile: ma il vero punto sta altrove. L'inserimento nella storia del protestantesimo europeo — e ben presto americano — ha avuto anche come effetto di rendere partecipe il piccolo mondo valdese — con sfasature temporali molto gravi, rispetto all'ambiente italiano nel quale era geograficamente inserito — di problematiche e di tensioni senza comune misura con le sue capacità di ricezione: dalla polemica sull'arminianesimo al virtuale socinianesimo della scuola di Ginevra e di Losanna, dalle ideologie mistichegianti del pietismo al liberalismo teologico teorizzato da uno Schopenhauer, al barthismo, per finire all'attuale teologia della morte di Dio. I rapporti molto stretti che esistono tra protestantesimo e evoluzione del mondo moderno hanno anche fatto rimbalzare sul Valdismo, fin dal Settecento, fermenti di rinnovamento sociale e politico, si chiamino essi ideologia illuminista, con le sue radici massoniche e le sue propaggini radical-democratiche ed egualitarie, o « sensiblerie » rousseauiana, con le sue inevitabili traduzioni nel campo di un individualismo esasperato non sul terreno religioso soltanto, che hanno posto molteplici interrogativi, suscitato tensioni e inquietudini.

Anche questo nuovo rapporto con l'Europa, perciò, può apparire un rapporto, quanto meno, problematico. Del molto che ha ricevuto, il Valdismo ha tratto grande arricchimento, ma anche rischio di ipertrofia. Poiché questo rapporto privilegiato, favorito anche dal veicolo linguistico — per secoli i pastori valdesi scrivono, e perciò pensano, in francese — con un mondo culturalmente avanzato, molto diverso dall'ambiente circostante, ha paradossalmente concluso ad un accentuato isolamento rispetto al mondo italiano, verso il quale il Valdismo non ha potuto essere tramite di acquisizioni che con anticipo esso si era assicurato e che solo con grande lentezza si diffonderanno nel resto della penisola.

C'è anche un altro versante. Il rapporto con l'Europa presenta un bilancio sostanzialmente positivo, fatta la debita parte alle difficoltà evocate più sopra. Questo rapporto tuttavia si è stabilito ed è stato fruttuoso con l'Europa uscita dalla Riforma e che sta all'origine del cosiddetto mondo moderno: l'Europa che ha imposto al mondo intero una determinata « ideologia », anche di natura politica (diritti dell'individuo, democrazia rappresentativa: trasparenti riflessi del diritto alla libertà di coscienza, ecc.), e che si è fatta pro-

motrice di una determinata visione della vita civile. Libertà del pensiero, libertà di coscienza, progresso civile, progresso « tout court ». Ma questa Europa, nata dalla Riforma, non è la sola: la Controriforma ha spezzato in due l'Europa, e l'Europa cattolica, se pure ha conosciuto una fase di declino, è lungi dall'aver perduto efficacia operativa e incisività. Questa Europa, che sembra conoscere oggi una rinnovata capacità di presa sugli spiriti, ha proprio in Italia, dove i Valdesi vivono e devono operare, uno dei suoi punti di forza. Le connotazioni europee del Valdismo, la sua naturale vocazione internazionale, il suo muoversi con spontaneità in seno all'ecumene protestante possono dunque tradursi in un rafforzamento di una condizione di sostanziale isolamento, che non appare certo positiva.

Più sottili incertezze vengono poi dal fatto che questa « ideologia » protestante, di matrice europea, cui abbiamo testé fatto allusione, alla quale il Valdismo ha per lungo tempo fatto riferimento, e che appariva sin qui una indiscussa ideologia trainante, accusa oggi dei limiti: quegli stessi di cui si fa carico alla liberal-democrazia che rappresenta la finale traduzione politica di un certo modo protestante di intendere la vita associata. A questo punto, il retaggio riformato europeo risulta assai meno stimolante di un tempo, quando non significhi addirittura, per alcuni, causa di insopportabile isolamento, riconferma di un'antica condizione di marginalità, se non di estraneazione. La tendenza che oggi si manifesta in alcuni settori del mondo valdese a superare questa antica condizione mediante un inserimento senza riserve in problematiche a sfondo politico — che è anch'essa una forma di partecipazione ad una certa Europa e che ha un antecedente nell'avventura del protestantesimo risorgimentale del secolo scorso — potrà essere giudicata solo alla conclusione della sua parabola, per ora in pieno svolgimento.

A questo fascio di tematiche, che sono anche, in una certa misura, delle provocazioni, gli amici che hanno accettato di collaborare al presente volume hanno dato riscontri assai vari. Tuttavia, attraverso la diversità dei contributi, che non sapremmo certo prendere partitamente in considerazione qui, un filo conduttore si individua: la convinzione da tutti condivisa del carattere non facilmente ragguagliabile a fenomeni similari della storia di questo movimento

di dissidenza religiosa modesto nelle sue proporzioni numeriche, eccentrico nella sua localizzazione geografica più consistente, del tutto sprovvisto di caratterizzazioni clamorose (personalità carismatiche, ecc.). Vicenda che non si saprebbe in alcun modo comprimere a livello di storia locale e che trascende, altresì, in misura notevole, i limiti di un discorso confessionale.

Consapevolezza che illumina di riflesso anche la secolare fatica della Società di Studi Valdesi, che proprio questo ha inteso fare, dal momento della sua fondazione: operare per ricollocare il Valdismo nel suo ambito naturale, che non è municipale o provinciale, ma internazionale; e ricuperare la portata più vasta del discorso che esso avvia, nella misura in cui si riconnette, fin dalla sua storia più antica, al millenario travaglio della Chiesa d'Occidente, al sofferto dibattito per una ridefinizione della vera Chiesa, che passa attraverso il tortuoso cammino del dissenso e della pretesa devianza, ma senza dimenticare mai una dimensione di speranza.

Enea Balmas

I VALDESI E L'EUROPA

† CHRISTINE TOUZELLIER

CONSIDÉRATIONS SUR LES ORIGINES DU VALDÉISME *

* *Nota.* Invitée en octobre 1979, par le regretté professeur Auguste Armand Hugon à participer au volume commémoratif pour le centenaire de la Società di Storia Valdese, devenue la Società di Studi Valdesi, j'avais alors décliné l'offre. Trop accaparée par d'autres travaux urgents, je ne pouvais reprendre un sujet abandonné depuis tant d'années. Néanmoins, fin janvier 1980, sollicitée et à nouveau encouragée par A. A-Hugon, j'ai finalement accepté de collaborer, par sympathie pour la Société où je compte plusieurs amis. La disparition inattendue du professeur Hugon n'a fait que renforcer une décision, par déférence et pieux hommage à son souvenir.

Je m'excuse auprès des membres de la Société de ne rien apporter de neuf. Que l'on ne voie, en ces pages, aucune acrimonie à l'égard des critiques peu éclairées qui m'ont été adressées. Le devoir de tout historien est non seulement de rechercher le vrai à travers les textes authentiques, mais de les confronter en fonction de l'ambiance contemporaine des faits étudiés.

Ayant repris et approfondi les multiples documents jadis étudiés,[1] lu les travaux récents des historiens relatifs au Valdéisme primitif, il m'a paru bon de mettre au point certaines questions soulevées jadis, dès mes premières publications, à la Session de Fanjeaux (1967), à laquelle je n'avais pu assister.

Quoi qu'en dise M. K.-V. Selge,[2] je ne suis pas « nel torto di voler leggere il documento soltanto come suona », car je les considère aussi « come il risultato di una costellazione storica di forze contrastanti ». L'exemple incriminé, cité par cet auteur, est justement l'inverse de sa démonstration. Qu'il le relise. Contrairement à son opinion que « la vocation initiale de Valdès est celle d'apôtre », de « prédicateur laïque pauvre », je montrais en une phrase lapidaire et mettais en opposition « la richesse et la carence de l'Église » avec « l'élan de pauvreté » de l'usurier converti.[3] Il n'y avait point lieu de redécrire, ni même de résumer les tentatives antérieures de réforme morale de la société — laïque ou cléricale — suscitées par tous les mouvements du XIe siècle (canonial,[3 bis] érémitique, monastique), dont je m'étais occupée; l'apparition des hétérodoxes latins au XII[e]

---

[1] Voir: Le *Liber Antiheresis de Durand de Huesca*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. 55, 1960, p. 130-141; *La profession trinitaire du Vaudois Durand de Huesca*, dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, t. 27, 1960, p. 267-269; *Controverses vaudoises-cathares à la fin du XIIe siècle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. 27, 1960, p. 132-227. De nos jours, ces études ont été réunies avec d'autres, dans *Hérésie et Hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois* (Storia e Letteratura. Studi e Testi 116), Roma 1969. Enfin *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, Paris, 1966[1]; 1969[2]. Les deux éditions sont depuis longtemps épuisées. Nous espérons en reprendre une troisième édition (TH.).

[2] K. V. SELGE, *La figura e l'opera di Valdez*, dans *Valdo e il Valdismo medievale*. Convegno storico dell'VIII Centenario Valdese. Torre Pellice 21-23 agosto 1974), Torre Pellice 1975. Bollettino della Società di Studi Valdesi n° 136. Décembre 1974, p. 3-25; cf. p. 11, n. 21.

[3] CH. THOUZELLIER, *Catharisme*, p. 79, n. 112.

[3 bis] Voir la mise au point de J. CHÂTILLON, *La crise de l'Église aux XIe et XIIe s. et les origines des grandes fédérations canoniales*, dans *Revue d'histoire de la spiritualité*, t. 53 (1977), p. 3-45.

siècle et les recherches de pauvreté authentique (ex. Pierre de Bruys, Henri le moine), source d'antisacerdotalisme, germe d'hérésie. Plusieurs années durant, des travaux d'approche sur la pauvreté — quelques uns non publiés — nous avaient permis d'en dégager les perspectives historiques [4] (ou ' costellazione storica... ' comme dit Selge).

Fort préoccupé d'étudier l'essence du mouvement vaudois à la lueur des thêmes de l'*Antiheresis* [5] dont il est rempli, l'éditeur [6] s'attache peu à la motivation profonde de son inspirateur. Il fait abstraction des premières années 1170/73-1190 qui, à notre point de vue, sont décisives et les plus cruciales pour Valdès.

Bien que, depuis lors, l'histoire du lyonnais ait maintes fois été reprise, encore récemment,[7] nous résumons notre longue étude de 1966/69 en y apportant quelques corrections.[8]

---

[4] Ch. Thouzellier, *La pauvreté, arme contre l'albigéisme en 1206*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, t. 151, 1957, p. 79-92. (Voir *Hérésie et Hérétiques*, 1969, p. 189); *Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale*, exposé fait au Colloque de Royaumont 1962 (J. Le Goff, *Hérésies et Sociétés*, Paris 1968; repris dans *Hérésie et Hérétiques*, p. 1; notre contribution aux *Études sur l'histoire de la pauvreté* de M. Mollat: *Hérésie et pauvreté à la fin du XIIe et au début du XIIIe* publiée seulement en 1974 (Publications de la Sorbonne. Série Études, t. 8, p. 371-387). Il est curieux que Mr. K. V. Selge ait encore ignoré, en 1974, ces diverses études, pour porter sur mon compte un tel jugement! (*supra*, n. 2).

[5] Découvert par le P. Antoine Dondaine qui, à la fin d'une excellente étude sur l'œuvre (*Aux origines du Valdéisme. Une profession de foi de Valdès*, dans *Archivium Fratrum Praedicatorum*, t. XVI, 1946, p. 191-235), se proposait de l'éditer (=*Valdéisme*). Mais il a ensuite passé les transcriptions de ses manuscrits à K. V. Selge.

[6] K. V. Selge, *Die Ersten Waldenser* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 37/1-2), Berlin 1967. Le t. II: *édition du Liber Antiheresis* (=LA) de Durand de Huesca. - a) Environ 1170/1173 et non 1176, comme l'écrit Selge, *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion*, dans *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Cahiers de Fanjeaux (=CF) 2, Toulouse 1967, p. 110.

[7] Voir les études bien connues de G. Gonnet, *La figure et l'œuvre de Vaudès dans la tradition historique et selon les dernières recherches*, CF 2, 1967, p. 87-109; *Les Vaudois au Moyen âge*, (volume commun avec A. Molnar), Torino 1974, chap. I-III. Viennent de paraître les bons exposés de vulgarisation avec « Fonti » de Carlo Papini, *La chiesa dopo la Riforma Gregoriana. Il movimento religioso popolare di Valdo di Lione...* et Giorgio Tourn, *I « Poveri » e la predicazione dell'evangelio...* dans *Valdismo medievale*. Assessorato per la Cultura, Centro evangelico di Cultura, Torino, février-avril 1980, p. 5-20 et 21-27.

[8] *Catharisme*, p. 16-18, 23-35 et notes; s'y reporter. Nous étant limité à des considérations historiques sur l'origine même du Valdéisme, c'est-à-dire la personne de Valdès et les tout premiers moments de sa fraternité, jusque vers 1190, seules, les sources *essentielles* les plus proches de ces événements ont été utilisées ici. C'est-à-dire, indépendamment de la Chronique de Laon, en premier le témoignage oculaire de Walter Map au Latran en 1179, la profession de foi de

La chronique de Laon,[9] beaucoup plus proche de ce temps que les autres sources, ne cache aucun détail de ses difficultés. A vrai dire, Valdès appartient à la puissante bourgeoisie lyonnaise qui a toujours soutenu l'archevêque contre les prétentions du comte de Forez: rivalité à laquelle met fin un pacte conclu en 1173 entre les deux partis.[10] Sans pour cela, que Valdès ait été un gros fermier du Chapitre, comme le prétend M. Verdat.[11]

Un dimanche de cette même année (1173), ce riche usurier de Lyon, adonné au commerce de la toile dans le quartier Saint-Nizier,[12] bouleversé par le chant d'un ménestrel sur la vie de saint Alexis, s'enquiert des Écritures. Ici encore, on s'est mépris [13] sur le mot ' légende ', seulement applicable au chant du ménestrel et non au récit très exact de la chronique de Laon. Beaucoup de vies de saints ont suscité de nombreux poèmes. Celui de Saint Alexis est attribué à Tedbalt de Vernon, chanoine de Rouen,[14] qui a écrit les vies de saint Wandrille.

Étienne de Bourbon complète le récit du chroniqueur anonyme. Personnellement informé plus tard par les intéressés, qu'il avait connus peut-être vingt-cinq ans avant d'assumer l'office d'inquisiteur, il précise que, peu lettré, Valdès payait un jeune scriptor chargé de lui transcrire les textes latins en roman (*pro pecunia in romano*). Il avait même fait un pacte avec ces clercs compétents.[15] Bernard Ydros écrivait sous la dictée les

---

Valdès (1180) à laquelle assistait Geoffroy d'Auxerre; les récits d'Etienne de Bourbon d'après des témoins authentiques, les traités de son compagnon Durand de Huesca, les propos de Bernard de Fontcaude et d'Alain de Lille qui l'ont approché. Richard de Poitiers nous a paru très secondaire, ainsi que les Actes d'Inquisition dont nous avions jadis fait cas (*ibid.*, p. 18, n. 21), ainsi que Bernard Gui qui n'est qu'un compilateur.

9 Ed. G. WAITZ (Monumenta Germaniae historica. Scriptores XXVI = M.G.H. SS) Hanovre 1882, p. 447; A. CARTELLIERI, *Chronicon universale anonyme Laudunensis*. Leipzig-Paris 1909, p. 20.

10 P. LEUTRAT, *Les Vaudois*, Paris 1966, p. 22-27.

11 M. VERDAT, *Nouvelles recherches sur l'origine et la vie lyonnaise de Valdo*, dans *Bollettino della Società di Studi Valdesi*. Torre Pellice 1969, p. 6-9.

12 LEUTRAT, *Vaudois*, p. 58.

13 SELGE, dans *Valdo*, p. 8, n. 16.

14 Ed. GASTON PARIS, Paris 1972. Autres éditions: Paris 1933 (Les classiques français du moyen-âge). Les *Vies*, que Tedbalt traduisait du latin, étaient destinées à être chantées à l'église le jour de la fête du saint et se terminaient par la récitation en commun du *Pater Noster* (p. 43-44). - Il y a eu de nombreuses recensions grecques de la vie de Saint Alexis. F. HALKIN en a publiées quelques unes. Dans *Analecta Bollandiana* 98, 1980, p. 5-16, F. H., *Une légende grecque de Saint Alexis*, il en signale une nouvelle, inédite, d'après une copie ancienne de 1023 conservée à Moscou dans le manuscrit 15 du Saint-Synode. - Voir aussi CARL D. VITTI, *Story, Myth and celebration in Old French Narrative Poetry*. 1050-1200. Princeton Univers. Press 1973.

15 ÉTIENNE DE BOURBON, *De Septem donis Spiritus Sancti*, éd. A. LECOY DE LA MARCHE (Anecdotes historiques d'Et. de B.), Paris 1877, § 342, p. 290-291.

Évangiles que lui traduisait le grammairien Étienne d'Anse, ainsi que plusieurs livres de la Bible et certaines autorités (ou Sentences) des Pères, que désigne Bernard Gui: [16] Augustin, Jérôme, Ambroise, Grégoire.

Désireux de perfection et sur l'avis des théologiens éclairés, Valdès décide d'observer la parole évangélique « *Si vis perfectus esse* » (Matth. 19, 31) et embrasse la pauvreté. De retour chez lui, il avoue sa résolution à sa femme, contrainte de choisir sur sa fortune la part qui lui revient. Elle se réserve les biens immobiliers: terres, eaux, bois, prés, maisons, revenus, vignes, plus moulins et fours.[17] L'un de ces fours servira à Valdès à indemniser son traducteur Étienne d'Anse, qui le léguera par testament à la cathédrale de Lyon,[18] où il deviendra chanoine.

De ses biens meubles, Valdès restitue ceux injustement acquis, puis en donne la plus grande partie à ses deux filles que, à l'insu de leur mère, il place à Fontevrault [19] et distribue le reste aux pauvres. C'est là le point initial de la démarche de Valdès qui va se développer les jours et mois suivants. Les misères de la famine qui sévit en bien des régions l'incitent-elles encore à plus de largesses? De Pentecôte au 1er août, il prodigue trois fois par semaine pain et plat de viande à tous ceux qui viennent vers lui. Le jour de l'Assomption (15 août 1173), il répand de l'argent aux pauvres à travers les bourgs et clame à tous: « Personne ne peut servir deux seigneurs: Dieu et Mammon », provoquant ainsi les risées de ses semblables qui le traitent de fou. Hissé sur un tertre, il les apostrophe: « Mes ennemis m'ont rendu esclave, plus soucieux d'or que de Dieu, plus asservi aux créatures qu'au Créateur. J'agis ainsi pour moi, que l'on pourrait traiter d'insensé et pour vous, afin que vous mettiez votre espérance en Dieu et non dans les richesses ». Le lendemain, revenant de l'église et réduit à la mendicité, il prie un ami de le sustenter par amour de Dieu. Celui-ci l'invite à sa table et lui promet de lui fournir le nécessaire, sa vie durant. Désespérée, sa femme alerte l'archevêque Guichard, qui ordonne

---

[16] Écrivant au début du XIVe s. (1315-1325), BERNARD GUI est, surtout ici, un compilateur, *Practica officii Inquisitionis heretice pravitatis*, éd. G. MOLLAT, *Manuel de l'Inquisiteur* (Les classiques de l'Histoire de France), t. I, Paris 1964, p. XI-XV et 34.

[17] *Chronique de Laon*, MGH SS. XXVI, p. 447-448; éd. A. CARTELLIERI, p. 21.

[18] Comme on le voit dans les pièces d'archives, signalées par PH. POUZET, *Les origines de la secte des Vaudois*, dans *Revue de l'Hist. de l'Église de France*, t. 22 (1936), p. 5-37. Cf. p. 16, n. 28. Obituaire de l'Église de Lyon, 1ère éd. p. 96: « Stephanus de Ansa presbyter qui dedit furnum Valdesie... ad opus majoris ecclesie »; cf. p. 30, n. 75 « furnus Valdesie ».

[19] Voir la thèse récente de J.-M. BIENVENU, *Les premiers temps de Fontevrault (1101-1189); naissance et évolution d'un ordre religieux* (soutenue à Paris, juin 1980).

[20] M. MOLLAT, *Le problème de la pauvreté au XIe siècle*. CF 2, p. 23-47.

au converti de ne devoir sa subsistance à personne d'autre qu'à son épouse.[21]

Impressionnés par un tel exemple, des disciples viennent vers lui qu'il exhorte au renoncement, sans souci du lendemain, à la pénitence. Ses rapports avec autrui, l'expérience d'une vie ascétique, enrichissent le concept initial de ce dénuement primitif. Les années 1174, 1175, 1176, même 1177, voient s'amplifier un groupe qui témoigne des besoins moraux populaires, peut-être exacerbés par les manifestations extérieures d'un clergé assez opulent ou comblé de bénéfices.

On peut supposer qu'à ce groupe, se joignent aussi les mécontents du prélat qui a signé, depuis peu, un accord avec l'ancien ennemi, le comte de Forez, comme le pense Leutrat. S'inspirant de Engels (*La guerre des paysans*), Leutrat considère le mouvement vaudois primitif « plus politique et social que religieux », qui viserait dans sa lutte « une Église devenue un tyran temporel dont il faut briser l'omnipotence, le despotisme, sans pour autant quitter son sein ».[22] Cette exagération dans le jugement correspond à des idées préconçues, qui présentent les faits du moyen-âge à travers les déformations provoquées par les événements et la mentalité contemporaine. C'est ne pas tenir compte de tous les mouvements spirituels antérieurs à l'époque de Valdès et nier l'élan profond de certains êtres vers un idéal supérieur.[23]

L'ascèse du nouveau groupe impressionne les foules. Qu'elles contiennent des mécontents politiques, c'est possible, mais Valdès ne témoigne personnellement aucune hostilité ouverte à la hiérarchie. Avec ses disciples, s'élabore une identité vaudoise inconnue au départ, née de l'apport des frères qui, imitant leur maître, deviennent « profès de pauvreté » et pratiquent, entre eux, publiquement ou en privé, l'admonestation réciproque et l'aveu de leurs fautes.[24]

Parfois, on a faussement interprété la chronique de Laon. Valdès ne devient pas « un homme passif, qui subit l'influence et la direction de l'Église », comme le pense W. Mohr,[25] mais un être encore plus actif, désireux d'améliorer le sort spirituel de ses semblables.

---

21 *Chronique de Laon*, MGH SS. XVI, p. 447-448; éd. A. CARTELLIERI, p. 21-22.

22 P. LEUTRAT, *Vaudois*, p. 62-63.

23 CH. THOUZELLIER, *Hérésie et pauvreté à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, dans M. MOLLAT, *Études sur l'histoire de la pauvreté* (Moyen-Age - XVIe siècle), Paris 1974, p. 371-387; cf. p. 378-380.

24 *Chronique de Laon*, MGH. SS. XVI, p. 449; éd. A. CARTELLIERI, p. 28: « paupertatis spontanee facti sunt professores. Ceperunt paulatim tam privatis quam publicis ammonicionibus sua et aliena culpare peccata ».

25 W. MOHR, *Waldes und das frühe Waldensertum*, dans *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, t. IX, 1957, p. 340, 342. Cf. *Catharisme*, p. 17 et n. 17.

Contrairement à l'opinion de Selge, ce n'est pas du tout « l'idée missionnaire » [26] qui a inspiré la première initiative de Valdès. Le mouvement de pauvreté n'est pas issu de la *Vita apostolica*,[27] l'inverse serait plutôt vrai. L'option du lyonnais pour le dénuement volontaire sourd de son aspiration personnelle vers une forme de perfection. Le sens de la parole évangélique: « Vends tout et suis moi » l'a bouleversé et s'est concrétisé au fur et à mesure qu'il étudiait le Nouveau Testament. Nous ne pouvons accepter le jugement incisif de Selge, pour qui « présenter le mouvement vaudois comme un mouvement de pauvreté est un tort ». Et que « ce serait contredire les sources, de penser à une période initiale de pauvreté religieuse qui se serait suffi à elle-même ».[28] Pas du tout.

Toute initiative exige un temps d'adaptation, de mise en œuvre. Quand Valdès se convertit, le Valdéisme n'existe pas. Ce marchand, réputé pour sa richesse, provoque-t-il par ses largesses les risées de la foule? Il la prend à témoin de sa conversion, de sa métamorphose intérieure. Désormais, à ses yeux, la fortune ne fait pas le bonheur. Il justifie son changement d'attitude, en divulgant au public intrigué la lumière spirituelle qui vient de l'éclairer. Peut-on qualifier cette apostrophe, si mordante soit-elle, de prédication? Les conseils qu'il prodigue ensuite à ceux qui le suivent sont de simples encouragements à se mortifier. Après quelques années seulement, le groupe en se développant — sorte de processus collectif — prend conscience de son impact sur ses semblables, de ces obligations fraternelles et, pourrait-on dire, de sa mission nouvelle de prêcher la repentance, comme plus tard François d'Assise, qui « mettra trois ans à la découvrir ».[29] Publiquement, Valdès et ses frères s'adonnent à des exhortations pénitentielles. En ce sens seulement, doit être interprété le verbe *predicare* des textes latins. Ils veulent enseigner la lettre de l'Évangile, non faire un exposé

Au cours de nos travaux nous avons été amené à critiquer maintes fois les hypothèses de W.Mohr pour qui (p. 356), la profession de foi de Valdès aurait provoqué une scission dans la fraternité, le liant lui et ses partisans à des *Pauperes minores* (*contra*, TH., p. 47, n. 130), ceci, d'après une compréhension erronée de Burchard d'Ursperg. Et Valdès serait mort peu après 1180. *Id.*, p. 348: « Les contemporains de Valdès ne connaissent aucun nom pour mentionner la fraternité de Valdès et ignorent l'appellation *Pauperes de Lugduno*, et l'on pourrait penser que la condamnation de 1184 ne les vise pas » (*contra*, TH., p. 47, n. 130). Voir la Décrétale *Ad abolendam* V, 7, c. 9 (éd. FRIEDBERG II, 780-781), *Catharisme*, p. 45, n. 125. Voir encore MOHR, p. 360: sur les rapports entre Vaudois italiens et Humiliés (*contra*: TH., p. 172, n. 51); - p. 356: sur la mission ' sacerdotale ' de Valdès, qui n'en a jamais eu l'idée au début (*contra*: TH., p. 179, n. 81).

[26] Cité par M.-H. VICAIRE, CF 2, p. 8.

[27] SELGE, CF 2, p. 114, 118.

[28] SELGE, CF 2, p. 118 et 120.

[29] ID., *ibid.*, p. 118.

systématique de la doctrine. Leur prêche est une admonestation morale, une incitation de conduite ascétique, plus qu'une leçon de vérités à croire.

Ces exhortations risquent cependant de dégénérer en prédication, fonction canonique réservée au seul ministère sacerdotal.[30] Toutefois, aucune source ne révèle l'interdiction formelle de prêcher, prononcée par l'archevêque Guichard,[31] mais le groupe rencontre probablement des difficultés, se heurte à des oppositions latentes du personnel ecclésiastique. Est-ce pour s'en préserver, ou s'en prémunir, que Valdès et ses frères paraissent au Concile de Latran en 1179, porteurs des traductions en langue *gallica*, du psautier, d'extraits des deux Testaments, attestant leur foi et leur connaissance scripturaire? Malgré la jactance de l'Anglais Walter Map, qui chargé de les interroger, se moque de leur accoutrement « pieds nus, vêtus de laine, sans bagages, suivant nus le Christ nu », les tourne en dérision, Alexandre III ému de leur apparition embrasse Valdès, approuve son vœu de pauvreté, mais soumet la prédication du groupe à la requête formelle de l'ordinaire (*nisi rogantibus sacerdotibus*).[32]

Fidèle à son engagement, Valdès obtempère à l'ordre pontifical, mais sait-il contenir les imprudences de ses plus fervents disciples? Pas pour longtemps. Des scandales éclatent. Inquiète, la hiérarchie exige des garanties et soumet Valdès au contrôle du légat Henri d'Albano, alors en mission en Languedoc.[33] Celui-ci, avec son confrère l'archevêque Guichard, préside un synode à Lyon (printemps 1180), en présence d'une imposante assemblée d'ecclésiastiques et de Geoffroy d'Auxerre, ami de St. Bernard, abbé de Hautecombe et rapporteur des faits.[34]

Le témoignage oculaire de Geoffroy, loin d'être « une erreur tendancieuse », selon la critique de Selge,[35] est au contraire digne d'intérêt. Bien sûr, il peut paraître « tendancieux » et agressif comme celui postérieur d'Alain de Lille, tous deux moines cisterciens et privés de la mission apostolique. Le fait est néanmoins probant.

Valdès aurait été mis en demeure de jurer *in manu* du cardinal sa

---

30 GRATIEN, *Decret*, Dist. XXIII, c. 29, éd. E. A. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, t. I, Leipzig 1879, p. 86; (canons 99 et 98 du pseudo IVe concile de Carthage (398), devenus les canons 37 et 38 des *Statuta Ecclesiae antiqua*, éd. CH. MUNIER (Biblioth. Inst. droit canon. Université de Strasbourg, V), Paris 1960, p. 86, c. 37-38 et p. 137. TH., p. 17, n. 19.

31 Carence que Selge signale à bon droit, CF 2, p. 110.

32 *Chronique de Laon*, MGH. SS. XXVI, p. 449; éd. A. CARTELLIERI, p. 29. TH., p. 24 et n. 45.

33 ROBERT D'AUXERRE, *Chronicon*, MGH, SS. XXVI, p. 245, l. 40. TH., p. 25.

34 A. DONDAINE, *Valdéisme* (Archiv. Fr. Praed. XVI, 1946), p. 196. TH., p. 27, n. 56.

35 SELGE, CF 2, p. 116-117.

non appartenance à la soi-disante erreur qu'il aurait abjurée (*abjuravit*) séance tenante. En fait, Valdès n'est pas coupable d'hérésie, seulement de « présomption sacrilège » écrit G. d'Auxerre,[36] celle, pour un laïque, de prêcher. Mais on pourrait interpréter « *abjuravit* » dans le sens de prévention contre les hérésies de l'époque, sorte de gage de fidélité. L'affirmation du cistercien qui le gratifie d'épithètes injurieuses et le traite de « perroquet », est ici d'une outrecuidance excessive,[37] hors de propos, car le document mis entre les mains de l'humble prédicant est — nous l'avons longuement démontré [38] — un formulaire ancien, prologue des *Statuta Ecclesiae antiqua*, interrogatoire d'évêque avant son ordination, dû à Gennade de Marseille. Vers 475-485, devant la menace pour la foi catholique des Wisigoths ariens, ce prêtre de Saint Victor avait dénoncé toutes les hérésies antérieures ou contemporaines. Sorte de canevas, pièce de chancellerie, inscrite au canon 1 du Latran 1215, codifié plus tard dans les Décrétales de Grégoire IX,[39] le formulaire est enrichi de facteurs nouveaux ayant trait aux diverses hérésies languedociennes: pétrobrusiennes, henriciennes, albigeoises etc. Dans ce texte, devenu celui de sa profession de foi officielle, Valdès insère en outre les fondements de sa croyance trinitaire: les trois symboles: le *Credo in Deum* des apôtres, le *Credo in unum Deum* de Nicée-Constantinople (381) et le *Quicumque vult*.[40]

Le prédicateur lyonnais ne saurait être assimilé à un cathare. Sa prise de position éclate d'une manière formelle. C'est une garantie qui lui sert à manifester publiquement sa profession de pauvreté, à authentifier sa *religio*: « pauperes esse decrevimus » et « consilia quoque evangelica velut precepta servare proposuimus ».[41] Cette seule phrase permet de réfuter

---

[36] GEOFFROY D'AUXERRE, éd. J. LECLERQ, *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne* (Studia Anselmiana 31; Analecta monastica II), Rome 1953, p. 195, 12-17: « Abiuravit de sacrilega presumptione convictus » *Catharisme*, p. 26, n. 52 et 55 et p. 34-35 sur la réaction de Valdès.

[37] ID., *ibid.*: « aut penitus, aut pene sine litteris, sed potius sine spiritu circuierunt urbes et viculos sub praetextu paupertatis et praedicationis obtentu, impudenter panibus alienis sine labore manuum victitantes. Verbis compositis et exquisitis accuunt linguas suas, novos exhibent psittacos, ignorantes de quibus loquuntur, de quibus affirmant. Elleborum unde suorum pigmenta accuant, immo figmenta verborum, vituperatio est et derogatio clericorum ».

[38] *Catharisme*, p. 27-30.

[39] *Decretales* I, tit. 1, c. 1 (FRIEDBERG, II, p. 5-6). *Catharisme*, p. 32.

[40] La profession de foi de Valdès figure à l'en-tête de l'*Antiheresis* de Durand de Huesca et dans le seul ms. *Madrid Bibl. Nac. 1114*, ff. 1ra-2ra, éd. A. DONDAINE, *Valdéisme* (Archiv. Fr. Praed. XVI, 1946), p. 231-232; G. GONNET, *Enchiridion fontium Valdensium* (Collana della Fac. Valdese di Teologia 4), Torre Pellice 1958, I, p. 32-36. K. V. SELGE, *Die ersten Waldenser* II, p. 3-6. Voir notre longue étude du texte, suivie de son analyse, dans *Catharisme*, p. 27-36.

[41] *Catharisme*, p. 30.

l'hypothèse erronée de Molnár pour qui Valdès aurait *confondu* préceptes et conseils. En réalité, Valdès n'a pas ignoré « cette distinction purement théorique » puisqu'il veut *servir* les *conseils* comme des *préceptes*. Il tient à être considéré par l'Église comme un chrétien qui observe les *consilia* évangéliques donnés à ceux qui veulent suivre les voies de la perfection. Libre « à la majorité des chrétiens de ne pas se faire de scrupule pour les compromissions qu'ils sont obligés de commettre ».[42]

Sa fraternité, maintenant solidement établie, confirme l'idéal primitif du total dépouillement dans une vie évangélique: « Vends tout et suis moi ». Nous avons là la charte de ce qui va être le Valdéisme primitif qui, lentement, a mis plusieurs années pour prendre sa forme définitive. La pauvreté totale a été le premier but de Valdès qui, peu à peu, a pris conscience de sa nouvelle mission: servir la perfection évangélique à l'exemple des apôtres. Une crise, probablement latente, surgit-elle au sein du groupe tiraillé entre deux tendances, que Valdès voudrait aplanir (?). Pressentant avec lucidité cet affrontement interne, en conclusion de sa profession, il se désolidarise de ceux qui n'auraient pas la même foi et demande à l'autorité ecclésiastique de ne pas les considérer comme les siens: « Si forte contigerit... ipsos ex nostris non fore pro certo sciatis ».[43]

Combien de temps Valdès demeura-t-il fidèle à cette ligne doctrinale? Probablement, il n'y dérogea guère, si ce n'est pour s'enliser dans les déformations de son propre apostolat où d'autres s'étaient déjà fourvoyés. Alexandre III avait soumis leur prêche « à la demande expresse de l'ordinaire », prescription que ses disciples observent quelque temps pour l'esquiver ensuite « et ce fut leur perte », relate l'Anonyme de Laon. Se soustrayant à cette obligation canonique, plusieurs ne modèrent pas les élans de leur foi missionnaire, causent des scandales, rallient à eux hommes et femmes illettrés (*idiote*), écrit Étienne de Bourbon, les envoient imprudemment discourir dans les villages et les maisons, sur les places publiques et même dans les églises.[44] Le conflit ne tarde pas à éclater. Valdès se trouve pris lui-même dans l'engrenage, accueille des adhérents de mauvais aloi, telles les deux femmes de Clermont qui ne cachent pas leur libertinage, selon Geoffroy d'Auxerre.[45]

La mort de l'archevêque Guichard (27 septembre 1181), qui avait reçu le serment du ' profès de la pauvreté ', accentue peut-être le désarroi

---

[42] G. Gonnet - A. Molnar, *Les Vaudois au moyen âge*, Torino 1974, p. 58: Nous ne partageons pas les vues de Mr. Molnár.

[43] *Catharisme*, p. 30.

[44] *Chronique de Laon*, MGH. SS. XXVI, p. 449. Cartellieri, p. 29. Étienne De Bourbon, p. 292. *Catharisme*, p. 36 et notes.

[45] Geoffry D'Auxerre, p. 195. *Catharisme*, p. 37.

de la fraternité, livrée sans contrôle à l'incapacité du successeur, rapidement déposé par le légat Henri d'Albano.[46] En 1182, le siège primatial de Lyon échoit à Jean, évêque de Poitiers qui, rapidement, met un terme aux agissements de ces frères. Selon Étienne de Bourbon, Jean de Bellesmains leur reproche d'usurper un ministère indu, de s'entremettre dans l'exposé des Écritures au cours de leur prêche et s'attire de la part de Valdès la fière réponse de Pierre au Sanhédrin (Actes V, 29): « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». Désormais, adoptant l'ordre du Christ: « Prêchez l'évangile à toute créature » (Marc XVI, 15) donné aux apôtres, dont ils veulent suivre l'exemple, ils s'en arrogent librement le droit, malgré l'interdiction pontificale et leur incapacité. Car, ajoute Étienne, les apôtres ne suivirent la consigne qu'une fois « instruits et éclairés par le Très-Haut et après avoir reçu le don des langues ».[47] Tenaces dans la désobéissance, devenus contumax, ils sont peu après excommuniés par l'archevêque et bannis.[48]

On connaît la suite. Dès lors, commence pour eux la vie de prêcheurs itinérante, pauvres, mendiant chaque jour leur nourriture et auxquels s'associent tous ceux, hommes et femmes épris de perfection. La Provence et surtout la Narbonnaise, faciles d'accès, leur offrent avec la tolérance des princes, l'appui de la population, que déjà ont travaillé les tendances antisacerdotales de Pierre de Bruys et d'Henri le Moine.[49] Si, comme le prétend Michel Despland, l'hérésie a parfois un caractère « indigène »,[50] nous dirions plutôt « endogène », en général, les fidèles, parfois outrés de la richesse du clergé, ne sont pas sans lui préférer le prône de ces humbles adeptes total de l'Évangile, qui trouvent facilement audience dans tous les milieux et, dans leur migration, franchissent les Alpes pour essaimer en Lombardie.[51]

Aux prises avec la hiérarchie cléricale, ces laïcs résistent mal aux pressions nouvelles qui s'exercent sur eux, quand ce ne serait que les influences henriciennes, très vives en Languedoc. Surtout, en ces régions où fleurit

---

[46] MANRIQUE, *Annales Cisterciennes*, An. 1182 II. 5 (t. III, Lyon 1649), p. 121: « Crediderim Guicardum inter Ioannemque, mediasse alium in Sede Lugdunensi, qui ab Henrico depositus et quod indignus... » *Catharisme*, p. 37-38.

[47] ÉTIENNE DE BOURBON, p. 292. BERNARD GUI (éd. MOLLAT), p. 36, suit Etienne.

[48] *Ibid.* GEOFFROY D'AUXERRE, p. 196. Aucun texte ne confirme alors la sentence du prélat.

[49] *Catharisme*, p. 16, 88; - 54, 57-58 et *passim*. Cf. § Petrobrusiens, Henriciens.

[50] M. DESPLAND, *La religion en Occident*. Évolution des idées et du vécu. Paris-Montréal 1979, p. 97. G. GONNET - A. MOLNAR, *Les Vaudois*, p 28.

[51] *Catharisme*, p. 42-44. Il n'est point lieu d'aborder ici la question (hors de notre sujet) des Vaudois italiens, désignés ensuite ' Pauvres lombards '. Cf. *Id.*, p. 108-110; 167; 170-180 etc.

le dualisme, déjà nanti d'églises constituées, ils se heurtent à des adversaires inaccoutumés: les prédicants cathares. Ce constat durcit leur position, aiguise leur sens apostolique, et les éloigne de toute concession à l'interdiction officielle du prêche. Peu à peu, assimilés aux hérétiques, répandus dans les mêmes contrées, les Pauvres de Lyon partagent leur sort. Le 4 novembre 1184 Lucius III, soutenu par l'empereur Frédéric Barberousse, sévit à Vérone contre toutes les formes d'hérésie. Il frappe d'anathème les sectes les plus diverses, éparses en Languedoc, France, Flandre, Allemagne, Italie. De ce nombre sont les « *Pauperes de Lugduno* qui, sous le masque de la piété s'arrogent, bien que non envoyés (*non missi*), le droit de prêcher publiquement ou en privé, sans l'autorisation du Saint-Siège ou de l'ordinaire ».[52] Ce premier article les confond tous dans une même réprobation, — le second, visant les fausses doctrines sur les sacrements, ne les concerne pas encore. Bien que les Pauvres de Lyon pratiquent une vie religieuse approuvée par Rome et professent ouvertement le catholicisme, ils persévèrent dans la prédication, malgré l'interdiction formelle et renouvelée de la hiérarchie: et c'est là le point crucial. L'excommunication épiscopale a déjà séparé Valdès et ses frères de toute société, l'anathème les exclut du corps du Christ, c'est-à-dire de l'Église non comme hérétiques, mais comme schismatiques selon É. de Bourbon et les voue à la condamnation éternelle.[53]

* * *

Pourtant, l'hérésie formelle ne les atteint pas encore. Une chronologie minutieuse des faits s'impose.

Promu au siège de Narbonne, Bernard-Gaucelin, ancien évêque de Béziers (1167-1181), soucieux de maintenir l'intégrité doctrinale de sa métropole, tient à s'en assurer. Il convoque les frères en jugement devant un groupe de clercs et de laïcs, de réguliers et de séculiers qui

---

52 *Decretales* V, 7, c 9 (éd. FRIEDBERG II, 780/81). MANSI, *Amplissima collectio*, t. XXII, Venise 1778, 477 A: « Condemnamus... Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur... perpetuo decernimus anathemati subiacere... Nonnulli.. authoritatem sibi vendicant praedicandi... Quomodo predicabunt, nisi mittantur? omnes qui vel prohibiti, vel non missi, praeter authoritatem ab apostolica sede vel episcopo loci susceptam, publice vel praedicare praesumpserit ». *Catharisme*, p. 45, n. 125.

53 GRATIEN, C III, 4, c. 12 (FRIEDBERG I, 514): « Aliud est excommunicatio, aliud anathematizatio ». ÉT. DE BOURBON, p. 292-293. *Catharisme*, p. 46 et n. 129. Nous maintenons qu'il faut lire « Vérone », et non « Rome » car, avant le Latran de 1215 aucun concile de Rome ne les a condamnés et, au Latran de 1179, Alexandre III les a embrassés...

les condamnent après une sérieuse enquête, probablement effectuée vers 1186/87, dont aucune relation ne nous est parvenue, mais que signale Bernard de Fontcaude.[54] Insatisfait, Bernard-Gaucelin les confronte à nouveau avec d'autres clercs et laïcs sous l'arbitrage de Raymond de Daventrie, clerc estimé des deux partis. Après audition des adversaires, l'arbitre donne par écrit une sentence définitive qui déclare les Pauvres de Lyon hérétiques en chacun des chefs d'accusation. Cette seconde controverse, où chaque adversaire a présenté les arguments scripturaires de sa foi, peut être datée de 1189, 1190 au plus tard et l'un des témoins, Bernard, abbé prémontré de Fontcaude, en fait l'exposé dans un opuscule *Contra Valdenses*, rédigé vers 1190/1192, peu avant sa mort (1193).[55]

Or, depuis quelques années, Valdès a accueilli dans son groupe un jeune clerc, l'acolyte Durand de Huesca, formé probablement aux écoles capitulaires ou monastiques espagnoles (Catalogne), nourri de Bible, des Pères et de tout l'enseignement classique dispensé alors dans les *Artes*, impliquant les disciplines du *trivium* et du *quadrivium*. Donat et la grammaire ne lui sont pas inconnus.[56] Fortement armé pour défendre le fondateur de sa fraternité, Durant entend surtout subvenir à la défaillance du clergé en ne craignant pas d'affronter les prédicants cathares que, jusqu'ici, les hérésiologues catholiques n'ont guère défiés en Languedoc. Il loue d'abord son maître (*Domne Valdesi*), élu de Dieu à l'égal des pêcheurs illettrés, pour avoir été choisi dans le débat apostolique afin de suppléer, avec ses disciples, à la carence du clergé coupable de cupidité, simonie, orgueil, concupiscence etc... etc... et combattre l'erreur.[57] Durand entreprend de faire échec aux dualistes, en entamant avec eux des controverses dont les échos nous sont restés. « Vu la pénurie de livres et son juste souci d'exactitude scripturaire il a, au cours de ses nombreuses lectures, rassemblé tous les éléments propres à constituer un matériel favorable au succès de la campagne évangélique entreprise par son maître et il se propose de les publier ». Ainsi, le Vaudois compose le *Liber Antiheresis*,

---

[54] BERNARD DE FONTCAUDE, *Adversus Valdenses*. Prologus II (PL 204, 794 A): « Accitis itaque pluribus tam clericis quam laicis religiosis ac saecularibus, ad judicium vocavit. Quid plura? Causa diligentissime investigata, condemnati sunt ». *Catharisme*, p. 50, n. 6.

[55] BERNARD DE FONTCAUDE, 795 A. *Catharisme*, p. 51 et notes.

[56] *Catharisme*, p. 304-308. Voir notre étude sur les ' Universités ' dans A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. X, Paris, 1950, p. 341, 343, 344.

[57] *Hérésie*, p. 73, 23-29 et p. 56. Cf. *Antiheresis*, éd. SELGE, p. 8, l. 31-37.

[58] *Hérésie*, p. 74, 8-11; 20-21 et p. 56, 57. Cf. *Antiheresis*, p. 8-9, Lignes 47-50, 59-61.

connu par deux manuscrits qui présentent deux éditions différentes: le *Madrid 1114* et le *B N latin 13446*.[59]

L'élaboration de l'oeuvre a duré plusieurs années. A l'origine, selon la table même du *Liber* qui énonce trente et un chapitres, l'auteur prévoit de composer un seul et unique livre. Puis, se ravisant, il extrait de cet ensemble en gestation cinq chapitres principaux sur l'unicité de Dieu, la création, la chute des Anges, la loi de Moïse, la résurrection des morts, pour les réunir en un second. Cette section plus particulièrement théologique du manuscrit de Madrid — à notre point de vue la plus importante — est l'oeuvre personnelle de Durand de Huesca dans son expression primitive.[60] Résultat de ses altercations avec les dualistes, elle a dû être composée après la condamnation de 1184, soit vers 1185/1187. Le livre I de ce document, qui groupe les données christologiques, morales et ecclésiastiques ou sociales, semble légèrement postérieur. Les éléments en sont réunis pendant l'entreprise de Bernard de Fontcaude, avant 1192 et, très probablement, durant le séjour d'Alain de Lille dans le Midi.[61]

La version parisienne livre le texte complet de l'*Antiheresis*; elle n'est qu'une réédition revue et corrigée du livre I de Madrid, où sont intégrés, à leur place respective, les cinq chapitres enlevés mais complètement remaniés du modèle madrilène et, à cette époque, encore démunie des chapitres postérieurs.[62]

Sitôt connu le verdict de 1184, Durand de Huesca relève le gant, rapporte sur le vif ses déclarations essentiellement orthodoxes; qu'on lise les textes. Il s'acharne à défendre son maître, sa communauté et sa foi conforme au dogme. Il le fait avec toute sa science, remarquable chez un simple clerc. A l'inverse des hérésiologues du temps, il connaît les Gnostiques qu'il distingue des Marcionites et des Cerdoniens [a] ; les Manichéens

---

59 Nous avons jadis longuement examiné les deux manuscrits et publié le résultat de nos études, qui ont été réunies dans *Hérésie et Hérétiques*; cf. *supra*, n. 1. Étude générale etc., p. 60-79.

60 *Hérésie*, p. 40. Voir l'exposé complet de ces controverses avec textes à l'appui et comparaison avec le ms. de Paris, *ibid.*, p. 87-165. En *Appendix*, p. 166-176, le livre II, chap. 2 du ms. de Madrid, f. 50ra-60^{rb}: des anges déchus (chap. 3, p. 118 de notre exposé) et p. 176-179 son correspondant dans le ms. de Paris, ch. 12. De même voir p 179-183, le livre II ch. 5 de Madrid, f. 87ra-90^{rb} sur la résurrection (chap. 5, p. 153 de l'exposé) et p. 183-188 son correspondant du ms. de Paris, ch. 31.

61 Nous avons légèrement modifié les dates hypothétiques du document. Comparer avec *Catharisme*, p. 60, 63 sgg. 79.

62 Selge a publié pour ces cinq chapitres, les deux versions successives de Madrid et de Paris: p. 110-199; et p. 200-247, avec les ajouts postérieurs du *De iuramento, De iustitia*, p. 248-257.

qu'il différencie des fidèles de Praxeas [b] ; pratique les deux versions du psautier hiéronymien comme un exégète nourri de Donat [c]. Aucun des Pères de l'Église ne lui est étranger: Augustin, Ambroise, Grégoire, Isidore, Jérôme,[63] etc... L'auteur se révèle comme une forte personnalité, toujours caustique envers ses adversaires, peut-être plus grammairien que théologien; il enrichit son rapport de nombreux détails sur le différentes conceptions scripturaires des dualistes.[64]

A l'exemple du propositum de Valdès (1180) [65] son disciple, au nom des trois symboles, fonde sa croyance en la Trinité, qui a été le noeud des controverses théologiques du XII[e] siècle.[66] Catholiques authentiques dans leurs déclarations trinitaires, lui et ses frères entendent professer la pauvreté, observer les conseils évangéliques et combattre les erreurs de ces *Kachologorum*.[67]

Aucune erreur doctrinale n'effleure la fraternité de Valdès, malgré sa désobéissance à Rome. A l'exemple du fondateur, elle accepte encore l'efficacité des sacrements administrés par des prêtres indignes, mais « si leurs ordres s'écartent des lois du Fils de Dieu, notre pontife, il ressort des Écritures que nous devons obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ».[68] Elle reconnaît la validité du baptême des enfants, des oeuvres pies et des prières pour les défunts, l'existence du purgatoire,[69] etc... Sa position risque d'être vulnérable sur deux points: la prédestination et l'état de l'Église. Pour le Vaudois, le salut réside dans l'observance des mandats de Dieu et dans les oeuvres, non dans la prédestination.[70]

Ainsi, désormais le Valdéisme a pris forme. Sur la pauvreté, conçue comme primordiale à l'origine, s'est peu à peu greffée la notion d'évangélisme rapidement transformée en apostolicité. Tout concourait à cette prompte évolution: la carence des clercs dans leurs fonctions prédicantes

---

[63] *Antiheresis*G a) p. 111; b) p. 142; c) 115(151), 123(44); pour les Pères, *passim*. *Hérésie*, cf. p. 88-89; 103; 95, n. 23 et p. 167 (Donat).

[64] *Hérésie*, p. 128.

[65] *Supra*, p. 11-14 et notes.

[66] *Hérésie*, p. 53-79, cf. p 70-71 et Texte p. 72-79. *Antiheresis*, p. 12-17.

[67] *Catharisme*, p. 30; *Hérésie*, p. 73-74, l: 3. *Antiheresis*, p. 5, 8.

[68] *Antiheresis*, p. 61: « ...eis fiducialiter dicere debemus " Obedire oportet deo magisquam hominibus " »... « Et quamvis mali sint, nos tamen eis... parere conabimur ».

[69] *Antiheresis*, p. 43-50; p. 100-104.

[70] *Antiheresis*, cf. p. 91: « In operibus ergo sive salvatio sive damnatio et non in predestinacione fatali continetur », p. 89-93. Voir la critique pertinente de A. DONDAINE, *Valdéisme*, p. 209: « l'auteur n'a pas tenté de concilier le mystère du vouloir divin et le fait expérimental de notre liberté... Il nie la prédestination et la conçoit comme fatale ».

et le danger de l'hérésie cathare de plus en plus forte en Languedoc. Comment y remédier? Par le labeur spirituel qui implique le dénuement total et, malgré la réprobation qui commence à sourdre dans les milieux cléricaux, l'abstention de tout travail manuel source de préoccupations profanes et terrestres. La présence du *De Labore* dans ce document (livre I) [a)] laisse entendre que l'auteur a ouï dire des rumeurs que provoque dans l'Église le refus du travail. Aurait-il été parmi ceux, convoqués par l'archevêque de Narbonne, Bernard Gaucelin, pour comparaître devant la première assemblée ecclésiastique et laïque chargée de les examiner [b)]? Serions-nous en 1187-88-89? [71]

Lors d'une seconde confrontation, le prémontré attaque longuement les prédicateurs vaudois [a)] et leur fait grief de ne pas travailler [b)] : « Ils prétendent vivre comme des mendiants du labeur d'autrui » (II Thess. 3, 11-12).[72] Après avoir répondu aux hérétiques: « Les Apôtres travaillaient-ils après avoir reçu le Saint Esprit? », Durand de Huesca s'appuie sur les sentences des docteurs et s'adresse brusquement aux catholiques qu'il apostrophe: [73] « Silence, vous qui préférez la besogne servile à l'activité spirituelle. Et que se démènent (*agere satagant*) ceux qui choisissent le labeur impérissable, garant du royaume céleste. Que cette faveur nous soit accordée par celui qui vit dans la trinité parfaite et règne par tous les siècles des siècles. Amen ».[74] Leitmotiv fréquent dans l'*Antiheresis* et qui atteste l'orthodoxie de la fraternité.

Pourquoi cette attitude hostile et agressive contre les clercs? Parce que, dit Durand: « Haïs par eux, nous avons à souffrir de leurs persécutions ».[75] Serait-ce une allusion à l'exil de Lyon (1182)? En tout cas, ils subissent la condamnation de 1184. S'ils rencontrent la faveur populaire, ils se heurtent à l'antipathie d'un clergé jaloux de ses prérogatives vis-à-vis de ces prêcheurs « *non missi* », de ce fait non approuvés canoniquement dans une fonction indue.

---

[71] a) *Antiheresis*, p. 77-89. b) Cf. *supra*, p. 15.

[72] Bernard De Fontcaude, a) ch. 2, 4 (PL 204, 803 B); b) § 17, fin du ch. 4, col. 805, 809-810: II Thess. 3, 11-12.

[73] *Antiheresis*, p. 85, 86: « Et quia satis de terreno labore, quantum ad hereticos pertinet, diximus, ad catholicos apostrofantes, doctorum sentencias assumamus ». Cf. *Catharisme*, p. 72-74.

[74] *Antiheresis*, p. 88. *Catharisme*, p. 73.

[75] *Antiheresis*, p. 99: « Set forte dicent: Vos semper contra nos illam fornicariam romanam manu tenetis ecclesiam! - Nos autem respondentes dicimus: Non fornicationem neque alia illicita manu tenemus neque prava sacerdomus; qua de causa *ab ipsis exosi multas patimur persecuciones* ». C'est nous qui soulignons.

Quant à son église qualifiée de *nova*, donc sujette à caution, son assise est, pour le Vaudois, dans le Nouveau Testament. Selon une formule que les temps actuels ne désapprouveraient pas: « l'Église est toujours là où se trouve une congrégation de fidèles qui observent une foi intègre et en accomplissent les oeuvres ».[76] Bernard de Fontcaude ne l'entend pas ainsi. Il reproche aux Vaudois le refus de prier dans les édifices religieux. Si, d'après lui, « l'église de Dieu traduit tant la réunion des fidèles que le *locus orationis* où ils se réunissent », il déforme en fait le concept vaudois de l'*ecclesia dei*.[77] « Notre voie est nouvelle, confirmée par le Nouveau Testament », continue Durand de Huesca, qui reproche aux dualistes le patronage des anciens hérétiques: Pythagore, Marcion, Cerinthe, Ebion, Zarohen, Arfexet et les Saducéens, Hyménée, Nicolas, Manès, Tatien. Thème qu'il reprendra près de trente-cinq ans plus tard, comme Prieur des Pauvres Catholiques, dans son *Liber contra Manicheos*.[78] Lui et ses frères obéissent aux membres de la hiérarchie romaine, selon l'ordre du Christ dans Matthieu 23, 2-4: « Faites tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas ce qu'ils font ». Par eux, Valdès a perçu les paroles de Dieu et ses disciples s'efforcent de les accomplir.[79] Notre foi et nos oeuvres s'étayent des raisons évangéliques. Nous entendons maintenir la foi de Dieu, les sacrements de l'Église contre tous leurs détracteurs, et les prêcher librement sans les renier. Et si l'on nous demande pourquoi nous pratiquons la pauvreté? C'est parce qu'en lisant les Évangiles nous avons appris que le Sauveur et ses apôtres étaient pauvres ».[80] Nouveauté et orthodoxie, tels sont les caractères de la communauté vaudoise qui légitime aussi l'existence de l'Église romaine, mais reste fortement attachée à la foi, aux oeuvres, à la pauvreté évangélique et au droit imprescriptible de prédication.

---

[76] *Antiheresis*, p. 95, 38: « Nos vero dicimus, quia semper ibi dei est ecclesia, ubi congregacio fidelium, qui fidem rectam tenent et operibus implent ».

[77] Bernard De Fontcaude, *Adversus Waldenses*, PL 204, 835 D: « Haeretici vero, nec domum Dei, nec domum orationis vocant, nec in ea cum electis orare curant »... 837 D: « Si quis dicat, ecclesiam Dei dici heic fideles, intendat quanta sequatur absurditas »... 878 A: « Nec mirum si ecclesia Dei dicitur tam convocatio fidelium quam locus orationis, ubi conveniunt; sicut et domus dicitur mansio aliqua, et manentes in ea ».

[78] *Antiheresis*, p. 97-98. Durand De Huesca, *Liber contra Manicheos*, éd. Ch. Thouzellier, *Une somme anticathare*... (Spicilegium sacrum lovaniense, Études et documents 32). Louvain 1964, p. 74-76.

[79] *Antiheresis*, p. 96, l. 61: « Et hac de causa Valdesius verba dei ab illis percepit et eius socii implere satagunt ».

[80] *Antiheresis*, p. 99: « Fidem dei et ecclesie sacramenta... usque ad mortem manu tenere et libere predicare... »; p. 96: « Si interrogatis, cur pauperes sumus? Dicimus, quia salvatorem nostrum et eius apostolos, pauperem fuisse legimus ». Cf. *Catharisme*, p. 76-78.

L'*Antiheresis* confirme que, en 1186-89, un groupe de Valdès demeure rigoureusement orthodoxe, mais les controverses de Narbonne montrent aussi l'existence de frères dissidents.[81]

Vers cette période Alain de Lille est dans le Midi, peut-être depuis 1185 (?).[82] Il enseigne la théologie à Montpellier où, d'après Étienne de Bourbon, il fait honte de leurs rapines à des chevaliers (*milites*) venus l'écouter.[83] Il n'ignore pas les théories dualistes pour avoir déjà exposé, dans la *Summa Quoniam homines* (c. 1160? 1175?), la doctrine sur le Créateur et la création, bien souvent à l'encontre des « Manichéens ».[84] Dans la *Summa De Fide catholica*, le livre I s'en prend aux cathares. Au chapitre 22, l'exposé christologique est-il un emprunt au livre I, chapitre 8 de l'*Antiheresis*, comme nous l'avions jadis pensé? [85] L'analogie des six textes bibliques, dépourvus de commentaires rationnels — à l'encontre de la technique d'Alain — amènerait à le supposer, bien que la science de Durand de Huesca ne puisse être comparée à la compétence du maître Parisien. Divers arguments prouveraient le contraire. Dans ce cas l'*Antiheresis* serait postérieur à la *Summa*, dont les experts ne peuvent préciser la date...[86]

Selon une notule du ms. *Vatican latin 903*, f. 12[ra], Alain aurait connu les prêcheurs vaudois « et la mauvaise interprétation de leurs autorités l'aurait incité à se dresser contre eux ».[87] De ce fait, il leur destine le livre II du *De fide catholica*. D'autre part, le théologien consacre neuf chapitres aux questions du mensonge, du serment, de l'homicide qui, à cette époque, n'effleurent même pas encore l'opinion vaudoise, sinon Durand de Huesca les aurait discutées. Un de ses disciples, Ermengaud de Béziers

---

[81] Nous préférons cette terminologie à la formule actualisée et inadéquate de: « aile droite, aile gauche », cf. SELGE, CF 2, p. 227 sq. GONNET - MOLNAR, *Les Vaudois*, p. 104-106.

[82] Selon M.-TH. D'ALVERNY, *Alain de Lille* (Études de philosophie médiévale 52), Paris 1965, p. 156. *Catharisme*, p. 81-82.

[83] ÉTIENNE DE BOURBON, p. 246 et 370.

[84] Éd. P. GLORIEUX, dans *Archives d'histoire doctrin. et litt. du m.â.* XX, 1959, p. 113-364, cf. p. 115-116, 129 sq. *Catharisme*, p. 82.

[85] ALAIN DE LILLE, *De fide catholica*, liv. I, col. 307-378; cf. ch. 22, col. 324. - *Antiheresis*, éd. SELGE, liv. I, ch. 5, p. 29-31. Cf. *Hérésie*, p. 83, 85; *Catharisme*, p. 64, n. 67, et p. 87.

[86] M.-TH. D'ALVERNY, *Alain*, p. 156, dit: « entre 1185-1200 ». A. DONDAINE, *Durand de Huesca* (Archiv. fr. praed. t. XXIX, 1959), p. 238-239, pense que la *Summa* d'Alain est antérieure à l'*Antiheresis* (ce que nous ne pouvons affirmer). A. D. conclut p. 239: « Quelle que soit la date qu'on lui assigne, l'œuvre conserve son titre principal d'intérêt ».

[87] C'est sur le *Vatic. lat. 903*, que nous avons jadis étudié l'œuvre d'Alain, vu l'édition défectueuse de MIGNE, cf. *Catharisme*, p. 82, n. 9 et p. 94, n. 78. - ALAIN DE LILLE, *Contra Valdenses*, PL 210, 377-400.

les traitera plus tard, ajoutant deux chapitres supplémentaires à l'*Antiherésis* de la version parisienne.[88] Par contre, avec quelle hardiesse Durand répond-il, sur le refus du travail, aux attaques violentes du maître parisien, qui explose en ultime reproche, selon Paul: « Que celui qui ne travaille pas, ne mange pas » (II Thess. 3, 10). Ici, Alain rejoint Bernard de Fontcaude. « Et que dire alors des prélats, qui ne travaillent guère, ou pas du tout? et des apôtres eux-mêmes, qui n'exerçaient aucun labeur corporel? » riposte hardiment Durand.[89]

Une partie de la défense vaudoise (livre II de l'*Antiheresis*) est, d'Alain;[90] le livre I, notamment le *De labore* correspond à la période des discussions avec le prémontré et le futur cistercien. Au moment le plus intense des polémiques (vers 1190), les altercations fréquentes jaillissent entre les partis. Leurs membres, variés et mêlés: catholiques, vaudois, cathares, entendent les arguments divers énoncés. Un Vaudois anticathare peut tirer parti de la réfutation du docétisme pour assurer son orthodoxie. Bref, toutes les hypothèses sont permises... Durand ignore d'autres griefs d'Alain, perçus plus tard par la fraternité. Mais la position christologique du maître parisien ne semble pas lui avoir échappé et s'enrichit-il, à ce sujet, de la compétence du théologien (?). En tout cas, l'identité des citations scripturaires, entre les deux traités en ce domaine est flagrante et incontestable. Tant que l'on ne peut dater les deux oeuvres avec précision, le problème de leur rapport reste ouvert.

* * *

Que conclure? Si, en suivant rigoureusement l'analyse précédente, on a observé la lente évolution de Valdès, depuis le jour même de sa conversion, uniquement inspirée de pauvreté évangélique et celle de ses pre-

---

[88] ALAIN, Liv. II, ch. 15-23, PL 210, 390-399. Cf. *Catharisme*, p. 98-104. *Antiheresis*, éd. SELGE, p. 248-257. Cf. *Hérésie*, p. 84.

[89] ALAIN, Livre I, ch. 24-25, derniers chapitres, PL 210, 399-400. *Antiheresis*, Liv. I, ch. 23, p. 79, l. 51 et p. 86, l. 245-250.

[90] A. DONDAINE (AFP, XVI, 1946), p. 222-223, le date d'abord de 1181, comme postérieur aux sanctions prises alors par Jean de Bellesmains qui les expulse, mais antérieur à Vérone. En 1959 (AFP, t. XIX, p. 238-239) A. DONDAINE rectifie et place le L.A. à une date plus tardive: « rajeunissement rendu nécessaire par le fait que Durand connaît la *Summa* d'Alain auquel il emprunte son chapitre sur le Christ ». *Antiheresis*, ch. 5, p. 29-33, cf. p. 30, l. 5-27. ALAIN DE LILLE, *Summa quadripartita*, ch. 22, PL 210, 324 A-B. Pour J. GONNET - A. MOLNAR, *Les Vaudois au moyen âge*, Torino 1974, p. 6: « Ce *Liber Antiheresis* de Durand est sûrement postérieur au traité de Bernard », ce que nous ne croyons plus. SELGE, *Antiheresis* II, p. XVII-XVIII, place la rédaction originale dès 1186/87 et les divers ajouts et remaniements en prolongeraient l'achèvement jusqu'en 1207.

miers fidèles, jusqu'en 1185, on constate que la simple exhortation pénitentielle — préfigurant les propos semblables, vingt à trente ans plus tard, de François d'Assise (né en 1181) — s'est muée en une prise de conscience collective d'un apostolat impératif. Contrairement à l'opinion de Selge, Valdès n'a pas découvert à la fin de sa conversion la potentialité d'un mouvement populaire.[91] Pas du tout. Il a voulu en premier suivre l'Évangile et pratiquer le dénuement. Au cours des années 1173-77, puis 1178, 78, 80, le groupe a peu à peu perçu sa nouvelle mission qui, en 1180, n'est pas officiellement déclarée. Après dix ans d'adaptation, le sens aigu de réforme morale et des besoins religieux populaires s'est largement ouvert. L'exil de 1181 en Languedoc le renforce. Le contact avec les cathares provoque le choc définitif vivement ressenti et exprimé par Durand de Huesca. Probablement présent au synode de Lyon (1180),[92] surtout plus éclairé que son maître, l'acolyte a du coup entrevu l'urgente nécessité pour son groupe du prêche officiellement reconnu. Il en a tous les droits, vu sa compétence. C'est pourquoi, dès l'incipit de l'*Antiheresis* (c. 1185), il conforte Valdès et lui rend hommage d'avoir, tels les premiers apôtres, été élu pour oeuvrer dans le champ apostolique.

La carence cléricale, devant le danger du catharisme, a convaincu Valdès du bien fondé de la mission qui lui a été dévolue et que, par réaction immédiate, la condamnation de 1184 n'a fait qu'exaspérer. Après dix à quinze ans de pénible élaboration, l'apostolicité, peut-on conclure, est désormais bien avancée dans la fraternité. Si la pauvreté totale est l'essence du Valdéisme originel, elle constitue ensuite, avec l'apport de l'apostolicité, ce que l'on pourrait appeler le « Valdéisme primitif » dont Durand de Huesca brandit l'étendard.

---

[91] Cité par G. GONNET, *Tentativo di bilancio del Convegno*, dans *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n° 136, 1974, p. 146.

[92] Cf. *supra*, f. 6-7.

SUR LE NOM DE VALDÈS

Les lecteurs ont pu être surpris de nous voir employer le nom *Valdès* et non *Vaudes*, préconisé au colloque de Fanjeaux en 1967.

Notre choix est réfléchi. Selon E. Bourciez,[1] dans l'ancien français 'l', suivi d'une consonne dentale, se vocalise après certaines voyelles: a e o... et produit un 'u'. Combiné avec la voyelle 'a' précédente, celui-ci donne la diphtongue 'au'.

Cette vocalisation est un des traits notables de la phonétique française. En provençal, la règle n'est pas aussi nette. D'après J. Anglade,[2] 'l' suivi d'une dentale ou d'une palatale, peut se vocaliser, comme on le trouve dans les plus anciens textes, mais ce traitement n'est pas général. Dans certains dialectes, dès le X[e] siècle, 'l' pouvait être déjà vocalisé, tout en gardant son orthographe. Ex. falsum, fals, faus; malos, mals, maus.

En français moderne, *Valdesius* devient *Vaudès*, mais le personnage probablement lyonnais, loin d'être de langue d'oïl, semble avoir été franco-provençal, sans que la tradition de huit siècles ait cherché à modifier tant soit peu la latinité de son nom.

Dés 1179, Walter Map [3] signale son apparition au Latran « *Valdesios homines... a primate ipsorum Valde* » (à l'ablatif). Lui même, au synode de Lyon (1180) s'affirme « *ego Valdesius* »,[4] nom que lui donne Durand de Huesca quand il l'interpelle « *Te Domine Valdesi* ».[5] Ses adversaires s'informent: « *Qui docuit Valdesium?* ».

---

1 *Précis historique de phonétique française*, Paris 1937[8], p. 188; Id. *Eléments de linguistique romane*, Paris 1946, p. 265.
2 *Grammaire de l'ancien provençal*, Paris 1921, p. 190.
3 M.G.H. SS. 27, p. 66.
4 *Liber Antihéresis*, éd. K.V. Selge (=LA), p. 3, *Catharisme*, p. 27.
5 L.A., p. 8.

Les premiers témoins oculaires de la vie de Valdès écrivent la forme latine *Valdesius* et ses dérivés, probablement prononcé en langue vulgaire *Valdès*.[6] Par la suite, tous les auteurs les imitent. Qu'ils soient chroniqueurs, tel l'anonyme de Laon: « *Quidam Valdesius nomine...* » (en 1177), « *Valdès cives Lugdunensis* ».[7] Théologiens, Bernard de Fontcaude (1190-92): « *Valdenses... Waldus* »; [8] Alain de Lille (1185-95): « *Valdenses dicuntur a suo heresiarcha, qui Valdus dicebatur* ».[9] Historiens, Pierre des Vaux de Cernay (avant 1213): « *Valdus* ».[10] Inquisiteurs, Salvo Burce (c. 1235): « *Valdexius* »; [11] Moneta de Crémone (c. 1241): « *Venitis a Valdesio* ».[12] Anselme d'Alexandrie (c. 1270), cite la secte des « *Valdensium* »; [13] Bernard Gui (c. 1323-24), écrit: « *secta valdensium... cujus... inventor nomine Valdesius seu Valdensis* ».[14]

Il n'est pas jusqu'à Guillaume de Tudèle, auteur de la Chanson de la Croisade (c. 1210) qui, après avoir appelé ces frères « *Is Sabatatz* », ou « *Ensabtatz* », porteurs de savates, les nomme ensuite: « *els Valdes* », les Vaudois.[15] Même les pièces d'Archives, tels les obituaires désormais ne manquent pas à la règle.

Dans ces conditions, le vocable Valdès répond à la tradition franco-provençale. Si, devant 'l' palatal, la voyelle apophonique 'a' prend le timbre de 'u' c'est, en parlant, le résultat d'une déformation phonétique qui ne s'est jamais concrétisée dans l'écriture, et cela huit siècles durant. Par conséquent il apparaît contradictoire aux textes écrits de l'époque, de vouloir donner à Valdès une autre appellation.[16]

---

6 Comme le pense A. Dondaine AFP XVI, 1946, p. 216.

7 Cf. *supra*, p. 7, n. 9.

8 PL. 204, 793A.

9 *Vatican latin*, 903, 12ra. *Catharisme*, p. 95 (80).

10 Éd. P. Guébin, Paris 1926.

11 Dans *Aevum* 19 (1945), 316/317.

12 *Adversus catharos et valdenses*, éd. Th. A. Ricchini, Rome 1743, p. 402b.

13 AFP XX, 1950, p. 324.

14 Éd. G. Mollat, t. I, Paris 1926, p. 34.

15 Éd. E. Martin-Chabot, Paris 1957, § 1, 24 et 164; II, 71.

16 M. NIEDERMANN, *Phonétique historique du latin*, Paris 1959⁴, p. 7. Nous ne donnons ici qu'une analyse très succinte des auteurs qui ont cité Valdès. Voir les tableaux plus complets de G. GONNET dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 1972, p. 401 sqq. et notes; et dans *Société de l'histoire du protestantisme français*, t. 126, avril-juin 1980, p. 247-250.

Nous remercions vivement mademoiselle Genevève BRUNEL, de l'Institut des Textes, qui a bien voulu nous éclairer sur la question phonétique.

JEAN DUVERNOY

« A L'EPOQUE, L'EGLISE NE POURSUIVAIT PAS LES VAUDOIS »

Essai de chronologie du Valdéisme languedocien.

Les découvertes du P. Dondaine et les travaux qui les ont suivies, des professeurs C. Thouzellier, K. Selge, G. Gonnet, A. Molnar, M. H. Vicaire et Y. Dossat,[1] ont jeté sur Durand de Huesca et l'école théologique des Pauvres catholiques une lumiere très vive. Elle a, rétrospectivement, rejailli sur un « *Valdesius* » dans lequel on ne reconnaît plus le « *Valdo* » traditionnel, mais dont la carrière, après le décret de Vérone de 1184, reste imprécise dans le temps comme dans l'espace.

Sont par contre restés dans l'ombre ces Vaudois languedociens qui comptèrent les premiers martyrs du mouvement (Morlhon, Aveyron, 1214) et qui, en union avec leurs Frères de la vallée du Rhône et de Bourgogne, réussirent à se maintenir à Toulouse et sur les bords du dur noyau cathare jusqu'au premier quart du XIV[e] siècle.[2]

Cette occultation s'explique par deux difficultés majeures présentées par les sources judiciaires: il n'y eut pas de Vaudois partout en Languedoc; ils ne connurent pas toujours le même sort au cours de la première moitié du XIII[e] siècle.

Une explication est fournie par Y. Dossat. Rejetant la thèse de Douais, qui le premier avait vu, mais mal vu le problème, il considère que « la conférence de Pamiers [3] marque la fin du valdéisme dans le comté de Toulouse ». Quand à l'absence de persécutions à certaines périodes, elle est

---

[1] L'ensemble de ces travaux est énuméré et utilisé dans le *Cahier de Fanjeaux n° 2: Vaudois languedociens et Pauvres catholiques*, Toulouse 1967, faisant suite à deux publications essentielles du P. DONDAINE: *Aux origines du Valdéisme, une profession de foi de Valdès*, dans *Archivium Fratrum Praedicatorum XVI* (1946), p. 191-235, et *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare, ibid. XXIX* (1959), p. 228-278.

[2] Cf. DUVERNOY, *Albigeois et Vaudois en Quercy d'après le Registre des Pénitences de Pierre Sellan*, dans *Actes du XXI[e] Congrès d'Études régionales*, Moissac 1964; *Albigeois et Vaudois en Rouergue*, dans *Actes du Congrès d'Études de Rodez*, Rodez 1975; *L'unité du valdéisme en France à la fin du XIII[e] siècle (Bourgogne, sillon rhodanien, Gascogne)*, dans Bollettino della Società di Studi Valdesi n° 131, Torre Pellice 1974, p. 73-83.

[3] Conversion de Durand de Huesca en 1207.

due « au fait que les « Vaudois » sont certainement des Pauvres catholiques ».[4]

En fait, la répartition géographique de l'hérésie en Languedoc a des causes complexes: politiques, car la tolérance est plus grande dans la zone de mouvance mal définie entre Toulousain et Carcassès; personnelles, car la mode suit le plus souvent le goût du prince ou du seigneur local; ethniques, car on ne peut expliquer autrement l'absence totale du catharisme en Gascogne, et sa relative rareté dans les terres Trencavel situées à l'est de Carcassonne.[5] Le succès même du catharisme a certainement joué son rôle. L'apostolat s'accommode mieux de la persécution dans la ferveur que de l'indifférence dans la tolérance.

Quelle que soit la valeur de ces explications, le fait géographique reste, du moins, bien établi dans les textes, et même dans les chiffres,[6] bien qu'on doive se souvenir que si l'Inquisition trouvait toujours ce qu'elle cherchait, elle ne trouvait que ce qu'elle cherchait.[7]

* * *

Le problème chronologique est plus ardu, car les sources judiciaires sont notoirement défaillantes. Les déposants datent les faits, quand ils le font, en chiffres ronds ou approximatifs d'années écoulées avant leur déposition; la plus grande partie de notre matériel est constitué par des copies du XVII[e] siècle qui n'offrent pas de garanties suffisantes de lecture des chiffres romains, souvent très équivoques dans l'écriture du XIII[e] siècle.

Par ailleurs, pour apprécier la portée d'une déclaration selon laquelle « à l'époque, l'Eglise ne poursuivait pas les Vaudois », il est indispensable de savoir ce que l'on entend par Eglise: la hiérarchie ou le clergé local.

---

[4] Y. DOSSAT, *Les Vaudois méridionaux d'après les documents de l'Inquisition*, dans *Cahiers de Fanjeaux n° 2*, *op. cit.*, p. 225, 226.

[5] On notera, à l'inverse, à la fin du siècle, la prédominance du mouvement fratricelle dans ces mêmes terres, et son absence totale en pays cathare (Toulousain et pays de Foix).

[6] Y. DOSSAT, *op. cit.*, p. 212, rappelle que sur 5500 dépositions environ du registre ms 609 Bibl. Mun. Toulouse, on ne compte que 21 déposants ayant eu des relations avec des Vaudois. Ces dépositions concernent le Lauragais relevant du diocèse de Toulouse.

[7] On peut citer, parce qu'elle est généralement associée, à tort ou à raison, au valdéisme (Cf. Bibl. Nat. Paris, ms Doat XXV, f° 198 r°, 199 v° 201 r°, 218 r°; *Registre de Jacques Fournier*, éd. Duvernoy, Toulouse 1965, t. I, p. 128 et ss.) la croyance en un « lieu de repos » pour les âmes dans l'attente du Jugement, tirée du « Voyage de saint Blandan » et autres légendes. Si les inquisiteurs avaient eu pour instruction de rechercher cette erreur, il est probable qu'ils auraient pu arrêter la moitié de l'Europe.

Cette équivoque a existé dès l'aube de la prédication vaudoise. Sans omettre la différence de ton entre la Chronique de Laon et les autres sources catholiques anciennes, on doit retenir les doléances de Geoffroi d'Auxerre: [8] la hiérarchie les a condamnés, mais ils restent admis, ce qui suppose la complicité du clergé local.

Celui-ci est, à l'époque, en Languedoc tout au moins, d'origine modeste, peu capable par son instruction de combattre une prédication basée directement sur l'Evangile, et dans la dépendance sociale d'une noblesse tolérante.[9]

Alors qu'après la Croisade un grand seigneur s'étonnait que Rome ait trouvé des arguments contre la doctrine cathare,[10] les Vaudois méridionaux, depuis une vingtaine d'années, étaient « presque tous clercs » [11] et multipliaient contre les cathares les ouvrages de polémique et les colloques publics, tel Bernard Prim sur la place de Laurac en 1208.[12] Aussi ne doit-on pas être surpris qu'avant la Croisade, et à plus forte raison avant l'apparition des Pauvres catholiques, les Vaudois aient été utilisés par les desservants locaux pour le prêche officiel. Devant l'Inquisition, le chevalier Raimond Huc, d'Aigues-Vives en Minervois, au nord de Carcassonne, déclare « avoir vu plusieurs fois les Vaudois prêcher publiquement à l'église d'Aigues-Vives après l'Evangile, toute la population rassemblée »,[13] cela vers 1204.

Ce renseignement est confirmé par un autre déposant, Guillaume de Saint-Michel, de Castelnaudary, qui dépose en 1246 avoir vu, quarante ans auparavant, soit 1206 environ, à l'époque où les cathares vivaient ouvertement dans le pays, « à Castelnaudary des Vaudois résider publiquement, et lire et chanter à l'église ».[14]

Cette époque de publicité, qui semble n'avoir pris fin qu'avec la

---

[8] « Bien qu'ils aient été excommuniés par les évêques, les archevêques, puis par l'Eglise romaine, ils n'en sont que plus chèrement admis et plus attentivement écoutés... » (éd. G. Gonnet, *Enchiridion Fontium Valdensium I*, Torre Pellice 1958, p. 47).

[9] GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronique*, éd. Duvernoy, Paris 1976, p. 24-25: « Les nobles offraient rarement leurs enfants au clergé. Mais ils présentaient les fils de leurs sujets aux églises dont ils percevaient alors les dîmes, et les évêques en faisaient des clercs, tels qu'ils pouvaient les faire compte-tenu des circonstances ».

[10] *Ibid.*, p. 48-49.

[11] *Enchiridion, op. cit.*, p. 133: « Cum autem ex magna parte clerici simus et pene omnes litterati ».

[12] Déposition de Pons Amiel le vieux, notaire de Mireval-Lauragais, devant l'Inquisition (Ms 609 Bibl. Municipale de Toulouse, f° 198 r°).

[13] Registre de l'inquisiteur Ferrier, Ms Doat t. XXIII, Bibl. Nat. Paris, f° 118 r°.

[14] Ms 609 Toulouse, f° 252 v°.

Croisade,[15] malgré les édits des rois d'Aragon et les colloques de Narbonne et de Pamiers, est précisée par un dernier témoignage de Castelnaudary. Une femme d'Auriac (Haute-Garonne), Guillemette Miquel, dépose en 1245 « qu'elle resta trois ans à Castelnaudary avec les Vaudois. A l'époque les Vaudois faisaient la prédication dans le pays. Elle s'habillait, mangeait, buvait, priait et par ailleurs faisait comme eux ».[16]

Cette description correspond bien à ce que l'on sait des premiers Vaudois de Languedoc,[17] mais non à la petite communauté de clercs établie dans le diocèse d'Elne après l'approbation pontificale de 1208.[18]

Cette période de liberté prit fin brutalement avec la Croisade. Les Vaudois eurent leurs premiers martyrs à Morlhon (Aveyron) en 1214.[19] Le fait pourrait être purement épisodique si le Bas-Rouergue n'était pas une région de recrutement des compagnons de Durand de Huesca: Durand de Najac, Guillaume de Saint-Antonin.

Des faits de répression ne sont plus attestés, par la suite, qu'après le traité de Paris de 1229 et la mise en route de l'Inquisition. Ce sont deux Vaudois, Adam et Bérenger, qui vivent dans une cabane dans les bois de Viviers-les-Montagnes (Tarn) vers 1234.[20] En 1240, deux Vaudoises de Castres (Tarn) furent arrêtées, et l'une des deux fut brûlée.[21] En 1241, l'inquisiteur Pierre Sellan devait prononcer des sentences contre les croyants cathares et vaudois du Quercy, ce qui ne fut fait que par ses successeurs en 1246 en raison de l'opposition de Raimond VII. Le contexte permet d'affirmer qu'à partir de Pâques 1229 les Vaudois étaient aussi proscrits que les cathares dans le pays.

A l'intérieur de la période de reconquête, de 1218 environ à 1229, les témoignages sont concordants.

A Avignonet (Haute-Garonne), à une date qui se situe entre 1216

---

15 Déposition de Raimond Arrufat, *ibid.*, f° 250 v°: « Il a vu des cathares (*hereticos*) et des Vaudois en public à Castelnaudary... ce fut avant l'arrivée des Croisés ».

16 *Ibid.*, f° 96 r°.

17 BERNARD DE FONTCAUDE, éd. Gonnet, *Enchiridion...*, p. 80: « aux femmes qu'ils admettent dans leur compagnie ils permettent de prêcher ».

18 Ce n'est qu'en 1210 qu'Innocent III fait allusion au fait qu'il a interdit à Bernard Prim et Guillaume Arnaud « la compagnie suspecte des femmes » (*Enchiridion*, p. 140). Il n'y a pas d'allusion de ce genre pour Durand de Huesca.

19 PIERRE des VAUX-DE-CERNAY, *Historia Albigensis*, éd. Guébin et Lyon, t. II, Paris 1930, p. 208: « Nous y avons trouvé sept hérétiques, de cette secte qui était dite des Vaudois. Immédiatement amenés au Légat, ils confessèrent pleinement et uniment leur incroyance. Nos Croisés se saisirent d'eux et les brûlèrent avec une joie immense ».

20 Ms 609 Toulouse, f° 249 v°.

21 *Ibid.*, f° 249 r°-v°.

et 1221, un habitant, Michel Verger, dépose que « les Vaudois poursuivaient les cathares, et il leur fit plusieurs fois l'aumône quand ils quêtaient de porte en porte pour l'amour de Dieu. Et parce que l'Eglise alors les soutenait, qu'ils étaient avec les clercs dans l'église même, chantant et lisant, il croyait que c'étaient de bons hommes ».[22]

Ce passage souvent cité a beaucoup contribué à attribuer ce comportement aux Pauvres catholiques de Durand de Huesca. Mais, bien qu'on ne puisse exclure absolument l'hypothèse, elle paraît devoir être écartée. Tout d'abord, le seul renseignement que nous possédions sur l'activité des Pauvres catholiques, celui de Guillaume de Puylaurens, n'est nullement en ce sens: « Quelques-uns d'entre eux (les Vaudois) faisant retour sur eux-mêmes, se rendirent au Siège apostolique, et en reçurent pénitence, avec la permission de vivre sous une règle, à ce que j'entendis dire. Durand de Huesca fut leur prieur et composa quelques écrits contre les hérétiques. Ils vécurent ainsi plusieurs années en Catalogne, mais disparurent peu à peu par la suite ».[23]

Par ailleurs il serait surprenant qu'aucun de ces déposants n'ait su ou dit, comme le Chroniqueur, qu'il s'agissait de « Vaudois » formant un ordre religieux officiellement agréé; surprenant aussi que le même chroniqueur laisse en Catalogne des personnages qui auraient accompli des missions officielles dans son pays.

Au Mas-Saintes-Puelles, on a vu les Vaudois résider publiquement en même temps que les cathares, et cela vers 1220.[24]

A Montauban, les Vaudois circulent ouvertement vers 1224.[25] On voit même un Vaudois travailler à l'époque aux murs de l'église de Saint-Nauphary (Tarn-et-Garonne) à proximité de Montauban.[26]

Vers 1225, la prédication vaudoise est active dans la région de Toulouse. Un riche marchand déposera bien plus tard qu'à cette époque il est allé voir un sympathisant, qui, parlant de cette prédication, lui dit que « Dieu allait par la terre ».[27]

Un chevalier, Saïs de Montesquieu, dépose que vers 1227: « Il était

---

22 Ms 609 Toulouse, f° 136 r°.

23 *Op. cit.*, p. 48-49. En faveur de l'hypothèse, mais avec prudence, C. THOUZELLIER, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Paris 1966, p. 294.

24 Ms Toulouse 609, f° 12 v°.

25 « *Publice ambulantes* », Doat 22, f° 74 r°.

26 Doat 22, f° 71 v°. - On rapprochera ce comportement de celui des premiers Franciscains.

27 Doat 25, f° 196 v°-201 v°. (Déposition de Bernard Raymond Baragnon en 1274 devant l'Inquisition de Toulouse).

venu une nuit à Lacroisille près de Puylaurens (Tarn). Il trouva à la porte beaucoup de personnes du château (de Puylaurens) et avec eux le curé (de Puylaurens). Il leur demanda pourquoi ils étaient tous réunis. Ils répondirent qu'un Vaudois parlait, et qu'ils l'écoutaient. Il leur reprocha d'écouter ce Vaudois à cette heure-là; ils répondirent qu'il y avait là le curé du château (de Puylaurens). Il y avait là avec le témoin Bernard Aldebert, curé de Lacroisille ».[28]

Ce curé de Puylaurens était un prédécesseur dans cette fonction du chroniqueur Guillaume. On ne peut s'empêcher de penser qu'il songeait à ce genre de compromission lorsqu'il écrivait: « C'étaient les Vaudois qui disputaient le plus vivement contre les autres (les cathares), ce qui fait qu'ils étaient parfois accueillis par des prêtres peu avertis (*idiotis*), en haine des autres ».[29]

On trouve à la même époque une trace de prédication vaudoise à Pradelles-Cabardès (Aude): une Vaudoise originaire du pays revient convertir son frère et l'emmène avec elle se faire Vaudois ».[30]

Enfin, à la veille du traité de Paris, vers 1229, l'ancienne demoiselle d'honneur de la comtesse Eléonor (la soeur de Pierre II d'Aragon), Pérégrine Gasc, à donné à manger à quatre Vaudois à Moissac. « Mais, dit-elle, à l'époque, l'Eglise ne poursuivait pas les Vaudois. Elle apprit d'eux une prière ».[31] Et l'inquisiteur lui fait dire qu'elle a cru « que les Vaudois étaient de bons hommes et avaient une bonne foi jusqu'à ce qu'elle entendît dire que l'Eglise les poursuivait ».[32]

On ne possède qu'un témoignage laissant croire à une certaine tolérance dans l'époque qui suit la mise en place de l'Inquisition. Le chevalier Rainard de Palajac aurait vu des Vaudois en public à Saint-Paul Cap de Joux (Tarn) vers 1234. Mais à la même époque, le catharisme était encore presque officiel dans la région, grâce à l'appui de personnages comme le déposant ou son frère, le célèbre Barthas. D'ailleurs, pour l'inquisiteur, il s'agit bien de Vaudois et non de convertis puisqu'il demande au déposant s'il a assisté à la Cène vaudoise.[33]

* * *

Cette Cène est largement attestée par les dépositions des habitants du

---

[28] Doat 24, f° 133 r°-v°.
[29] *Op. cit.*, p. 24-25.
[30] Doat 23, f° 139 r°.
[31] Doat 22, f° 30 v°.
[32] *Ibid.*, f° 31 r°. La formule est stéréotypée.
[33] Doat 24, f° 158 r°.

Quercy devant l'inquisiteur dominicain Sellan.[34] Il s'agit d'une cérémonie du Jeudi-saint, à laquelle peuvent participer les simples croyants; elle se fait sous les espèces du pain, du vin, et des poissons.[35] Les faits dénoncés ne sont pas datés. Mais le climat d'entière liberté ne permet pas de les situer autrement que dans la période antérieure à la Croisade (1210) et dans celle de reconquête qui va de 1218 environ à 1229. Lorsqu'il est dit que les Vaudois possèdent à Montauban leur cimetière, leur hôpital et leurs écoles,[36] il est probable qu'il s'agit de la période antérieure à la Croisade, époque où les cathares eux-mêmes avaient leurs cimetières. Mais il est certain que l'inquisiteur, travaillant dans les années 1234-1237, recueillit tous les faits de compromission avec l'hérésie jusqu'au traité de 1229.

Il est en tous cas exclu que ces Vaudois aient été des Pauvres catholiques. Ils se veulent « apostoliques », se consacrent en mendiant à la prédication, s'interdisent le serment, entendent leur fidèles en confession et leur donnent des pénitences, imposent les mains sur les malades.[37] Ils travaillent aux tâches manuelles les plus variées, mais non pour un salaire, ou, plus exactement, pour l'aumône qu'on veut bien leur faire pour leurs besoins du jour.[38] Le parallèle avec la règle de vie de Bernard Prim et Guillaume Arnaud est évident particulièrement sur le dernier point.[39]

Mais il l'est aussi sur le chapitre de la Cène. Les deux convertis s'expliquent sur la Cène vaudoise qu'ils ont pratiquée en se justifiant de l'accusation de donatisme (ou en abjurant le donatisme): « Sur la fraction du pain, pour laquelle nous avons mauvaise réputation, nous avons dit et disons que cela ne s'est jamais fait par présomption, ni en mépris du sacrifice du prêtre, mais par ardeur de foi et de charité, et à bon escient, pour que ne s'endurcissent pas les fidèles simples qui vivent parmi les hérétiques et ne reçoivent pas le sacrement de l'eucharistie ».[40]

Si l'on excepte la Bosnie, il n'y eut jamais au moyen-âge de contrée où la présence des hérétiques (cathares évidemment) ait eu pour effet de

---

[34] Sur ce registre, Y. DOSSAT, *Les crises de l'Inquisition tolousaine au XIII^e siècle (1233-1273)*, Bordeaux 1959, p. 37-38. (Doat XXI, f° 185-212 v°).

[35] Doat XX, f° 231, 234 r° - 235 v°, 236 v° - 237 v°, 239 r°, 241 v°, 242 r°, 243 v°, 244 v°, 247 v° - 248 v°, 253 v°, 254 r°, 255 r°, 259 r°, 260 v°, 261 v°, 263 r° - 264 v°, 266 r°, 271 r°, 274 r° - v°, 276 v°, 282 r° - v°.

[36] Doat XXI, f° 232 v° 281 v°; f° 249 v°; 234 v°.

[37] Doat XXI, f° 264 v°, et très nombreuses mentions de soins aux malades, *passim*.

[38] Doat XXI, f° 236, 260 r°, 269 r°, 214 v°, 71 v°.

[39] « En temps opportun, nous travaillons de nos mains, toutefois sans recevoir de prix convenu » (*Enchiridion*, op. cit., p. 139).

[40] *Enchiridion, op. cit.*, p. 138.

faire disparaître le culte catholique. On doit donc, semble-t-il, interpréter cette phrase comme une allusion à l'interdit, situation très fréquente en ce début du XIII[e] siècle, notamment en Italie, mais qui en Languedoc avait un caractère de principe chaque fois que les princes méridionaux étaient en guerre « contre l'Eglise ». On ne possède aucun renseignement sur l'application de cet interdit pendant la reconquête. Il est certes probable qu'en reprenant possession de son siège d'où la Croisade l'avait chassé et dont il avait été déposé, l'évêque de Carcassonne, en 1224, célébra la messe dans sa cathédrale retrouvée. Si l'on lisait et surtout chantait dans les églises, c'est qu'elles n'étaient pas fermées, comme elles auraient dû l'être, et même que l'office y était célébré, sinon la messe.

Il est de même certain que les sépultures se déroulaient normalement. A cet égard, il est important de noter qu'un Vaudois de marque fut enterré à Toulouse dans un cimetière normal, et ceci apparemment même après le traité de 1229. Le fait est relaté par le dominicain Guillaume Pelhisson dans sa courte Chronique: « A la même époque (1232)[41] mourut dans le Bourg un hérétique du nom de Galvan, grand archimandrite des Vaudois. Cela n'échappa pas à maître Roland,[42] et il le dénonça publiquement dans son sermon. On convoqua les Frères, le clergé et quelques-uns de la population, et ils allèrent hardiment à la maison où cet hérétique était mort. Ils la démolirent, et en firent un dépôt d'ordures. Ce Galvan, ils le déterrèrent et le sortirent du cimetière Villeneuve où il avait été enseveli. Ils tirèrent son corps par la ville avec une immense procession, et le brûlèrent hors de la ville sur le terrain communal. Cela eut lieu... en 1231 ».[43]

Le récit, dû à un témoin indubitable, car Guillaume Pelhisson était alors au couvent de Toulouse, laisserait croire que la mort de Galvan et l'intervention des Dominicains furent simultanées. A la lettre, même, Galvan serait mort en 1232 et aurait été déterré en 1231. En réalité, on peut se demander si le chroniqueur, dont le style est médiocre, ne

---

41 Le Chroniqueur vient de parler de la nomination de Pierre d'Alès comme prieur dominicain de Toulouse, qui eut lieu en 1232 selon Bernard Gui (*De fundatione et prioribus conventuum provinciarum Tolosanae et provinciae ordinis Praedicatorum*, éd. P. A. Amargier, Rome 1961, p. 49).

42 Le célèbre maître Roland de Crémone, alors lecteur dominicain à Toulouse avant son retour en Italie (Cf. *Les Universités du Languedoc au XIII[e] siècle, Cahiers de Fanjeaux n° 5*, Toulouse 1970, p. 55, 60, 63, 145, 181, 183, 320).

43 Éd. C. Douais, *Chronicon Guillelmi Pelhisso, addendum du tiré à part de*

43 Éd. C. Douais, *Chronicon Guillelmi Pelhisso,* addendum du tiré à part de *Les sources de l'histoire de l'Inquisition dans le Midi de la France aux XIII[e] et XIV[e] siècles*, dans *Revue des Questions historiques*, octobre 1881, p. 88.

voulait pas dire que la mort, antérieure, du Vaudois, avait été découverte « à la même époque », *eodem tempore*. Cette expression n'a guère, dans les chroniques du moyen-âge, qu'une valeur de formule de transition entre paragraphes.

Quoi qu'il en soit, la même question se pose: Galvan était-il un Pauvre catholique? Il est probable que ce personnage est le même que celui qui fait l'objet de commentaires très péjoratifs dans le compte-rendu de la conversion de trois Vaudois de Provence, conservé dans le manuscrit de la Bibliothèque municipale de Troyes.[44] Ce nom est en effet rarissime, sinon entièrement inconnu dans le Midi de la France à cette époque, et est probablement originaire de la péninsule ibérique. Une homonymie, s'agissant dans les deux cas d'un dirigeant Vaudois, est à écarter.[45] En faveur de l'appartenance de Galvan aux Pauvres catholiques, on pourrait retenir qu'il aurait, selon cette source, « juré », c'est-à-dire, pour un Vaudois, abjuré, entre les mains de l'évêque d'Antibes.[46] On pourrait retenir aussi la dignité d'« archimandrite », qui a une connotation monastique et fait penser à une règle, si le mot n'était pas, de toute évidence, un trait de persiflage de la part de Guillaume.

Mais ces arguments sont faibles, et l'hypothèse heurte la vraisemblance: le document de Troyes dénonce bien Galvan comme un Vaudois, et même un Vaudois de la tendance la plus radicale, puisqu'il l'associe aux anabaptistes déjà signalés par la *Manifestatio* antérieure à la Croisade.[47] Par ailleurs, la violente intervention de Roland de Crémone n'aurait pas bénéficié de l'assistance du clergé local si celui-ci avait, en connaissance

---

[44] Éd. G. GONNET, *Enchiridion...*, p. 153-157. Les passages (p. 157) sont: « *Galvaram iuravit in manu episcopi de Antibolis* », et « *Galvam cum Gencesaben de Raixac cum Brunisen* ». On peut proposer, pour cette dernière phrase, la correction: « *Galvan. cum Genser; Ben. (edictus) de Raixac cum Brunisen (di)* ».

[45] Les registres de l'Inquisition méridionale, riches d'une quinzaine de milliers de noms, constituent un répertoire anthroponymique qui a vraiment valeur statistique.

Cette homonymie remarquable n'est pas la seule de l'histoire des Vaudois du Midi de la France. Il y a également le personnage, seul à être nommé, et considéré comme « un ange de Dieu», du registre de Pierre Sellan, P. de Vaux (de Vals, de Vallibus) (Doat 21, f° 186 v°, 189, 201 r°, 203 v° - 205 r°, 206 v°, 211 v° 212). Cf. J. Duvernoy, *Albigeois et Vaudois en Quercy, op. cit.*, p. 11-12; G. GONNET, *Pierre Valdo ou Vaudès de Lyon?*, dans *Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français*, t. XXVI, 1980, p. 247-250. Pour les mêmes raisons statistiques que ci-dessus, on peut affirmer que *P.* dans les textes de l'époque doit se lire *Petrus*.

[46] Ce qui ne signifie pas que l'activité du personnage soit restée limitée aux côtes ligures. Le contexte du document s'étend à la Narbonnaise.

[47] Éd. A. DONDAINE, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, dans *Archivium Fratrum Praedicatorum*, t. XXIX, Rome 1959, p. 271.

de cause, enterré un catholique, membre d'un ordre protégé par le Saint-Siège, et les habitants du quartier n'auraient pas toléré sans protestation ou opposition la destruction de la maison.

Tout porte à croire que Galvan est mort à Toulouse avant 1229, « à l'époque où l'Eglise ne poursuivait pas les Vaudois ».

ROMOLO CEGNA

LA CONDIZIONE DEL VALDISMO SECONDO L'INEDITO « *TRACTATUS BONUS CONTRA HAERETICOS* » DEL 1399, ATTRIBUIBILE ALL'INQUISITORE DELLA SLESIA GIOVANNI DI GLIWICE

1. Alla fine del '300 un anonimo inquisitore che passa sotto il nome dello Pseudo-Pilichdorf, che potrebbe essere Pietro Zwicker, esprime in un suo trattato la gioia nel vedere il massiccio ripiegamento delle forze valdesi sul fronte europeo, sotto i colpi dell'Inquisizione e dell'opposizione tetragona delle regioni tipicamente cattoliche.[1] Traspare da tanto entusiasmo il fatto del risveglio valdese nel corso del secolo XIV, non impedito dall'intervento inquisitoriale, limitato a determinate regioni, impotente nella sua dipendenza dalla collaborazione con il potere civile non sempre pronto a dare una mano, perdurante questo risveglio in estensione e profondità grazie alla costante tecnica del nicodemismo e della fuga, accertata dallo stesso inquisitore: « Nullibi compares, semper fugis, et pauperes simplices in suis tribulacionibus relinquis ».[2] Rilevante è l'applicazione di quest'ultima frase che conferma come l'inquisizione, alla fine, riuscisse solo, per lo più, a colpire la massa dei fedeli valdesi, senza che si riuscisse a raggiungere il corpo dirigente, opportunamente mimetizzato e in continuo movimento logistico.

2. Alcune delle cause che garantirono al Valdismo europeo la sopravvivenza nel '200 e il risveglio del '300 sono note: l'organizzazione in ordine religioso di stretta osservanza dei Maestri detti Fratelli e Apostoli; [3] l'autonomia tra le comunità delle tre grandi aree geografiche di diffusione: Alpi e Francia, — Germania, Polonia, Boemia, Moravia ed Austria — Italia, senza che ci fosse tuttavia una assoluta indipendenza; [4] l'esistenza

---

[1] *Tractatus contra Waldenses*, in JACOBI GRETSERI, *Opera omnia*, t. XII, Ratisbona 1738, p. 55.

[2] *loc. cit.*

[3] Cfr. ad esempio il *Liber contra waldenses hereticos* dello Pseudo-Reinero (in GRETSER, cit., p. 42): « si profiteatur nomen alicuius ordinis, scilicet Pauperum de Lugduno » vedasi Ms. I F 230, f. 223 r. Il nome di Fratelli e Apostoli dato ai maestri valdesi compare tra l'altro nei processi di Stettino del 1392-1394 (editi in D. KURZE, *Quellen zur Ketzergescichte Brandeburgs und Pommerns*, Berlino 1975).

[4] Cfr. *Tractatus bonus* in ms. I F 230, qui edito, f. 228 r con varianti di altri codici.

di un Capo regionale [5] e di missioni itineranti capillarmente organizzate che trovavano le loro basi di trasferimenti negli ospizi [6] valdesi, sorta di conventi e foresterie dell'ordine dei Poveri di Lione; la semplicità, linearità, costanza, precisione della fede nei sette tradizionali articoli; [7] l'accettazione dei sette sacramenti della prima Chiesa e la pratica dei tre fondamentali sacramenti della Chiesa Cattolica medievale, battesimo, penitenza, eucarestia; [8] la costante osservanza di buoni costumi secondo la norma etica comune; [9] la elaborazione e diffusione di una propria letteratura apologetica e catechetica; [10] un nucleo ben definito di dottrine o pratiche cattoliche da respingere; [11] l'organizzazione di un culto penitenziale, essenzialmente fondato sulla fede e sulla penitenza, con tolleranza per credenze ben accette all'anima dei semplici, così da costituire nell'insieme una religione popolare; [12] una buona amministrazione finanziaria

---

[5] Vedasi mia introduzione *Storia della teologia valdese* in *Fede ed etica valdese I*, Torino, Claudiana, 1982.

[6] Ved. introduzione citata. Nella sentenza « ad signandum hereticos cruce glauca » leggesi, tra l'altro: « hereticos, et hereticas et heresiarchas ad vestra hospicia pluribus vicibus recepisse » (Ms. I F 230, f. 234 r). Una giornata qualunque passata in uno degli ospizi valdesi ci viene raccontata nel testo edito da J. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelaters*, II *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, Monaco 1880, pp. 94-95.

[7] Vedasi ordinazione dei ministri valdesi nel documento del settembre 1391 edito in E. WERNER, *Nachrichten über spätmittelaterliche Ketzer aus tschechoslovakischen Archiven und Bibliotheken*, Beilage zur Wissenschaftlichen Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig-Gesellschafts-und Sprachwissenschaftliche, Reihe 12 (1963) I, p. 266: « sciencior proponit sibi aliquid de sacramentis et de septem articulis fidei quos tantum credunt »; cfr. pure commento di anonimo al Credo, attribuito a Stefano di Brandeburgo in D. KURZE, *Quellen* cit. p. 281: « Item tempore ordinacionis examinatur et interrogatur de septem articulis fidei ». In *Fede ed etica valdese*, cit., si presenta la tradizione valdese dei sette articoli che sono una esplicazione della Professione di fede di Valdo del 1180.

[8] Ved. introduzione a *Fede ed etica valdese*.

[9] Cfr. ad es. lo Pseudo-Reinero: « sunt enim in moribus compositi et modesti » (in GRETSER, *op. cit.*, p. 40; cfr. pure p. 27).

[10] Ved. in *Tractatus bonus*, ms. I F 230, f. 228 r « et peripsos codices compilatos »; ved. pure notizia in carteggio dei valdesi austriaci: « multoties perducti sunt libri quasi in nullum, ita ut vix sacram possemus paginam reservare » (J. DÖLLINGER, *op. cit.*, p. 359). Noto è il *Liber electorum* da cui si trae ciò che è rimasto come *Regula waldensium*, cfr. G. GONNET, *I Valdesi d'Austria nella seconda metà del sec. XIV*, « Bollettino della Società di Studi Valdesi » (d'ora in poi citato « BSSV »), n. 82 (1962), pp. 5-41.

[11] Vedansi le varie serie di articoli o errori valdesi, che in parte provengono, almeno per il tardo '300, dalla stessa letteratura valdese: vedasi R. CEGNA, *Gli articoli valdesi del Codice 229 di Pelplin*, Convegno di Torre Pellice, agosto 1980.

[12] Ved. R. CEGNA, intervento cit. Una religione come quella valdese non poteva non essere popolare se era soprattutto vissuta dal popolo: nello Pseudo Reinero c'è un appunto di scherno contro questi eretici che son composti soprattutto da « pauperes, opifices, mulieres et idiote » (GRETSER, *op. cit.*, p. 26).

dei contributi dei fedeli dati in forma fissa per le esigenze delle comunità dei Fratelli e dei missionari itineranti; [13] la fondazione e la cura di scuole e di una istruzione diffusa ai livelli più bassi della popolazione, con presentazione della Sacra Scrittura nella lingua di tutti;[14] l'eliminazione di gran parte di quel culto pubblico legato a implicito dovere di offerta di beni e di denaro; [15] una aperta manifestazione di dissenso e di opposizione al sistema giuridico-culturale che attraverso ai grandi centri universitari ed a Decreti e Decretali della Chiesa soffocava la libera espressione civile dell'individuo e appesantiva gli aspetti negativi della struttura feudale.[16]

3. Nella tradizione letteraria della polemica inquisitoriale sono indicate sette cause del fiorire dell'eresia, tra cui alcune comprese in quanto ho esposto: [17] ad esse, stilate secondo le regole del discorso retorico, vanno aggiunti i motivi polemici contro il clero con cui un anonimo vorrebbe farci intendere che tanta defezione dei buoni fedeli dipendesse unicamente dal malcostume dei preti, il che sarebbe semplificazione del problema che ha ovviamente ben altre radici dottrinali e sociali:[18]

> « De occasionibus erroris.
> Quidam in ecclesia dictis et factis plurimos scandalizant tam katholicos quam hereticos leonistas, sacramentis ecclesie irreverenciam exhibentes, et sic per eos divino cultu et sacramentis et clero et statutis et observanciis ecclesie ab hereticis

---

13 Ved. R CEGNA, *Il Valdismo del '300 come alternativa cristiana alla Chiesa di Roma*, intervento al convegno di Torre Pellice agosto 1979.

14 Si legge nello Pseudo Reinero: « Tercia causa heresis est: quia novum et vetus testamentum vulgariter transtulerunt; et sic docent et discunt » (GRETSER, *op. cit.*, p. 26).

15 Bisogna scorrere il testo di Nicola della Rosa Nera contro il purgatorio, degli anni dieci del '400, per capire come già allora si vedesse chiaramente, non solo nelle indulgenze, ma anche nella pratica dei suffragi per i morti, un colossale affare finanziario curato e condotto avanti dalla Chiesa cattolica (ved. NICOLA DELLA ROSA NERA, *De reliquiis et veneratione sanctorum*, a cura di R. Cegna, Varsavia 1977).

16 Ved. condanna della struttura della gerarchia medievale e degli Studi universitari, luoghi di perditempo, in una delle liste di errori ed articoli valdesi giuntaci: « papam, cardinales, ...episcopos, imperatores, reges, principes, duces et omnes iudices .. esse dampnandos »; « universitates scolarum Parisiensis, etc. reputant inutiles et temporis perditionem » (in E. WERNER, *Nachrichten*, cit., pp. 268-269.

17 Pseudo-Reinero, in GRETSER, *op. cit.*, pp. 26-27.

18 Ms. I F 230 della Biblioteca Universitaria di Wroclaw, f. 224 r-v: i lamenti in parte sono motivati da eventuali controlli di Vescovi e Archidiaconi, in parte vengono dalle semplici osservazioni dei fedeli e sono espressi in una lingua assai viva.

derogatur. Sacramento baptismi derogatur quia patrinis faciunt questiones latinas quas ipsi non intelligunt; qui baptisant candelas et ymagines; qui ab hominibus conbaptisatis extorquent oblaciones que dicuntur abwogen; qui dicunt quod infans baptisatur in utero.

Sacramento confirmacionis derogatur: qui negligunt monere homines ut confirmacionem suscipiant.[19]

Sacramento eukaristie derogatur: qui propter nimiam vetustatem ipsum permittunt vermibus scaturire, testes monachi de Zweil; qui corpus Domini ad terram deiciunt frequenter et sanguinem effundunt; qui in cameris suis servant, ut ad Sanctum Stephanum; qui hoc in ambone Viti servant, ut in Bavaria; qui per subdyaconum ministrari permittunt; qui hoc, raro sine precio, dant infirmis; qui hoc, cum infirmis deferunt, in camera suspendunt et ad tabernam eunt; qui hoc publice peccatoribus dant et dignis negant; qui in peccato sunt conficiunt; qui de labrusca et agresta et aceto et vino, in defectu, conficiunt; qui vinum et aquam in uno vasculo habent; qui maiorem partem aque in calicem fundunt; qui sumpta ablucione, iterum celebrant.

Misse derogatur: qui plures missas eodem die celebrant sine causa; qui missam pertrahunt per cantum superfluum ut versus super versus; qui litigant in missa et sic turbati celebrant; qui dicunt quot sacerdos peccator induens casulam stet mundus ut angelus; qui dicunt quod melius sit sacrificare quam elemosinam dare; qui offerentes obulos et veteres denarios reprehendunt; qui dicunt quod non liceat offerri nisi proprio sacerdoti; qui offertoria decem cantant; qui dicunt quod comparata missa statim dieta sit; qui fingunt devocionem cantantes: cur dampnaberis gens misera? Katherinam, quod femine ad altare ministrant.

Sacramento penitencie derogatur: qui dicunt quod tantum semel in anno sit confitendum; qui nimis breviter expediunt confitentes; qui solicitas feminas confitentes; qui dicunt in predicacione: hoc audivi in confessione; qui de fama bona defuncto dicunt: hoc scio per confessionem eius; qui non sacerdotes iubent confessiones audire; qui pro quolibet peccato tantum missas iniungunt; cum sacerdos confitencium ligwas (sic!) nescit et confitentes ligwam confessores ignorant coguntur

---

[19] L'astensione dalla cresima, qui documentata, facilmente riscontrabile tra i fedeli « cattolici » valdesi del Brandeburgo e della Pomerania del '300 (ved. R. CEGNA, *Fede ed etica valdese* cit.), è dovuta a motivo ideologico e non a disattenzione.

confiteri eidem; qui de peccatis occultis mortuorum recipiunt confessiones ab uxoribus eorum; qui dicunt quod sine oblacione muneris confessio nichil prosit; qui a confitente pignus exigit; qui indirecte confessiones produnt ut qui occulta peccata scribunt ».

4. Al testo delle critiche, piuttosto motivate da interessi disciplinari e liturgici, esposto in una trascrizione d'un codice certo non corretto, pone in evidenza l'implicita ammirazione da parte di cattolici e di valdesi per i Maestri itineranti, dai costumi corretti, osservanti, per quanto di loro competenza, dei rituali del culto cristiano. Conosciamo, per l'area germanico-austriaca, il nome di alcuni di essi e del loro capo da un elenco che, in redazione corta e in altra lunga, ha trovato la fortuna di alcune trascrizioni in vari codici del '300 e '400. La lista corta, tratta dai codici 69 di Olomouc e XIII E 7 della Biblioteca Universitaria di Praga è stata edita tra gli altri da Döllinger [20] e da Werner.[21] La lista lunga è stata edita da Döllinger da un codice di Warburg [22] e da Haupt tratta dal Codice Teplense.[23] Copia della lista corta è stata pubblicata dal Kurze da lui trovata nel Codice Gelf. 466 Helms 431 della Herzog-August-Bibliothek di Wolfenbuttel.[24] Nel codice 1 F 230 della Biblioteca Universitaria di Wroclaw ho trovato una lista breve che ricalca la lista di Olomouc ma dà l'indicazione anche del *supremus* e delle circostanze della stesura della lista, in riferimento a date precise del 1393 (il codice è stato scritto non dopo il 1399 ma la lista è riportata in foglio di custodia e quindi potrebbe essere anche posteriore). Poiché essa è inedita, la presento con qualche nota:

« Anno Domini 1393 die 19 aprilis infrascripti fuerunt rectores secte Waldensium: primo Hans Polan, filius cuiusdam rustici et supremus; item Nicolaus von Polan; item Conradus de Herbipoli; item Ulrich de Heydeck qui fuit ex artificio sutor; item Symon de Galicz de Ungaria qui fuit ex artificio sartor; item Conradus de Gemunde de Swevia, filius cuiusdam

---

20 J. DÖLLINGER, *op. cit.*, p. 367-369.

21 E. WERNER, *Nachrichten.*, cit. p. 265, dove si indicano gli altri testi in cui la lista è edita.

22 J. DÖLLINGER, *op. cit.*, p. 330.

23 H. HAUPT, *Waldenserthum und Inquisition im südostlichen Deutschland*, Friburgo 1890, p. 35.

24 D. KURZE, *Zur Ketzergescichte der Mark Brandeburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert*, « Jahrbuch fur die Geschichte Mittel-und Östdeutschlands » 1968, 16/17, p. 94.

rustici; item Hermannus de Mistegoie et hic fuit faber in Bavaria.

Eodem anno reperti sunt de novo in capitulo Discharcz Petrus de Villa Rubeschin prope Spiram et Hans de Plawe. Et hii nominantur inter se Apostoli, magistri et fratres ».[25]

Alcuni di questi nomi compaiono, indicati come apostoli presenti come missionari nelle terre del Brandeburgo, della Nuova Marca e nella Pomerania occidentale (nei processi di Stettino, nel corso della seconda metà del '300). I rapporti segreti o notizie provenienti dalla stessa comunità valdese li indicano in stato di servizio o presenti in questi Capitoli o riunioni che i Maestri tenevano periodicamente, nel 1393 (lista del ms. 1 F 230 con situazione al 19 aprile e accenno al Capitolo tenuto in Austria in quell'anno a Discharcz, « villa sita circa Chremb », come è annotato nel codice di Wurzburg);[27] nel 1391 (con situazione al settembre secondo il codice di Olomouc e con precisione al 4 settembre secondo il codice Guelf. 466).

Alcuni Maestri valdesi già profondamente impegnati nel ministero, si convertono e, dopo un breve periodo, vengono consacrati sacerdoti tanta è la loro rettitudine e scienza pastorale.[28]

5. L'impegno di un buon inquisitore di fronte al risveglio valdese del '300 doveva essere soprattutto quello di un completo aggiornamento sull'eresia, sulle sue origini, sulla sua evoluzione, sulla dottrina della Chiesa e dei polemisti più quotati nei suoi riguardi. Non dovevasi ovviamente ignorare la realtà del riaccendersi di focolai di dottrine catariste né l'imponente fenomeno ereticale del libero spirito, ben collocato nel movimento dissidente dei beghini. Nella biblioteca domenicana del convento di Sant'Alberto di Wroclaw trovavasi una « summa » nel codice segnato I F 230, ora alla Biblioteca Universitaria della stessa città, che così conclude: « Lata et lecta hec summa die et loco presentibus. Explicit tractatus de summa Trinitate et fide catholica cum articulis secte

---

[25] Ms. I F 230, f. 236 r.

[26] D. KURZE, *Quellen*, cit.

[27] J. DÖLLINGER, *op. cit.*, p. 367.

[28] Ved. J. DÖLLINGER, *op. cit.*, p. 330; D. KURZE, *Quellen*, cit., p. 109: « Niclas Gotschalk (Nicola di Brandeburgo, eresiarca), quondam heresiarcham, nunc presbiterum katholikum habitantem in Wyenna ». Nicola è ricordato come eresiarca « presente » nella lista del settembre 1391; la testimonianza del processo che lo ricorda già prete cattolico è del 23 dicembre 1392: è quindi passato poco tempo tra la sua conversione al cattolicesimo e la sua consacrazione nel sacerdozio cattolico.

Waldensium et inquisitione haereticorum sub anno Domini 1399 feria tercia Rogacionum. Deo gracias » (f. 234 v).

La Biblioteca Domenicana era stata organizzata secondo il dettato di Umberto di Romans,[29] Maestro generale dell'Ordine dei Predicatori, sia per quanto riguarda il contenuto sia per la forma dei libri e le loro finalità pratiche. In particolare vi si trovavano alcune opere (ora alla Biblioteca Universitaria) fondamentali per il tempo, contro l'eresia, quali il trattato dello Pseudo Pilichdorf *Contra Haereses Waldensium* (codice I Q 43), la *Summa de Catharis, Leonistis sive Pauperibus de Lugduno* (codice I Q 348), il trattato *de diversis materiis praedicabilibus sive summa de septem donorum Spiritus Sancti*, di Stefano di Bourbon (codice I Q 297); l'opera di Alano di Lille, del sec. XII, *Contra Haereticos Valdenses, Judaeos et paganos* (codice I F 230). Contro i Beghini o Begardi fu scritto da Giovanni di Brno, che per venti anni aveva militato in quel movimento ereticale, un breve trattato *De vita beghinarum et beghardorum* (codice I Q 348 della Biblioteca Universitaria di Wroclaw). Giovanni si era convertito grazie all'opera dell'Inquisitore boemo Gallo di Neuhaus (1335-1352) che gli aveva imposto di scrivere qualcosa come una memoria autobiografica su ciò che aveva visto e creduto come beghino. Ciò che egli scrive va collocato accanto al trattato *Contra beghardos* (codice I F 292) che l'inquisitore di Cracovia Enrico Havrer scrisse nel 1343-1344 su preghiera del vescovo Giovanni Grot, documentando la situazione ereticale del settore nella Malapolska (parte della Polonia: Piccola Polonia).

Ad un certo momento si sentì il bisogno di aggiungere alle opere e alla documentazione della Biblioteca Domenicana una nuova *summa* che raccogliesse l'essenziale di ciò che era stato scritto: nacque così la *summa* contenuta nel codice I F 230, datato con precisione, che contiene alcuni fogli di custodia riempiti forse posteriormente con alcune formule di processi canonicali e con la lista dei Maestri ed Apostoli valdesi sopra riportata. La *summa* costituisce un buon manuale di Inquisitore e in base alle annotazioni dei primi fogli appartenne al Maestro domenicano Andrea Rüdiger e, secondo Pawel Kielar, studioso domenicano scomparso, sarebbe l'opera dell'inquisitore della Slesia Giovanni di Gliwice (1397-

---

[29] HUMBERTUS DE ROMANIS, *Opera de vita regulari*, I-II, ed. J. Berthier, Roma 1889; cfr. G. SEVERINO POLICA, *Libro, Lettura, Lezione negli Studia degli Ordini mendicanti (sec. XIII)* in *Le scuole degli Ordini mendicanti (sec. XIII)*, Todi 1978, pp. 375 ss ; K. ZAWADZKA, *Biblioteka we Wroclawiu (1126-1810)*, pp. 306-307 in *Studia nad historia Dominikanów w Polsce 1222-1972*, a cura di Giorgio Koczowski, I, Varsavia 1975.

1404) che volle costruirsi un suo manuale, adattando opere già conosciute tra cui alcune comporanee.[30] La necessità di tale opera in un ambiente come quello della Slesia, risulta evidente dalla posizione geografica e dalla situazione politica ed economica del tempo che avevano fatto della regione e soprattutto di Wroclaw un crocevia di mercanti e di ideologie eterodosse rispetto alle direttive dottrinali della classe dominante.[31]

6. La prima parte della *Summa* corrisponde al contenuto del Manoscritto parigino 4224 [32] e consiste in quello che all'« explicit » del f. 214 r è indicato come *Tractatus decurtatus de summa trinitate et fide catholica.* Si tratta della Glossa del vescovo di Marsiglia Benedetto d'Alignan († 1266) alla Costituzione emanata da Innocenzo III nel Concilio Laterano IV del 1225 *De Summa Trinitate et fide catholica*, collocata ad apertura della raccolta delle Decretales di Gregorio IX.[33] Si aggiungono alcune indicazioni di direttive antiereticali: « ut detestandi sunt in heresi pertinaces, sic amplectendi sunt qui ab erroribus convertuntur; e « qualiter debent heresim abiurare et fidem catholicam confiteri »; « sub qua forma iuret de heresi inquirendus »; « super quibus fiant interrogaciones »; « de ydolatriis »; « hec sunt in quibus errant Waldenses et alii qui dicuntur montanoli » (questa in venti articoli). Rispetto al codice parigino sopra ricordato qui si ha in più « qualiter debent (debeant?) heresim abiurare ».

All'indice della Glossa di Benedetto seguono alcuni testi sui nuovi catari, gli albigesi, già editi tra l'altro dal Döllinger,[34] completati nella nostra *Summa* da una breve rassegna di personaggi che furono nell'antichità pagana e cristiana in qualche modo gli anticipatori degli albigesi

---

30 P. KIELAR, *Studia nad Kultura szkolna i intelektualna Dominikanów Prowincji polskiej w sredniowieczu*, in *Studia* cit., I, p. 330; cfr. *Dzieje teologii katolickiejw Polsce*, a cura di Marian Rechowicz, I *Średniowiecze*, Lublino 1974, p. 85.

31 Sulla sensibilizzazione della Slesia alla dissidenza religiosa, ved. *Historia Slaska*, I, parte II (dalla metà del '300 a dopo la metà del '500), a cura di Roman Heck e Ewa Maleczynska, Wroclaw-Varsavia 1961, pp. 362-368.

32 Cfr. A. ARMAND-HUGON e G. GONNET, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice 1953, n. 664.

33 *Corpus iuris canonici*, editio lipsiensis... instruxit Ae. Friedberg, Lipsia 1881, ed. anastatica Graz, 1959, Pars secunda, 5-6; altri noti commentatori della Decretale furono, fra gli altri, Bernardo de Botone († 1266, contemporaneo di Benedetto d'Alignan), Corrado di Soltau († 1407).

34 J. DÖLLINGER, *op. cit.*, pp. 612-613. Sul catarismo ved. R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli 1963; M. LOOS, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praga 1964; G. CANKOVA-PETKOVA, *Apparition et diffusion du bogomilisme et les rapports des Bulgares avec l'Europe occidentale au Moyen Age*, in « Études Historiques » VII (1975), Sofia, pp. 69-89.

(Ms. I F 230, f. 215 r). I temi erano già stati trattati nella Glossa alla *Firmiter credimus* e qui il compilatore della *Summa* avverte: « Sed quia precedens tractatus prolixus esse videtur aliquibus, quia non vacat eis tempus legere, cum sint aliis occupacionibus impediti, quibusdam vero quia sacram scripturam legere fastidiunt vel non curant unde prolixius reputatur quod non amant, aliis autem quia non intelligunt multiplicitatem vel difficultatem summarum de quibus hic legitur sed pocius quaternorum attendunt numerum vel cartharum, ideo ut propter brevitatem omnibus satisfaciat decurtavimus hunc tractatum in quo posuimus errores qui ex verbis singulis dicti symboli colliguntur et auctoritates quibus erronei cum suis erroribus confunduntur et fideles in puritate fidei et unitate ecclesie confirmantur » (ff. 215 r-v).

Segue a questo punto il trattato *Prima Johannis secundo: audistis quia antichristus venit, nunc autem multi antichristi, unde scimus quia novissima hora est* (I Jo. 2,18), *glossa: antichristi sunt omnes heretici* (ff. 215 r - 217 v). Si utilizza in gran parte lo Pseudo- Rainero [35] con rimaneggiamenti e con un'aggiunta di completamento, in parte ripetitiva: [36] « In hoc opuscolo primo ponitur error heretici, secundo auctoritas vel racio heretici, tercio solucio erroris, quarto auctoritas vel racio catholica, quinto causa vel occasio erroris » (ff. 217 v - 224 v). Con una silloge, molto utile a un Inquisitore, di tutti i canoni che il *Decretum* dedica agli eretici, colti soprattutto dalla questione 3 della Causa 24,[37] il compilatore conclude: « ... hereticus appellari potest. Augustinus: ideo divina prudencia multos diversi erroris hereticos esse permittit ut cum interrogant nos ea que nescimus sic discuciamus pigriciam et divinas scripturas capiamus; propterea apostolus ait: « ut probati manifesti fiant » (I Cor. II, 19), hii autem Deo probati qui bene docere possunt » (f. 227 r).

A questo punto « *incipit alius tractatus bonus contra hereticos et de eorum inquisicione* » (ff. 227 r - 231 v). Al *Tractatus bonus* seguono « articuli secte Waldensium (ff. 231 v) che con varianti sono stati editi dal Werner [38] dal codice 69 di Olomuc e le formule « sententia ad signandum hereticos cruce glauca...; sententia ad iurandum sive incarcerandum

---

35 In GRETSER, *op. cit.*, pp. 24 segg.

36 In GRETSER, *op. cit.*, pp. 42-43.

37 Ed Friedberg I, 987-1006. Il canone 39 è preso dal libro VIII dei *Etymologiarum libri XX* di Isidoro, MIGNE, *P. L.* 82, 298-305.

38 E. WERNER, *Nachrichten* cit., pp. 265-284.

hereticos...; sententia ad relinquendum brachio curie seculari hereticos obstinatos vel relapsos » (f. 234 r-v).[39]

Il *Tractatus bonus*, che ha evidentemente lo scopo di preparare un clero pronto a discutere e ad opporsi a eretici ottimi conoscitori della Sacra Scrittura, è nella sua seconda parte dedicato ai beghini o begardi e utilizza i già ricordati trattati di Giovanni di Brno e di Enrico Havrer e in parte corrisponde al testo edito dal Gretser.[40]

7. L'Anonimo compilatore della *Summa* del codice I F 230 ha utilizzato per il suo *Tractatus bonus*, per la parte dedicata al Valdismo, un'operetta nata nell'ambiente inquisitoriale austriaco, come fa capire la conclusione: l'importanza della sua lettura è che il quadro dottrinario e polemico ed apologetico valdese viene dichiarato attuale in questo ultimo scorcio del '300 in cui il *Tractatus bonus* trova la sua composizione. Emerge un contrasto fondamentale tra la posizione cattolica, fondata sull'antica legge (a difesa ad esempio dell'omicidio legale o della liceità del giuramento) e la completa dedizione dei Maestri Apostoli alla stretta interpretazione dei cosiddetti consigli evangelici (povertà, nessun giuramento, nessun omicidio) dettati da Cristo nel cap. 5 di Matteo: essi sono legge che ha sostituito o completato quella antica. La letteratura valdese del '400 [41] non modificherà questo atteggiamento, lo conforterà semmai con gli apporti della letteratura taborita. Vediamo inoltre che la polemica contro il purgatorio è già strutturata nella sistematica demolizione delle cosiddette prove cattoliche: è interessante notare che il pensiero valdese fu conosciuto dai Maestri ussiti e taboriti del primo '400 e non si può negare che l'insegnamento valdese sia stato di stimolo all'approfondimento analitico di queste dottrine contro i suffragi per i morti che in Nicola della Rosa Nera, ad esempio, trovano puntuale riscontro.[42] La complessa contestazione contro l'insieme della liturgia medievale, l'uso di preghiere che non siano legate al Pater noster, il culto

---

[39] Una sentenza è pronunciata da un vescovo « mysnense », Demetrio, evidentemente nome di comodo, poiché nella diocesi tedesca di Misnia un vescovo con tale nome non sarebbe mai esistito (della notizia ringrazio il prof. dott. S. Hoyer di Lipsia e D. Seisert dell'Ufficio vescovile di Dresden-Meissen). Si tratterebbe forse di un « misnense » derivato da Miseno, Italia del sud o da « Misia » in Turchia.

[40] È attribuito a Corrado di Megenberg (de Monte puellarum), morto il 1377, in GRETSER, *op. cit.*, pp. 98-99. Su begardi e beghine (movimento eterodosso) vedi ST. BYLINA, *Wizje spoleczne w herezjach średniowiecznych*, Wroclaw-Varsavia 1974, pp. 129 ss.

[41] Ved. R. CEGNA, *Fede ed etica valdese I*, introduzione.

[42] NICOLA DELLA ROSA NERA, *De reliquiis et veneratione sanctorum: de purgatorio*, ed. R. Cegna, Varsavia 1977.

dei santi, sarà rinnovata, a volte contro uguali argomentazioni cattoliche combattute già dai valdesi della fine del '300,[43] dai Maestri della riforma e rivoluzione boema del '400. Notizie, che sono documentazione confermata in altra parte della letteratura valdese del '300, riguardano i libri compilati dai Fratelli Apostoli e l'utilizzazione della leggenda sulla voce dell'angelo che annuncia, al momento della cosiddetta donazione di Costantino, la corruzione in cui la Chiesa è caduta con quel supposto gesto.[44]

8. L'insieme della seconda parte del codice I F 230 che sopra ho analizzato, dal Trattato *Prima Johannis II* fino alla *sentencia ad relinquendum brachio curie secularis*, trovasi in copia nel codice D LI della Biblioteca Capitolare di Praga (Presidenza della Repubblica), ai ff. 106 v - 141 r, della prima metà del '400.

La prima parte invece del *Tractatus bonus*, contro il Valdismo, si trova come unità a sé stante in vari codici dell'Europa Centrale: la stesura dell'Anonimo compilatore di Wroclaw sembra corrispondere, salvo la sua originale conclusione, a quella del ms. XI 152 di St. Florian (ff. 48 v - 50 v) del sec. XIII-XIV e del codice O III della Biblioteca Capitolare di Praga (ff. 165 v - 168 r) della prima metà del sec. XV,[45] che sembra dipendere dalla compilazione di Wroclaw di cui adotta la conclusione originale, non presente nei precedenti codici. Più ricca è la stesura del trattatello antivaldese (per le corrispondenze sembra essere della medesima derivazione) nei codici Reich. Pap. 48 della Landesbibliothek di Karlsruhe (ff. 324 v - 328 r) del sec. XIV-XV, 3895 della Biblioteca Nazionale di Vienna (ff. 230 r - 234 v) del sec. XIV, Windberg 163 del sec. XV, CCL 826 della Stiftsbibliothek di Klosterneuburg

---

[43] I F 230, f. 228 r: « sic picture et imagines maxime propter laicos, quorum *scripture* sunt, principaliter preparantur »; NICOLA DELLA ROSA NERA, *De imaginibus*, ed. J. Nechutova, Brno 1970, p. 225: « Et quia, ut dicunt, quod gentibus pro lectione et eorum scriptura est pictura ».

[44] Sulla leggenda della voce dell'angelo uditasi sul cielo di Roma al momento della cosiddetta Donazione di Costantino, sulle cronache che la raccontano, sul suo utilizzo nella letteratura medievale anticuriale (imperiale, valdese, wiclefita, e più tardi usssita e taborita) ved. R. CEGNA, *Contributo allo studio delle fonti sull'Ussitismo*, in « Studia Źrodloznawcze Commentationes », Varsavia - Poznań XX (1976), pp. 167-171.

[45] A. PODLAHA, *Soupis rukopisu knihovny metropolitní kapitoly pražské*, II Praga 1922, p. 457. Le tesi valdesi tratte da tale copia del trattato sono state edite come lista di articoli valdesi da A. NEUMANN, *Drobné články a zprávy*, « Časopis katolického duchovenstva » 66/91 (1863), pp. 679-680.

(ff. 209 r - 215 v) del 1391, precedente quindi alla compilazione di Wroclaw e che dovrebbe essere una copia del codice originale contenente gli atti relativi ai valdesi austriaci della seconda metà del '300.[46]

[46] Dal codice Windenberg. 163 J. Döllinger ha tratto ed edito le tesi valdesi come serie di articoli in J. DÖLLINGER, *op. cit.*, pp. 304-305.

Altri codici che contengono la parte antivaldese del *Tractatus bonus* sono il ms. Pap. Hs. 123 di Vyšší Brod (archivi di České Budějovice) che, nonostante la mia richiesta, non mi è stato fatto pervenire; il Vat. lat. 4260 (sec. XV), non necessario, data la sua datazione, per un confronto.

TRACTATUS BONUS

(pars prima: contra hereticos qui Valdenses[47] *dicuntur, quorum magistri heresiarche Fratres nuncupantur)*

Ms. I F 230 - ff. 227 r - 229 r

Incipit alius tractatus bonus contra hereticos et de eorum requisicione. Attendite vobis a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces (Mat. 7, 15-16). Mat. 13: ipsi enim more inimici hominibus, id est prelatis seu parochiarum rectoribus dormientibus superseminant zizaniam, in medio tritici et discedunt (cfr. Mat. 13, 25); Prov. 30: sicut mulier adultera « que comedit et tergens os suum dicit: non sum operata malum » (Prov. 30, 20); Prov. 1: quare: « fili mi, si te lactaverint peccatores ne acquiescas eis » (Prov. 1, 10-11); Deut. 32: « Vinea sodomorum vinum [Vulg.: vinea] eorum et de suburbanis gomorre uva eorum, uva fellis et botrus amarissimus, fel draconum vinum eorum et venenum aspidum insanabile » (Deut. 32, 32-33); Mat. 24, 24: « surgent enim pseudochristi et pseudoprophete et dabunt signa magna et prodigia ita ut in errorem ducantur si fieri potest eciam electi »; Prov. 2: « Tales enim relinquent iter rectum et ambulant per vias tenebrosas » (Prov. 2, 13); Prov. primo, 20: « Sapiencia namque non in angulis sed foris [vulg.: Sapiencia foris] predicat, in plateis dat vocem suam (Prov. 1, 20) dicens: usquequo parvuli diligitis infanciam et stulti ea que sibi sunt noxia cupient, et imprudentes odibunt scienciam? » (Prov. 1, 22); Jo. 2: « omnis enim qui male agit

[47] Anche se l'intitolazione del *Tractatus bonus* non parla, per la sua prima parte, dei Valdesi, nel corso della polemica ben tre volte l'autore attribuisce esplicitamente ad essi, detti Valdesi, gli errori contestati, come risulta dalla lettura del trattato.

odit lucem et non venit ad lucem ut non arguantur opera eius; qui autem facit veritatem venit ad lucem ut manifestentur opera eius quia in Deo facta sunt » (Jo. 2, 20-21). Unde I Jo. 4: « Carissimi, nolite omni spiritui credere sed probate spiritus si ex Deo sint, quoniam multi pseudoprophere exierunt in mundum » (I Jo. 4, 1), quibus sigillatim dicatur:

« Recede a nobis, scienciam viarum tuarum nolumus » (Job 21, 14); Prov. 19: quia « ubi non est sciencia anime non est bonum » (Prov. 19, 2). Prov. 1: « aversio enim parvulorum interficiet eos » (Prov. 1, 32); Deut. 18: « propheta qui arrogancia depravatus voluerit loqui in nomine meo que ego non precepi illi ut diceret, aut ex nomine aliorum deorum, interficiatur [Vulg.: interficietur] » (Deut. 18, 20); ad Ephes. 6: « sumite [Vulg.: adsumite et] gladium spiritus quod est verbum Dei » (Ephes. 6, 17). Sic 1 Petri 2 (1 Petri 2, 9): « Vos autem estis genus electum, regale sacerdocium, gens sancta, populus acquisicionis ». Can. 2: « capite vobis vulpes parvulas que demoliuntur vineam domini sabaoth » (Can. 2, 15) quia electi de mundo ut seculum afferatis Jo. 15: « et fructus vester maneat in eternum » (Jo. 15, 16).

Item dicunt se habere curam animarum ut predicent et confessiones audiant.

Contra primum: ad Rom. X: « quomodo ergo predicabunt nisi mittantur? » (Rom. 10, 15); Phil. 2, qui cum in forma laicorum sint per rapinam arbitrantur se esse equales diis, id est sacerdotibus, quibus dicitur in psalmo 81: « Ego dixi: dii estis etc. » (Ps. 81, 6); Malach. 2. « Labia enim sacerdotum custodiunt scienciam et legem requirunt de ore eius, quia angelus domini exercituum est » (Malach. 2, 7).

Sed ipsi sacerdotes non sint quia non uncti, juxta illud Ex. 30: « Aaron et filios eius unges sanctificabisque eos ut sacerdocio fungantur mihi » (Ex. 30, 30).

Nescio qua temeritate se cure ovium Petro commissarum ingerant cum dictum est Joh. ultimo (Vulg.: pasce agnos meos; Jo. 21, 15-17)

« pasce oves meas ».

Et non tantum Petro sed etiam omnibus suis successoribus romane ecclesie pontificatum obtinentibus et eciam prelatis et plebium rectoribus inferioribus qui in partem sollicitudinis sunt vocati 1 Thy. 2 (1 Tim. 2, 4: qui omnes homines vult salvos fieri); quia omnes homines et non tantum Petro contemporaneos vult salvos fieri. Nec talis comissio legitur alicubi

---

[48] Cfr. AGOSTINO, *In Joannis evangelium tractatus*, MIGNE, *P. L.* 35, 1424.

laicis esse facta (f. 227 v). Contra secundum probatur quod solum sacerdotes et non laici habeant audire confessiones et eciam alia sacramenta porrigere quorum tamen collatores principales non sint sed tantum ministri, ut patet 1 Petr. 4 (cfr. 1 Petr. 4, 11: si quis ministrat, tamquam ex virtute quam administrat Deus). Non laicis dicabatur (sic) Mat. 16 (Mat. 16, 19): « Et tibi dabo claves regni celorum et quodcumque solveris super terram etc. ». Item Johannis 20 (Jo. 20, 21^{b}-23): « Sicut misit me pater et ego mitto vos. Hec cum dixisset insufflavit et dixit eis: Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis et quorum retinueritis retenta sunt ». Et sic fuerunt Apostoli ordinati. Item Mat. 8 (cfr. Mat. 8, 4): vade, ostende te sacerdotibus; per hoc auctoritatem sacerdotum, non laicorum approbans. Item Mat. 1, Luc. 5 et 14:

Item Jo. XI (Jo. 11, 44 b). « Solvite eum et sinite abire ».

Item Mat. XXI (Mat. 21, 2): « Solvite ed adducite mihi ».

In quibus omnibus innititur quod sacerdotes, non laici habeant auctoritatem audiendi confessiones, absolvendi a peccatis et salutares penitencias iniungendi. Nec obstat quod dicitur Jacobi ultimo (Jacob 5, 6) « Confitemini ergo alterutrum peccata vestra », que debet fieri humiliter tam
75
bono amico ut consulat, non ut absolvat. Juxta illud Prov. 18 (Prov. 18, 17): « Justus prior accusator est sui ». Et sic dicitur Mat. XI (Mat. 11, 25 b): « Confitebor tibi pater domine celi et terre ».

Solus autem sacerdos habet absolvere a peccatis sicud solus sacerdos in veteri testamento levitico VI habuit offerre sacrificia pro peccatis. Nec potest dici quod sacerdos in peccatis existens absolvendi auctoritatem amittat, cum secundum eos auctoritatem baptisandi, iniungendi et conficiendi que tamen maiora sunt per peccata non amittat. Quod probatur: quia Judas, licet sceleratissimus, sicut ceteri apostoli, predicavit, miracula fecit, ut habetur Mat. X et baptisavit Jo. 4, quia ut ibidem dicitur (Jo. 4, 1): « Jhesus neminem baptisavit sed discipuli eius », per quod innuitur quod sacerdotibus sacramentorum ministerium sit collatum.

Item asina Balaam, licet brutum et racione carens, veritatem edixit Nume. 22 (Num. 22, 28-30).

Item Cayphas licet malus prophetavit Jo. XI (Jo. 11, 49). Item Mat. VII (Mat. 7, 22-23, con piccole varianti): « Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? Nonne in nomine tuo demonia eiecimus? et in nomine tuo virtutes magnas (Vulg.: multas) fecimus? Et tunc confitebor illis: quia nunquam novi vos. Discedite a me qui operamini iniquitatem ». Ex isto patet quod eciam mali possunt esse ministri sacramentorum et prophecie instrumenta.

Item dicunt: sacerdotes omnino nichil debere possidere et facientes oppositum, dampnandos esse.

Contra: sacerdotes egypciorum habebant terras et cum hoc eis providebatur de horreis publicis pharaonis. Gen. 47 (cfr. Gen. 47, 22).

Item sacerdotes veteris testamenti habebant urbes ad incolendum et suburbia ad alenda pecora Josue 14 (cfr. Josue 14, 4). Item habebant decimas et primicias Exod. 22 (cfr. Ex. 22, 29). Unde dicitur Hebr. 7 (Hebr. 7, 4): « Et quidem de filiis Levi sacerdocium accipientes mandatum habent decimas sumere a populo secundum legem (Vulg.: id est) et eciam a fratribus suis ». Item habebant partem de oblatis lev. 6. Igitur ecclesia potuit accipere decimas sibi oblatas.

Nec obstat quod dicitur in legenda Beati Silvestri: [49] venenum infusum ecclesie in earundem largicione diviciarum, quia, secundum Ambrosium, sicud divicie reprobis sunt incitamenta viciorum et venenum, sic electis ad virtutis exercicium proficiunt.

Unde generaliter omnes divicie mundi mammona nuncupantur Luc. 16 (Luca 16, 9) in quantum inducunt ad peccatum; quamvis enim omnia relinquere sit perfeccio consumata Matt. 19 (Matt. 19, 21), solummodo tamen in diviciis consolacionem habentibus « ve » dampnacionis perpetue a domino comminatur Luc. 6 (Luca 6, 24). Sic enim Gregorius, Ambrosius, Nycolaus, Augustinus et ceteri decimas possiderunt cum suis ecclesiis multas habentibus. Et sic ad Cor. 6 (II Cor. 6, 10) « Tanquam nichil habentes et omnia possidentes » prefuerunt, iuxta illud Ps. 61 (Ps. 61, 11) « divicie si affluant, nolite cor apponere ».

Item negant auctoritatem domini pape dicentes ipsum nullas posse largiri indulgencias et consequenter episcopos: nesciendo thesaurum ecclesie sanguine Christi [et] martirum passionibus comparatum. De quo 1 Cor. 6 (1 Cor. 6, 20): « empti enim estis precio magno »; et ad Heb. 9 (Heb. 9, 11 a, 12 a): « Christus assistens pontifex futurorum bonorum etc. Neque per sanguinem vitulorum aut hircorum (vulg.: hircorum aut vitulorum) scilicet per proprium sanguinem introivit (vulg.: semel in sancta) ».

Et huius thesauri procurator est papa cum ceteris in partem sollicitudinis vocatis qui, sicut vicarii Jhesu Christi [qui] pluribus peccatoribus penam et culpam remisit, videlicet mulieri in adulterio deprehense Jo. 8 (Jo. 8, 11), et paralitico curato Mat. 9 (Mat. 9, 2) et sic de aliis, eciam

[49] Ved. nota 44.

penam (f. 228 r) et culpam habent remittere et penam remissam de ecclesie thesauro recompensare.

Item dicta sanctorum negant ubicumque inveniunt contraria sue secte: nam (sic = non) attendentes, ipsorum videlicet Gregorii, Augustini et ceterorum, sanctitate miraculis multiplicibus approbata, et (sic) quod suos libros dictante spiritu sancto conscripserunt, cum tamen testes pro se producentes sicud ipsi sanctorum auctoritates sepe allegant contra se recipere conpellantur.

Sed producant ipsi videlicet Waldenses, suos doctores, qui tamen in *suis erroribus et opinionibus tripartiti sunt* [50] et per consequens ecclesiam non constituentes, cum Ecclesia ad Ephes. 4 (Ephes. 4, 3-4) sit una, similiter et fides et non plures. Et ipsi paucos vel quasi nullos monstrabunt et *per ipsos codices compilatos.*

Item credunt sanctos doctores propter sua propria commoda suos libros compilasse, cum tamen ipsi patrimonia propria et honores ac dominia contempserunt, sicud in ipsorum vitis plenius declaratur.

Item dicunt in ymaginum veneracione ydolatriam conmitti, cum tamen ymagines non propter se sed propter que eum (sic) representant vene-
150
rantur, sicud multe consuetudines que in ecclesia fiunt, ut signa misse, forma ecclesiarum, figuracio vasorum et disposicio ornamentorum. Et sic de singulis non propter se sed propter inclusa misteria sunt invente, sic picture et ymagines maxime propter laicos *quorum scripture* [51] *sunt* preparantur.

Item dicunt purgatorium non esse.

Contra Mat. (Mat. 12, 32 b): « qui autem dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo neque in futuro », super que, ut dicit Gregorius 4 dialogorum, datur intelligi quasdam culpas in hoc seculo, quasdam in futuro posse relaxari.[52] Igitur hoc fiet in purgatorio.

Item 1 Cor. 3 (1 Cor. 3, 15): « si cuius opus arserit, detrimentum pacietur, ipse tamen salvus erit, sic tamen quasi per ignem », videlicet purgatorii. Apostolus per ignem nolebat tribulacionem presentis vite, sicut ipsi dicunt, sed purgatorium designare.

---

50 Ved. varianti: si può pensare a un riferimento ai Valdesi alpini e francesi (Pedemontani), ai Valdesi italiani (Romani) e a quelli delle zone germaniche, austriache, boeme, morave e polacche (Alemani).

51 Ved. nota 43.

52 Ved. l'utilizzo di tale « prova » nella tradizione cattolica e nello stesso Wyclif, contestata da Nicola della Rosa Nera (*De reliquiis*, ed. cit., pp. 84, 86 e nota 126).

Item idem (1 Cor. 3, 13): « uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit », videlicet purgatorii, quia in inferno nichil probatur nec purificatur.

Item Augustinus in Enchiridion, similiter eciam De cura pro mortuis agenda,[53] dicit: « Est quidam modus vivendi non tam bonus ut ista non requirant post mortem », videlicet opera meritoria, « nec tam malus ut ista non prosint », igitur sequitur esse purgatorium.

Item sicut Cyrillus in Epistula ad Augustinum de beato Jeronimo scribit et Eusebio eius discipulo, ubi tres mortui suscitati sunt; et illi purgatorium viderunt et inenarrabilem penitenciam egerunt et post hoc
175
vicesima die cum beato Eusebio mortui sunt et in gloriam intraverunt.

Igitur sequitur esse purgatorium: quia alias Deus esset iniustus qui illum qui non plene penituit vel solum venialia conmisit, mortuum retruderet in infernum, cum tamen infernales pene secuuntur tantum mortalia de quibus non fuit contricio sufficiens: et cum talis in celum minime recipiatur quia nichil coinquinatum intrabit in illam, scilicet civitatem Ierusalem celestem ut dicit beatus Augustinus et Apoc. 21 (Ap. 21, 27).

Item dicunt oraciones vivorum mortuis non prodesse ex eo quod omnis mortuus aut sit in inferno et sic oraciones pro eo facte nichil sibi prosunt, aut sit in celo et sic oracionibus non indiget.

Contra 1 Cor. 12 (1 Cor. 12, 26): « Et si quidem si patitur unum membrum (Vulg.: et si quid patitur unum membrum), compaciuntur omnia membra », quia anime in purgatorio posite non sint separate a corpore mystico; igitur membra adhuc vivencia talibus in purgatorio positis conpaciuntur.

Item 2 Mach. 12 (2 Mach. 12, 46): « sancta ergo et salubris est cogitacio pro defunctis exorare » : nec obstat quod libri Machabeorum dicuntur apocrifi, cum ab ecclesia recipiantur; [54] eciam aliis libris Biblie apponantur vel ostendant ipsi oppositum in alio loco tam autentico et nequibunt.

Item Eccli. 7 (Eccli. 7, 37 b): « mortuo non prohibeas graciam ».

Item 1 Cor. 15 (1 Cor. 15, 29): « si mortui non resurgent, quid faciunt eciam (Vulg. alioquin quid faciunt) qui baptisantur pro mortuis, si omnino mortui non resurgunt? ut quid eciam baptisatur pro illis (Vulg.: ut quid et baptisantur pro illis?) », id est faciunt opera quibus

---

[53] AGOSTINO, *Enchiridion*, MIGNE, *P. L.* 40, 283. Il testo non si trova nel *De cura pro mortuis agenda*; tutti i codici riportano questo riferimento errato.

[54] Ved. utilizzo del riferimento contro la dottrina del purgatorio da parte di Nicola della Rosa Nera, *De reliquiis*, cit., pp. 63-64.

200
mortui purgantur; ubi Apostolus supponit hoc videlicet baptisari id est opera pia pro mortuis facere licitum et iustum, quia vel ex tali auctoritate non inferret mortuos resurgere.

Item 1 Johan. 5 (1 Jo. 5, 16 b): « Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget quis », quod intelligitur de mortuis corporaliter in peccato mortali quia pro vivo eciam mortali peccatore est orandum. Tunc (f. 228 v) ultra (1 Jo. 5, 16 a): « Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem etc. », supple: corporaliter mortuum, « petat et dabitur ei », quia tale veniale est. Unde Augustinus: « Non est negandum: spem defunctorum pietate suorum vivencium posse relevari ».[55]

Item dicunt quod sancti seu beati mortui non posse iuvare vivos suos (sic = suis) *intercessionibus.*

Contra Job. 5 (Job. 5, 1 b) ubi dixit elyphat themanites ad sanctum Job.: « ad aliquem sanctorum convertere ».

Item 2 Mach. 15 (2 Mach. 15, 12) ubi Judas in visu vidit Onyam orantem et extendentem manus pro populo Israel. Et ibidem vidit (2 Mach. 15, 14 b) Jeremiam similiter pro populo Dei orantem, quamvis tamen Onyas et Jeremias ante multa tempora discessissent. Item Baruch (Baruch 3, 43): « Domine Deus (Vulg.: Domine) omnipotens Israel audi oracio (sic = oracionem) mortuorum Israel et filiorum ipsorum », pro mortuis intelligentes (= intelligens) patriarchas Abraham, Ysaac et Jacob iam dudum mortuos.

Item Luc. 16 (Luca 16, 24-31) ubi epulo oravit pro fratribus suis dicens (Luca 16, 27): « Rogo ergo te, pater, ut mittas eum in domum
225
Patris mei ».

Item beati mortui sunt servi Dei iuxta illud Ps. 83 (Ps. 83, 5): « Beati qui habitant in domo tua Domine, in secula seculorum laudabunt te ». Sed Dominus (Ps. 134, 14) « in servis suis deprecabitur » Ps. 138, quia beati mortui quanto in maiori caritate et quanto Deo viciniores et quanto Deum plus laudant, tanto magis expediuntur.

Item dicunt solam oracionem dominicam, videlicet Pater Noster, esse orandum et nichil aliud, quia hore canonice sunt invenciones sacerdotum propter avariciam adinvente.[56]

---

[55] AGOSTINO, *Enchiridion*, MIGNE, *P. L.* 40, 283: « Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum vivencium relevari ».

[56] La letteratura ussita e taborita insisterà su questa accusa al clero cattolico le cui istituzioni sono intese « per avariciam adinvente ».

Contra: Christus oravit Luce 23 (Luca 23, 34) « Pater dimitre illis quia nesciunt (Vulg.: illis, non enim sciunt) quod faciunt ». Et Stephanus simile oravit Act. 7 (Att. 7, 60): « Domine ne statuas illis quia nesciunt etc. (Vulg.: Domine ne statuas illis hoc peccatum) ».

Item Mat. 26 (Matt. 26, 30): « Ymno dicto exierunt in montem olivarum (Vulg.: oliveti) ». Igitur alia ab oracione dominica licite orantur ut psalmi juxta illud Ysa. 38, dixit Ezechias in cantico suo (Isa. 38, 20): « Domine salvum me fac et psalmos nostros cantabimus etc. ». Item Ps. 97 (Ps. 97, 5-6): « Psallite Domino in cytara (Vulg.: in cytara, in cytara) et voce psalmi in tubis ductilibus et voce tube cornee ». Item Ephes. 5 (Ephes. 5, 18 b 19): « sed implemini spiritu sancto loquentes vobismetipsis in psalmis, et ymnis et canticis spiritualibus, canentes et psallentes in cordibus vestris Domino ». Item Col. 3 (Col. 3, 16 b): « docentes et conmonentes vesmetipsos in psalmis et ympnis et canticis spiritualibus in gracia canentes (Vulg.: cantantes) in cordibus vestris Domino ».

250

Item de instrumentis.

Ps. 149 (Ps. 149, 3): « Laudent nomen eius in choro, in tympano et psalmis (Vulg.: et psalterio psallant ei) ». Item Ps. 120 (Ps. 150, 3-5): « Laudate eum in sono tube, laudate eum in psalmis et cytaris (Vulg.: psalterio et cytara), laudate eum in tympano et choro, laudate eum in cordis et organo, laudate eum in cymbalis benesonantibus etc. ».

Item dicunt in nullo casu nisi forte metus causa qui potest cadere in constantem virum vel maxime coaccione inevitabili iurandum esse.

Gen. 22 (Gen. 22, 16): « per memetipsum iuravi, dicit Dominus ». Item Gen. 24 (Gen. 24, 2-3): « pone manum tuam subter femur meum ut adiurem te per Deum celi etc. ». Item ibidem (Gen. 24, 7): « Dominus celi et terre qui tulit me de domo patris mei et de terra nativitatis mee, qui locutus est mihi et iuravit mihi ». Item ibidem (Gen. 24, 9): « posuit servus manum subter femur (Vulg.: sub femore) Abraham domini sui et iuravit illi ». Item Exo. 13 (Ex. 13, 11): Cumque introduxerit te Dominus in terram Chanaan sicud iuravit tibi et patribus tuis ». Item Deut. 1 (Deut. 1, 34-35): « Cumque audisset Dominus vocem sermonum istorum (Vulg.: vestrorum), iratus iuravit et ait: non videbit quisquam (quispiam) de hominibus generacionis huius pessime terram bonam: quam sub iuramento pollicitus est patribus vestris ». Item Ps. 14

---

57 Cfr. AGOSTINO, *Questiones in Deuteronomium*, « XII in Deut. 6, 3 », in *Augustini Opera*, editio tertia veneta, Bassano 1797, t. 3, 737.

(Ps. 14, 4 b): « qui iuravit proximo suo et non decipit ». Item Ps. 109 (Ps. 109, 4): « Iuravit Dominus et non poenitebit eum etc. ». Item Luc. 1 (Luc. 1, 73): « iusiurandum quod iuravit etc. ». Item Deut. 6 (Deut. 6, 13): « Dominum Deum tuum timebis et illi servies (Vulg.: illi soli servies): ac per nomen illius iurabis »; Lev. 19 (Matteo 5, 33):
275
« Reddes Domino iuramenta tua »; item Jer. 4 (Jer. 4, 2): « iurabis Vivit Dominus in veritate et iudicio et iusticia (Vulg.: et iurabis. Vivit Dominus in... et in... et in...) »; quia in consciencia debet esse veritas, in judicio deliberacio, in iusticia honestas. Augustinus: [57] non ideo dictum est: ne iuremus, quia verum iurare peccatum sit, sed ideo ne iurando ad facilitatem iurandi veniatur et ex facilitate ad consuetudinem et ex consuetudine in periurium, quod inmane peccatum est, decidatur.

Unde Crisostomus [58] super Mat. (Mat. 5, 33): « Nemo est qui frequenter iurat qui aliquando non periuret ».

Unde Eccli. 23 (Eccli. 23, 12): « Vir multum iurans replebitur iniquitate ». Nec obstat predictis illud Mat. 5 (Mat. 5, 34): « Ego autem dico vobis: non iurare omnino », ideo non in omni casu iurandum est, quia « non omnino » valet tantum quantum « aliquando non » quia negacio preposita signo universali facit equipollere sue contradictorie. Similiter neque hoc (Jac. 5, 12) Jacobi ultimo repugnat ubi dicitur: « ante omnia fratres mei nolite iurare », id est, ante omne dictum vel factum que in quibusdam dictis et factis non est iurandum, videlicet veritatis non subnixis.

Item dicunt quia in nullo casu, eciam pro quocumque delicto et conmisso aliquis homo in iure civili sit morte plectendus.

Contra Gen. 38 (Gen. 38, 7): « Fuit quoque Her primogenitus Jude nequam vir in conspectu Domini et ideo ab eo occisus est ». Item simile de Onan dicitur ibidem (Gen. 38, 10): « et ideo percussit eum Dominus quod rem detestabilem fecisset (Vulg.: faceret) ». Item Exo. XI (cfr. Es. 11, 5): percussa sunt primogenita Egipti ab homine usque
300
ad pecus propter peccata Egipciorum. Item Exo. XXI (Es. 21, 12): « Qui percusserit homo volens occidere, moriatur ». Item ibidem (Es. 21, 14): « Si quis de industria (Vulg.: per industriam) occiderit proximum suum et per insidias, et ab altari meo evellatur (Vulg.: meo evelles eum) ut moriatur », et multa ibidem de hoc (Es. 21, 17): « et qui male-

---

[58] Pseudo-Crisostomo, *Opus imperfectum in Mattaeum*, Omelia 12 su Matt. 5, Migne, *P. G.* 56, 697 (testo « ... ut non aliquando periuret »).

dixerit patri et matri (morte moriatur) »; item Num. 15 (Num. 15, 35): « moriatur homo iste, obruat eum lapidibus omnis turba extra castra »; item eiusdem 25 (Num. 25, 4): dixit Dominus « ad Moysen: tolle cunctos principes populi et suspende eos contra solem in patibulis ». Et sequitur ibidem (Num. 25, 5): « Dixit Moyses ad iudices Israel: occidat unusquisque proximos suos ». Et sequitur (Num. 25, 9): « occisi sunt 24 milia hominum ». Item Exo. 32 (Es. 32, 27): « Dicit Dominus Deus Israel: ponat vir gladium super femur suum ». Et sequitur (Es. 32, 27c-28): « et occidat unusquisque fratrem et amicum et proximum suum. Fecerunt filli Levi iuxta sermonem Moysi, cecideruntque in die illa quasi 23 milia hominum ».

Nec obstat illud Mat. 5 ubi dicitur (Mat. 5, 4): « Audistis quia dictum est antiquis: non occides etc. », quod intelligitur de personis privatis qui non debent occidere et non de personis publicis sicut sunt iudices qui zelo iusticie de meritis peccancium exigentibus meritorie occidunt.

Et quamvis plures Biblie auctoritates ad predicta singula astruenda possent inveniri, hec tamen, de parvitate mei ingenioli, brevitatis causa sufficiant sic collecte.

Et hec auctoritates supradicte sunt contra hereticos tunc temporis
325
existentes in Austria. Ergo si plures surrexerint tales opiniones foventes vel alias de quibus hic non feci mencionem, assumat quilbet verus et devotus predicator (Eph. 6, 16, 17) « scutum fidei » et bone voluntatis et « galeam salutis », scilicet caritatem, et « gladium » verbi Dei et militet ut nos omnes cum eis et cum omnibus sanctis (cfr. 1 Cor. 9, 24) bravium sempiternum comprehendere valeamus. Quod nobis omnibus parare dignetur Dominus noster Ihesus Christus qui cum Patre et Spiritu Sancto est benedictus deus in secula seculorum.

VARIANTI E COMPLETAMENTI

V: codice della Biblioteca Nazionale di Vienna 3895.
K. codice della Landesbibliothek di Karlsruhe Reic. Pap. Aug. 48.
F: codice St. Florian XI - 152.
Klo: codice Klosterneuburg 826.

4. parochiarum doctoribus (V, K, F).
6. adultera (om. K).
8. qua re (om. K).

9. de vinea sod. (K, Klo, ut in Vulg.).
11. insanabile. De ipsis enim consumacio prophetarum videlicet Ihesus Christus luculenter prophetizavit dicens Mat. 24, 24 (V, K, Klo).
15. Cum tamen sapiencia non (K, Klo).
18. stulticia que sibi noxia sit (V); et stulta que sibi obnoxia sunt (K). et prudentes (V, Klo); et predicentes (K). facit (om. K).
35. Mat. 15, 6 (Vulg.: « elegi vos et posui vos ut eatis et fructum adferatis et fructus vester maneat ») elegi vos de mundo ut eatis et fructum adferatis ..(K) electi estis de mundo ut fructum (Klo).
37. Nota primo: heresiarche huius secte qui fratres nuncupantur dicunt se habere auctoritatem predicandi, confessiones audiendi et penitencias salutares iniungendi. Contra primum (V, Klo); Nota primum heresiarche huius secte ... confessiones audiendi. Contra primum (K).
48. Nescio ergo qua temeritate tales iniquitatis operarii se cure ovium Petro (V, K, Klo).
52. et ecclesie rectoribus (K).
53. vocati firmissime creditur esse dictum. I Thi. (V, K, Klo).
58-60. porrigere omnia preter baptismum qui necessitate accidente eciam a laycis debita forma collatus valet quamquam tamen nec sacerdotes nec layci sacramentorum collatores sint principales ut patet I Cor. 1, quia Petro et non laycis dicebatur Mat. 16 (V, K, Klo).
61. et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in celis, et quodcumque solveris ... (K, Klo, ut in Vulg.); Celorum et quodcumque ligaveris super terram erit solutum et in celis (F).
65. et hoc ipse creduntur ipso apostoli (V); et hoc ipso videntur (Klo); redduntur I apostoli (K).
67. sacerdotibus, non laycis designans esse traditam potestatem. Item (V, K, Klo).
71. innuitur (F).
72. a peccatis (om. K, Klo).
73. obstat illud Jacobi (V, Klo).
74. fieri debet causa humilitatis (V, Klo).
76. sui est eciam confessio laudis (V, K, Klo).
78. solus sacerdos in lege humiliter ..pro peccatis Lev. VI (K); ...sacerdos ewangelicus... sacerdos legalis (Klo).
80. sacerdos peccans (Klo); peccatis absolvendi (K, Klo).
81. et potestatem conficiendi (V, K, Klo, F).
85. (Vulg. Jo. 4, 1: quamquam Jesus non baptisaret, sed discipuli eius).
87. asina Balaam hominum racione carens (F).
96. possidere (Klo: maxime) rerum temporalium immobilium damnatos (V, K, Klo).
103-105. et quidem ... fratribus suis (om. V, K, Klo).
106. sibi oblatas, quia secus sacerdos ewangelicus peioris esse condicionis quam sacerdos gentilis et legalis nec obstat (V, K, Klo).
107. silvestri, secundum aliquos (V, K, Klo).
109. divicie exercicium unde generaliter (K).

113. relinquere propter Deum perfeccionis existat Mat. (V, Klo); relinquere omnia propter Deum perfeccionis perpetue a domino conminatur Luc. VI (K).

115. Ambrosius (om. K).

133. thesauro compensare (V, K, Klo, F).

134. inveniuntur (V, F, Klo).

135. attendentes doctorum videlicet (V, K, Klo); ipsorum (om. F).

137. Spiritu sancto contempserunt (V).
Christi sactorum (K).

140. suos doctores qui tamen nullius sunt momenti et in suis erroribus et opinionibus tripartiti (V, K, Klo).

142. cum ecclesia sit una et similiter fides sit una et non plures ad Ephes. 4 (Ephes. 4, 3-4) et Cant. 6 (Cant. 6, 8) « una est columba mea ». Ymo ipsi Waldenses constituunt monstrum treiceps in natura, qui dicunt facere unum corpus et tament habent tria capita. Aliqui enim suorum heresiarcarum dicuntur Romani, alii Pedemontani, alii vero ... aliquis eorum ab altero iurisdicionem sive auctoritatem suscipit neque alterius se subditum confitetur. Ipsi paucos et quasi nullos ... compilatos quia ignari (V, K, Klo).

145. Unde ex invidia menciuntur nostros sanctos doctores suos libros propter (V, K, Klo).

149. propter eum quem (V, K, Klo); propter eum quem reputant venerentur (F).

151. forma (om. V).

152. misteria et maiorem devocionis inculcacionem sunt (V, Klo).

172-175. Item sicut Cyrillus ... intraverunt (om. V, K, F, Klo).

177. penituit contritum vel qui venialia conmisit (V, K, Klo); solum (om. F).

181. ut dicit beatus Augustinus (om. V, K, F, Klo).

182. pro mortuis (V).

182-185. prodesse quod sequitur ex proximo antecedente errore quia negant purgatorium. Sed dicunt omnis mortui animam esse in celo et sic oracionibus non indiget, aut esse in inferno, sic oraciones non prodesse. Contra I Cor. 12 (V, K, Klo).

193. ostendant ipsi videlicet Waldenses oppinionem (Klo, K = oppositum) in aliquo libro tam autentico ut sunt libri Machabeorum et nequibunt (V, K, Klo); oppositum in alio libro (F).

199. id est penitencie opera faciunt quibus mortui purgantur, ubi Apostolus supponit quod baptisacio pro mortuis id est pia opera pro mortuorum salute facere licitum (V, K, F, Klo).

201. quia alias ex tali (V, K, F, Klo).

207. etc. », super totaliter mortuum (V, K, F).

209. negandum animas defunctorum (V, K, Klo).

215. Judas in fide vidit (V, K); in visu (om. Klo).

217. quamvis ambo ante multa opera tempora decesissent (V, Klo); quamvis ambo ante (K).

222. mortuos. Item Apoc. 4 (Apoc. 4, 10): « Et procedebant 24 (seniores) ante sedentem in trono et adorabant viventem in trono et adorabant (Vulg., K, Klo: viventem ...adorabant, om.) viventem in secula seculorum ». Eiusdem enim (Apoc. 5, 8): « et cum apperuissent librum 4 animalia et

24 seniores ceciderunt coram agno habentes singuli citeras et fialas aureas plenas odoramentorum que sunt oraciones sanctorum » (V, K, Klo).

230-234. tanto magis (K: om. magis) exaudiuntur. Item dicunt (V, om.: dicunt) horas canonicas decepciones esse a sacerdotibus propter avariciam adinventas et ad hoc probandum dicunt solam oracionem dominicam videlicet (K om: dominicam videlicet) Pater noster esse orandum et nichil aliud, quod (K, Klo: tamen ipsi facto non tenet) cum ipsi facto non tenentur, licet tamen verbis fingant quia eciam ipsi privatas et speciales alias a Patre nostro habent oraciones. Contra probacionem que dicit quod solum oracio dominica (sic) fuerit orandam (sic; Klo: sit orando) arguitur (K: sit oranda a christianis) et hoc sit: Christus oravit (V, K, Klo).

236. ne statuas illis hoc peccatum (V, K, F, Klo ut Vulg.).

239. oliveti (V, K, Klo, F, ut. Vulg).

246. « psallentes, in gracia (Col. 3, 16) cantantes in cordibus vestri Domino » (V).

246-249. Item Col... Domino (om.: V).

250. Domino. Item similiter dicunt instrumenta musicalia et organa etc. non debere haberi in ecclesiis. Contra Ps. 97 (Ps. 97, 5-6): Psallite Domino in cythara et voce psalmi in tubis ductilibus et voce tube cornee. Item Ps. 149 (Ps. 149, 3): Laudent nomen Domini in choro (V, K, Klo).

262-264. Item ibidem ... iuravit illi: (om. V, K, Klo).

266-269. Cumque audisset ... vestris: (om. V, K, Klo)

270. decipit Item Ps. 88 (Ps. 88, 4): « Iuravit David servo suo ». Item 109 (V, K, F, Klo)

274-275. Lev. 19 ...tua: (om. V, K, Klo).

288. equipollere contraddicio (V); equipollere suo contraddictorio (K, Klo, F)

294. Homo eciam iure civili et imperiali sit (K, Klo)

295. Her (om. V).

296. nequam Egipti ab Homine in conspectu (K).

298-299. Item dicunt ibidem de Onan. Item Exo. 11 Percussa (V); simile dicitur de Onan. Item Exo. 11 Percussa (K, Klo).

306. moriatur. Item ibidem (Exo. 21, 15) « Qui percusserit patrem suum et (Vulg.: aut) matrem, morte moriatur ». (V, K, F) Et multa ibidem de hoc ... matri (om. V, K); in (F) positum post Exo. 21, 17.

305-311. Item Num. 15 (Num. 15, 35) .. 24 milia hominum: (V, K, Klo) ponunt post Exo. 32, 27 c-28.

322. hec tamen de brevitatis causa de parvitate mei ingenioli, non ex aliqua prestancia; verum more vigilum in excubiis se mutuo excitancium ad peritorum incitamenta sufficiant sic collecte (V, K, Klo) [et sic est finis: in (V) additur: non laudo florem qui vilem reddat odorem. Deo gracias].

323. sic collecte [et sic est finis apud (F)].

324-332. contra hereticos qui in Austria prius et nunc in Boemia pullularunt, ergo contra tales quibus fidelis predicator verus et devotus ... et militet una nobiscum auctoritate sacre scripture, opprimendo ora infidelium contra fidem (Codice O III).

GRADO GIOVANNI MERLO

SUL VALDISMO « COLTO » TRA IL XIII E IL XIV SECOLO

Il lunghissimo verbale degli interrogatori a cui fu sottoposto, dal 9 agosto 1319 al 30 aprile 1320, Raimondo di Sainte-Foy da parte di Jacques Fournier, allora vescovo di Pamiers, in veste di inquirente,[1] è documento di grande rilievo per la storia del movimento valdese tra il XIII e il XIV secolo.[2] Per quanto è a me noto, il documento non ha suscitato quell'interesse che la sua molteplice e corposa ricchezza avrebbe dovuto sollecitare. Tale relativo disinteresse è forse connesso con il prevalente orientamento della ricerca eresiologica intorno ai problemi delle « origini »: contestualmente, nello specifico ambito della storia valdese si è privilegiato il periodo che va dalla conversione di Valdo fino all'incontro di Bergamo del 1218.[3] La lunga fase che segue, fino all'incontro con il movimento hussita, è per lo più vista come periodo di ripiegamento e di commistione del valdismo con le altre correnti eterodosse, da cui avrebbe mutuato dottrine e modelli di comportamento — persino

---

[1] Ne diede, sulla base del manoscritto vaticano latino 4030 della Biblioteca vaticana, una prima breve, frammentaria e scorretta edizione I. VON DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II: *Dokumente vornehnilich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, München 1890, pp. 97-134 (sul lavoro di editore di fonti del Döllinger cfr. J. DUVERNOY, *Une source familière de l'hérésiologie: le tome II des « Beiträge » de Döllinger*, in « Revue d'histoire des religions », 1969, pp. 161-177). Da qualche anno possediamo la trascrizione completa fattane da J. DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, I, Toulouse 1965, pp. 40-121 (d'ora in poi citato DUVERNOY, I). Sui limiti paleografici del lavoro del Duvernoy cfr. A. DONDAINE, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier. A propos d'une édition récente*, in « Revue d'histoire des religions », 1970, pp. 49-56; A. PETRUCCI, *Il rapporto con la fonte*, intervento su *Storia totale fra ricerca e divulgazione. Il « Montaillou » di Le Roy Ladurie*, in « Quaderni storici », XIV (1979), pp. 223-227.

[2] Sul movimento valdese tra il XIII e il XIV secolo cfr. A. GONNET, A. MOLNÁR, *Les vaudois au moyen âge*, Torino 1974, p. 158 ss. (e la bibliografia ivi citata).

[3] Sulla storiografia relativa al valdismo cfr. GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois* cit., pp. 7-18 (e la bibliografia ivi citata); G. GONNET, *Le interpretazioni tipiche del valdismo*, in « Protestantesimo », XXIX (1974), pp. 65-91. Si veda anche un interessante lavoro inedito di F. COÏSSON, *Le interpretazioni del valdismo medievale in Italia dopo l'emancipazione*, datt. (1966), presso la Biblioteca dell'Istituto di storia - sezione medievistica, Facoltà di Lettere di Torino.

modelli istituzionali con la distinzione tra « perfetti » e « credenti »[4] —: la condanna da parte della chiesa romana e la repressione ecclesiastica avrebbero contribuito a deformare e in qualche misura a snaturare la « primitiva » esperienza del pur composito gruppo dei « poveri di Lione ».[5] La lunga testimonianza di Raimondo di Sainte-Foy è stata letta in questa prospettiva, là dove essa sembra ben attestare l'evoluzione in senso « chiericale » del valdismo transalpino: [6] anche se, per altro verso, non è mancato chi vi ha tratto suggestivi elementi della spiritualità valdese, riflettendo, ad esempio, sulla descrizione — emotivamente toccante — della « santa cena ».[7] Ma la testimonianza contiene molto di più, benché non si tratti di un *summa* che organicamente articoli e fissi i tratti e le peculiarità del valdismo di una certa area in un determinato tempo. Certo, il vescovo Fournier — il dotto inquirente — vuole conoscere *tutto* del pensiero e dell'esperienza di Raimondo: il quale appare ben disposto a rispondere a qualsiasi domanda che riguardi la sua fede e le sue convinzioni religiose, mentre risulta reticente o addirittura tace quando gli si chieda qualcosa che egli

---

[4] Cfr., ad esempio, G. GONNET, *Portata e limiti dell'episcopato valdese nel medioevo*, in « Bollettino della Società di studi valdesi » (d'ora in poi citato « BSSV »), n. 104 (1958), p. 37: « Vi furono presso i valdesi medievali due tendenze: una, più radicale, che volle attenersi strettamente alla pratica effettiva del sacerdozio universale; l'altra, indubbiamente per l'influenza di altre dissidenze e in particolare dei catari, che si estrinsecò non solo nella divisione della ' societas ' nei due gruppi dei perfetti e dei credenti, ma anche nella creazione di quel triplice ordine di episcopi, presbiteri e diaconi »; R. CEGNA, *Il manoscritto A 6 10 di Dublino*, in « BSSV », n. 132 (1972), p. 33: « da un valdismo cattolico si passa a un valdismo cataro ».

[5] Questa è la tesi che percorre tutto il capitolo IV («Deux siècles de clandestinité ») del volume di GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois* cit., pp. 123-210: se ne veda la traduzione italiana a cura di L. Santini, con apparato a pié di pagina notevolmente ridotto, in A. MOLNÁR, *Storia dei valdesi*, I: *Dalle origini all'adesione alla Riforma (1176-1532)*, Torino 1974, pp. 75-158. Cfr. G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, coordinata da R. Romano, C. Vivanti, II: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, p. 671: « La necessità di sopravvivenza, in una situazione di durissima repressione, portò anche il valdismo successivo a forme di organizzazione che prevedevano una gerarchia e quindi una ' specializzazione ': si tratta di influenze prevalentemente catare che trovano spiegazione appunto nei pesantissimi condizionamenti della situazione generale ».

[6] Cfr. GONNET, *Portata e limiti* cit., p. 37 ss.

[7] Cfr. V. VINAY, *La cosiddetta Santa Cena valdese del duomo di Naumburg in Turingia*, in « BSSV », n. 119 (1966), p. 17 ss.; K.-V. SELGE, *Riflessioni sul carattere sociale e sulla religiosità del valdismo francese primitivo*, in « Protestantesimo », XXIX (1974), p. 32 ss. L'importanza del testo è riconosciuta da A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE che lo hanno inserito nella raccolta documentaria da loro curata, *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloh 1973, pp. 104-106. (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 18).

percepisce come pericolosa per la sicurezza e per la stessa sopravvivenza dei suoi « socii ».[8]

Per ventiquattro volte — ventuno delle quali concentrate tra il 17 dicembre 1319 e il 23 gennaio dell'anno successivo — Jacques Fournier, coadiuvato dal domenicano Gaillard de Pomiès delegato di frate Giovanni di Beaune, inquisitore nel regno di Francia, fa condurre davanti a sé Raimondo: durante gli interrogatori il vescovo di Pamiers utilizza le sottili armi della sua cultura teologica e filosofica, oltreché giuridica — si consideri che si trattava di personaggio destinato a salire al soglio pontificio con il nome di Benedetto XII[9] —, per far emergere le *reali* posizioni eterodosse di chi egli esaminava con puntualità e puntiglio. Puntualità e puntiglio di qualità assai diversa da quella impiegata negli interrogatori di una Agnese Francou, o di un Giovanni di Vienne e della moglie Huguette, anch'essi arrestati per le stesse ragioni e nelle medesime circostanze per cui era stato catturato Raimondo, e anch'essi, come Rai-

---

[8] Nel lunghissimo interrogatorio del 12 gennaio 1320 Raimondo di Sainte-Foy non ha difficoltà a rivelare il meccanismo mediante il quale egli è entrato in relazione con il gruppo di « pauperes Christi », ma rifiuta di dire e il nome del « socius » che lo aveva contattato, e il luogo in cui l'incontro era avvenuto. Al tempo stesso fa il nome di alcuni « maiores », « presbiteri » e « diaconi » già morti, mentre tace così le località del loro decesso, come il nome del « minister » vivente (DUVERNOY, pp. 99-101). È un atteggiamento che perdura per tutti i nove mesi di prigionia: « interrogatus quomodo vocatur maior eorum, ubi moratur vel in quo loco fuit factus maior, noluit respondere, dicens quod hoc scire non pertinebat ad salutem anime, quia ex hoc posset scandalum oriri, et *Ve homini per quem scandalum venit* [Mt. 18, 7] » (ibid., p. 55). Ancora il 24 aprile 1320 Raimondo non solo non rinnega i princìpi irrinunciabili della sua fede, ma insiste nel non voler rivelare quelli che il linguaggio canonistico-inquisitoriale definisce « complices suos, fauctores, receptatores et defensores ac nuncios eorum » (ibid., p. 118). Credo che in questa rigorosa logica di difesa, per dir così, organizzativa vada anche interpretato il dichiarato presunto distacco di Raimondo dal gruppo religioso a cui per molti anni aveva aderito: il 23 gennaio 1320 « interrogatus si ipse fuit missus ad partes istas per suum maiorem vel si stat sub obediencia sui maioris, dixit quod non venit ad partes istas de mandato sui maioris, nec est sub obediencia eius, quia est ei rebellus; interrogatus quare est rebellus suo maiori et propter quid, dixit quod idcirco est rebellus suo maiorali, quia vult et voluit sequi suas voluntates » (ibid., p. 116). Il diacono si assume ogni responsabilità delle proprie iniziative in Linguadoca e asserisce persino di essersi staccato dal gruppo, di essere ribelle al « maior »: le motivazioni sono fatte risalire a una sua volontà di autonomia. Ma se egli ha realmente rotto con il nuovo « maior » — con i precedenti aveva un rapporto di intensa solidarietà spirituale e umana —, perché anteriormente ne ha taciuto volutamente il nome? e se il dissenso che lo fa « rebellus » è autentico, perché la continua reticenza a fornire informazioni su quel gruppo da cui egli si sarebbe distaccato con un atto di ribellione?

[9] Su Jacques Fournier cfr. il profilo di B. GUILLEMAIN, *Benedetto XII*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, VIII, Roma 1966, pp. 378-384.

mondo, finiti sul rogo.[10] Perché tale disparità di attenzione teologica, e pure umana,[10bis] del vescovo in veste di inquisitore? Jacques Fournier fin dal momento dell'arresto di Raimondo sa di dover trattare con un individuo particolare: « Raymundus de Costa, alias dictus de Sancta Fide, dyaconus », originario della diocesi di Vienne, è uomo colto. Già dal verbale del 9 agosto 1319, corrispondente al primo interrogatorio, risulta che i sospetti di eterodossia nei suoi confronti derivano non solo da quanto il vescovo era venuto a sapere circa le opinioni religiose di Raimondo, manifestate in imprecisate circostanze e riferite da ignoti testimoni — così mi pare che vada interpretata l'espressione « ex conversatione sua » —, ma anche « ex libris ac scriptis aliis apud eum repertis ».[11]

---

[10] I verbali dei processi contro Agnese Francou e i coniugi Giovanni di Vienne e Huguette si trovano in DUVERNOY, I, pp. 123-127, 508-532. Su tali documenti intendo ritornare presto per accertare convergenze e divergenze tra l'esperienza religiosa, tra il valdismo di un « litteratus » quale Raimondo di Sainte-Foy e degli « illitterati » che gli erano stati vicini.

[10bis] Poco tempo dopo l'esecuzione della pena capitale si era sparsa la voce che il « dominus episcopus Appamiarum multum plangebat dictum Raimundum, quia noluerat converti, quia bonus clericus erat » (*ibid.*, p. 171). Sui nessi tra repressione ecclesiastica, problematiche pastorali e motivi di difesa istituzionale cfr. G. G. MERLO, *La coercizione all'ortodossia: comunicazione e imposizione di un messaggio religioso egemonico (sec. XIII-XIV)*, in « Società e storia », III/num. 10 (1980), pp. 807-823 (anche col titolo, *Coercition et hortodoxie: modalités de communication et d'imposition d'un message religieuse hégémonique*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome 1981, pp. 101-118).

[11] DUVERNOY, I, p. 40. Raimondo possedeva almeno tre libri, « quorum primum qui incipit post rubricam *Spiritus sanctus* », « alium qui incipit *Liber Esdre* » e « tertium qui incipit *Discretis* ». Non è inutile sottolineare come il diacono li avesse avuti. Il primo dal *maior* Giovanni di Lotaringia: era dunque un libro che circolava nel gruppo dei « pauperes Christi ». Gli altri due provenivano invece da due « chierici », di cui non conosciamo i rapporti con i valdesi: Giacomo « quistor de Alto Passu » e Andrea « de Vianesio », dal quale « dictum librum emit » (ibid., p. 105 s.). Quest'ultimo è forse identificabile con l'Andrea Pascal « clericus » ricordato nella deposizione di Agnese Francou (ibid , p. 125). Il precedente probabilmente appartiene a un ordine mendicante ed è incaricato di « portare » le indulgenze (sull'attività dei *quistores* cfr. DUVERNOY, *Le registre* cit., II, pp. 122, 500). È da notare inoltre che nel registro inquisitoriale di Jacques Fournier si legge che l'*oratio* pronunciata dal *maior* nella celebrazione della « santa cena » (cfr., più avanti, il testo corrispondente alla nota 62) risulta riportata « in quodam libro Raymundi » (DUVERNOY, I, p. 68; PATSCHOVSKY, SELGE, *Quellen* cit., p. 105). Non sappiamo se tale *liber* coincidesse con uno dei tre prima ricordati. Oltre ai libri, il diacono possedeva pure *alia scripta*, uno dei quali era un « rotulus scriptus in perguameno qui incipit in prima linea *Conquerimur supplicanter regis maiestati* et finit in ultima linea *dici placuit domino pape* », che conteneva alcune « rasure »: alla domanda circa i motivi per cui avesse presso di sé il rotolo, Raimondo risponde che non era per nessun'altra causa, « nisi quod placebat sibi

Il possesso di libri e scritti documenta che Raimondo è « litteratus » — egli stesso nel corso degli interrogatori dichiara più volte di conoscere la lingua latina [12] —. E il vescovo si impegna adeguatamente, in rapporto al livello culturale del suo inquisito: lo vuole convincere dei propri errori e riportare « ad fidem et unitatem Romane ecclesie » attraverso un'attenta progressione nello svolgimento degli interrogatori e attraverso l'uso di strumenti culturali, della *ratio* teologica e scritturale. Gli fa percorrere le tortuose strade della « logica » finché Raimondo giunga a rendersi conto delle aporie a cui « inevitabilmente » lo conducono le sue convinzioni, che in quanto eterodosse sono al tempo stesso « irrazionali ».[13] Quando i lunghi colloqui sono alla conclusione, Jacques Fournier

---

legere in dicto rotulo quia erat bona littera cunatus (*sic*!) » (DUVERNOY, I, p. 42). Se pur si tratta di risposta dissimulatoria, essa apre interessanti spiragli sulla cultura grafica o, meglio, sul gusto grafico del diacono: il quale in altra occasione al vescovo che gli chiedeva « quid faciebat in villa Appamiarum, dixit quod nichil aliud nisi quod legebat in libris suis » (ibid., p. 44). Sulle possibili ipotesi circa il contenuto del rotolo si veda, più avanti, alla nota 82.

[12] Oltre a quanto riportato nella nota precedente, cfr. DUVERNOY, I, pp. 43 (« Interrogatus si habuit aliquem instructorem super predictis, dixit quod hoc habuit ex se legendo Scripturam et cogitando »), 49 (« Circa primum fidei articulum fuit interrogatus si scit *Credo in Deum* et *Credo in unum Deum*, respondit quod scit legere, et credit contenta in eis, tamen nescit ea cordetenus. Interrogatus ex quo dicit se scire et credere utrumque *Credo*, quare distinguit aliter articulos fidei quam sunt distincti in illis, dixit quod ita habuit per sanctam Scripturam et per auctoritates per eum supra allegatas et expressas »), 81 (« Interrogatus si credit ipse quod melius esset quod in ecclesia in romano vel in vulgari recitarentur Epistole vel Evangelia vel alia que ibi dicuntur, quam in latino, respondit quod credit melius esse quod in latino dicantur, quam si recitarentur in vulgari, et hoc quia sic ordinavit Romana ecclesia. Interrogatus cur ipsi quando loquuntur cum credentibus suis de Scriptura, accipientes textum Scripture sancte, in vulgari et de verbo ad verbum eam exponunt, respondit quod idcirco hoc faciunt, quia non omnes sunt clerici vel laici, sed commixti »); e, più avanti, il testo corrispondente alla nota 14.

[13] Si vedano le numerose volte nelle quali Raimondo non riesce a trovare una soluzione ai complessi ragionamenti di Jacques Fournier: cfr., ad esempio, ibid., pp. 63, 65, 75 (« Interrogatus si aliud dubium legis oriretur in quo adhuc non esset facta declaracio per dominum papam et maioralem eorum, et ipsi postea declararent dictum dubium contrarie, cuius declaracionem sequeretur, domini pape vel maioris sui, dixit quod nescit »), 81 (« Interrogatus cum in ecclesia sit ut frequenter magna populi multitudo que solet distrahere animum orantis, cur credit quod in ecclesia possit homo esse magis separatus a curis secularibus quam in camera sua in qua frequenter nullus est nisi ipsemet, respondit quod nescit »), 102, 114 (« respondit quod nescit predictis auctoritatibus respondere, nec aliquid respondere vult »). Cfr., più avanti, la nota 24. Sull'*irrazionalità* dell'eresia una chiara esplicazione fornisce, ad esempio, un testo inquisitoriale degli inizi del secolo XIV (*Il « De officio inquisitionis ». La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, introduzione, testo e note a cura di L. PAOLINI, Bologna 1976, p. 37 ss.); importanti considerazioni in O. CAPITANI, *Introduzione* a *Medioevo ereticale*, Bologna 1977, pp. 7-28.

ricorre, come estrema arma di convincimento, alle « auctoritates Augustini et aliorum sanctorum » che vengono lette a Raimondo « in originali »,[14] in latino.

Si pone a questo punto il problema di indagare sugli itinerari scolastici e formativi del « dyaconus », dato che senza dubbio alcuno non si tratta di un chierico apostata. Egli stesso ne fornisce una convincente traccia. Il suo era stato un lungo percorso al fine di appropriarsi di una cultura di natura prevalentemente biblica e, in misura minore, teologica. Nel dicembre 1319 Raimondo aveva una quarantina d'anni: da venti era diacono.[15] I suoi primi contatti con i « pauperes Christi » — con questa unica espressione egli definisce coloro che appartenevano al suo « status »[16] — risalivano a ventisette anni prima.[17] Intorno all'età di tredici anni e per circa un biennio era stato seguito da « quidam socius de dicto statu », mentre egli, ancora dimorante nella casa paterna, « in scolis addiscebat ». Lo stesso « socius » lo aveva poi condotto « ad ministrum eorum et socios », con i quali era stato per un quinquennio fin ad essere ordinato diacono. Lo studio della Scrittura non finisce a questo punto: per due anni il « minister Iohannes Lotoringius » — lo stesso superiore del gruppo — e per sette anni « alii socii », in particolare « Michael Ytalicus », lo avevano successivamente istruito « in Scriptura divina ».[18] Sedici anni di studio, tra cui quattordici di

---

14 DUVERNOY, I, pp. 112-114.

15 Ibid., p. 49: « Interrogatus quantum temporis est quod fuit dyaconus, dixit quod videtur sibi quod sunt .XX. anni vel circa, et, ut dixit, ipse erat etatis .XX. annorum vel circa». Il 18 dicembre 1319 Raimondo cerca di far credere a Jacques Fournier di essere stato ordinato diacono « regolarmente » da un vescovo di Moriana di nome Giovanni in una chiesa della diocesi di Vienne; ma già alle domande circa le modalità della cerimonia le sue risposte presentano uno scarso grado di credibilità: « interrogatus quid ei tradidit et quid circa eum fecit dictus episcopus quando eum dyaconum fecit, dixit se non recordari » (ibid., p. 49). Il 21 gennaio dell'anno successivo — sono più di sei mesi che egli è prigioniero in un castello episcopale — il diacono rivela come realmente erano andate le cose. Chi lo aveva ordinato non era un *episcopus*, bensì un *maior*: « interrogatus si ille qui ordinavit eum diaconum vocabatur episcopus, respondit quod vocabatur maior, electus a Deo et hominibus » (ibid., p. 55).

16 L'attestazione fondamentale è là dove Raimondo definisce l'esperienza religiosa del gruppo come uno « status » e chi ad esso accede mediante l'ordinazione a diacono quale partecipe della condizione propria dei « pauperes Christi » (ibid., p. 98). Per il vescovo di Pamiers Raimondo è inequivocabilmente sospetto « de heresi et de secta specialiter Valdensi », di essere un « dyaconus de secta pauperum de Lugduno » (ibid., pp. 40, 106 s., 117 s).

17 Ibid., p. 99: « interrogatus per quantum stetit ipse Raymundus in dicta via vel statu, respondit quod .XXVII. anni sunt elapsi quod ipse incepit esse in dicto statu, licet non continue residenciam cum magistris vel sociis fecerit ».

18 Ibid., p. 99 s. Può essere di un certo interesse confrontare le varie rivelazioni di Raimondo sulla sua vita di diacono con il riassunto che ne fa il vescovo

apprendistato religioso, non erano davvero pochi: e dopo? Raimondo non interrompe la sua preparazione culturale, anche se le notizie date al vescovo si fanno frammentarie: studia « in grammatica » per un anno a Orange, in Vaucluse, e per un altro anno a Montpellier, nello Hérault. In quest'ultima città « aliquando intrabat scolas theologie fratrum Minorum ».[19] L'esperienza così religiosa come culturale del « dyaconus » si arricchisce nel contatto con ambienti scolastici del Mezzogiorno di Francia, ambienti anche specificamente chiericali. Che cosa aveva spinto Raimondo di Sainte-Foy a frequentare addirittura lo *studium* dei Minori di Montpellier, dove verso la fine del secolo XIII per alcun tempo aveva insegnato un teologo quale Pietro di Giovanni Olivi,[20] e in un momento in cui gli ambienti francescani della Francia del Sud erano vivacemente coinvolti nel grande contrasto sui temi pauperistici ed escatologici? [21] curiosità intellettuale e desiderio di apprendere più direttamente la cultura dei chierici? volontà di entrare in contatto con la dissidenza francescana?

Della cultura dei chierici Raimondo, al momento in cui si trova di fronte a Jacques Fournier, appare sufficientemente padrone. Tratta con chiarezza e con pertinenti riferimenti scritturali sia degli articoli di fede,

---

Fournier: « Item dixit de se quod ipse stetit per .V. annos antequam ordinarentur in dyaconum cum illis de secta sua, et postea, quando Iohannes Lotoringus ordinaverat eum in diaconum, docuit eum per duos annos theologiam, et post dictum Iohannem docuit eum Michael Ytalicus per .VII. annos (...). Habuit autem socios, ut dixit, in addiscendo Bartholomeum dyaconum et Iohannen Morani presbiterum. Dixit eciam quod contraxit moram in partibus lingue occitane quasi per .V. annos » (ibid., p. 120 s.). Al primo interrogatorio (9 agosto 1319) Raimondo aveva parlato di « quidem qui vocatur Petrus lo Clergue », un prete in cura d'anime della diocesi di Vienne, che lo avrebbe istruito nelle cose della fede e in particolare nella credenza della non liceità del giuramento (ibid., p. 42 s.): tale tentativo di sviare il vescovo-inquisitore non ha alcun effetto.

[19] Ibid., p. 102.

[20] Sugli *studia* di Montpellier cfr. M. BORIES, *La fondation de l'Université de Montpellier*, in *Les Universités du Languedoc au XIII^e siècle*, Toulouse 1970, p. 92 ss. (Cahiers de Fanjeaux, 5); E. DELARUELLE, *Théologie et médicine à l'Université de Montpellier*, in *Les Universités* cit., p. 230 ss. Sulla presenza di Pietro di Giovanni Olivi in Montpellier cfr. P. AMARGIER, *Panorama geografico, cronologico e statistico sulla distribuzione degli « Studia » degli ordini mendicanti*, in *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi 1978, p. 42 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, XVII).

[21] Sulla situazione religiosa del Mezzogiorno di Francia fra i secoli XIII e XIV con particolare riferimento agli ambienti francescani cfr. R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma 1959 (Studi storici, 31-34); *Les mendiants en pays d'Oc au XIII^e siècle*, Toulouse 1973 (Cahiers de Fanjeaux, 8); *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324*, Toulouse 1975 (Cahiers cit., 10); P. PÉANO, *Les béguins du Languedoc ou la crise du T.O.F. dans la France méridionale (XIII-XIV^e siècles)*, in *I frati penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento*, Roma 1977, pp. 139-159.

sia dei sette sacramenti.[22] Risponde con lucidità e sagacia alle questioni, talvolta anche molto complesse sul piano della formulazione concettuale, che Jacques Fournier gli pone.[23] Possiede buone conoscenze bibliche, tanto da sostenere la non canonicità o, meglio, la « deuterocanonicità » del secondo libro dei Maccabei, anche se poi si trova in difficoltà quando il vescovo gli oppone l'autorità del cosiddetto « Decreto gelasiano ».[24] Sem-

---

[22] Cfr., ad esempio, DUVERNOY, I, pp. 45-48 (« Raymundus constitutus in presencia dicti domini episcopi et fratris Gualhardi de Pomeriis sibi assistentis ex commissione fratris Iohannis de Bellna, inquisitoris heretice pravitatis in regno Francorum predicti, supplicavit eisdem ut super fide catholica et articulis fidei audirent et examinarent eum, dicens se paratum dicere illud quod de fide catholica, articulis et sacramentis fidei sentit [...]. Et precedencia omnia dixit se credere et hanc fidem suam esse in qua baptizatus est et vult vivere et mori »), 49 (« Circa primum fidei articulum... »), 50 (« Super tertio articulo quem dixit esse fidei... »), 83 (« Circa quintum articulum fidei... »), 88 (« Circa sextum articulum quem dixit esse fidei... »), 89 (« Circa septimum articulum quem dixit esse fidei .. »), 90 (« Circa primum sacramentum quem dixit esse fidei, scilicet sacramentum baptismi... »), 91 (« Circa secundum sacramentum quod dixit esse penitencie... »), 93 (« Circa tertium sacramentum quod dixit esse sacramentum heucaristie... »), 95 (« Circa quartum sacramentum quod dixit esse sacramentum matrimonii... »), 96 (« Sextum sacramentum quod dixit esse fidei est manuum imposicio... »).

[23] Oltre ai riferimenti citati, sopra, alla nota 22, cfr., ad esempio, ibid., pp. 49 (« Interrogatus quare dixerat exponendo primum articulum fidei quod ipse credebat Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, unum Deum, removendo coniunctionem *et*, dixit quod pro eo ne crederetur ponere tres personas in deitate et deinde unum Deum separatum ab illis tribus personis. Interrogatus si credebat Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse distintas personas realiter et tamen quod omnes tres sunt unum in natura deitatis, dixit quod sic »), 79 s., 84 (« Interrogatus, cum ipse credat, ut superius dixit, quod ecclesia Romana errat in fide [...], omnia sacramenta ministrare et sacramenta ministrata per utramque ecclesiam eque valent et equalem efficaciam habent »; « interrogatus si credit quod illi qui non habent bona opera et tamen baptizati sunt et credunt omnia que credere debent an sint ecclesia vel de ecclesia quam Christus elegit, respondit quod credit eos ecclesiam et de ecclesia quoad fidem, licet non sint ecclesia quia non habent caritatem »).

[24] Nell'interrogatorio del 16 gennaio 1320 Jacques Fournier chiede a Raimondo « quas Scripturas ipse et alii qui sunt de statu suo recipiunt ». A tale domanda il diacono risponde di « recipere Scripturam Biblie totam a capite usque ad finem ». Tuttavia « non recipit » i versetti 12, 43 e 46 del secondo libro dei Maccabei che parrebbero sostenere la liceità delle oblazioni a suffragio delle anime dei defunti. Raimondo ben sa che tale libro « non est de canone », riconoscendo al tempo stesso che « alia dictum librum esse bonum et verum ». Il vescovo-inquisitore a questo punto gli chiede « si dominus papa potest facere quod illi libri qui non sunt de canone apud Ebreos sint canonizati in ecclesia Romana », sottoponendo a Raimondo il testo del cosiddetto *Decreto gelasiano* (un testo risalente all'inizio del VI secolo « opera di un privato », contenente tra l'altro anche il canone biblico, ma che nel medioevo si credeva elaborato da Gelasio sul finire del IV secolo: cfr. G. M. PERRELLA, *Prelezioni bibliche. Introduzione generale alla sacra Bibbia*, Torino 1963, p. 223 s.). Il diacono afferma allora che « dominus papa potest canonizare aliquos libros Veteris Testamenti qui non sunt de canone

bra avere una lunga consuetudine con austere forme liturgiche.[25] Tale ricca formazione culturale non appare come peculiare prodotto di una volontà individuale, dipende dai caratteri istituzionali assunti dal gruppo religioso in cui Raimondo era entrato e di cui era parte in qualità di diacono. Il gruppo — è noto — ha una sua precisa articolazione interna: vi sono « tres ordines », ossia « episcopatus, presbyteratus et dyaconatus ».[26] Per accedervi sono previste procedure formalmente definite: occorre un'ampia conoscenza della Scrittura, che si consegue attraverso l'istruzione biblica nel contatto pluriennale con i membri del gruppo stesso. Gruppo che continuamente vigila sul percorso di formazione culturale e morale del nuovo membro: il quale è scelto fin dall'adolescenza. Val forse la pena a questo punto di proporre alcuni estratti della deposizione di Raimondo, che chiariscono in modo esplicito talune peculiari forme di funzionamento istituzionalizzato del gruppo.

> « Item dixit quod isto modo recipiuntur in statu suo illi qui debent esse perfecti: quod primo quando aliquis puer adolescens vult recipere eorum statum primo diligenter inquiritur per eos *si sit de bonis parentibus et fidelibus*, quia alias nullum reciperent ad statum suum, deinde attenditur *si dictus adolescens sit bone vite et bone conversationis, et si sit aptus ad addiscendum*; quod si talis repertus fuerit, tunc recipiunt eum, et per quinque vel sex annos probant vitam eius. Et interim

---

Ebreorum, sicut canonizavit Gelasius papa, ut ei ostensum fuit, libros Sapiencie Ihesus filii Syrac, vel Ecclesiasticum, Tobie, Iudit et Machabeorum »: e alla successiva domanda « si credit quod postquam dicti libri fuerunt canonizati per ecclesiam, standum sit per fidem auctoritati dictorum libri », non può che rispondere che « sic ». Le premesse maggiore e minore per il sillogismo sono oramai rese esplicite. Raimondo non ha più vie d'uscita « logiche »: « interrogatus cur ergo non credit quod dictum capitulum secundi Machaboeorum qui loquitur de elemosina et oratione factis pro defunctis ut a peccatis solverentur [sit verum], ex quo ecclesia dictum librum canonizavit, respondit quod nescit respondere ». Jacques Fournier non è ancora contento. Fa riconoscere a Raimondo il diritto del papa di « dare per suum statutum auctoritatem aliquibus scripturis que non sunt de canone Novi vel Veteris Testamenti », anche se non « de tanta auctoritate sicut libri canonici »: come può allora il diacono continuare a sostenere l'inesistenza del purgatorio e la non liceità del giuramento, quando il contrario è affermato con vigore da molti « doctores », quali Agostino, Gerolamo, Ambrogio, Gregorio e « multi alii », i cui libri il papa « canonizaverit, ut patet ex dictis Gelasii ibidem lectis » (invero il *Decreto* riporta *auctoritates* dei concili e dei « padri »)? A Raimondo non resta che appellarsi all'*auctoritas* del Cristo, « qui dixit non iurare omnino, et qui latroni in cruce non dixit ' Stabis in purgatorio per aliquod spacium temporis ', sed dixit ei: ' Hodie mecum eris in paradiso ' [Lc. 23, 43] » (DUVERNOY, I, p. 102 s.).

[25] DUVERNOY, I, pp. 60, 67 s., 70, 98 s., 104 s.

[26] Ibid., pp. 56-58, 98.

eum instruunt in Scriptura divina et eciam qualiter vivere debeat apud eos; quod si inventus fuerit dicto tempore bone vite esse et conversationis honeste, tunc recipiunt eum in fratrem et ad statum suum, alioquin expellunt eum a se. Et quando debent eum recipere ad statum suum, primo eligitur in dyaconem per maioralem et alios socios. *Non tamen aliquis eligitur in dyaconem ante viginti annos etatis sue*, et nisi sit probatus ut supra dictum fuit. Et tunc post electionem ad ordinem dyaconatus qui est primus gradus apud eos, et manus imposicionem, *facit votum paupertatis, castitatis et hobediencie predicto maiorali*. Et si aliquid de dictis votis frangeret, iuxta ordinacionem maioralis expelleretur de congregacione ad penitenciam peragendam. Qua peracta, per manus imposicionem maioralis reconsiliaretur et reuniretur congregationi, non tamen reordinaretur. Et si dyaconus factus bene se habuit in ordine supradicto, quando iam est etatis perfecte, eligitur et ordinatur in presbiterum modo supradicto. Et deinde si eius merita suffragentur, potest eligi et ordinari in maioralem. Dixit etiam quod etiam dyaconus poterat eligi in maioralem, sed prius ordinaretur in presbiterum antequam in maioralem ».[27]

Le modalità di accesso allo « status » di *pauper Christi* risultano sufficientemente formalizzate: si fissano la durata e i contenuti del periodo di noviziato, i limiti di età per divenire diacono, le persone che devono approvarne l'elezione, conferirgli l'ordine, e gli obblighi che il diacono stesso è tenuto a rispettare. Non meno formalizzato è il meccanismo per mezzo del quale si perviene all'ordinazione dell'individuo destinato a ricoprire la massima carica del gruppo.

« Interrogatus si ille qui ordinavit eum dyaconem vocabatur episcopus, respondit quod vocabatur *maior, electus a Deo et hominibus*. Interrogatus quomodo erat electus a Deo et homi-

---

[27] Ibid., p. 59; sulle funzioni proprie dei diaconi cfr. p. 70 s.: « interrogatus quam potestatem habeant dyaconi apud eos, respondit quod dyaconi apud eos nichil aliud habent facere, nisi quod ministrant necessaria ad comedendum et ad alias corporis necessitates maiorali eorum et presbiteris, iuxta illud Actuum quod electi fuerunt dyacones ut ministrarent mensis [cfr. Atti, 6, 1-4], et etiam quod dyaconi sunt primi in eorum statu quia nullus est in eorum statu nisi dyaconi, presbiteri et maiorales. Interrogatus si dyaconus apud eos de licencia maioralis posset audire confessiones credencium, respondit quod dyaconus apud eos non potest audire confessiones nec etiam portare in vasculo corpus Domini, sed, ut dixit, bene habet potestatem legendi Evangelium in ecclesiis, licet hac potestate nec utantur, nec ipse Raymundus, ut dixit, aliquando usus fuerit ». - Il corsivo, qui come più avanti nel testo, è di chi scrive.

nibus maior predictus, respondit quod socii elegerunt eum, credentes ipsum esse *bonum catholicum ac bonum clericum*, et post electionem orantes super eum et imponentes manus super capud eius, ut acciperet Spiritum sanctum constituerunt eum maiorem suum, *quemadmodum apostoli fecerunt de Mathia, et apostoli ordinaverunt episcopos successores suos* ».[28]

« Interrogatus si scit modum quo ordinatur eorum maior, respondit quod ordinatur illo modo quo Mathias fuit ordinatus per apostolos. Nam cum maior eorum decesserit, congregant se dyaconi et presbiteri eorum, et cum sunt congregati se in aliqua domo, dicit antiquior in ordine aliis fratribus: 'Nos sumus sine maiore, et oportet quod *aliquis ordinetur inter nos qui habeat auctoritatem et scientiam regendi gregem Dei*; et oportet ut eligamus eum sicut fecerunt apostoli de Mathia, *quia inter nos non esset perfectus ordo, qui consistit in tribus ordinibus, scilicet episcopatus, presbiteratus et dyaconatus, sine eo qui debet habere ordinem maioralem, qui est gradus pontificalis, nec etiam haberemus maioralem qui nos regat post Deum'*. Et tunc precipitur alicui ordinis presbiteralis quod egrediatur extra, et tunc dicit ille antiquior qui primo locutus fuerit: 'Talis (nominando illum quem exire fecerunt) *fuit inter nos per tot annos, est homo multum literatus in Scriptura divina*, est eciam sapiens homo et bene regens, et postquam fuit nobiscum scimus eum iuste, sancte et honeste vixisse et conversatum fuisse, sicut homo plenus sancto Spirito secundum illa que exterius apparent, et secundum quod homo potest cognoscere et iudicare per exteriorem conversationem, velletis vos quod si Deo placeret ipse esset maior noster post Deum?'; *interrogando aliquem post se antiquiorem, qui cum responderit quod ita si Deo placeret, interrogat eodem modo sibi sequentem et sic gradatim usque ad ultimum*. Quibus omnibus concorditer et univoce respondentibus quod ille preficiatur super eos si Deo placet, et quod est bonus et sufficiens secundum illa que extra apparent, et tunc vocatur per aliquem de fratribus ille qui electus est et venit in congregatione aliorum; et tunc ille antiquior predictus dicit ei: 'Tu es concorditer per fratres electus si Deo placet. Volumus quod tu sis maior noster post Deum'. Et ipse renunciante et allegante suam insufficienciam et quoad scienciam et quoad etatem si iuvenis sit et quoad vitam, tandem precipitur ei quod obediat et servet hobedienciam quam promisit

[28] Ibid., p. 55 (il riferimento scritturale è a Atti, 1, 21-26).

Deo et hominibus, et tunc ipse consentit, licet coactus per obedienciam.

Quo facto, omnes genua fletuant, dicentes *Pater noster*, et dum dicunt *Pater noster* tenent manus iunctas positis pollicibus sub mento. Et deinde surgit ille electus et omnes, et tunc electus confitetur omnia peccata sua in genere et petit a Deo remissionem suorum peccatorum et rogat eum ut det ei facere fructuosam penitenciam, et ut faciat eum dignum quod possit recipere Spiritum sanctum. Ante autem quam generalem confessionem faciat predictam, confitetur in secreto peccata sua de quibus recordari potest alii maiori, si sit ibi presens, et si presens non esset, mittetur pro eo, si in eorum statu alter maior esset; alioquin confitetur alii maiori, licet ille maior non haberet gradum pontificalem. Quibus confessionibus factis et orationibus, dictus electus flectat genua in medio dictorum fratrum et ante maiorem habentem ordinem pontificalem, si presens sit, alioquin ante maiorem non ordinatum, et tunc dictus maior imponit manus de voluntate fratrum super capud electi, orans super eum ut accipiat Spiritum sanctum, et post dictum maiorem imponunt manus super capud eiusdem electi omnes presbiteri presentes et dyaconi, et sic, ut dixit, ordinatur dictus maior.

Dixit etiam quod dictus maior habet ordinari in ordine gradus pontificalis per alium maiorem qui eiusdem gradus sit, si in eorum statu sit aliquis talis. Quod si non esset, tunc presbiter antiquior de voluntate et licencia aliorum presbiterorum et dyaconorum ordinaret in gradu pontificali predictum sic concorditer electum. Qui tamen *electus*, ut dixit, *dum ordinatur, non induitur aliter nisi communibus vestibus, sed induitur bonis operibus, ieiuniis et oracionibus* ».[29]

Un'austera e semplice cerimonia, sorretta da un ritualismo essenziale, conduce alla scelta e all'ordinazione del superiore del gruppo. Se una delle condizioni necessarie per intraprendere la strada che conduceva al diaconato consisteva nel fatto di essere « aptus ad addiscendum », per venire eletto *maior* occorreva essere « homo multum literatus in Scriptura divina ». La padronanza del testo sacro — con le connessioni che ciò ha sul piano dell'attività intellettuale e culturale — appare elemento

---

[29] Ibid., p. 5-57. I segni dell'autorità del *maior* son tutti di natura spirituale: « habet etiam tunicam spiritualem, non tamen corporalem (..), crossam seu baculum pastoralem, non corporalem sed spiritualem (...), anulum non materialem sed spiritualem », corroborati rispettivamente dai versetti Ebr. 5, 1, Tit., 1, 7 e 9, Ebr. 11, 6.

costitutivo di un'esperienza religiosa che nella Bibbia trova fondamento, giustificazione e alimento. È nella Scrittura e, attraverso essa, nella vicenda del Cristo e dei suoi primi apostoli che quei « pauperes Christi » trovavano la *ratio*, la legittimazione delle loro scelte di vita, dei contenuti e delle forme che la loro esperienza religiosa assumeva. A conferma di ciò numerosissimi sono i riferimenti testuali: tutti convergenti nella precisa coscienza che Dio ha manifestato la sua volontà attraverso la Bibbia e il cristiano è tenuto a rispettare sopra ogni cosa quella volontà se vuole conseguire la salvezza eterna.[30] A questo punto emerge inevitabilmente il problema dei rapporti con l'istituzione « storica » che pretendeva il monopolio della « parola di Dio »: un problema che Raimondo affronta non senza novità rispetto alla tradizione di « dissenso » a cui sembra fare riferimento o, per lo meno, rispetto alla tradizione in cui Jacques Fournier lo colloca, la « secta Valdensis », la « secta pauperum de Lugduno ».[31]

Raimondo di Sainte-Foy — e attraverso la sua testimonianza il gruppo a cui appartiene — ha chiara consapevolezza di non essere in comu-

---

30 Ibid., pp. 50, 53 (« Si ecclesia errat contra aliquod Domini preceptum, homo non tenetur ei obedire, precipue si illud quod precipit sit malum prohibitum per Deum »), 54 (« Quilibet christianus debet in omnibus et per omnia obedire ecclesie Romane in hiis que non sunt contra Dei preceptum, in quibus nullus debet obedire ecclesie nec cuicumque alteri, quia rumperet preceptum Dei »), 55 (« Hoc Domini preceptum totaliter observaret si volebat intrare paradisum »), 85, 92, 103, 114 (« Raymundus respondit quod magis erat paratus mori quam si dictos articulos abiuraret et, ut dixit, hoc nullo modo faceret, quia credebat se in predictis vere et secundum Scripturas divinas credere et rectam fidem habere, nec super hoc crederet cuicumque nisi solum doctrine Christi et apostolorum eius Petri et Pauli »). Si noti che anche l'obbedienza verso il *maior* è subordinata alla prioritaria e fondamentale fedeltà a Dio: « interrogatus super quibus et in quibus ipsi habent obedire suo maiorali, respondit quod in omnibus que sunt secundum Deum, primo Deo, deinde suo maiorali. Interrogatus si in re dubia an sit secundum Deum vel etiam indifferenti ipse tenetur obedire maiorali, respondit quod in omnibus deberetur ei obedire si non constet quod precipiat aliquid quod sit contra precepta divina » (ibid , p. 74 s.).

31 Cfr., sopra, le indicazioni ala nota 16. La tradizione di « dissenso » religioso è quella del valdismo più coerentemente conforme all'esperienza di Valdo e dei suoi primi seguaci. Pur se Raimondo non accenna affatto a peculiari collegamenti organizzativi o ideali con anteriori esperienze, tuttavia ha perfetta coscienza che gli individui che seguono il suo « status » sono stati condannati dalla chiesa di Roma (cfr., più avanti, le note 32, 33, 34). Il suo « status » è quello dei « pauperes Christi », di quanti cioè seguono e si conformano al modello religioso indicato dal Cristo negli Evangeli e dalla primitiva comunità apostolica: tale modello evangelico-apostolico costituisce l'orizzonte complessivo entro cui i « pauperes Christi » si muovono e articolano la propria struttura e i propri comportamenti, con l'inevitabile complicazione rappresentata dalle relazioni con l'istituzione ecclesiastica quale si era strutturata nel corso del tempo e allora si mostrava.

nione con la chiesa di Roma: [32] ciò non significa affatto che egli riconosca che l'esperienza religiosa sua e dei suoi « socii » si collochi in un ambito eterodosso. Altri sono gli eretici.[33] Per loro si tratta di una « disobbedienza » verso la chiesa di Roma rispetto ad alcuni punti sui quali essi ritengono di non dover transigere, in quanto è in giuoco la fedeltà ai « mandata Dei ».[34] E il cristiano — qualsiasi cristiano — è tenuto a obbedire alla chiesa di Roma « in hiis que non sunt contra Dei preceptum », finché cioè « illa que precipit sint secundum Deum vel parum vel multum ».[35] L'obbedienza alla chiesa di Roma è dunque subordinata

---

[32] Ibid., p. 103: « Interrogatus si credit vel scit quod ecclesia Romana habeat illos qui sunt de statu suo pro hereticis et persequatur eos sicut hereticos, respondit quod ecclesia Romana non tenet eos nec habet pro hereticis, sed, ut dixit, eos persequitur quia sunt inhobedientes Romane ecclesie. Interrogatus si credit quod solum sit inhobedientia negare purgatorium et dicere quod illicitum est iurare, respondit quod eciam eos persequitur ecclesia Romana quia non credunt purgatorium esse, nec licitum esse iurare ».

[33] Ibid., pp. 75, 83 (« Interrogatus si ipse credit quod errans in aliquo quod est positum in Scriptura sit hereticus, respondit quod credit ille qui errat in aliquo quod est positum in Scriptura, maxime si in hoc sit pertinax, non est de ecclesia secundum illum in quo pertinaciter errat. Interrogatus si credit quod talis, errans in aliquo pertinaciter, debeat vocari infidelis, respondit quod infidelis est secundum illud in quo errat, non tamen ita est infidelis sicut si in omnibus erraret »), 103 (« Interrogatus si ipse credit quod iuste sint constituciones papales facte contra omnes hereticos, respondit quod iuste sunt contra manicheos, sed non contra eos qui sunt de statu suo, quia, ut dixit, non sunt heretici, salva reverencia domini pape »); cfr. p. 79: « si aliquid mali est apud eos, licite et iuste [papa] potest eos excommunicare et excludere a regno celorum (...). Si autem nichil mali apud eos, non potest eos excommunicare licite et iuste, et quia, ut dixit, nichil mali est, ut credit, in statu eorum, nec credit quod sint mala et erronea illa que superius per eum confessa sunt, idcirco non credit quod sententia contra eos data sit iusta et licita, immo credit quod male fecit ille papa qui eos excommunicavit, salva sui reverencia ».

[34] Cfr., sopra, nota 30, e DUVERNOY, I, pp. 79 s. (« Ipse non crederet declarationem domini pape de iurando pro veritate, nec quod purgatorium esset, nisi per bonas raciones hoc ostenderet, et antequam ostendisset, non credit quod licite et iuste eum excommunicare posset, salva reverencia sua »), 88 (« Non credit se nec illos qui sunt de statu suo esse in peccato mortali, licet non obediant in hoc domino pape »), 92 (« Non credit quod ipse et illi qui sunt de suo statu debeant in omnibus hobedire domino pape in hiis que sunt contra Deum »).

[35] Duvernoy, I, p. 54: « ipse credit quod debet hobedire ecclesie Romane in illis que ipsa precipit que eciam Dominus precipit et eciam in hiis que sunt precepta humana fundata tamen secundum Dei precepta; sed in aliis que ipsa preciperet per seipsam, dixit quod non tenetur ei hobedire nisi aliquo modo illa tangerent precepta posita in Scriptura sacra. Interrogatus si in hiis in quibus ipse tenetur hobedire ecclesie Romane tenetur ei hobedire ex eo solo quia precipit illud idem quod Deus vel quia ipsa per se precipit, respondit quod tenetur ecclesie hobedire ex eo quia precipit illud idem quod Deus, et quia habet auctoritatem precipiendi illa que Deus precipit, dum tamen illa que precipit sint secundum Deum vel parum vel multum ».

a un superiore e incommensurabile potere, la volontà di Dio quale si manifesta nella Scrittura: quasi meccanico il ricorso all'*auctoritas* degli *Atti degli apostoli*, là dove si afferma che « magis oportet hobedire Deo quam hominibus ».[36] Da ciò la frattura con il papato, di cui il gruppo di Raimondo non è affatto responsabile. Egli con risolutezza afferma che « illi qui sunt de suo statu », benché vi sia chi li ritiene « dissipatores, errorum seminatores et Christi proditores », sono invece « fidei sustentatores, ipsam fidem corde credentes et ore confitentes, ipsam iuxta posse opere complentes », « errorum evulsores et omnino dissipatores », « amatores et Christi pauperes, ipsum amantes et sequentes et mandata eius ademplentes ».[37] Questa volontà di fedeltà al Cristo non si carica dell'accusa di « tradimento » del messaggio evangelico verso la chiesa di Roma: alla quale si riconosce invece di aver svolto e di svolgere una funzione positiva nella storia — nella *historia salutis*, s'intende[38] — e ai cui sacer-

---

[36] Ibid., p. 53. Si ricordi che l'indicazione evangelica vale anche nei confronti del *maior*, non solo del papa e della chiesa di Roma (sopra, nota 30).

[37] DUVERNOY, I, p. 69 s. È la chiesa di Roma che li ha ingiustamente condannati (cfr., sopra, alle note 33 e 34), impedisce loro di seguire la « via paupertatis » (DUVERNOY, I, p. 85: « pro tanto eorum maior non vult obedire domino pape, quia dominus papa dicit purgatorium esse et licitum esse iurare, que eorum maior negat, quia dominus papa non permitteret quod teneret viam paupertatis quam elegit tenere ipse et sui, ut credit ») e di ricostituire un legame di comunione (ibid., p. 77 s.: « interrogatus si dictam potestatem mittendi ad predicandum suos presbiteros maior eorum habet a domino papa, vel habet eam inmediate a Deo, respondit quod dictam potestatem acciperet a domino papa eorum maior si posset convenire cum eo, sed quia non potest cum eo convenire, idcirco habet eam inmediate a Deo, ut credit »). Della frattura Raimondo e i suoi « socii » capiscono il significato e la gravità (ibid., p. 85: « interrogatus si propter predicta in quibus non conveniunt dominus papa et maior eorum, eorum maior sit exemptus a iurisdictione et subiectione Romane ecclesie et domini pape, ita quod non teneatur ei in omnibus obedire, que non sunt contra Deum, respondit quod propter predicta non est subiectus eorum maior Romano pontifici, neque ei vult obedire in istis, de quo displicet predicto Raymundo et maiori suo, ut credit »).

[38] Ibid., p. 85 s.: « dixit quod audivit dici a maiori suo et aliis sociis suis, et ipse eciam credit quod si ecclesia Romana non esset, iam fides omnium sacramentorum et articulorum sublata esset et aniliata ab hominibus, et omnes illi qui nunc sunt christiani effecti essent pagani (...). Interrogatus cum dixerit supra quod et fides et sacramenta essent sublata si ecclesia Romana non esset, et homines essent reversi ad paganismum, et tamen, ut patet ex dictis eius, ipse credit ecclesiam Romanam errare in predictis que tenet et credit contra eorum maiorem, an credat quod ecclesia errans defendat et manuteneat veram fidem et sacramenta, cum ecclesia errans fidem destruat et sacramenta secundum eum non habeat, respondit quod licet ecclesia Romana male senciat de purgatorio et aliis supradictis, salva sua reverentia, quoad alia in quibus verum sentit et bene credit potest deffendere et deffendit fidem et habet sacramenta ».

doti non si nega l'autorità di celebrare con efficacia il ministero divino.[39] Se così è — né mi sembra si possa dubitarne —, perché la chiesa di Roma, dopo aver condannato l'esperienza religiosa dei « pauperes Christi », li perseguita? quali sono gli elementi che separano questi ultimi dall'organismo ecclesiastico convergente nel papato?

Dal punto di vista dottrinale gli elementi di divisione sono essenzialmente due: la incrollabile convinzione dei « pauperes Christi » che non sia assolutamente lecito giurare e che non esista il purgatorio.[40] La divergenza dottrinale, sia pur importante, sembra essere un epifenomeno di una divergenza ben più profonda di natura prima di tutto ecclesiologica e con riflessi su tutta l'esperienza cristiana dei singoli e della comunità dei credenti. Ricorriamo ancora una volta a spezzoni del verbale degli interrogatori avvenuti il 9 e l'11 gennaio 1320.

> « Circa quintum articulum fidei quem dixit esse quod ipse credit, quod dominus Ihesus Christus elegit sibi gloriosam ecclesiam, de qua dicit Apostolus ad Ephesios: 'Christus dilexit ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea, mundans eam lavacro in verbo vite, ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam nec rugam, nec aliquid huiusmodi', fuit interrogatus primo quid ipse intelligit nomine ecclesie, respondit quod ipse intelligit *nomine ecclesie congregationem hominum rectam fidem habentium et ipsam fidem opere implentium, et precepta divina pro posse custodientium* ».[41]

---

[39] Ibid., pp. 61, 70, 81, 84, 85, 86, 93 (« Circa tertium sacramentum quod dixit esse sacramentum heucaristie, fuit interrogatus primo utrum sacerdos, rite ordinatus, et secundum formam Romane ecclesie, possit conficere dictum sacramentum, respondit quod soli episcopi et sacerdotes possunt conficere dictum sacramentum »).

[40] Sull'illiceità del giuramento: ibid., pp. 48, 50-52, 75, 79, 118. Nei primi due interrogatori (9 e 11 agosto 1319) Raimondo tenta di dissimulare la sua credenza sulla non liceità del giuramento, attribuendo la sua volontà di non giurare al fatto che, avendo una volta giurato, « licet pro veritate illud fecisset », egli fu colpito dal « morbum caducum » (ibid., p. 40-43). La stessa motivazione adduce Giovanni de Vienne (ibid., p. 508). Su tali aspetti si ritornerà in un prossimo contributo sul valdismo « popolare » (cfr., sopra, nota 10). Sull'inesistenza del purgatorio: DUVERNOY, I, pp. 42 (« Item dixit interrogatus quod credit quod oportet quod homines facient penitenciam fructuosam in hoc mundo; in alio autem talem non possunt facere, dicens se nescire Scripturam aliquam divinam que loquatur de purgatorio, dicens querendo: quomodo posset anima facere penitenciam fructuosam in alio seculo que non habet sibi corpus coniunctum? »), 80, 82, 92, 113 s. Sul purgatorio nella storia e nella cultura dell'Occidente cristiano medievale vi è ora un volume di J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981, che non ho ancora potuto utilizzare per questo contributo.

[41] DUVERNOY, I, p. 83.

> « Interrogatus si credit suam ecclesiam vel illos qui vivunt iuxta mandata et fidem sue ecclesie esse sine macula et ruga et sanctos et inmaculatos, respondit quod non credit eos sine macula esse et ruga peccati, nec sanctos et inmaculatos, iuxta illud Proverbiorum: 'Septies cadit iustus in die, et resurgit'. Tamen credit quod agendo penitenciam de suis peccatis, consequuntur remissionem peccatorum suorum ».[42]

Quale spazio allora alla chiesa di Roma? Pur ammettendo che Raimondo di Saint-Foy prestasse grande attenzione a non cadere nei lacci dei sillogismi del suo interlocutore, tutto teso a provargli l'ereticità delle sue credenze,[43] e che tendesse a demoltiplicare la portata delle divergenze con la cattolicità romana — a fini di protezione del gruppo, piuttosto che di salvaguardia della propria vita[44] —, non si deve sottacere né sottovalutare la volontà del « dyaconus » di non rompere con la chiesa di Roma. Alla quale egli riconosce la legittima successione pietrina: « credit quod solus beatus Petrus fuit capud ecclesie post Christum et Romani pontifices sunt et fuerunt capud ecclesie post Petrum, usque ad diem istum ».[45] Una posizione dunque assai diversa da quanti — anche valdesi — facevano risalire il « tradimento » della chiesa di Roma al papato di Silvestro e alla donazione costantiniana.[46] Una posizione assai diversa pure dalle tendenze donatistiche anch'esse presenti nell'articolato movimento valdese:[47] « equaliter malus homo et sanctus conferunt ordines predictos [dyaconatus, presbiteratus et episcopatus] et equaliter datur per eorum ministerium Spiritus sanctus ordinatis per ipsos, quia non

---

[42] Ibid., p. 86.

[43] Si veda, oltre alle modalità di andamento del processo inquisitoriale nei confronti di Raimondo di Sainte-Foy, i sottili ragionamenti sintetizzati nell'elenco degli « errores » del « dyaconus secte pauperum de Lugduno »: ibid., pp. 106-112, 118-122.

[44] Ibid., p. 114: « Raymundus respondit quod magis erat paratus mori quam si dictos articulos abiuraret et, ut dixit, hoc nullo modo faceret »; ma cfr. soprattutto, sopra, nota 8.

[45] DUVERNOY, I, p. 85.

[46] GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois* cit., p. 401 ss., G. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino 1977, pp. 23, 26, 31, 38 (e la bibliografia ivi citata). Si veda anche M. POLASTRO, *Sviluppo storico dell'ecclesiologia valdese. Elementi ecclesiologici del movimento valdese medievale e incontro con l'ecclesiologia della Riforma*, datt. (1970), presso Pontificia Facoltà teologica di Milano (Venegono Inferiore), p. 269 ss.

[47] Cfr. i riferimenti in G. GONNET, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Torino 1967, pp. 36-39, 41 s,, 46-50, 54, 66, 69-71, 75, 77, 80, 83, 88, 95, 100, 102, 108, 111, 118, 120, 123, 129 s., 133, 135, 138, 140, 142 s., 161, 163 s.; POLASTRO, *Sviluppo storico* cit., p. 232 ss.

datur Spiritus sanctus nisi virtute sacramenti ».[48] Ai loro fedeli i « presbiteri » del gruppo di Raimondo raccomandavano di obbedire al clero in cura d'anime,[49] di frequentare la « missa presbiterorum subiectorum Romane ecclesie », perché vi potevano ascoltare la « parola di Dio », pregare, vedere il *corpus Christi*, ascoltare il *Pater noster* e meglio apprenderlo e infine ricevere la benedizione,[50] e di ricevere i sacramenti dai ministri della chiesa di Roma.[51] Disimpegno da ogni forma di attività pastorale? All'organismo ecclesiastico e alle sue istituzioni territoriali è demandata l'amministrazione dei sacramenti: i « pauperes Christi » non sembrano però rinunciare affatto ad alcuni compiti che ritengono loro peculiari, la predicazione e la confessione. I « presbiteri » dello stesso « status » di Raimondo ricevevano dal *maior* la facoltà di predicare: predicazione che

---

[48] DUVERNOY, I, p. 63; ma anche ibid., pp. 70 (« Interrogatus si credit quod presbiteri subiecti Romane ecclesie possint conficere et conficiant corpus Christi, respondit quod sic, et credit quod quantumcumque sint magni peccatores, possint conficere et conficiant corpus Christi, solum quod dicant verba que Dominus dixit in cena »), 82 (« Interrogatus cum ipsi non credant presbiteros subiectos Romane ecclesie, quia eos persequuntur, esse bonos, si credit quod benedictio valeat, respondit quod credit quod dicta benedictio sit bona et sancta quia dicti presbiteri benedicunt auctoritate apostolorum Petri et Pauli, dicendo verba Domini que in se sunt sancta et bona, licet ipsi presbiteri sint mali, quia eos persequuntur »).

[49] Ibid., p. 77: « interrogatus si eorum maioralis potest dare auctoritatem predicandi ubique presbiteris suis, respondit quod dictus maioralis potest dare potestatem presbiteris suis predicandi in quocumque loco voluerit suis sociis et credentibus eorum, si essent. Precipit tamen dictis presbiteris quod inducant credentes eorum quod obediant curatis suis subiectis Romane ecclesie ».

[50] Ibid., p. 80 s.: « dixit quod doctrina maioris eorum est ista, quando mittit presbiteros ad predicandum, quod doceant et inducant credentes eis quod vadant ad missam presbiterorum subiectorum Romane ecclesie, quia ibi, ut dicunt audient Epistolam quam Spiritus sanctus dixit per os apostolorum et prophetarum et Evangelium quod Dominus dixit, et licet hec ipsi non possent intelligere quia dicuntur in latino, cum bonum est quod audiant et habeant fidem quod sint verba Spiriti sancti, ibi etiam poterunt orare secretius et magis secrete et auctoritate quam in domo sua, in qua impediuntur negotiis secularibus quia scriptum est 'Domus mea domus orationis vocabitur' [Mt. 21, 13]. Ibi etiam videbunt corpus Domini nostri Ihesu Christi, quod adorare debent et rogare ut eos perducat ad bonum finem et eis dimittat sua peccata, ibi etiam audient *Pater noster*, quem si ignorent melius poterunt addiscere, et post finem misse accipient benedictionem a sacerdote in nomine sancte Trinitatis ».

[51] Ibid., pp. 61 (« interrogatus si dictus maioralis ministrat alia sacramenta suis sociis vel aliis, dixit quod sacramentum baptismi vel confirmationis nulli ministrat, sed sufficit ei quod illa receperint in ecclesia Romana »), 81 (« Dicit etiam eis quod inducant credentes quod, quando erunt infirmi, quod mittant pro presbiteris subiectis Romane ecclesie et confiteantur eis peccata sua et accipiant corpus Domini, et extremam unxcionem per manus eorum), 93 (« Eorum maior absolvit de omni peccato quod possint committere ipse et socii, sed, ut dixit, credentes remittit ad dominum papam »).

consisteva nell'esposizione della Scrittura « in vulgari », traducendo dal latino « de verbo ad verbum », per rispettare la diversa cultura dei « credentes », tra i quali vi erano sia « clerici » sia laici.[52] Ciò comunque avverrebbe di rado a causa dell'esiguo numero dei loro seguaci.[53] La confessione è l'altro momento centrale del ministero del « maior » e dei « presbiteri ».

> « Eorum maior et presbiter facit sedere iuxta se illum qui sibi vult confiteri, et, cum confessus fuerit omnia peccata sua de quibus recordatur, et ipse interrogaverit eum iuxta id quod ei videtur, considerata qualitate persone et peccatorum iam confessatorum, tunc maior vel presbiter inducit confitentem quantum potest ad lacrimas tam interiores quam exteriores, ostendendo ei per minas sanctarum Scripturarum quantum Deum offendit predicta peccata committendo, et quomodo regnum celeste amisit propter dicta peccata, et inferno se dignum facit. Dicit etiam ei quod debet habere continuum dolorem in corde de predictis peccatis, inducendo dictum Apostoli: 'Continuus dolor est cordi meo'. Et hoc faciendo perseverat proponendo diversas minas Scripture contra peccantes, quosque lacrimatur peccator, vel videt quod multum tristis et dolens est, et tunc interrogat eum si multum dolet de peccatis suis commissis per eum, quo respondente quod sic, et per signa exteriora hoc idem ostendente, interrogat eum si vult se custodire a peccatis que iam commisit et ab omnibus aliis, dicens ei quod memor esse debet uxoris Loth, que respiciens retro versa est in statuam salis, et 'Vade, iam amplius noli peccare, ne deterius tibi contingat', et illud quod Dominus dixit mulieri in adulterio deprehense: 'Nec ego te condempnabo. Vade et iam amplius noli peccare'. Cumque dictus penitens dixerit quod in proposito suo non revertendi ad peccata preterita nec alia, tunc dictus maioralis sive presbiter dicit ei

---

[52] Ibid., p. 81; ma cfr. pp. 73 s., 77 s.

[53] Ibid., pp. 78 (« licet raro predicent quia populum non habent (..). Si presbiter esset per eum factus, crederet se bene facere si dictam potestatem predicandi acciperet a dicto maiori suo et si mandatum eius predicaret, solum quod haberet populum cui posset predicare, licet, ut dixit, modo non habeant populum cui predicare possent »), 100 (« Raymundus per dictos duos annos ivit cum dicto Iohanne [...]. Dixit tamen quod nullum credentem acquisivit, quod ipse viderit, dum ipse ivit cum eo »). L'insistenza nel sottolineare la mancanza di fedeli a cui predicare pare avere due risvolti: può, da un lato, indicare le effettive difficoltà dei « pauperes Christi » a svolgere la propria missione in un contesto di repressione e di clandestinità; d'altro lato, rientrare nella preoccupazione di Raimondo di non fornire al vescovo-inquisitore indicazioni che mettessero in pericolo altri, « socii » e « credentes ».

si vult continuum dolorem habere de peccatis predictis usque ad mortem, inducens illud Psalmi: 'Secundum multitudinem dolorum meorum corde meo consolationes tue letificaverunt animam meam'. Quibus factis, dictus marioralis vel presbiter, elevatis oculis in celum et memor existens in suo corde facti Domini, quando Lazarum de monumento suscitavit, invocat Deum dicens: 'Dominus Deus omnipotens qui potest dimittere omnia peccata et a quo omne bonum et datum optimum descendit, ipse per suam misericordiam te absolvat ab omnibus peccatis tuis, quecumque commisisti ab hora nativitatis tue usque ad hanc horam, et ego iniungo tibi pro omnibus peccatis tuis talem penitenciam usque ad tale tempus, sic tamen quod dolorem cordis habeas usque ad mortem de peccatis tuis'. Dixit tamen quod non dicit: 'Ego te absolvo'; nec nominat sanctum Petrum vel Paulum, sed eorum auctoritatem habet in corde et fide dum talia facit.

Dixit etiam quod imponit manus dictus maioralis seu presbiter super capud confitencium sibi peccata sua, licet omnia alia que solent fieri manualiter vel verbaliter super confitentes per subiectos Romane ecclesie ipse habeat *in corde et in fide, licet non in actu exteriori, habens in corde et in fide quidquid beatus Petrus habuit quando absolverat a peccatis* ».[54]

L'intensità emotiva del momento penitenziale, quale risulta dalla testimonianza di Raimondo — come già nella descrizione delle cerimonie di ordinazione di un diacono o del *maior* —, rinvia ai tratti propri dell'esperienza dei « pauperes Christi ». Un'esperienza di penitenza condotta in povertà, castità e nel profondo rispetto reciproco,[55] da individui totalmente dedicatisi al Cristo. La povertà volontaria è la scelta di fondo: [56]

---

[54] Ibid., p. 68 s.; ma cfr. anche p. 62 s., dove si precisa che « dictus maioralis non ministrat ditum sacramentum nisi sociis et credentibus, et hoc propter timorem, licet posset absolvere omnes christianos, si ei confiterentur et peniterentur de peccatis suis, et etiam de omnibus peccatis »: queste ultime affermazioni sembrano confermare le precedenti ipotesi (cfr., sopra, nota 53) formulate a proposito della carenza di fedeli.

[55] Profondo rispetto reciproco che ha come comune denominatore la scelta della *via paupertatis*: fra i « pauperes Christi » non vi sono « latrones nec raptores » (DUVERNOY, I, p. 93) e fra i vari « socii » si instaurano rapporti di premurosa sollecitudine e di affetto duraturo (ibid., p. 100: « Raymundus per dictos duos annos ivit cum dicto Iohanne, quem multum dilexit et adhuc mortuum diligit »).

[56] DUVERNOY, I, pp. 69 s. (cfr., più avanti, il testo corrispondente alla nota 67). 71 (« Ille qui fecit votum paupertatis nichil omnino debet habere nec in proprio nec in communi, nec debet vivere de laboribus manuum suarum, iuxta illud Domini: ' Nolite solliciti esse quid manducetis aut quid bibetis, aut quo operamini,

la loro è la « via paupertatis » per la quale sono disposti a « disobbedire » al papa — e di ciò si dispiacciono — e a sopportare le inevitabili persecuzioni che derivano a chi vuole seguire il Cristo.[57] Tale radicalismo evangelico ha profonde connessioni con i caratteri istituzionali del gruppo: gruppo che sembra tendere a definirsi in base allo « status » dei propri membri. Ad esso non possono accedere né le donne,[58] né gli uomini sposati che abbiano avuto rapporti sessuali.[59] Un gruppo di « chierici »

---

et considerate lilia agri quomodo crescant, non laborant, neque congregant in horrea ' [Mt. 6, 28 e 31] »), 72 (« Credit quod magis sunt in statu perfetionis illi qui vivunt de Evangelio quam illi qui vivunt de mendicitate »), 88 (« Interrogatus si eorum maior ex quo ministrat sacramenta, potest exigere decimas et primicias a credentibus suis, respondit quod non potest nec facit, quia semper vult vivere in paupertate quam promisit »), 98 s. (« Dixit tamen quod antequam votum faciat, predicitur ei eorum status austeritas et paupertas, et persequtio quam pati solent [...]. Dixit etiam quod si habet res antequam dyaconus fiat, oportet quod ordinet de eis et eas pro Deo faciendo elemosinas, quia in eorum statu existens nichil omnino debet habere. Dixit eciam quod eorum maior nichil omnino habet ut proprium. Dixit eciam quod non faciunt testamentum. Dixit eciam quod nichil retinet pro crastino nec si daretur ei reciperet, nisi tamen quantum sufficere posset sibi et sociis pro victu et vestitu dicta die qua eis aliquid daretur, nec habet granarium nec cellarium, nec terras nec possessiones, nec aliquid omnino vult habere, nec reciperet si ei daretur, nisi victum tenuum et vestitum, ymmo diceret, si vellet aliquid ei dare plusquam sufficeret pro una die: ' Nolo plus accipere, sufficiet michi quod habeo ', et isto modo faciendo, credit observare vitam apostolicam et viam quam incepit. Dixit etiam quod talem vitam omnes qui sunt de statu suo tenent et tenere debent »).

[57] Ibid., pp. 87 (con riferimento a Mt. 5, 10), 92 (« Dixit quod ipse et illi qui sunt de statu suo sunt hodio omnibus hominibus propter nomen Christi; qui autem sustinuerit usque in finem, hic salvus erit »), 96 (« Christiani patiuntur persequcionem propter Evangelii veritatem, quam si vellent transgredi, non paterentur eam »).

[58] Ibid., p. 74: « Interrogatus si apud eos virgines sunt et recipiuntur ad eorum statum, respondit quod non. Dixit etiam quod nullo modo reciperent virgines ad statum suum. Interrogatus quare, dixit quod quia mulieres non possunt predicare verbum Dei et quia non possunt recipere ordines presbiteratus, dyaconatus et maioralitatis (...). Dixit eciam quod vidue non recipiuntur apud eos, nec alique alie mulieres nec cohabitant cum eis, ut dixit. Dixit eciam quod non permittetur alicui de dicto statu quod staret cum matre, sorore vel alia consanguinea vel affina ».

[59] Ibid., pp. 74 (« Interrogatus si aliquis habens uxorem vellet transire ad eorum statum utrum reciperent eum, respondit quod non, ex eo quia est uxoratus (...). Dixit eciam quod non vidit nec audivit dici quod ad statum eorum reciperetur aliquis qui habuisset uxorem, et mortua ipsa haberet pueros de ea »), 76 s. (« Interrogatus si aliquem reciperent ad statum suum qui habuisset uxorem que tamen iam obiiset nec haberet filios vel filias de ea, respondit quod non, quia dicunt quod caro superaret eius racionem ex quo usus est opere carnali dum existebat in matrimonio et teneret eum ad opera carnalia quibus usus fuit dum erat in matrimonio. Interrogatus si aliquis fuisset incontinentis vite vel eciam corruptus carne reciperent eum ad statum suum et hoc ipsi scirent, respondit quod non, et minus quam illum qui iam habuisset uxorem »), 77 (« Interrogatus

o, se si vuole, di « monaci », che seguono precise regole di vita ed hanno uno « statuto » specificamente loro riservato.[60] Si noti che la celebrazione della « santa cena » è ristretta ai membri del gruppo: non vi sono ammessi i « credentes » né si vuole che « hec ipsi sciant ».[61] Eppure si tratta di un momento centrale, che noi apprendiamo attraverso una suggestiva descrizione:

> « Maior eorum in die Cene post nonam, iam cena preparata, lavat pedes sociorum suorum et linteo quo est precinctus extergit pedes eorum. Quo facto ponit se ad mensam cum eis, et tunc accipiens panem, piscem et vinum, benedicit non in sacrificium vel in holocaustum, sed in memoriam dominice Cene, dicens hanc orationem: '*Domine Deus Habraham, Deus Ysaac et Deus Iacob, Deus patrum nostrorum, et pater Domini nostri Ihesu Christi, qui per manus episcoporum et sacerdotum servorum tuorum iusisti offerri sacrificia et holocausta et oblaciones multipharias, Domine Ihesu Christe, qui benedixisti quinque panes ordaceos et duos pisces in deserto, et aquam benedicens, conversa est in vinum, benedic in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti panem istum, piscem et vinum, non in sacrificium nec in holocaustum, sed in simplicem comme-*

---

si credit esse contra Evangelium quod episcopus vel presbiter possit habere uxorem, respondit quod credit quod secundum Evangelium et Novum Testamentum episcopus vel presbiter non potest habere uxorem, nec possit ordinari si uxorem haberet, et si ordinaretur, dicta ordinatio esset nulla. Et cum diceretur quod Apostolus dicit: ' Oportet episcopus esse unius uxoris virum similiter et dyacones ' [I Tim. 3, 2], respondit quod illa uxor non videtur de muliere uxore, sed de ecclesia »).

[60] Ibid., p. 71: « interrogatus in quo magis consistit perfectio hominis secundum eos, an in recepcione diaconatus vel in emittendo votum paupertatis, castitatis et hobediencie, respondit quod magis consistit perfectio eorum status in diaconatu quam in votis predictis. Interrogatus si ipse credit quod aliquis non dyaconus qui tamen fecerit predicta vota est in statu perfectionis, respondit quod apud eos ordinatur aliquis in dyaconum solummodo quod sciat *Pater noster* et *Ave Maria*, et aliter sit homo bone vite; eciam quando fit dyaconus facit dicta vota, et tunc est in statu perfectionis, sed si antequam fuisset factus dyaconus fecisset dicta vota non esset in statu perfectionis, cum dyaconus sit primus gradus perfectionis ». Il ricevimento dell'ordine diaconale comporta la pronuncia dei voti di povertà, castità ed obbedienza: si accede così al « primus gradus perfectionis » che colloca il « pauper Christi » in una dimensione di totale dedizione al Cristo con la rinuncia a qualsiasi « bene » terreno. Cfr. ibid., p. 74: « interrogatus si apud eos maior, presbiter et dyaconus possent habere uxorem, respondit quod non, immo nec eciam non audent tangere mulierem cum manibus, nec permitterent eciam quod mulieres oscularentur manus eorum, nec in camera ubi iacent permitterent quod aliqua mulier iaceret, nisi aliter facere non possent ».

[61] PATSCHOVSKY, SELGE, *Quellen* cit, p. 105; cfr. DUVERNOY, I, p. 68.

morationem sanctissime Cene Ihesu Christi Domini nostri et discipulorum eius, quia, Domine, non sum ausus tantum munus tibi offerre per inmundas manus et polluto ore sacratissimum corpus Domini nostri Ihesu Christi filii tui sumere, piissime Pater, sed hunc panem et substanciam piscis et vini petimus ut benedicas in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, amen. Et troncatio huius panis tanquam simplex hostia tibi placeat, Pater eterne, et animam meam et corpus meum, omnes meos sensus ita dirige et tua clementia gestus meos ita dispone ut illud sacratissimum corpus tibi sim dignus offerre quod veneratur ab angelis, qui vivis et regnas Deus per omnia secula seculorum, amen'.

Que quidem *oratio scripta erat in quodam libro dicti Raymundi.*

Qua benedictione piscis et vini facta per dominum maiorem, commedit ipse et bibit de dictis pane, pisce et vino, et postea dat omnibus sociis, et commedunt et bibunt omnes de dictis pane, pisce et vino ».[62]

Alcuni anni fa il Selge ha scritto pagine molto belle a commento della « santa cena valdese »,[63] collegando la riservatezza della celebrazione con le condizioni di clandestinità cui la persecuzione costringeva.[64] Se ciò appare abbastanza evidente, non spiega tutto. È vero, la repressione antiereticale in varia misura deforma la natura delle esperienze di perfezione pauperistico-evangelica marginali ai quadri dell'istituzione ecclesiastica e sollecita tutta una serie di precauzioni che consentano la sopravvivenza e il proseguimento di quelle esperienze.[65] A me pare che, contestualmente a ciò, per i « socii » di Raimondo si possa avanzare l'ipotesi che l'orientamento in senso « chiericale » del gruppo favorisca una certa qual « separatezza » tra quanti si sono totalmente dedicati al Cristo e i loro « credentes ». Donde possiamo far derivare tale orientamento? Innanzitutto sembra da escludere un'influenza, più o meno diretta, del catarismo. Raimondo dichiaratamente ritiene i « ma-

---

62 PATSCHOVSKY, SELGE, *Quellen* cit., pp. 104-106; cfr. DUVERNOY, I, p. 67 s.

63 SELGE, *Riflessioni sul carattere* cit., pp. 32-39.

64 Ibid., p. 37.

65 In generale si veda GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois* cit., p. 207 s. Opportuni confronti potranno essere utilmente fatti con altre realtà, medievali e non, religiose e non, costrette alla clandestinità, attraverso gli studi raccolti in *Histoire et clandestinité du Moyen-Age à la Première Guerre mondiale*. Colloque de Privas (Mai 1977), actes recueillis par M. Tilloy, G. Audisio, J. Chiffoleau, Albi 1979.

nichei » eretici.[66] Né bisogna farsi trarre in inganno dai termini: parole come « perfectus » e « maior » rimandano in modo diretto a modelli evangelici e neotestamentari: « perfectus » è chi è « ordinatus ad minus in ordine diaconali » e ha fatto « votum paupertatis, hobediencie et castitatis », cioè chi si è spogliato di ogni cosa per seguire il Cristo secondo l'indicazione del vangelo di Matteo 19, 21: « Si vis *perfectus* esse, vade, vende omnia que habes et da pauperibus, et dein sequere me et habebis thesaurum in celo ».[67] « Maior » indica una funzione — che non dà alcun prestigio mondano — all'interno del gruppo, un servizio, secondo quanto contenuto nel vangelo di Marco 10, 43: « Qui *maior* est vestrum erit minister vestrum ».[68] La stessa struttura in tre ordini — maiorale, presbiterale e diaconale — origina da una precisa volontà di imitazione dei primi gruppi cristiani, quali appaiono dal Nuovo Testamento.[69] Non esclu-

---

[66] Cfr., sopra, nota 33.

[67] DUVERNOY, I, p. 70.

[68] Ibid., p. 69.

[69] Ibid., pp. 47 ss. (« Septimum sacramentum quod dixit se credere est ordinacio diaconi, presbiteri et episcopi iuxta illud Actorum: ' Attendite vobis et universo gregi in quo Spiritus sanctus posuit vos episcopos et presbiteros regere ecclesiam sanctam Dei ' [Atti, 20, 28], dicens se credere quod solus episcopus potest ordinare dyaconum et presbiterum communiter. Si tamen contingeret casus quod omnes episcopi deficerent, tunc dyaconi et presbiteri unanimi electione possent eligere episcopum et orando super eum possent eum episcopum ordinare, quemadmodum fuit factum in Mathia [cfr. Atti, 1, 26], et quemadmodum, ut credit, Moyses dyaconus existens ordinavit Aaron in pontificem [cfr. Levit., 8, 12 e 13]. Quod episcopi habet ordinare dyaconos et presbiteros dixit se posse probare per illud quod dixit Apostolus ad Titum: ' Propter hoc reliqui te Crete ut ordines per civitates et presbiteros ' [Tit. 1, 5], et in Actibus dicitur quod apostoli constituerunt septem viros qui ministrarent mensis [cfr. Atti 6, 1-7] »), 55-57, 58 (« Sequendo modum et formam quibus apostoli usi sunt in ordinacione episcoporum, presbiterorum et dyaconorum: episcoporum ut legitur in Actibus Apo stolorum de ordinacione Mathie et ut eciam fuerunt ordinati Paulus et Barnabas super quibus alii apostoli ' ieiunantes et orantes imposuerunt eis manus ' [Atti, 13, 3] ut acciperent Spiritum sanctum; presbiterorum ut legitur ad Titum: ' deinde reliqui te Crete ut ordines per civitates presbiteros et dyaconos quemadmodum disposui tibi ' [Tit. 1, 5]; dyaconorum ut legitur in Actibus Apostolorum de septem dyaconibus quibus orantes apostoli manus imposuerunt [Atti 6, 6] »), 60 (« Si tantum esset quod nullus maioralis viveret, tunc presbiteri et dyaconi possent ordinare maioralem illo modo quod dictum fuit supra, quemadmodum Moyses levita vel dyaconus existens ordinavit Aaron fratrem suum in pontificem [...]. Presbiteri eorum et dyaconi in tali casu necessitatis possunt ordinare maioralem, quia sunt illius status et ordinis cuius fuerunt Petrus et Andreas, qui pòst vocationem factam eis per Dominum relictis omnibus sequti sunt eum, unde quia eorum presbiteri et diaconi omnia propter Christum dimittunt, sunt ordinis et gradus apostolici »), 73 (« Apostoli sine diminutione status perfectionis eorum et sine fractione voti paupertatis poterant habere res mobiles necessarias ad sustentationem vite eorum, non solum ad unam diem, sed ad longum tempus, que

derei che tale volontà si coaguli soprattutto attorno all'esempio della comunità degli apostoli, costituendo cosí uno — non l'unico — degli elementi che favoriscono la tendenza alla « separatezza » dei « pauperes Christi » dai « credentes ».[70] C'è infine da considerare l'influenza del modello monastico sulla spiritualità e sulle forme di organizzazione dei « volontari della povertà ». Alla tradizione monastica si possono collegare l'austera e rigorosa spiritualità, le modalità di organizzazione del gruppo dei *pauperes*, lo stesso rifiuto del giuramento[71] e l'adozione di un loro ufficio quotidiano suddiviso in ore canoniche.[72] I « pauperes Christi »

---

possidebant non ut propria, sed ut communia. Tamen res immobiles, ut credit, non poterant tenere iuxta illud Actuum: 'Quotquot autem erant possessiones agrorum vendebant et precia eorum ponebant ad pedes apostolorum, et erant eis omnia communia; dividebatur autem singulis prout cuique opus erat » [Atti 4, 32 e 34-35] »), 93, 96.

[70] La «separatezza » può apparire elemento di simiglianza con la struttura « gerarchica » delle chiese catare, quale è illustrata, ad esempio, nella *Summa* di Raniero Sacconi (in A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle: le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma 1939, p. 68 s.). Una simiglianza formale derivata con tutta probabilità dal comune modello neotestamentario della comunità cristiana primitiva, a cui sia i « pauperes Christi » sia i catari si rifacevano. Eppure esiste una differenza di fondo: mentre i primi si qualificavano come *societas religiosa* — quasi un ordine religioso —, i secondi si pongono come organizzazione ecclesiastica alternativa, come chiesa antagonistica (cfr. MERLO, *Eretici e inquisitori* cit., p. 42, e la bibliografia ivi citata).

[71] I « pauperes Christi » attraverso la loro esperienza religiosa attuano una sorta di sintesi tra vita cenobitica e itinerantismo. Raimondo di Sainte-Foy informa che i suoi « socii » non facevano « mansionem in aliquo loco », né tenevano alcun « capitulum », si muovevano invece a due a due « de loco ad locum », il *maior* esercitava la sua attività di coordinamento « non litteratorie », ma muovendosi di persona o servendosi di « aliquem de sociis » (DUVERNOY, I, p. 100). Tuttavia dalla descrizione fornita dallo stesso Raimondo circa le modalità di elezione e di ordinazione del *maior* o di un nuovo diacono appare che il gruppo avesse momenti di vita comune, come comune era la celebrazione il giovedì santo della « santa cena » (cfr., sopra, il testo corrispondente alle note 27, 28, 29 e 62 e le medesime note). Sulla spiritualità monastica e sulle sue influenze sulla vita religiosa dei movimenti laicali tra il XII e il XIII secolo si possono vedere le puntuali osservazioni e i rigorosi rilievi di A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 1978 (tr. it. dell'ed. di Paris 1975).

[72] Se ne veda la lunga descrizione in DUVERNOY, I, p. 104: essa va tenuta collegata con l'illustrazione del rito della benedizione della « mensa » (ibid., p. 105; cfr. SELGE, *Riflessioni sul carattere* cit., p. 37). L'orientamento in senso « chiericale » dei membri della *societas* valdese comporta una lunga preparazione culturale — di cultura biblica, ma non solo —, che però non colloca le divergenze con le gerarchie ecclesiastiche su un piano teologico-dottrinale consapevolmente antagonistico. Certo, per un vescovo-inquisitore degli inizi del secolo XIV il sostenere ostinatamente la non liceità del giuramento e l'inesistenza del purgatorio erano chiare prove di eresia: nella raffinata cultura teologico-canonistica del vescovo-inquisitore quelle due posizioni si complicano e si caricano di valenze « dottrinali » che non avevano per un Raimondo di Sainte-Foy. Non è che il diacono

seguivano una forma di vita religiosa che non si poneva in alternativa alle funzioni peculiari dei sacerdoti della chiesa cattolica, ma che al tempo stesso comportava un orientamento « chiericale » o, forse meglio, « monastico-chiericale », pur secondo la linea di imitazione della vita apostolica e di povertà evangelica, che da tempo oramai caratterizzava i movimenti reli-

---

valdese fosse un ingenuo incapace di seguire il ragionare del suo interlocutore: gli è piuttosto che gli orizzonti dell'uno e dell'altro sono diversi, sfalsati, persino incomunicabili. Raimondo afferma la sua volontà di seguire la via del Cristo e dei suoi apostoli, la « via paupertatis »: la sua fede interiore è salda, pur se essa poteva non trovare puntuale corrispondenza nell'esposizione che era in grado di farne verbalmente (DUVERNOY, I, p. 49: « dixit quod fidem catholicam contentam in omnibus articulis fidei et septem sacramentis et in utroque *Credo* et quicumque vult, magis credit corde quam ore possit confiteri, addens quod si in fide quam supra confessus est aliquid posuit quod poneret non deberet, vel dixit esse articulum aliquem fidei qui esse non potest articulus, illud revocat, dicens quod hoc propter ignorantiam et simplicitatem suam dixit, tenens et credens firmiter fidem sancti Petri apostoli »). La « ignorantia et simplicitas » che Raimondo confessa è segno di umiltà, non di incultura: è la stessa umiltà per la quale i suoi « socii » nella preghiera « ydiote dicunt pro qualibet hora ad minus .L. *Pater noster* et *Ave Maria* » (ibid., p. 104). È la « santa ignoranza » degli apostoli: quando Raimondo riferisce che era stato eletto *maior* un certo Cristiano « ydiota et sine litteris » (ibid., p. 100), l'espressione usata potrebbe anche indicare persona « che ignora la lingua latina » — che può tuttavia conoscere a memoria le *auctoritates* bibliche —, ma pare piuttosto rinviare al noto episodio neotestamentario di Pietro e Giovanni i quali, « homines sine litteris et ydiote », pur davano testimonianza — e testimonianza autentica — del Cristo (cfr. Atti, 4). Il desiderio di conoscenza di Raimondo e dei suoi « socii » sarebbe allora non finalizzato alla polemica nei confronti della chiesa di Roma, quanto un mezzo per vivere in modo più autentico l'esperienza cristiana e per annunciare più efficacemente il messaggio di Dio: un mezzo per ricercare il Cristo ed essergli fedeli. In questo senso i « pauperes Christi » sono eredi della tradizione monastica per la quale la « *santa semplicità* è l'umiltà che custodisce l'unità dello spirito, che fa cercare Dio solo: tutto il resto, compresa la ricerca intellettuale, deve rimanere subordinato alla ricerca di Dio » (J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1965 — tr. it. dell'ed. di Paris 1957 —, p. 271, ma anche la più ampia trattazione sulla « teologia monastica », pp. 247-301, dove si svolgono interessanti considerazioni circa i due livelli di conoscenza dei « semplici » e dei « perfetti » — i termini sono di un monaco cistercense del XII secolo —: i primi « aderiscono semplicemente alla fede della Chiesa, ricevono i sacramenti e partecipano alla loro virtù santificatrice », mentre « una certa intelligenza spirituale è necessaria a coloro che devono istruirli e a coloro la cui vita è dedicata alla contemplazione » — ibid , p. 287). I « pauperes Christi », oltre che della tradizione monastica, sono al tempo stesso partecipi dell'apertura del mondo dei laici ai problemi della vita religiosa: è una tradizione che sul finire del XIII secolo e agli inizi del secolo successivo ha trovato precisi sbocchi istituzionali nel corpo ecclesiastico, non senza essersi modificata nei suoi termini e nelle sue potenzialità di mutamento della struttura chiericale della chiesa stessa. Quella struttura che i laici tra il XII e il XIII secolo avevano messo in discussione e che progressivamente si era cambiata irrobustendosi attraverso l'inserimento in essa di alcuni movimenti laicali assai presto chiericalizzatisi (cfr. le indicazioni bibliografiche, più avanti, alla nota 80).

giosi spontanei. Jean Duvernoy — l'editore del registro inquisitoriale di Jacques Fournier — ha supposto, al riguardo, che l'adozione dell'ufficio quotidiano suddiviso per ore canoniche derivi da un ritorno di « poveri cattolici » nell'area dell'eterodossia oppure « de transfuges individuels ».[73] Tale ipotesi non può essere negata, ma neppure trova riscontro nelle fonti. Essa piuttosto offre l'occasione di riproporre in un quadro unitario quanto abbiamo finora esposto, tenendo conto in specifico dei problemi di sviluppo del movimento valdese nel XIII secolo.

Innanzitutto quali dimensioni e rappresentanza aveva il gruppo di cui Raimondo era parte? Stante la reticenza del « dyaconus » a fornire notizie sui suoi « socii » e sulla loro attività, da quanto comunque si viene a sapere, possiamo dire che il gruppo avesse il suo centro nell'area di contatto di diverse regioni dell'attuale Francia sud-orientale — Savoia, Delfinato, Borgogna e Franca Contea[74] —, centro del quale i « socii », a due a due, muovevano per la loro missione evangelizzatrice, in direzione del Mezzogiorno francese — dove Raimondo era stato catturato — e dell'Italia.[75] Non si dimentichi che Raimondo, dopo essere stato ordinato diacono, era stato con il « presbiter » Michele « Ytalicus » che gli aveva fatto da maestro per circa sette anni.[76] Interessanti questi riferimenti alla penisola italiana, perché paiono aprire possibilità che quanto illustrato da Raimondo non si riferisca esclusivamente al valdismo transalpino — quello che maggiormente sembra proseguire l'esperienza di Valdo[77] —, ma trovi delle sue espressioni anche nella terra degli anti-

---

[73] DUVERNOY, I, p. 104, nota 48.

[74] Ibid., pp. 41, 43 s., 99 s., 125, 522.

[75] Ibid., p. 100: « ipse Raymundus per dictos duos annos ivit cum dicto Iohanne (...) et cum dicto Iohanne fuit per Italiam et illo tempore dictus Iohannes predicabat sociis quando eos inveniebat in domibus, exponendo eis Scripturas ».

[76] Ibid., p. 99.

[77] Sulla primitiva esperienza di Valdo e dei suoi seguaci fondamentale è la ricerca di K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser*, I, Berlin 1967; cfr. A. MOLNÁR, *L'initiative de Valdès et des Pauvres lombards*, in « Communio viatorum », 9 (1966), pp. 155-164, 251-266; 10 (1967), pp. 153-164; 11 (1968), pp. 85-93; K.-V. SELGE, *La figura e l'opera di Valdez*, in « BSSV », n. 136, pp. 3-25. La principale differenza con l'originaria esperienza valdesiana sembrerebbe rintracciabile nel fatto che i « pauperes Christi » transalpini — ma non solo transalpini, come abbiamo visto — si davano una struttura in qualche modo « gerarchica », mentre Valdo era contrario alla nomina di un qualsiasi « prepositus » (cfr. gli atti del noto incontro di Bergamo del 1218 in PATSCHOVSKY, SELGE, *Quellen* cit., p. 22 s. Occorrerebbe approfondire l'analisi circa le due figure — e la natura delle loro funzioni e del loro significato ecclesiologico — del « prepositus » e del « maior »: non si dimentichi che Raimondo di Sainte-Foy rifiuta di rivelare se il « maior » sia uno o piuttosto vi siano più « maiores » (DUVERNOY, I, p. 55: « interrogati si sunt multi tales maiores apud eos vel est unus solus vel duo vel tres, respondit quod non sunt multi, nec voluit dicere si erat unus solus vel duo »).

romani « poveri di Lombardia ». La rappresentanza del gruppo di Raimondo si amplia a dimensioni più vaste di quanto si è finora pensato? Non saprei. Sarei propenso a credere che la dilatazione della rappresentanza di quel gruppo stia nel fatto che per molti e centrali aspetti prosegue la primitiva esperienza del valdismo francese: per la volontà di allontanarsi il meno possibile dalla chiesa di Roma, pur mai rinunciando all'imperativo evangelico di un'anteriore predominante e irrinunciabile obbedienza a Dio. Perciò non nasce un'istituzione alternativa, perciò non prendono corpo solidarietà e sincretismi con il catarismo. Eppure è innegabile che tra i « pauperes Christi » e la cristianità organizzata intorno al papato della fine del secolo XIII e degli inizi del secolo successivo vi fossero divergenze che in quel preciso periodo storico erano incolmabili. Il papato da tempo aveva condannato il valdismo,[78] ed era sempre più diffidente nei confronti di qualsiasi esperienza religiosa che si svolgesse in modo autonomo,[79] avendo oramai ben indicato e precisato gli specifici ambiti istituzionali in cui poteva trovare modo di esprimersi il desiderio dei laici di partecipare più direttamente al rapporto con il divino.[80] Gli sviluppi del papato si rivelavano inconciliabili con gli orizzonti dei « pauperes Christi », anche se non è da dimenticare la presenza all'interno dello stesso corpo ecclesiastico di correnti pauperistico-evangeliche. Poteva il papato accettare affermazioni, che si facevano valori/comportamenti antagonistici, disconoscenti la sua superiorità giuridico-politica sulla *christianitas?* [81] Affermazioni che si connettono con una coscienza che tende a sostenere l'autonomia dei due ordinamenti, quello ecclesiastico-

---

[78] Cfr. GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois* cit., p. 64 ss.

[79] Cfr. G. G. MERLO, *Controllo ed emarginazione della dissidenza religiosa*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981 (Società internazionale di studi francescani - Convegni, 8).

[80] MICCOLI, *La storia religiosa* cit., p. 793 ss.; G. G. MEERSSEMAN, *« Ordo fraternitatis ». Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, in collaborazione con G. P. PACINI, Roma 1977; A. RIGON, *I laici nella chiesa padovana nel Duecento. Conversi, oblati, penitenti*, in *Contributi alla storia della chiesa padovana nell'età medioevale*, I (1979), pp. 11-81; *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale*, a c. di MARIANO D'ALATRI, Roma 1980.

[81] Sugli sviluppi della ierocrazia pontificia cfr. W. KÖLMEL, *Regimen christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. und 14. Jahrhundert)*, Berlin 1970; G. TABACCO, *Autorità pontificia e impero*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della « societas christiana » dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato*. Atti della quinta Settimana internazionale di studio (Mendola, 26-31 agosto 1971), Milano 1974, pp. 123-150.

religioso e quello politico-civile, coscienza derivata dall'evangelica convinzione che la logica di Dio non è quella del mondo.[82]

> « Interrogatus si credit licitum esse potestati seculari quod interficiant hominem vel mutilet pro furto, homicidio et aliis criminibus mortalibus, respondit quod licitum est potestatibus secularibus quod interficiant vel mutilent omnes homines malos, quia *alias pax et securitas inter homines non esset* ».[83]
>
> « Interrogatus si credit licitum esse quod christiani debellent paganos, hereticos et alios infideles, respondit quod, si pagani vel heretici, moniti per ecclesiam converti nolunt, tunc credit quod licitum est quod bellum moveatur contra eos per christianos, et credit bellum huiusmodi esse iustum. Tamen credit quod iniuste bellum moveretur contra illos qui sunt de statu suo. Interrogatus si credit quod propter iniurias propulsandas vel violentes vel propter fidem fractam vel inobediencias unus princeps christianus vel ecclesia possit licite et iuste movere bellum contra alios christianos, respondit quod licitum propter predictas causas quod bella sint inter christianos; tamen, ut dixit, *ecclesia Romana non posset movere bellum iuste contra eos, licet non ei obediant* ».[84]

---

[82] Cfr., sopra, nota 57. Circa la tendenza a sostenere l'autonomia dei due ordinamenti alcune questioni sorgono quando ripensiamo al problema del rotolo trovato nella casa di Raimondo in Pamiers: rotolo che, secondo il DUVERNOY, I, p. 41, nota 4, avrebbe contenuto un appello dei valdesi al re di Francia per ottenerne la protezione — forse si sarebbe trattato soltanto di un progetto — (cfr. sopra, nota 11). Se così fosse, quei « pauperes Christi » non si sarebbero allontanati dalla concezione altomedievale del « principe » come garante e protettore della *christianitas* e della sua « libertà »? oppure avrebbero ricercato la protezione regia nell'ambito della nuova robusta formazione statale convergente nella figura regia in un periodo caratterizzato dallo scontro tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, prima della convergenza tra chiesa di Roma e casa di Francia? C'è da domandarsi che cosa concretamente chiedessero i « pauperes Christi » alla « regis maiestas »: generica protezione? Non credo; sembrerebbe piuttosto dall'*explicit* del documento (« dici placuit domino pape ») che si sollecitasse dal re (o si intendesse sollecitare) un intervento presso il papato perché l'esperienza evangelico-pauperistica di quel gruppo valdese non venisse più perseguita. Sono evidentemente ipotesi, della cui consistenza si può facilmente dubitare, poiché esse si basano soltanto sull'*incipit* e sull'*explixit* di un atto per il resto sconosciuto.

[83] DUVERNOY, I, p. 75.

[84] Ibid., p. 76; ma cfr. p. 75, là dove Raimondo sembra ammettere il diritto della Chiesa di mettere a morte gli eretici, « utputa manichei », qualora non vogliano « redire ad fidem et unitatem ecclesie Romane », perché tali sanzioni prevede la legislazione canonistica — aggiungerei —; ma il vero pensiero di Raimondo appare subito dopo quando alla domanda « si ipse haberet potestatem interficiendi hereticum qui nollet reverti ad fidem, an interficeret vel mandaret interfici eum », risponde che « ipse non interficeret nec mandaret interfici eum, sed teneret eum in carcere et provideret in necessitatibus suis ne moreretur vel vita eius abrevietur ob culpam eius: nullo tamen modo eum interficeret, quia crederet peccare interficiendo eum ».

I compiti della Chiesa sono dunque altri: devono riguardare la salvezza delle anime e non il funzionamento della società. Ed è proprio in quegli aspetti in cui la chiesa di Roma agisce come Chiesa, che a essa i « pauperes Christi » prestano obbedienza e invitano i loro fedeli a fare altrettanto. Una posizione non incoerente, né ad un tempo priva di ambiguità, per la quale non pochi valdesi finirono i loro giorni sul rogo [85] e con la quale parti del movimento valdese per parecchio tempo e in diverse realtà dovettero fare i conti senza riuscire a trovare, prima dell'incontro con l'hussitismo o con la Riforma, una soluzione.[86]

---

[85] Per i valdesi messi al rogo da Jacques Fournier cfr. DUVERNOY, I, p. 553 sg.

[86] Si veda, ad esempio, la lettera dei barba Georges Morel e Pierre Masson a Ecolampadio del 1530 in V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati con i documenti del dialogo fra la « prima » e la « seconda » Riforma*, Torino 1975, pp. 52-63. - Dopo la redazione del presente studio mi è giunto il volume di M. SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin-New York 1981: non ne ho potuto considerare alcuni spunti problematici, che affronterò in altra sede.

GIOVANNI GONNET

LA « VAUDERIE D'ARRAS »

La storiografia della stregoneria si è arricchita recentemente di contributi importanti i quali, sebbene centrati sulla cosidetta « vauderie d'Arras », investono di nuovo la grossa questione dell'identificazione fatta a suo tempo tra sortileghi e valdesi: mi riferisco non soltanto al saggio di Enea Balmas apparso nel 1979 sulla rivista « Protestantesimo » di Roma,[1] ma anche, in singolare coincidenza temporale, al contributo di due chiari studiosi belgi, Emile Van Balberghe e Jean-François Gilmont, pubblicato — anch'esso nel 1979 — a Gand.[2] Siccome le loro ricerche arrecano qualche elemento in più rispetto a quelle del Balmas, mi soffermerò prima di tutto su questi apporti nuovi, per poi passare a trattare del problema più ampio della « vauderie » in quanto tale.

In un post-scriptum al loro contributo, Van Balberghe e Gilmont affermano che, contrariamente a quanto scrive Balmas, « la carrière de Tinctor est loin d'être inconnue », « son traité latin est conservé dans plusieurs copies manuscrites depuis longtemps identifiées », e « l'hypothèse... selon laquelle 'il Tinctor abbia non composto ma solo tradotto in francese il suo trattato' manque de fondement ».

Sul primo punto il Balmas, basandosi essenzialmente su tre autori contemporanei (Polain 1932, Preaud 1973 e Cohn 1975, oltre che naturalmente sul cronista contemporaneo Jacques Du Clercq e su qualche altro storico dell'Ottocento), asserisce che « di Jehan Taincture (il nome latino è Johannes Tinctor) non sappiamo molto ».[3] Ora i nostri due autori, valendosi non solo di un'opera specifica del Grabmann (1948)

---

[1] E. BALMAS, *Il « Traité de Vauderie » di Johannes Tinctor*, in « Protestantesimo », 1/1979, pp. 1-26. Cf. recensione di A. Armand Hugon in « Bollettino della Società di Studi Valdesi » (= BSSV), n. 145, 1979, pp. 61-62, nonché messa a punto di G. Gonnet et A. Molnár in « Protestantesimo », 3/1979, pp. 169-173: *A proposito di valdismo e di stregoneria...*

[2] E. VAN BALBERGHE - J. F. GILMONT, *Les théologiens et la « vauderie » au XV^e siècle. A propos des œuvres de Jean Tinctor à la Bibliothèque de l'Abbaye de Parc*, in « Miscellanea Codicologica F. Masai dicata ediderunt Pierre Cockshaw, Monique- Cécile Garand et Pierre Jodogne », Gand, E. Story - Scientia S.P.R.L., Editions scientifiques, 1979, pp. 393-411.

[3] Balmas, pp. 9-10.

sul tomismo del Tinctor, ma anche di tutti i dati raccolti in articoli di enciclopedie, repertori di fonti, bibliografie, storie generali, ecc. — a prescindere ovviamente dal Du Clercq — (Foppens 1739, Paquot 1767, Liebmann 1894, Berlière 1898, Hansen 1901, Chevalier 1907, Martin de Barcelone 1926, Keussen 1928, Bergmans 1930-32, De Wulf 1947, Bascour 1954-57, Armand Hugon-Gonnet 1953), ci offrono ulteriori dati per una b i o g r a f i a meno lacunosa:[4] il Taincture o Tinctor (forma latinizzata di un fiammingo Farbes o Verwers), teologo e professore all'Università di Colonia, di cui fu anche rettore negli anni 1440, 1455 e 1456, avrebbe partecipato ad una annosa controversia tra tomisti e albertisti sul realismo aristotelico; diventato nel 1457 canonico della Chiesa di Notre-Dame a Tournai, sua città natale, vi sarebbe rimasto fino alla morte avvenuta nel 1469, fungendo da consigliere teologico per i suoi confratelli e componendo opere varie, d'indole prevalentemente pastorale, oltre al trattato sulla « vauderie ».

Gli altri due punti riguardano complessivamente la faccenda piuttosto intricata degli s c r i t t i d e l T i n c t o r, tra i quali il più importante per noi è indubbiamente il suo trattato sulla « vauderie d'Arras », del quale Van Balberghe e Gilmont ci danno precisi riferimenti codicologici, sia per l'originale latino che per la sua versione francese. Mentre Balmas ricordava praticamente solo tre opere (oltre al trattato sulla « vauderie »),[5] i nostri due autori hanno cura di recensire tutti quegli scritti del Tinctor, che un tempo esistevano nella Biblioteca norbertina di Parc ad Heverlée nei pressi di Lovanio, ed ora si trovano sparsi in altre biblioteche, specie in quella reale di Bruxelles.[6] In particolare, del trattato sulla « vauderie », Van Balberghe e Gilmont illustrano non solo i cinque manoscritti tuttora esistenti dell'*originale latino* (quattro a Bruxelles ed uno a Kassel), citando naturalmente la sua prima edizione a stampa realizzata nel 1475 a Bruxelles dai Fratelli della vita comune e inclusa tra gli « opuscula » del Gerson,[7] ma anche i tre manoscritti finora rintracciati della sua *traduzione francese* e conservati rispettivamente a Bruxelles, Parigi e Oxford, della quale anche qui venne nel 1480 curata una edizione a stampa a Bruges presso Colard Mansion:[8] dunque — come non mancano di rilevare i nostri due autori — il

---

[4] Van Balberghe - Gilmont, pp. 395-396.

[5] Balmas, p. 10.

[6] Van Balberghe - Gilmont, pp. 394-395.

[7] Ivi, pp. 396-402 (Balmas, p. 9, 10 e 11).

[8] Ivi, pp. 402-404 (Balmas, pp. 12-18).

trattato di Tinctor sulla « vauderie d'Arras », « a connu une diffusion importante dans les décennies qui ont suivi sa rédaction en 1460 ».[9]

L'originale latino si presenta nei vari manoscritti con titoli leggermente diversi: *Speculatio in secta Valdensium* nel primo manoscritto di Bruxelles,[10] *Sermo de secte vaudensium* nel secondo,[11] *Tractatus contra sectam Vaudensium* nel terzo,[12] *Tractatus contra errantia (?) Waldensium* nel quarto,[13] e lo stesso titolo del terzo manoscritto di Bruxelles in un codice della Landesbibliothek di Kassel.[14] Negli « Opuscula » del Gerson il titolo si è ormai stabilizzato nella forma *Tractatus contra sectam valdensium* (e non *vaudensium*), con la quale oggi viene normalmente citato.[15]

La traduzione francese, conosciuta per lo più col titolo abbreviato di *Traité de Vauderie*, si presenta nel manoscritto con una indicazione leggermente più lunga (*Traité du péché de Vauderie*),[16] mentre l'edizione a stampa è intitolata *Invectives contre la secte de Vauderie.*[17]

Oltre al trattato contro la « vauderie d'Arras », Van Balberghe e Gilmont trattano anche degli altri scritti del Tinctor, che in genere constano di « dénonciations assez brèves de propositions plus ou moins hérétiques », che si trovano in una raccolta di Gilles Charlier (*Sportula fragmentorum*, Bruxelles, 1478-79), anche lui teologo come Tinctor, decano di Cambrai, favorevole nel Concilio di Basilea nel periodo 1432-1436 ad un riavvicinamento con gli Ussiti, ed implicato nel processo di Arras del 1460 per la sua specifica competenza teologico-canonica.[18]

Nella loro trattazione i nostri due autori mettono nel dovuto rilievo il fatto che l'originale latino del *Tractatus* del Tinctor si trova per due volte inserito, nei manoscritti 11449-51 e 733-41 di Bruxelles, in quello che essi chiamano un « dossier anti-vaudois »,[19] e nella loro conclusione

---

9 Ivi, p. 405 (Balmas, pp. 15-16).
10 Ivi, p. 397: ms. 11449-51, ff. 33v - 53r.
11 Ivi, p. 399: ms. 733-41, ff. 56r - 69vb.
12 Ivi, p. 400: ms. II 5496, ff. 165r - 197v.
13 Ivi, p. 401: ms. C della raccolta LP A 2243-53.
14 Ivi, p. 401: ms. theol. 509, ff. 4-22, più una copia del sec. XVII: ms. Hassiaca 4 - 136.
15 Ivi, pp. 401-402 (Balmas, p. 10).
16 Balmas, pp. 16-17 (Van Balberghe - Gilmont, p. 403). Gli altri due mss. sono: Bruxelles, Bibl. Roy., 11209 (Van Balberghe - Gilmont, pp. 402-403; Balmas, p. 17) e Oxford, Bodl. Libr., Rawl D. 410 (Van Balberghe - Gilmont, pp. 403-404; Balmas, pp. 17-18).
17 Van Balberghe - Gilmont, p. 404 (Balmas, p. 13).
18 Ivi, pp. 405-409 (Balmas, p. 2 e 10).
19 Ivi, p. 397 e 399.

parlano addirittura di « littérature anti-vaudoise ».[20] Ora, è bene subito precisare che, ogni volta che Van Balberghe e Gilmont adoperano il termine « valdese », essi lo intendono come sinonimo di « sorcier »: si tratta — come gli stessi chiariscono in una nota all'inizio del loro scritto rinviando allo Hansen — di una « assimilation indue », in virtù della quale « on désignait alors de ce terme les sorciers dans le Nord de la France et les Pays-Bas ».[20] Tutto ciò ci induce a fare subito una premessa: in quell'episodio truculento del 1460 non c'entrano affatto i Valdesi, poiché, come abbiamo visto, il termine « vauderie » è sinonimo di stregoneria, e lo ammette senza ambagi lo stesso Balmas.[21] Ne abbiamo già parlato altrove,[22] ma sarà bene ritornare sull'argomento proprio nell'intento di chiarire perché, come e quando si è formato quel processo di identificazione.

Di fatto, l'episodio della « vauderie d'Arras » non è isolato, e — come scrivono i nostri due autori — « l'écrit de Tinctor contre la vauderie se situe dans un courant plus large de dénonciation des sorcières ».[23] In verità, su questo cosidetto « affare », non c'è una ricca bibliografia,[24] ma esso è ugualmente noto in tutti i suoi dettagli, grazie soprattutto ad un testimone contemporaneo, il quale però — contrariamente a quanto ci si aspetterebbe a prima vista — ci dà « un tableau défavorable aux inqui-

---

20 Ivi, p. 409.

21 Balmas, p. 7.

22 Cf. più sopra nota 1.

23 Van Balberghe - Gilmont, p. 405.

24 Oltre alla fonte principale citata più sotto nota 26, poche sono le opere monografiche sull'argomento:

F. BOURQUELOT, *Les Vaudois du Quinzième siècle*, in « Bibliothèque de l'Ecole des Chartes », 2. ser., III (1846), pp. 81-109, che cita fonti minori, quali CAMP, *Recherches historiques tirées de plusieurs manuscrits et titres anciens sur ce qui s'est passé à Arras en 1459 et 1460 au sujet des Vaudois ou prétendus sorciers;* DUFAITELLE, *Notice sur la Vauderie en Artois*; TIECK, *Le sabbat des sorciers*, romanzo storico tradotto dal tedesco *Die Hexen Sabbath* (Paris 1833), per le quali cf. *Bibliografia valdese* a cura di A. Armand Hugon e G. Gonnet, Torre Pellice 1953 (=BV), nn. 1039, 1041 e 1050.

A. DUVERGER (pseud. di A. Boghaert-Vaché), *La Vauderie dans les états de Philippe le Bon*, Arras, l'Avenir, 1885, p. 131. Estratti vari del Du Clercq e di altri documenti in opere più generali sull'Inquisizione quali H. C. LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, New York 1887-88, 3 voll. (numerose altre edizioni e traduzioni, cf. *Bibliographie der Inquisition* a cura di E. van der Vekené, Hildesheim 1963 (=BI), nn. 966, 1015, 1162, 1252, 1267, 1827 e 1845), e FREDERICQ (per il quale cf. più sotto nota 62), oppure in storie dell'eresia e della Riforma nel nord francese, in Belgio e nei Paesi Bassi, per le quali cf. più sotto nota 53. Naturalmente un posto rilevante la « vauderie d'Arras » ha nelle storie della stregoneria, per le quali cf. più sotto note 36, 51, 53 e 54.

siteurs »: [25] si tratta del cronista borgognone Jacques Du Clercq, i cui *Mémoires sur le règne de Philippe le Bon duc de Bourgogne*, riguardanti gli anni 1448-1467, furono più volte editi nella prima metà dell'Ottocento.[26] Secondo lui, l'affare cominciò praticamente con una condanna per eresia inflitta a Langres nel 1459 ad un tale originario dell'Artois, il quale, avendo ammesso di essere « valdese », salì sul rogo non senza aver fatto prima i nomi di suoi compagni. Intervenne subito l'inquisizione ad Arras, che fece arrestare due dei denunciati a Langres, i quali a loro volta denunciarono altri membri della setta: questa triste catena di denunce continuò fatalmente a girare, anche per effetto delle torture largamente usate, finché in due tornate successive salirono sul rogo nel corso del 1460 ben 15 condannati per « vauderie », di cui 10 donne e 5 uomini.[27] A questo punto — osserva Balmas — « il partito della repressione commette un errore: mentre le prime condanne si erano abbattute soprattutto su membri dei ceti popolani, gli inquisitori imbaldanziti del successo pensano di poter estendere la loro azione anche ai membri dei ceti dominanti ».[28] Costoro, però, non sono abbandonati al loro destino: benché condannati, vengono poco alla volta rimessi in libertà grazie all'intervento delle autorità borgognone, nella fattispecie lo stesso duca Filippo il Buono, spalleggiato più in alto nientemeno che dal Parlamento di Parigi, e in ultima analisi anche dalla facoltà Teologica di Lovanio, che giungerà alla conclusione, solo in apparenza sorprendente, « che la "vauderie" non è un fatto reale, ma il risultato di un'illusione, individuale o collettiva ».[29] Tutta la vicenda è magistralmente riassunta da Van Balberghe e Gilmont: « Sous l'impulsion de quelques pourchasseurs d'hérésie, les tortures aboutissaient à des aveux, et les aveux à de nouvelles arrestations. Tandis que les bûchers s'allumaient, la chasse aux "vaudois" semblait gagner toutes les villes voisines. Mais dès que des représentants des hautes classes sont accusés et appréhendés, une réaction

---

[25] Van Balberghe - Gilmont, p. 394 (Balmas, p. 5, nota 7).

[26] J. Du Clercq, *Mémoires sur le règne de Philippe le Bon, duc de Bourgogne*, varie edizioni dal 1823 al 1875, cf. Balmas, p. 1 nota 1, e Van Balberghe - Gilmont, p. 394 nota 4. Ved. anche qualche cronaca o storia della Borgogna, quali Enguerrand de Monstrelet, *Chronique*, éd. Reiffenberg, 1836, pp. 295-297; Mathieu d'Escouchy, *Chronique*, éd. Renouard, 1863-64, voll. 3 (il quale tra l'altro ha consultato parzialmente gli atti del Parlamento di Parigi che prosciolse molti dei condannati non popolari, cf. Balmas, p. 3, nota 3); Brugiere de Barante, *Histoire des ducs de Bourgogne*, éd. Gachard, Paris 1838, II, pp. 173-178 (Balmas, p. 5, nota 9).

[27] Balmas, pp. 1-2.

[28] Ivi, p. 2.

[29] Ivi, p. 3, dove Balmas ripete lo Huizinga (cf. trad. it. *Autunno del Medio Evo*, Firenze 1942, pp. 337-339).

se dessine. Le mouvement se ralentit; les exécutions capitales cessent; des victimes sont élargies. A l'intervention du Parlement de Paris, tous les prisonniers sont libérés et, au terme de lentes procédures, les condamnés sont réhabilités ».[30] Dunque, sottolineano i nostri due autori, « le simple soupçon de vauderie n'était pas, pour tous les magistrats du XV^e^ siècle, un crime », e ricordano che « parmi les responsables parisiens des premières libérations » c'erano « quelques juges qui avaient réhabilité Jeanne d'Arc ».[31]

Ora, in questo contesto, dove e quando inserire il *Tractatus* del Tinctor? Per Van Balberghe e Gilmont non vi sono dubbi, esso fu redatto a Tournai nel 1460, si potrebbe dire « in medias res », cioè tra le prime incarcerazioni e le condanne: di fronte alla minaccia costituita dalle denuncie fatte a Langres ed a Arras e che colpivano anche taluni cittadini di Tournai, vi fu una consultazione tra i maggiori rappresentanti del clero locale, dove fu dato al Tinctor l'incarico di redigere — come scrive Du Clercq — « un traictié tres belle, lequel il publia et envoya en plusieurs lieux ».[32] Per Balmas, invece, la faccenda non si presenta così lineare ed evidente, anzi « il rapporto di causa e effetto » potrebbe essere, a parer suo, « anche invertito ». In altre parole il Tinctor, anziché « aver scritto il suo testo perché si erano scoperti dei Valdesi ad Arras e, di conseguenza, un po' dovunque nella Francia », sarebbe stato in certo qual modo responsabile della repressione in quanto che, se « si sono scoperti Valdesi con tanta dovizia a partire da un certo momento », è « appunto perché un chierico « moult renommé en sens et clergie » — come lo chiama il Du Clercq — « aveva scritto e fatto circolare quel trattato, che forniva gli strumenti ideologici per la loro individuazione e lo stimolo intellettuale ad una loro implacabile persecuzione »: [33] una ipotesi, questa, che non sfiora nemmeno le menti di Van Balberghe e Gilmont, ma è la preferita da Balmas.

Comunque stiano le cose, è ora di vedere un po' qual'è il contenuto del *Tractatus*. Esso consta di un *prologo*, che chiarisce gli intendimenti dell'opera — far conoscere il pericolo che grava sulla Francia per la presenza di una setta così « maudite et desnaturee » da minacciare « la totale desertion et destruction de la cristiente, et mesme la fin du monde » —, e di due parti: la *prima*, in 5 capitoli, che spiega in che

---

30 Van Balberghe - Gilmont, pp. 393-394.

31 Ivi, p. 394.

32 Ivi, p. 396.

33 Balmas, p. 9.

consiste realmente « le pechie de Vauderie », più grave degli altri peccati di idolatria pagana, di eresia cristiana e di infedeltà maomettana, ed invita conseguentemente le gerarchie sia religiose che civili a combatterlo con la massima severità; la *seconda*, in 21 capitoli, che tratta dei poteri del diavolo e dei prodigi compiuti in suo nome dai suoi adepti, con particolare riguardo al trasferimento dei corpi ed alla manifattura dei sortilegi, sulla realtà o illusorietà dei quali l'autore si sofferma a conclusione del suo *Tractatus*.[34]

Ma in che cosa consisteva, in fondo, questo tanto deprecato « péché de vauderie »? Anche qui ci è guida sicura il Du Clercq: prima che i condannati salissero sul rogo, l'inquisitore denunciava pubblicamente le loro colpe, accentrate soprattutto sulla loro confessata partecipazione ai famosi « sabba » col diavolo. Con un unguento dato da costui veniva unta una verga di legno, la quale, messa tra le gambe, serviva a trasportare per aria e condurre al luogo della diabolica riunione i vari partecipanti, uomini e donne. Sul posto essi trovavano tavole imbandite di carne e di vino, nonché naturalmente il diavolo, ma camuffato sotto forma di caprone, di cane o di scimmia, e talvolta anche di uomo, al quale essi rendevano omaggio baciandone il deretano, calpestando la croce e sputandovi sopra, il tutto scoprendo il proprio deretano verso il cielo a dispetto di Dio e della Santa Trinità. Quindi, dopo aver ben mangiato e bevuto, tutti quanti si davano insieme all'orgia sessuale in combutta con lo stesso diavolo.[35]

Come si vede, troviamo in questa molto realistica descrizione tutti gli elementi noti da tempo sui famosi « sabba » delle streghe e degli stregoni: l'unguento, le verghe motrici, il trasporto per aria, l'« osculum » infame, le bestemmie contro Dio e la Trinità, il banchetto notturno e la prostituzione finale. Il « sabba », si sa, era per cosí dire il fulcro centrale delle attività stregoniche, che il Villette distingueva in tre tappe: [36] l'*iniziazione*, gli *incontri* personali col diavolo, i *sortilegi* e malefizi. In tutt'e tre queste fasi si manifesta chiara e precisa la volontà degli adepti

---

[34] Ivi, pp. 13-15 (Van Balberghe - Gilmont, p. 396).

[35] Ivi, pp. 6-9.

[36] P. VILLETTE, *La sorcellerie dans le Nord de la France du milieu du XV^e siècle à la fin du XVII^e siècle*, in « Mélanges de Science Religieuse », n. 13 (1956), pp. 69-62 e 129-156. Il primo ad adoperare il termine di « sabba » sarebbe stato Pierre Mamoris, un professore di teologia dell'Università di Poitiers, nella sua opera *Flagellum maleficarum* del 1460-70 circa (cf. M. ROMANELLO, in *La stregoneria in Europa*, 2ª ed., Bologna 1978, p. 19). Sull'etimologia di « sabba » v. F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1979, p. 75.

di parodiare sacramenti e funzioni della Chiesa cristiana: lo « stigma » diabolico con cui Satana imprime il suo suggello sui corpi dei suoi nuovi seguaci è la parodia del *battesimo*; [37] l'unguento con cui si unge la verga trasportatrice è la parodia della *cresima*; [38] le orgie sessuali sono la parodia del *matrimonio*; [39] e l'insieme delle cerimonie del « sabba » è la parodia dell'*adorazione di Dio*, della *confessione* e dell'*eucaristia*,[40] così come i sortilegi e i malefizi sono l'opposto delle *preghiere d'intercessione*.[41]

La multisecolare storia della stregoneria presenta due filoni ben distinti, seppure spesso contaminati tra loro: *uno* rappresentato da operazioni essenzialmente pratiche di magia, compiute per scopi immediati e concreti, per lo più malvagi ma talvolta anche benefici, come l'uso di filtri fatti d'ingredienti immondi o la confezione di varie fattucchierie per procurare il male altrui o addirittura la morte di rivali o nemici, oppure per ottenere la guarigione da malattie o il ritrovamento di beni perduti ecc.; l'*altro* consistente soprattutto in usi magico-demoniaci che, riconducibili ad antichi culti o devozioni di origine pagana, tosto o tardi sfociarono in pratiche di vera e propria stregoneria eretica, quali la devozione al diavolo, il « sabba » delle streghe, lo scimmiottamento dei sacramenti, cose tutte che denunciano il rinnegamento della fede cristiana e il passaggio dall'eresia all'apostasia. Ma, eretico o apostata, l'adepto della stregoneria viene perseguitato dall'Inquisizione, al pari e forse più del semplice eterodosso. Tra l'altro i filtri non avevano soltanto poteri di odio o di amore, ma anche la facoltà di legare per sempre alla setta stregonica chi per avventura ne avesse bevuto sia pure una goccia sola.[42]

Di casi di magia e di stregoneria, misti o no ad atteggiamenti ereticali o apostati, sono pieni i processi inquisitoriali fin dal giorno in cui il papato (soprattutto quello avignonese) si convinse non solo dell'esistenza reale delle streghe e degli stregoni, ma anche del carattere decisamente eretico delle loro pratiche diaboliche.[43] Sebbene nel 1257 il papa Ales-

---

37 Villette, pp. 46-48.

38 Ivi, p. 55.

39 Ivi, pp. 48-49 e 59-60.

40 Ivi, p. 24.

41 Ivi, pp. 129-140.

42 Cf. R. MANSELLI, *Le premesse medievali alla caccia delle streghe*, in *La stregoneria in Europa* cit., pp. 39-62 (in particolare le pagine 41-42), nonché, ivi, *Introduzione* di M. Romanello, pp. 8-9.

43 Per il Piemonte: F. GABOTTO, *Roghi e vendette. Contributo alla storia della dissidenza religiosa in Piemonte prima della Riforma*, Pinerolo, 1898, p. 63; ID., *Valdesi, Catari e streghe in Piemonte dal secolo XIV al XVI secondo nuovi*

sandro IV invitasse gli inquisitori a non occuparsi troppo della stregoneria a meno che puzzasse di eresia,[44] il primo intervento contro i sospetti di stregoneria eretica fu quello del papa Giovanni XXII con la bolla *Super illius specula* del 1326,[45] seguita cinquant'anni dopo dalla prima sistemazione ideologico-giuridica del fenomeno che troviamo nel *Directorum inquisitorum* di Nicola Eymerich del 1376.[46] Tuttavia, bisognerà giungere fino alla seconda metà del secolo XV — e precisamente alla bolla *Summis desiderantes affectibus* di Innocenzo VIII, del 9 dicembre 1484[47] e al *Malleus maleficarum* del duo Kraemer-Sprenger del 1486[48] — perché sia reso veramente sistematico l'intervento repressivo della Chiesa al

---

documenti, BSSV, n. 18 (1900), pp. 3-20. Dai testi segnalati o pubblicati si può ricavare la seguente tabella cronologica:

1300-1302 e 1308-1309: processi di fattucchiere a Pinerolo (Gabotto, *Valdesi*, p .4);
1315-1322: idem in Val Perosa (ivi, pp. 5-6);
1331-1332: rogo di una fattucchiera a Carignano (ivi, p. 6);
1413-1414: roghi a Chieri (Gabotto, *Roghi*, p. 31);
1421: idem a Mondovì (ivi, p. 57);
1426 e 1428: roghi e torture a Briga e Sospello (ivi, pp. 37-38);
1427: composizione per sortilegio a Pinerolo (ivi, pp. 57-58);
1433: condanna di una donna a Vigone (ivi, pp. 58-59);
1437: roghi a Sambuco in Val Stura (ivi, pp. 37-38);
1441-1442: composizioni, condanne e roghi in Val di Lanzo (ivi, pp. 38-39);
1462: rogo di una strega a Vercelli (ivi, p. 43);
1472-1473: idem in Val di Lanzo (ivi, pp. 44-45);
1472-1475: le streghe del Canavese (Gabotto, *Valdesi*, p. 12);
1482: le streghe di Villafranca (ivi, pp. 13-17);
1509: rogo di una donna a Lanzo (Gabotto, *Roghi*, p. 51);

e si potrebbe continuare con le condanne per eresia e stregoneria in Val Susa negli anni 1502, 1503, 1518 (Marx, v. più sotto, p. 32), e a Buriasco e Cumiana nel 1520 (cf. F. Gabotto, *Le streghe di Buriasco e di Cumiana*, in « Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino », s. d.).

Per il Delfinato: J. Marx, *L'Inquisition en Dauphiné. Étude sur le développement et la répression de l'héresie et de la sorcellerie du XIV^e siècle au début du règne de François I^er*, Paris 1914, con documenti relativi alla stregoneria tratti dagli « Archives de l'Isère », per il periodo 1434-1486. Cf. anche J. Chevalier, *Mémoire historique sur les hérésies en Dauphiné avant le XV^e siècle, accompagné de documents inédits concernant les sorciers et les Vaudois*, Valence 1890.

Per la Savoia: F. Gabotto, *Dissidents religieux à Genève, en Savoie et dans le Valais en 1428-1431*, BSSV, n. 23 (1906), pp. 3-4; G. Vinay, *Roghi e forche nella Savoia del secolo XV*, BSSV, n. 62 (1934), pp. 82-85.

[44] Cf. *Corpus iuris canonici*. Editio Lipsiensis... instruxit Aemilius Friedberg. Pars secunda: *Decretalium collectiones* (Lipsiae 1881), col. 1072: « pestis inquisitores haereticae, a sede apostolica deputati, de divinationibus aut sortilegiis, nisi haeresim saperent manifeste, intromittere se non debent ».

[45] Cf. Hansen (citato più sotto nota 54), pp. 2-4 e 671-672; Romanello, p. 16.

[46] Romanello, p. 16, nota 17.

[47] Ivi, p. 22 e nota 48.

[48] Ivi, pp. 22-23, nota 49.

duplice livello teologico e giuridico, basato sulla certezza della realtà effettiva del fenomeno stregonico, che viene ormai considerato come uno dei più gravi crimini contro Dio e gli uomini.[49]

Dunque, il processo di *assimilazione tra eresia e stregoneria* ha inizio tra la seconda metà del Duecento e la prima metà del Trecento, ed esso avviene quasi in concomitanza con il passaggio da uno stadio di incredulità verso i fatti stregonici ad un altro in cui, a cominciare dagli stessi inquisitori, si riconosce a quei fatti una realtà oggettiva. C'è una curiosa casistica su questo tema, a partire già dal *« Canon Episcopi »* di epoca carolingia il quale, pur dando notizia tra i primi di certe cavalcate notturne di donne per incontrarsi, invasate dal demonio, con la dea Diana, è piuttosto scettico sulla realtà oggettiva del fenomeno e condannava come eretico solo chi prestava fede a quei racconti, e non — come avvenne più tardi con un notevole rovesciamento di posizioni — chi era incredulo circa « l'esistenza di una setta dedita al culto del demonio ».[50] D'altra parte, nella società di quei tempi, in alto e in basso, ma più ai vertici del potere che non al livello dell'opinione pubblica, il gusto della calunnia e il crescente andazzo delle denuncie anonime fatte appositamente per colpire rivali o nemici contribuirono ad aumentare notevolmente i sospetti e le accuse di stregoneria a mano a mano che diminuiva il numero dei veri eretici, ormai in piena rotta — salvo i Valdesi — nel corso dei secoli XIV e XV. Ciò potrebbe spiegare l'altro fenomeno altrettanto sintomatico dell'*assimilazione successiva tra stregoneria e valdismo*: come nei secoli precedenti il catarismo era stato considerato come l'eresia per eccellenza — e più tardi vennero anche registrati tentativi di assimilare catarismo e stregoneria[51] —, così quel primato passò in seguito al valdismo,[52] specie nelle regioni alpine tra l'Italia e la Francia, e in tutta la zona a nord delle Ardenne e dell'Artois fino al Belgio e all'Olanda:[53] e quella ulteriore contaminazione prese proprio il nome di

---

[49] Ivi, p. 24 (analisi del *Malleus maleficarum*).

[50] Ivi, p. 17 e 20. Sul « Canon Episcopi » in particolare cf. Marx, pp. 27-28, e Villette, p. 51.

[51] Cf. il documento *Errores Gazariorum seu illorum qui probam* (scopa) *vel baculum* (bastone) *equitare probantur* citato da Hansen (v. nota 54), Marx (p. 49) e Cardini (p. 81 e 83).

[52] GABOTTO, *Roghi*, p. 40: « a partire dal secolo XV, nel Delfinato e fors'anche in qualche parte del Piemonte, fu attribuito popolarmente alle streghe ed agl'incantatori il nome di *valdesi*, già diventato sinonimo di Catari e di ogni altra eresia ».

[53] Si vedano le considerazioni — oltre a Huizinga (p. 336) e a Romanello

« vauderie ».[54] Lo scrive in tutte lettere lo Huizinga: « La parola comune per magia, nella Francia del secolo XV, era « vauderie », che aveva perduto il suo significato originario indicante l'eresia dei Valdesi ».[55] Lo dice anche Gustavo Vinay, seppure in modo più generico: « Durante tutto il secolo XV continuano, nelle regioni di Francia e d'Italia in cui maggiore è stata la penetrazione del Valdismo, processi e condanne che rispondono ad accuse vere di eresia, astrologia, sortilegio, ecc... In molti casi gli stessi limiti fra astrologia ed eresia appaiono indeterminabili ».[56] Sta di fatto che accuse e processi per « vauderie » si registrano in Francia e in Svizzera prima e dopo il triste affare di Arras, come risulta da documenti pubblicati o citati da Hansen, Marx e Bourquelot.[57] Persino Martin le Franc, prevosto della chiesa di Losanna, nel suo famoso poema *Le Champion des Dames* dedicato nel 1440 al duca di Borgogna Filippo il Buono,[58] si sofferma sui delitti attribuiti ai Valdesi, dicendo in particolare che un gran numero di donne erano colpevoli di stregoneria o « vauderie ».[59] Infine, dello stesso anno della « Vauderie d'Arras » è un documento tratto dal ms. lat. 3446 (ff. 58-62) della Biblioteca Nazionale

---

(p. 29) di H. R. TREVOR-ROPER, *Caccia alle streghe in Europa nel '500 e nel '600*, in *La stregoneria in Europa* cit., p. 159.

Per un più preciso riferimento bibliografico rinvio alla nota 43 per il Piemonte, il Delfinato e la Savoia. In quanto alla Francia settentrionale, al Belgio e all'Olanda, si vedano — oltre le opere citate più sopra nota 24 — gli scritti seguenti: LA FONS MELICOCQ (De), *Documents inédits pour servir à l'histoire des Vaudois dans le nord de la France au XV^e siècle*, in « Annuaire-bulletin de la Société historique de France », 3 (1865), pp. 154-159, 169-176 e 188-189; J J. ALTMEYER, *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*, Paris-Bruxelles, 1886, voll. 2; P. BEUZART, *Le culte des images et la Réforme dans les Pays-Bas*, in « Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme belge », 10 (1913); ID., *Les hérésies pendant le Moyen Age et la Réforme jusqu'à la mort de Philippe II (1598) dans la région de Douai, d'Arras et au pays de l'Alleu*, Le Puy 1912 (pp. 68-101: le procès de 1460); MEYHOFFER, *Les hérésies et la Réformation à Namur*, in « Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme belge », 9 (1912); E. M. BRAEKMAN, *Les Vaudois en Wallonnie à la fin du moyen âge*, BSSV, n. 136 (dic. 1974), pp. 85-91.

[54] oppure « vaudoiserie », come si esprime il Du Clercq. Cf. in particolare: J. FRIEDRICH, *La Vauderye (Valdesia). Ein Beitrag zur Geschichte der Valdesier*, in « Sitzungsber. d. K. Bayer. Akad. d. Wissenschaft zu München, Phil. - Hist. Kl. », 1898, t. I, pp. 163-178; J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*... (Bonn 1901), pp. 408-415: *Die Vauderie im 15. Jahrhundert* (a p. 410 si ipotizza anche una contaminazione tra « Vauderie » e « Bougrerie »).

[55] Huizinga, p. 338.

[56] Vinay (citato più sopra nota 43).

[57] Hansen, p. 18-19; Marx, p. 49; Bourquelot, pp. 90-94.

[58] Huizinga, pp. 339-341: brano sulla superstizione delle streghe.

[59] Chevalier, pp. 137-138; Hansen, pp. 99-104.

di Parigi che, col titolo *La Vauderye de Lyonois en bref*, riassume le dottrine attribuite dagli inquisitori ai valdesi di quella regione.[60]

Oltre che di assimilazione tra valdismo e stregoneria, si potrebbe anche parlare di *sincretismo ereticale*, come quello che era già in atto nel Piemonte durante i secoli XIV e XV.[61] Ciò è dimostrato con ogni evidenza dai testi sulla presenza di valdesi (o pseudo-valdesi) in Vallonia sul finire del medioevo, che il Braekman riesumava nel 1974 dal *Corpus documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae* del Fredericq.[62] Ma, mentre nel Piemonte ci troviamo di fronte ad un autentico miscuglio di dottrine insieme catare, valdesi, fraticellesche, apostoliche e libero-spiritiche, coloro invece che ad Arras erano « empeschiés de fait de vauderie ou sorcherie » sembrano essere stati in rapporto con turlupini di Lilla, poi condannati nel 1465. Senonché, dai 14 articoli riassunti dal Du Clercq, risulta che la maggior parte di essi (10 su 14) potrebbero benissimo passare per « valdesi »:[63] cosa del tutto diversa dagli altri 12 articoli attribuiti a « valdesi » di Douai nel 1420, tra i quali troviamo proprio la menzione che essi facevano « leur sabat en samedy ».[64]

Dopo questa carrellata, non posso far altro che ripetere me stesso (e ne chiedo venia), e confermare quanto scrivevo nel lontano 1953 sull'estrema confusione dottrinale che regnava non solo tra gli stessi eretici, ma anche nell'opinione pubblica e ai vertici della Chiesa dominante: « D'autres sources, du XV^e^ siècle, nous mettent en présence d'un phénomène qui commence à se généraliser et qui oblige l'historien à se tenir sur ses gardes lorsqu'il rencontre le nom de "vaudois": c'est que, un

---

[60] Hansen, pp. 188-195: « secta, que Valdesia vulgariter seu faicturerie gallice nuncupatur ».

[61] Cf. G. GONNET, *Casi di sincretismo ereticale in Piemonte nei secoli XIV e XV*, BSSV, n. 108 (dic. 1960), pp. 3-36; G. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino 1977, pp. 17-18, 38-41, 55 e 156.

[62] Gent - 's-Gravenhage, Eerste deel 1889 e 1892, Tweede deel 1896 e 1897, Vierde deel 1900, Viifde deel 1902, Deerde deel 1906 (cf. BI, nn. 989, 1041, 1097, 1111, 1155, 1189 e 1264).

[63] Braekman, p. 87: i 10 articoli tendenzialmente valdesi sono il 1° e il 14° (negazione della presenza reale), 2° (rifiuto dell'acqua benedetta), 4° (non riconoscimento del papa), 5° (svalutazione dell'opera d'intercessione della Vergine Maria), 6°, 9°, 10° e 11° (rifiuti del segno della croce, della confessione ai preti, della quaresima e dei digiuni), 13° (sfiducia « donatista » verso i preti in peccato mortale). Gli altri 4 appartengono a tutt'altra area ereticale: 3° (non vi sono né sacerdoti né sacramenti), 7° (il peccato di adulterio è più grave di quello di eresia), 8° (fede in Dio ma non nello Spirito Santo) e 12° (Cristo rimase sepolto solo due giorni), anche se i primi due potrebbero rientrare tra le prese di posizione « donatiste » comuni a quasi tutte le correnti ereticali del Basso Medioevo.

[64] Braekman, p. 89.

peu partout, en Italie, en France, en Suisse, dans les Pays-Bas, etc., ce nom devient synonyme d'hérétique — comme jadis celui de cathare — et, pis encore, de sorcier, ensorceleur, magicien, astrologue, etc. Etre accusé de "vaudoiserie", c'est être accusé des crimes les plus abominables ».[65]

---

[65] G. GONNET, *Waldensia*, in « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 1953, pp. 202-254 (qui, p. 235).

AMEDEO MOLNAR

AUTOUR DES POLÉMIQUES ANTIVAUDOISES DU DÉBUT DU XVI[e] SIÈCLE

L'analyse de la polémique antivaudoise du début du XVI[e] siècle peut aider à nous familiariser avec l'idée que se firent au sujet de la situation tant extérieure qu'intérieure des Vaudois leurs ennemis contemporains. A la veille de la Réforme, il importe de voir, dans quelle mesure les polémistes catholiques surent-ils spécifier les différents mouvements d'« hérétiques » et refléter le rôle assumé par le hussitisme tardif et l'Unitas Fratrum Bohemorum en faveur du procès d'intégration d'un front antiromain.

On sait qu'une importante partie de cette polémique s'était développée en Moravie, et particulièrement dans la ville d'Olomouc. C'est dans cette cité épiscopale qui, seule d'entre les évêchés des pays tchèques, n'avait jamais fléchi devant la propagande hussite, que le catholicisme a essayé, au seuil même du XVI[e] siècle, de reinstituer l'inquisition que la révolution hussite avait banni du pays. Il est pourtant à déconseiller de borner l'enquête à la seule Moravie. D'abord, cela ne saurait se faire qu'au risque de perdre de vue l'horizon européen dont l'inquisition voulait tenir compte. Ensuite, une telle enquête pourrait séduire à des conclusions trompeuses, surtout si l'on se méprenait sur la pertinence et la portée de la nomenclature dont la polémique en question faisait usage. Jusqu'ici, l'historiographie tchèque s'exposa au premier de ces dangers, tandis que les historiens étrangers succombèrent plus facilement au second.[1]

Une première fois en avril 1501, une seconde fois en mars 1502, l'inquisiteur allemand Henri Krämers-Institoris publia, sous le presses de Conrad Baumgarthen à Olomouc, toutes les fois en un volume unique, un ouvrage polémique biparti. L'une et l'autre de ces deux partie réfutaient les opinions des Vaudois ou Picards en regrettant expressément de les voir se répandre parmi les nations de l'Allemagne et de la Bohême.[2]

---

[1] Antonin Kubiček, Jindřich Institutoris, papežský inkvisitor v Čechách a na Moravě *Časopis katolického duchovenstva* 63 (1902). Romolo Cegna, I Valdesi di Moravia nell'ultimo Medio Evo, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 1 (1965), 1-32; rec. di Amedeo Molnár, Nuovi studi sui Valdesi in Moravia, *Protestantesimo* 21 (1966), 86-91.

[2] *Sanctae Romanae ecclesiae fidei defensionis clypeus adversus Waldensium*

Le premier des écrits en question, le *Clypeus*, commencé dès 1499, s'attaquait avant tout à Laurent de Krasonice (Krasonicky),[3] un des représentants les plus érudits de la deuxième génération des Frères Tchèques. L'auteur se souvenait de la dispute qu'il eut avec Krasonicky dans le couvent domicain de Saint Michel à Olomouc et concevait son ouvrage comme initiation, destinée aux prédicateurs catholiques dont il espérait, avec l'aide des magistrats, une action soutenue contre les Vaudois ou, pour mieux dire, contre l'Eglise des Frères Tchèques.[4] Le second des écrits, l'*Opusculum*,[5] était surtout destiné aux lecteurs laïcs,[6] en particulier à la noblesse catholique des pays de la Couronne de Bohême. Il répondait, en effet, au besoin plusieurs fois exprimé de mettre à la disposition de ces laïcs une argumentation suffisamment suggestive, afin qu'on puisse s'en servir en dialoguant avec les hérétiques.[7]

Institoris est pleinement conscient du caractère insolite du milieu tchèque marqué par la révolution hussite. Il se rend compte, bien qu'à contrecoeur, de ce que, *in regno Bohemie*, deux confessions coexistent

---

seu pickardorum haeresim certas Germaniae Bohemiaeque nationes in odium cleri ac enervationem ecclesiasticae potestatis virulenta contagione sparsim inficientem. L'analyse du traité faite par Kubiček se lit dans ČKD 1902 sur les pages suivantes: 20-26, 115-121, 222-226, 320-325, 372-378, 491-500, 522-525. Que le *Clypeus* ait été commencé dès 1499 est attesté dans son texte au fol. N 4a2: « Frater Iacobus Alemanus, sacrista in conventu sancti Dominici in Bononia..., anni sunt sex a presenti anno mille CCCC nonagesimo nono computando, quibus a hac luce migravit ».

[3] Fol. A 6b2 - B 5b2: Lettre à Krasonický.

[4] *Clypeus* N 4b2 affirme que « materia non est tantum ad populum quantum ad doctos ». Ailleurs, P 3b1, que les informations qu'il offre « non sunt predicanda nisi doctis ». Ce faisant, l'auteur suppose que le bras séculier s'en tiendra au principe: « principes sunt vasalli ecclesie» - K 2a2. La matière est traitée en forme de prédications soit élaborées entièrement, soit seulement esquissées. Les conseils méthodiques adressés aux prédicateurs pullulent: predicans reprehendere potest - D 4b1; capiat predicator - D 5b2; predicator autem ad populum, si placet, dividat sermonem - E 4a2; poterit predicator terminos explanare populo - G 1b1; predicator ad placitum dividat sermonem - L 1b2; si predicator voluerit - L 2a1; hic predicator ea, qui in secundo sermone - M5b1; advertat predicator - N 4a1; dicat predicator - O 1a1; predicator plura inveniet - O 3b6; diligens predicator... amplificare ad placitum potest - P 3a2 et P 3b2.

[5] *Adversus pickardorum Waldensium in sanctam Romanam ecclesiam horrendam blasphemiam, apocalypticam meretricem illam appelantium opusculum per fratrem Henricum Institoris sacrae pagine professorem, sedis apostolice ad regnum Bohemie nuntium et inquisitorem collectum.*

[6] *Opusculum* T 4a1: lector sciat; V 4b2: lectoris mentem confusio terminorum... fortassis perturbaret... Imo lector non sit distractus in replicacione illorum terminorum.

[7] *Opusculum* T 1a2: « Plures ex nobilibus catholicis suaserunt, ut eorum errorem, quantum possibile esset, per mundum textum Scripturarum destruerem, quod et me facturum, sicut promisi, ita procedere non desisto ».

l'une à côté de l'autre. Par conséquent, nombreux sont ceux qui contestent ouvertement l'Eglise romaine et qui sont même *semper volentes cum catholicis disputare aut conferre* (fol. X 1a1). L'inquisiteur lui-même n'a aucune sympathie pour ce genre de disputes libres auxquelles les hussites s'étaient habitué et qui, à l'époque, n'avait guère d'analogie dans le reste de la chrétienté; pourtant, il admet la nécessité, pour les laïcs catholiques du royaume, d'être capables de répondre aux raisonnements des hussites.[8] Il lui semble particulièrement utile d'instruire les nobles catholiques sur l'attitude qu'ils ont à maintenir par rapport à la papauté, vu surtout que la mentalité de la minorité catholique du pays est devenue, en cette question, fâcheusement indolente.[9] L'*Opusculum* voulait donc spirituellement mobiliser l'élément catholique séculier des pays tchèques (*catholici seculares in Bohemia*), sa noblesse avant tout, en l'invitant à ne pas se décourager en face de la révolution victorieuse.[10] Dans cet ordre d'idées, le but de l'ouvrage était univoque: *ut lector sciat adversariis obviare* (T 4a1).

Les Vaudois qui, jadis, portaient selon Institoris le nom de « Léonistes » ou de « Pauvres de Lyon », viennent d'être appelés récemment « Picards », bien que, eux-mêmes, préfèrent se désigner simplement comme « Frères ».[11] Pour nous, il est de toute évidence qu'il s'agit, en fait, des membres de l'Unitas Fratrum Bohemorum. Institoris, lui, les considère en tant que sectateurs du mouvement inauguré par Pierre Valdo,[12] secte

---

[8] *Opusculum* X 1a1: « Imo non obstante predicta excommunicacione prohibente catholicis, ne cum eis disputent, ipsi fideles regni potērunt non per modum disputacionis, sed pocius collacionis respondere paucis et generalibus sentenciis ».

[9] *Clypeus* D 4a1: « cum iam per regnum Bohemie plures neutraliter vivunt. Querunt dicti barones, an prefati articuli sunt sufficientes in Waldensium excusationem super eorum rebellionem adversus Romanam ecclesiam ».

[10] *Ibidem*: « Qua eciam de causa hic colligitur tractatus, ut semper in promptum habeat catholicus ad disputandum hereticis... ».

[11] *Opusculum* T 2b2: « Vos ipsi waldenses, leoniste, pauperes de Lugduno iam pickardi nominati ecclesiam reliquistis ». Fol. X 4b1: « Obiicere solent, cur non doctores, sed pocius fratres eorum docti et litterati debeant nuncupari et imo nec studio vacari oportere aut aliquos gradus et dignitates, sed in simplici oportere fraternitate vivere ». Y 1b1: « Se volunt tantummodo fratres appellari ».

[12] *Opusculum* S 3a1: « Wyckleph Angelicus, Ieronimus Bohemus, Petrus Waldi, unde Waldenses nuncupantur, Gallicus, et moderni pickardi eorum insecutores, novitates introduxerunt textum ad sacram Scripturam ad eorum libitum glossantes ». Fol. 4a1: « Omnes [sc. sectae] nuncupantur a suis auctoribus ut Ariani ab Ario, Manichaei a Manichaeo, Pichardi Waldenses a Petro Waldi, cive Lugdunensi; corrupto autem vocabulo nuncupantur pickardi, id est beghardi; sic enim quondam in alimanico fuerunt nominati beghard ». Cf. Kubiček 22.

qui, par la suite, ne cessa de se fractionner malgré le rôle dominant des traditions ancestrales dans le processus de son recrutement.[13] Pourtant, les Vaudois ne renoncent en rien à leur prétention d'universalité.[14] Aux yeux du dominicain, il s'agirait bien d'une universalité illégitime, non-orthodoxe, clandestine, mais dont l'efficacité, sur le plan international, ne serait pas moins certaine. Plusieurs actions inquisitoriales auraient fait la découverte de la densité du réseau de leur diaspora. Et Institoris de rappeler l'inquisition qui, il y a quarante deux ans (Institoris terminait son *Opusculum* en 1500), soumettait à Strasbourg à la torture le « pape des Vaudois » Frédéric, ce même qui, ostentativement, se faisait tituler: « par la grâce de Dieu évêque des chrétiens qui ont fait fi de la Donation de Constantin ».[15] Institoris aimerait nous faire croire qu'il aurait connu Frédéric en personne.[16] Toujours est-il que l'inquisiteur se rendait parfaitement compte des relations de Frédéric Reiser avec le mouvement hussite en Bohême et il considérait la plupart des « Picards » comme ses continuateurs.[17]

En tant que mouvement clandestin, *subterraneos hereticos*, l'inquisiteur constate l'existence des Vaudois surtout dans les pays européens où l'activité de l'inquisition n'a pas été interrompue. Il en va autrement des pays du Royaume de Bohême, d'où le dernier inquisiteur dût prendre la fuite dès 1420. Ceux qui, en Bohême et en Moravie, confessent leur foi

---

13 *Opusculum* S 2b2: « Sepe in uno domicilio, tacendo de familia, triplex aut quadruplex diversitas opinionum inveniatur, libros inter se dividentes, ut mares patres, femelle matres sequi habeant ».

14 *Opusculum* S 2b2: « Gloriari vane solent Pickardi et Waldenses dicentes eorum opiniones esse per totum mundum dispersas ». S 6b2: « Gloriantur de eorum secta pickardica, quod scilicet occulte undique per mundum dispersa ».

15 *Opusculum* S 6b2: « Argentine Waldensium papa incineratus, cuius titulus erat Fridericus, Dei gracia episcopus Christi fidelium abnegancium donaciones Constantini, qui eciam, licet errorem revocasset, tamen quia relapsus, anni sunt circiter 42, cum quadam sua famula nomine Barbora pariter incinerata ». Un autre passage semblable, tiré du *Clypeus* M 1a2, est cité par Kubiček 372. Il s'agit, bien entendu, de Frédéric Reiser, cf. JEAN GONNET-AMEDEO MOLNÁR, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974, 239-264.

16 Tout en datant le martyre de Reiser en 1458, Institoris l'attribue au temps du pontificat de Nicolas V et du roi de Bohême et de Hongrie Ladislas - *Clypeus* M 1a2. Sur sa participation au procès de Strasbourg Institoris parlait déjà en 1495, cf. *Vaudois au Moyen Age*, 253, 193.

17 *Clypeus* G 1b2: « In signum huius erroris [à savoir que Christ n'a pas fondé l'Eglise romaine] novi quendam Fridericum nomine Argentine incineratum ante quadraginta annos, qui se pro Waldensium papa gerebat sub tytulo: Ego Fridericus episcopus christifidelium donacionem Constantini abnegantium, cuius utique sectatores hii Packardi ut plurimum existunt ».

ouvertement, sont obligés dans d'autres pays, à la cacher.[18] Ces hétérodoxes du maquis auraient, selon notre dominicain, un penchant irrésistible à s'adonner à des vices et orgies nocturnes. Fidèle à une tradition inquisitoriale constante, Institoris tient ces excès d'immoralité pour prouvés *per exploratores nostros pluries*.[19] Il est vrai, Henri d'admettre, que de tels vices soient plutôt rares parmi les « Picards » de Bohême et de Moravie, mais leurs « anciens », leurs *seniores*, dont le dominicain aurait pris connaissance directe, pratiquent quelques chose comme une *disciplina arcani* et ne révèlent jamais aux simples gens leurs propres mystères, *numquam simplicibus manifestant* (*Opusculum* V 3b2). Le noyau organisateur du rayonnement international de l'entraide des hérétiques doit être cherché dans le milieu tchéco-morave: « Les hérétiques du monde entier se réfugient dans ce Royaume ». La preuve on ne peut plus convainquante en est la venue en masses des Vaudois allemands, fuyant la persécution au Brandebourg, en Bohême et en Moravie et l'accueil qu'ils y reçurent.[20]

On sait combien, à partir de la moitié du XV[e] siècle, particulièrement en Europe occidentale, le champ sémantique du nom de Vaudois s'était élargi et devint, par là, terminologiquement équivoque. La désignation « vaudois » devint en Italie, en France, en Suisse, aux Pays-Bas souvent synonyme non seulement du mot « Hérétique » en général, mais encore de sorcier ou sorcière, magicien ou astrologue su service du diable.[21] Encore récemment cela permit d'en conclure avec quelque précipitation que, avec la fin du XV[e] siècle, l'historien des mentalités européennes aurait à tenir pour établi « che in questo tempo si installi solidamente, a livello della cultura ufficiale, la equazione valdesia-stregoneria-riti orgia-

---

18 *Opusculum* X 1a2: « Nullus pickardorum aut aliorum adversariorum, ubi alienas visitant terras aut provincias, ausi sunt suam sectam proferi aut de tali vel secta se ipsos coram aliis manifestare, quemadmodum catholici de Romana ecclesia per orbem dispersi ubique se publice christianos de obediencia sancte Romane ecclesie profitentur ».

19 *Opusculum* S 4b1: « Quod de subterraneis hereticis sic in primis nuncupati, iam autem in conventiculis spurcicias carnales invicem sine differencia exercentes, licet non omnes pickardi talibus inserviant, noti tamen sunt et per exploratores nostros pluries notati ».

20 *Opusculum* V 4a2: « Experiencia, heu, iam docente, ubi ex cunctis mundi partibus ad hoc regnum heretici confugiunt. Nonne hic cum beghardis marchianite, ed est de Marchia fugitivi alamani foventur, tacendo de aliis erroneis... » Le témoignage des Vaudois du Brandebourg eux-mêmes au sujet de leur entrée dans l'Unité des Frères se trouve édité chez AMEDEO MOLNÁR, *Slovem obnovená*, Praha 1977, 118-119, et, indépendemment chez DIETRICH KURZE, *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, Berlin 1975, 315-317.

21 GONNET-MOLNÁR, *Les Vaudois au Moyen Age*, 264. - AM. MOLNÁR, *Valdenšti*, Praha 1973, 234. - Cf. G. GONNET et A. MOLNÁR, A proposito di valdismo e di stregoneria, *Protestantesimo* 34 (1979), 169-173.

stici ». Ce discrédit jeté sur les Vaudois aurait encore impressionné Martin Luther au début du siècle suivant.[22] La polémique antivaudoise du dominicain Henri Institoris, sur laquelle nous atttirons l'attention, non seulement ne confirme pas cette conclusion dans sa généralité postulée, mais au contraire témoigne contre elle. Cela d'autant plus que, en la personne de Henri Institoris, nous avons à faire à un théoricien méthodique et de renomée européenne, de la lutte exterminatrice contre les prétendues sorcières. C'est bien lui, l'auteur principal du tristement renommé *Malleus maleficarum* (Strasbourg 1487).[23]

Or Institoris qui s'était approché des pays tchèques pour la première fois déjà en 1485 laissant après lui, dans les Alpes autrichiennes,[24] une trace ensanglantée, et qui avait eu tant d'occasions de s'enquérir au sujet des Vaudois, évita soigneusement le langage confusionniste habituel qui parlait tout d'une haleine des « vaudenses, strigimagae, lamiae, phitonissae » et, pour exprimer son idée fixe des sorcières, il employa le terme « maleficae ».[25] Et bien qu'il supposât la contamination réciproque des hérésies et fit volontiers grand cas de tout genre de calomnies au sujet des Vaudois,[26] il n'identifia pourtant jamais ces derniers avec les sorcières. Il était convaincu que, sur le tard du monde, la sainte Eglise romaine se trouvait menacée par deux hérésies principales, mais distinctes et inégales, celle des Vaudois et celle des sorcières.[27]

---

22 ENEA BALMAS, Il Traité de Vauderie di Johannes Tinctor, *Protestantesimo* 34 (1979), 1-26, affirme p. 24 « che in questo tempo [à savoir il Quattrocento declinante] si installi solidamente, a livello della cultura ufficiale, la equazione valdesia-stregonerie-riti orgiastici ».

23 JOSEF HANSEN, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, München-Leipzig 1900, 473-504. - WILLY ANDREAS, *Deutschland vor der Reformation*, Stuttgart 1959⁶, 198. - GREGORY ZILBOORG, Aspetti fisiologici e psicologici del Malleus maleficarum, in: MARINA ROMANELLO, *La stregoneria in Europa 1450-1650*, Bologna 1975, 339.

24 FRITZ RYLOFF, *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreischischen Alpenländern*, 1934.

25 HANSEN, *op. cit.* 495 - H. INSTITORIS-J. SPRENGER, *Le Marteau des sorcières*. Traduction et introduction par A. DANET, Paris 1973.

26 Institoris aime rapporter toute sorte de calomnies et « plura alia, que a modernis pickardis, etsi non ab omnibus, tamen a multis observantur », *Opusculum* T 3a1. Cf. également T 3a2: « Masculi et femine debeant convenire et spurcicias diabolicas invicem sine ordine discrecionis exercere et plura alia nephandissima ». Selon B 6a2 il aurait suffit à un des Picards d'avaler une mouche « et protinus omnem litteram in vulgari et in latino legebat, cum tamen nec minimam litteram agnovisset ». Pour finir, Institoris nous assure: « Testor Deum et omnes sanctos ita factum fuisse verissima plurimorum fide dignorum relatu didici ».

27 *Clypeus* P 2a1 - P 2a2. Fol. P 3b1: Les Vaudois et les sorcières « cunctas alias [hereses] excedunt in crudelitate quoad maleficos hominibus iumentis et terre frugibus supra modum nocentibus..., et heresis waldensium excedit in pessimis demoniorum doctrinis, ut tactum est ».

Selon cette conception, le contenu doctrinal de la *rebellio* des Tchèques serait bien la conséquence d'une infiltration tenace des erreurs des Vaudois, mais ne saurait avoir un commun dénominateur avec la sorcellerie. Institoris fut confirmé dans cette convinction de part le fait même d'avoir étudié le phénomène vaudois avant tout sur l'Unitas Fratrum dans le contexte sociétaire et culturel du hussitisme tchèque. Tout en faisant cette constatation pertinente, Institoris d'autre part était absolument incapable de procéder à une réflexion autocritique qui lui aurait permis de comprendre, combien son idée à lui de la sorcellerie était une projection des restes d'une mentalité païenne, liée à l'antiféminisme traditionnel du Moyen Age et qui, sous plusieurs aspects, remontait à Augustin et à Thomas d'Aquin.

Le besoin de dresser une typologie théorique de la doctrine réfutée, ainsi qu'une des traditions hérésiologiques relativement récente de l'occident européen, fit insister Institoris sur le caractère vaudois de l'hérésie « picarde ». La tradition en question, créée au temps du Concile de Constance par Michel de Causis et Jean Gerson,[28] avait lié d'un trait d'union fixe l'aile gauche du hussitisme et le mouvement vaudois. A vrai dire, cette tradition hérésiologique ne saurait, elle-même, suppléer à la preuve de l'identité historique et génétique entre Vaudois et Frères Tchèques.[29]

D'ailleurs Institoris lui-même, tout en parlant des Frères Tchèques comme étant des « Picards » à caractère vaudois, garde pleinement conscience de leur spécificité, conditionnée et définie par la situation particulière qui s'était formée à l'intérieur du Royaume de Bohême.[30] Pour l'époque, les pays tchèques sont sans analogie en ce que l'Eglise romaine y peut être critiquée librement.[31] Depuis une date du reste récente, *a paucis annis*, la différenciation entre des confessions de foi différentes s'y est affermie, même par voie légale.[32] L'allusion à la paix religieuse conclue

---

[28] GONNET-MOLNÁR, *Les Vaudois au Moyen Age*, 216.

[29] C'est dans ce sens qu'aurait voulu interpréter la polémique de Ziegler Romolo Cegna, article cité ci-dessus, note 1.

[30] *Opusculum* S 4a1: « O Israhel, quam magna est domus Domini et ingens locus possessionis eius (cf. Baruch 3,24)! Non sic est familia pickardorum aut calixtinorum, quorum noticiam tantum regnum continet Bohemie ».

[31] *Opusculum* 3 6b1: « Per regnum Bohemie et Moravie provinciam, ubi ipsa sancta Romana et apostolica ecclesia diabolico ausu vituperatur ut meretrix apocaliptica ».

[32] *Opusculum* T 2a2: « Saltem in hoc regno Bohemie, in quo iam a paucis annis hec diversitas fidei accreavit ». Le *Clypeus* F 2a2 se plaint de ce que une « illicita et dampnosa neutralitas... per hoc regnum Bohemie practicatur », particulièrement à cause de l'existence des « presentes pickardi et aliqui calixtini ».

à la diète de Kutná Hora, en 1485, entre calixtins hussites et catholiques, semble ici évidente. Cette paix, on le sait aujourd'hui, était la conséquence de l'insurrection, en 1483, de la ville de Prague utraquiste contre le groupe royaliste qui avait aspiré à restaurer en Bohême le catholicisme préhussite.[33] Institoris, sans aucun doute, sympathisait avec les héritiers du groupe royaliste. En Moravie, sur le territoire de laquelle la paix de Kutná Hora ne s'étendait pas automatiquement, Institoris pouvait d'autant plus espérer que la noblesse catholique se décidera à réaliser les espoirs du roi Vladislas Jagellon de voir finalement le pays récatholisé. Dix ans après que Vladislas eut pris possession de la Moravie (1490), Institoris se mit au travail pour y faire vaciller la liberté de la communion sous les deux espèces. Pour ce faire, il s'en appelait à la décision prise lors d'une dispute qu'il aurait eu au Château de Prague en présence du roi. A cette occasion, il aurait donné la preuve de ce que la thèse affirmant que le calice sacramentel était *de necessitate salutis omni credenti populo*, relevait d'une ecclésiologie douteuse, voire hérétique, les ministres subalternes n'ayant pas le droit d'en décider au sein de l'Eglise dûment hiérarchisée.[34]

L'Eglise a besoin d'un magistère central et régulateur. Celui-ci se trouve à Rome auprès de la Curie papale. L'effort centrifuge des calixtins des pays tchèques fait, au contraire, le jeu des nationalismes ecclésiastiques du centre d'Europe, où s'affirment, les uns à côté des autres, *Alemani, Bohemi, Ungari et alii* (*Opusculum* A 4a2). Le mépris du *magisterium directivum fidei* situé à Rome, aurait amené les Tchèques à la recherche d'un nouveau centre. Au moment donné, il semble incertain s'il fallait le situer à Prague ou ailleurs, à Litomyšl ou dans une ville de la Moravie, comme par exemple Přerov.[35] Aux yeux de l'inquisiteur, l'Eglise catholique de langue tchèque se trouve comme déchirée entre Prague et Olomouc. A Prague, les structures de son organisation semblent ébranlées, tandis que dans la cité épiscopale d'Olomouc elle peut encore compter sur un clergé

---

[33] FRANTIŠEK ŠMAHEL, Epilog husitské revoluce, in *Monumenta Reformationem Bohemicam illustrantia* 1, Praha 1978, 45-127.

[34] *Clypeus* D 1a2: « contra quem errorem et alibi scripsimus quinimo et per publicas disputationes in castro Pragensi in presentia regie maiestatis Vladislai conclusum fuit, quod non duerit possibile Christo stante..., quia non est in ipsis ministris ecclesie dare preceptum super utriusque speciei communionem omni populo ».

[35] *Opusculum* S 1a1: « Nam quum nullus adversariorum fidei saltem racione utens potest negare, quin oporteat esse unum magisterium directivum fidei, ut dictum est, videndum est de loco, an Prage vel in aliquo oppido Moravie, scilicet Lythomyschyl seu Przeraw, an Rome tale magisterium habeat residere ».

dûment établi dans son ordre hiérarchique.[36] C'est bien la raison pour laquelle Institoris nomme précisément Olomouc *civitas inclyta* (*Opusculum* Q 4b2) et *preclara dioecesis*,[37] et pour laquelle il l'a choisie pour siège de son action qui devait reintroduire l'inquisition dans le pays. A Olomouc il s'installa sous l'épiscopat de Stanislas Thurzo (1497-1540). Celui-ci avait été précédé par Juan Borgia (1493-1497), neveu du pape Alexandre VI, qui en tant qu'administrateur de l'évêché d'Olomouc n'y avait pourtant jamais résidé.[38] De son côté, Institoris estimat de grande valeur, pour le maintien du catholicisme morave, le centre citadin de Kroměříž et il regrettait que les Frères Tchèques n'eurent pas le courage de l'y visiter en personnes.[39] Quant à la ville de Litomyšl en Bohême et de Přerov en Moravie, il les savait être des foyers de l'Unité des Frères. A partir d'elles, l'utraquisme tchèque se laissait infecter d'une doctrine bien plus radicale que n'était celle admise par les *Compactata*.[40] Selon Henri, Litomyšl et Přerov[41] sont les lieux principaux où des cordonniers manquant d'instruction se mettent à lire le soi-disant Livre des formes en bois (*Liber kopytorum*), source littéraire d'une interprétation décidément antiromaine de l'image apocalyptique de la Bête.[42]

---

[36] *Opusculum* R 4a2-R 4b1: « clerici Olomucensis ecclesie aut Pragenses fideles ».

[37] KUBIČEK, *op. cit.* 120.

[38] V. J. NOVÁČEK, *Paralipomena de vitis episcoporum Olomucensium*, Praha 1902, 4. A Thurzo Institoris avait adressé la lettre qui précède l'ouvrage entier, cf. Kubiček 120.

[39] *Opusculum* O 3a2: « Teste Deo me inquisitore existente in Olomucz eorum doctos, si quos haberent, sepe non tam ad disposiciones quantum ad amicabiles collaciones eciam sub meis propriis expensis invitavi, immo ad opidum Kremsyer, dum semel mihi assignasset statuto die mecum velle conferre inibi prestolante me eorum adventum nemo coram me, eciam postquam ad opidum applicuerant, comparere voluit ».

[40] Dans la dédicace à Stanislas Thurzo: « qui prius compactata et calicem usque ad sanguinem pretendebant defendere, iam ad iudicium errorum precedencium peioribus sordidantur ». Cf. Kubiček 121.

[41] Sur les communautés des Frères Tchèques dans ces villes: FERDINAND HREJSA, *Sborové Jednoty bratrské*, Praha 1939, 39-40 et 128-133.

[42] *Opusculum* S 2a1: « in Lythomischil aut Przerow, ubi Copitorum a sutoribus leguntur ». La caractéristique de l'ouvrage de Chelčický se lit dans le *Clypeus* O 1a1 - O 1b1: « Ideo nec exposicio Apocalipsis libri nec alicuius alterius eis convenire potest, instinctu autem diabolico quendam librum, de quo sepius fit sermo et qui Copitorum nominatur, eo quod quidam sutor illum collegit. Dicitur enim Copita in bohemico forma lignea, que nec nulli utilitate nec honestate digna iudicanda est. Quem eciam librum per huiusmodi copita tamquam per capitula distinxit innumeras contumelias contra sanctam Romanam ecclesiam ac clericalem statum evomendo. Et sicut auctor nullius auctoritatis, ita et eius doctrina existit ». - *Opusculum* Q 4b1: « Primo ex quodam famoso ab eis conflato libro, quem Copitorum nominant, eo quod capitula illius per copita, id est para-

Parmi les contemporains, l'observantin Jean de Vodňany le premier s'est rendu compte de ce que Institoris parlait ici de l'influence exercée sur l'Unité des Frères par les écrits de Pierre Chelčický. Nous savons par ailleurs combien, en effet, cette influence avait été décisive.[43] Malgré l'evident élément de calomnie, les informations d'Institoris sur le caractère exégétique des exposés de Chelčický sont d'une telle pertinence qu'on ne saurait mettre en doute leur bien-fondé concret. Une étude des oeuvres de Chelčický a évidemment précédé la nomination de Henri Institoris comme inquisiteur pour les pays de la Bohême. On trouve, en effet, les résultats d'une enquête sur la portée doctrinale des ouvrages de Chelčický déja résumés dans le *breve* de nomination, signé par Alexandre VI le 5 février 1500. Le pape y rend expressément attentif aux livres *Copitorum*, vraisemblablement à partir d'une enquête dont Institoris l'avait tenu au courant. Vu cependant l'honteuse promptitude avec laquelle Institoris savait, a son propre profit, adapter toute sorte de documents, il n'est guère nécessaire de considérer la version du *breve*, telle qu'elle apparaît dans le *Clypeus*, pour identique avec celle qui sortit de la chancellerie curiale.[44] Toujours est-il que non seulement le *breve* destiné à Henri,[45] mais déjà la bulle d'Alexandre VI adressée au prévôt de Klosterneuburg Jacques Pamperl ainsi qu'à Henri, confirment une analyse déjà toute faite

---

digmata distinguuntur. Etenim in vulgari bohemico copito idem est, quod paradigma, forma videlicet lignea sutorie artis pro sotularium incisione. Et racio, quare sic appellatur, est, quia auctor illius collature fuit sutorie artis magister habens filium scribentem ex ore patris, unde et ob memoriam et commendacionem, ut estimatur, illius artis, sic ut premissum est, intitulari voluit ». D'autres allusions se lisent R 4b2, T 1b1, T 2a2, T 3b2, Y 1a1, Y 2a2, Z 1b1. Il faut identifier le livre de Chelčický avec son cycle de traités De la Bête et de son image [*O šělme a obraze jejím*], cf. VOJTĚCH SOKOL, *Tumy Preloučského Spis o pùvodu Jednoty*, Praha 1947, 51-52 et 198. Le premier à supçonner cette identification fut le franciscain Jean de Vodňany; son traité de 1502 fu publié à Plzeň en 1510: *Proti bludným a potupeným artikulom pikhardským*. Cf. JOSEF TRUHLÁŘ in: *Časopis českého musea* 1884, 535-536.

[43] L'influence de la pensée de Chelčický est attestée encore pour la deuxième génération des Frères. Pour Krasonický cf. A. MOLNÁR, *Českobratrská výchova před Komenskym* [La pédagogie des Frères avant Comenius], Praha 1956, 83 et 88, Pour Luc de Prague mon article sur les jeunes années de Luc in: *Theologia evangelica* 1948, 21-32. Le Liber copitorum est mentionné, en 1505, par LILIENSTAYN dans son *Tractatus contra Valdenses*, fol. A 3.

[44] KUBIČEK, *op. cit.* 116. Pour la façon dont Institoris avait abusé du jugement de l'université de Cologne sur son *Malleus maleficarum* voir J. HANSEN, *Zauberwahn*, Munich 1900, 476. En 1482, déjà, Sixte IV avait persecuté Institoris pour avoir détourné de l'argent provenant de la vente des indulgences.

[45] ODERICH RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici* XVI, Köln 1652, numéro 60. M. ADAUCTUS VOIGT, *Acta literaria Bohemiae et Moraviae* II, 1783, 410-418.

de la situation intérieure des pays tchèques et tracent les grandes lignes d'une stratégie inquisitoriale ajustée à ces circonstances.

La bulle, datant du 31 janvier 1499, invitait les inquisiteurs à se mettre d'accord avec l'évêque d'Olomouc, zélateur de l'orthodoxie, et à compter avec l'aide des « conseillers de la dite cité » et la collaboration des prélats, des seigneurs et des hommes érudits du pays. Il faut supposer que nous sommes là placés devant un important groupe de personnes qu'Institoris avait, au préalable, contactés, et qui avaient transformé Olomouc en « centre éminent de la lutte pour le renouveau de l'ancienne puissance de l'Eglise romaine ».[46] Malgré son âge déjà avancé, Institoris fréquentait ces personnalités en animateur infatigable, incarnant le type combatif du moine mendiant de la Contre-Réforme. Il se fit le porte-parole de cette couche moyenne d'intellectuelle qui, passée la moitié du XV[e] siècle, s'était adonnée corps et âme à la haine de tout ce qui sentait le hussitisme, et qui, avec empressement, assumait les devoirs de propagande missionaire. Le dévouement fanatique et impétueux de ce groupe se détachait, à traits fortement accusés, sur le fond d'une certaine fatigue confesionnelle des papes de la Renaissance, rongés qu'ils étaient par le scepticisme.

Je ne songe pas à donner ici une étude comparée des théses polémiques d'Institoris et des doctrines des Frères Tchèques. En 1902, l'étude d'Antonin Kubiček y a déjà largement fait droit. Je tiens simplement à attirer l'attention sur le rôle à la fois initiateur et représentatif de Henri Institoris lors de la montée, au début du XVI[e] siècle, de la propagande antivaudoise et, dans ce contexte, poser la question, quelle part échoit aux échos du rayonnement des hussites et des Frères Tchèques dans cette polémique antivaudoise qui alors va se développer même hors de la Bohême.

Il est évident que la source principale des analyses qu'Institoris nous offre de la doctrine picardo-vaudoise, est formée des matériaux provenant des pays tchèques. Ce sont d'une part des traitès de Chelčický, d'autre part les informations acquises lors de l'entretien tenu à Olomouc, au début de la seconde moitié de l'an 1500, entre l'inquisiteur et les Fréres Tchèques Thomas de Prelouc († 1518) et Laurent Krasonicky († 1532), deux personnalités dont on connait assez bien la vie, les idées et l'activité

---

[46] Frantisek Malinsky, *Vyvoj nabozenskych pomeru v stredni a severni Morave* [Evolution religieuse en Moravie du Centre et du Nord], Olomouc 1939, 52.

littéraire.[47] Les opinions dites « picardes » ainsi établies, Institoris leur donne formule en 36 thèses.[48] Elles reflètent plus ou moins fidèlement la phase primitive de la pensée théologique des Frères, lorsqu'elle se laissait encore orienter avant tout par les attitudes de Pierre Chelčický, proches à la mentalité des Vaudois.[49] Par conséquent, ces thèses ne mettent guère suffisamment en relief la dogmatique de la deuxième génération de l'Unité. Ce système de pensées commença à cristalliser, il est vrai, dès les années quatrevingtdix du XV[e] siècle, mais son expression littéraire dans l'oeuvre de Luc de Prague († 1528),[50] Institoris ne l'avait pas encore à portée de main.

Si donc, à travers la polémique d'Institoris, le caractère vaudois de l'Unité des Frères Tchèques se trouve tellement accentué, on le doit d'une part au choix limité de ses informations, d'autre part à la façon dont il les insérait dans des contextes dont la connaissance lui venait d'ailleurs. Comme inquisiteur expérimenté, il ne put ne pas être frappé de l'analogie des informations acquises sur la pensée des Frères avec les thèses vaudoises dont les centrales de l'inquisition établissaient, depuis longtemps, des listes entières. En plus, en tant qu'Alsatien, Henri Krämers connaissait la situation religieuse des populations allemandes et avait en-

---

[47] Sur la discussion de Olomouc Vojtěch Sokol, *Tumy Přeloučského Spis o puvoiu Jednoty* [L'écrit de Tuma de Prelouč Sur l'origine de l'Unité des Frères], Praha 1947, 26-28 Cf. RUDOLF RÍČAN et AMEDEO MOLNÁR, *Die Böhmischen Brüder*, Berlin 1961, 70. La biographie de Tuma est donnée par JOSEF ZÁVODSKÝ in: *Cahier théologique* de *Křestanská revue* 1957, sa pensée par ERHARD PESCHKE, *Die religiös-sozialen Ideen des Bruder Thomas Přeloučský* in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock* 7 (1957-8), 283-292. Pour Krasonicky voir A. MOLNÁR, *Česko-brazrská výchova pred Komenskym*, Praha 1956 - passim selon le registre.

[48] KUBIČEK 322-323 [cinq thèses], et 374-378, 491-500, 522-523 [trente six thèses]. Ailleurs, *Opusculum* T 4b2 et Z 1b1, Institoris parle des « quadraginta articulis pickardorum ».

[49] En large mesure, Kubiček l'a mis en évidence. Il serait pourtant intéressant de comparer les thèses des Picards, rassemblées par Institoris, avec les innombrales listes des *Errores Valdensium auxquelles* GIOVANNI GONNET a consacré l'important chapitre V de son ouvrage *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Torino 1967, 57-138. A l'avenir on peut espérer que le nombre de ces listes augmentera. Cf. A. MOLNÁR, *Les 32 Errores Valdensium de la Bohême*, BSSV 115 (1964), 3-4. Dans le manuscrit I E 6 du Musée National à Prague, fol. 238v, on a une liste de 39 articles vaudois, copiée ou dressée vers 1420. Son article 16 /Structura magnarum ecclesiarum est abusio/ répond mot à mot à l'article 10 des 32 Errores /Quod structure magnarum ecclesiarum sint quedam abusio/ et, quant au contenu, a la thèse 33 chez Institoris, citée par Kubiček 521 /Ecclesias constructas horreum reputant, suos intrare non permittunt/.

[50] AMEDEO MOLNÁR, *Bratr Lukáš bohoslovec Jednoty* [La théologie de Luc de Prague], Praha 1948.

trevu la connexion existant entre l'Unité des Frères naissante et la diaspora vaudoise de langue allemande et d'orientation taborite au temps de Frédéric Reiser, de ses collègues et successeurs.[51] Il crut, par conséquent, pouvoir de plein droit poser le signe d'égalité entre les Vaudois et les Picards, à savoir les Frères Tchèques.

Je ne me propose pas ici d'évidencier les personnalités de la noblesse catholique de Bohême et de Moravie, groupées pour la plupart autour de l'évêque Stanislas Thurzo, et qui offrirent à Institoris leur collaboration. Il est sûr cependant que l'inquisiteur leur proposait un programme d'action. Celui-ci éxerçait son attrait également sur les humanistes catholiques de la période jagellone qui développaient leurs talents littéraires soit en relation avec le domaine de l'évêque d'Olomouc, soit avec celui de la maison princière des Rožmberk au Midi de la Bohême.[52] Sachant, combien ces intellectuels s'inspiraient volontiers de l'exemple des humanistes italiens, du point de vue religieux souvent assez tièdes,[53] Institoris préférait exalter l'Italie des moines, des saints, des saintes et des miracles spéctaculaires (*Clypeus* N 3a1). Quant à l'érudition, il recommandait à ses lecteurs de ne pas mépriser le droit canonique et la théologie.[54] Il profitta d'ailleurs de ces deux disciplines en Italie même où, peu avant de venir en Moravie, il publia avec l'aide d'un noble vénitien une réfutation des idées d'Antonio Roselli qui avait mis en question les pleins pouvoirs de la papauté.[55] En effet, il faut voir en Institoris le porte-parole d'un dynamique parti de culture monacale. Il est vrai que, bientôt, Erasme de Rotterdam va rompre avec ce parti; il n'en demeure pas moins que, durant les dernières décennies du XV[e] siècle, ce parti trouvait parmi les dominicains des promoteurs remarquablement écoutés de la *via antiqua*. Un de ses représentants contemporains, Pierre Schwarz-Nigri, mort en 1504, avait même donné à son apologie du thomisme le titre de *Clypeus*

---

51 GONNET-MOLNÁR, *Les Vaudois au Moyen Age*, 249-263.

52 Sur l'interaction de ces deux domaines OLDRICH KRÁLIK, Dve zprávy o olomouckych humanistech [Les humanistes d'Olomouc], *Časopis Matice moravské* 68 1948, 310.

53 C'est ce que l'on peut dire de Filippo Beroaldo de Bologne, maître et correspondant de plus d'un élève des pays tchèques. Cf. L. PREVIALE, Umanesimo boemo e umanesimo italiano, *Convivium* 1949, 210-233, et EUGENIO GARIN, *Ritratti di umanisti*, Firenze 1967, 107 129.

54 *Clypeus* N 1b2: « Scire tenetur doctor ius canonicum, et hoc propter propinquitates, quam habent ad invicem ius canonicum et theologia ».

55 *Tractatus adversus errores D. Antonii Roselli Patavini de plenaria potestate Pontificis*, Venetiş 1499.

(*Clypeus thomistarum*), usant du mot qu'Institoris aimait.[56] Au sein des pays tchèques, déchirés par la rivalité entre utraquistes et catholiques, Institoris pouvait d'autant plus espérer du succès de son programme auprès des humanistes et nobles catholiques, qu'il leur sut illustrer la portée bienfaisante des études en Italie par l'exemple d'importantes conversions. Parmi les rénégats de la Réforme en Bohême il put relever Hilarius de Litoměřice († 1469) qui était devenu catholique grâce à ses études à Bologne et, par la suite, chanoine et, pour finir, administrateur de l'archevêché de Prague.[57] Son collègue, l'éloquent Venceslas Křižanovsky, était revenu au catholicisme également sous l'influence de son séjour en Italie.[58] La polémique d'Institoris et les impulsions qu'elle communiqua spécialement au foyer des humanistes catholiques d'Olomouc, confirment combien juste est, pour l'Europe centrale du moins, l'observation récente qui constate: Au seuil du XVI[e] siècle, la problématique typiquement scolastique réapparaît dans des milieux qui, par ailleurs, assument la fonction de centres du renouveau humaniste.[59]

Très tôt, nous constatons une reprise des thèmes de la polémique antivaudoise d'Institoris chez le moine déchaussé du couvent de Bechyně au sud de la Bohême, Jean Vodňanský. Dés 1502, dans son analyse du catéchisme « Les interrogations mineurs » de Luc de Prague, Voldňanský identifia le prétendu *Liber kopytorum* comme traité de Pierre « Kelčansý », à savoir Chelčický. Dans son traité Contre les articles erronés des Picards (*Proti bludným a postupeným artikulom pikhartským*) et dans d'autres écrits rédigés plus tard à Horaždovice, Vodňanský augmenta le nombre de calomnies contre l'Unité et rendit la terminologie touchant les sectes hérétiques très confuse. Est pourtant intéressante l'origine historique qu'il donne aux Picards de la Bohême: ils seraient les continuateurs

---

[56] STEPHAN SWIEŻAWSKI, *Dzieje filosofii europiejskiej XV wieku* [Histoire de la philosophie européenne au XV[e] siècle] I, Warszawa 1974, 191-196.

[57] ANTONÍN FRINTA, *Zběhové české reformace* [Les apostat de la Réforme tchèque], Praha 1945, 8. Pour l'époque de Georges Poděbrady cf. FRANTIŠEK ŠMAHEL, *Humanismus v době poděbradské*, Praha 1963, 73.

[58] *Opusculum* X 4b1: « Quotquot enim ex calixtinis scolares ad generalia studia fuerunt destinati, semper magistri veritatis omni errore deposito effecti, Pragam redierunt. Supersunt adhuc viventes per regnum Bohemie demptis felicis recordacionis doctore Hylario et Wenceslao, quorum primus ut administrator ecclesie Pragensi, alter egregius predicator abiuratis erroribus ab apostolica sede fuerunt instituti ». Au sujet de Křižanovský cf. ŠMAHEL, *Humanismus*, *op. cit.* 55.

[59] Cf. SWIEZAVWSKI, *Dzieje* etc., 126. Le breve du pape autorisait Institoris à distribuer les grades de maîtres en théologie pour le moins à quatre prédicateurs tchèques, cf. Kubiček 120.

des beghards anglais venus après l'an 1410 dans les environs de Prague.[60]

Les Frères de l'Unité eux-mêmes virent l'activité d'Institoris en étroite connexion avec la polémique littéraire, menée contre eux par le fameux docteur Augustinus Olomucensis Kaesenbrot. Elle eut pour origine un échange de lettres entre Augustin et le médecin Jean Černy, membre de l'Unité, qui travallait à Litomyšl. Cette correspondance fut initiée en juin 1500 à partir de Buda en Hongrie et se prolongea, en passant par Olomouc, jusqu'en décembre 1503. La première lettre sortit des presses à Olomouc sous le titre *Tractatus de secta Waldensium* dès octobre 1500 chez l'imprimeur Baumgarthen, le même qui bientôt après pris soin de l'ouvrage d'Institoris.[61] A la ville d'Olomouc était également lié Henri Kuna de Kunštat qui avait payé les frais de l'édition complète de la polémique épistolaire contre les Frères imprimée à Leipzig, en 1512.[62] Dans ces textes, le nom réservé pour désigner les Frères Tchèques est celui de *Waldenses*. Dans leurs nombreuses confessions de foi, écrites en tchèque au débus du XVI[e] siècle, seuls les Frères eux-mêmes se donnaient le nom de Frères.[63] Lorsque Augustin d'Olomouc les avait calomnié auprès du roi Vladislas en novembre 1506 et, une fois de plus, en décembre de l'année suivante, les Frères, le 6 janvier 1508, publièrent en tchèque leur apologie. Que tous sachent (*Známo buď všem*). Ce n'est qu'en traduction, effectuée par leurs ennemis, qu'elle porte le titre de *Excusatio fratrum Waldensium contra binas litteras doctoris Augustini*. Les Frères y désignent Augustin comme compagnon du docteur Henri, inquisiteur, communiquent d'intéressants détails sur la rencontre de leurs représentants avec Institoris à Olomouc et caractérisent succinctement, mais, avec exactitude, également son traité polémique imprimé.[64] Jamais, dans ces textes, les Frères ne se

---

[60] Josef Truhlár, *Časopis českého musea* 1884, 524-547, et, récemment, Dietrich Kurze, *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, Berlin 1975, 42-45.

[61] Josef Hejnic et Jan Martinek, *Enchiridion renatae poesis latinae in Bohemia et Moravia cultae* I, Praha 1966, 111-116.

[62] Cf. Oldrich Králik cité ci-dessus note 52, p. 324. Il s'agit de l'édition insérée dans l'œuvre *Contra haeresim Valdensium libri quinque* de Jacques Ziegler, élève de l'humaniste Conrad Celtis, protégé par les sieurs de Kunštát. Sur Ziegler, Erhard Peschke, *Die Böhmischen Brüder im Urteil ihrer Zeit*, Stuttgart 1964, 28-64.

[63] Amedeo Molnár, *Bratří a král* [Les Frères et le Roi], Železný Brod 1947, 21. Une bonne vue d'ensemble des confessions des Frères de cette époque chez Emanuel Janoušek, Konfese Jednoty bratrské od oddelení Malé stránky k prvním jejím stykum s Lutherem, *Časopis Matice moravské* 1923, 15-22.

[64] Le livre imprimé à Litomyšl /en tchèque/ se trouve dans la bibliothèque du Musée National à Prague, sign. 25 F 6. Au fol. A 6b nous lisons: « Lorsqu'il nous reproche de nous assembler en vue d'entrer en contact avec le dieu des mouches, il ne fait que répéter les calomnies de son collègue Henri le docteur,

professent comme Vaudois. Au contraire, dans un appendice spécial, ils soulignent leur dépendance génétique par rapport « aux anciens Tchèques ». Par là, ils pensent aux Taborites et citent *expressis verbis* le Traité de la sainte Cène de Nicolas Biskupec de Pelhřimov et prennent courageusement la défense et de la doctrine et de la mémoire des théologiens taborites, faits mourir d'inanition par le roi Georges de Poděbrady.[65]

Pour l'instant, les historiens n'ont guère remarqué qu'un des Frères qui avaient pris part au « colloque » d'Olomouc, avait formellement protesté, par écrit, contre l'identification de l'Unitas Fratrum avec les Vaudois. Bientôt après la parution du *Clypeus*, Laurent Krasonický fit opposition à cette opinion en écrivant à ce sujet une lettre à l'inquisiteur lui-même. Cette lettre ne s'est pas conservée, mais Jacques Ziegler en a donné deux fragments. Dans le premier, Krasonický se souvient de la rencontre qui eut lieu au couvent de Saint Michel à Olomouc, dans le second il nie carrément d'être Vaudois.[66]

---

inquisiteur envoyé en Bohême et en Moravie avec une lettre du pape. Par l'entremise d'un seigneur et d'autres personnes, cet inquisiteur a exprimé le désir de parler avec nous prétendant vouloir devenir notre frère. En effet, lorsque quelques uns d'entre nous eurent avec lui un entretien au couvent d'Olomouc, il les embrassa et remercia celui qui les avait amené, d'avoir choisi des personnes aussi bonnes. Institoris les salua comme frères très chers, but à leur honneur et pris congé d'eux amicalement. Voilà que tout sembla pur et saint, mais par la suite se dévoila la ruse et le manque de sincérité. Car il inscrivit leur nom dans ses livres où il en parlait comme s'ils étaient des archihérétiques pleins d'erreurs, ainsi que les Tchèques utraquistes ». - Les édition latines de l'*Excusatio* des Frères sont signalées par J. TH. MUELLER et F. M. BARTOŠ, *Dějiny Jednoty bratrské* [Histoire de l'Unité des Frères], Praha 1923, 342, numéro 73. Les Frères ne sont pas les auteurs de la traduction en latin. Chez Ziegler, éd. de 1512, fol D 3b, manque, dans le passage que nous venons de citer, la mention touchant les calixtins.

[65] Le traité de NICOLAS DE PELHŘIMOV *K zvelebení vpravdě svátosti těla a krve* [Pour magnifier en vérité le sacrement du corps et du sang] fut édité par Vojtěch Sokol, Tábor 1929. L'apologie tchèque des Frères, citée note précédente, dit au sujet des théologiens taborite /fol. G 2a/: « Les ennemis des taborites ne surent avancer contre eux aucun argument de la raison, ni aucun argument qu'offre l'Ecriture. Au contraire, ils incitèrent contre eux le pouvoir séculier au point que certains d'entre eux, par ordre du roi Georges, furent mis à mort. En conséquence de cela, par la permission de Dieu, le roi, ses fils et le royaume entier eurent beaucoup à souffrir et le sang innocent fut ainsi vengé. Mais eux [à savoir les théologiens taborites], ils ont confirmé la vérité par leur mort patiente et, en tant que disciples du Christ et de ses successeurs, remportèrent la couronne de la victoire de la part du Seigneur Dieu. Il est de toute évidence que ceux qui souffrent pour la vérité sont toujours plus proches de la vérité de la foi et du chemin étroit du salut que ne le sont ceux qui, au nom d'une vérité qu'il prétendent servir, font souffrir les autres ».

[66] Selon ZIEGLER, *Contra errores Valdensium*, Leipzig 1512, fol. X 4b, Krasonicky avoue d'avoir participé au colloque: « Cum igitur ista mihi innotuerunt,

Il n'y a pas lieu de montrer, comment la série des polémiques contre les Frères, inaugurée par Institoris à Olomouc et passant par Augustin d'Olomouc, aboutit finalement chez Ziegler. Quant à l'aspect dogmatique des analyses de la pensée des Frères faites par Jérôme Dungersheim d'Oxenfurt et publiées en 1514, il suffit de constater qu'elles suivent à pas les confessions des Frères, ne prolongent en rien la tradition polémique du groupe d'Olomouc et renoncent à identifier les Frères dits Picards avec les Vaudois. [67]

Dans cet ordre d'idées, il est plus intéressant d'attirer l'attention sur le *Tractatus contra Waldenses fratres erroneos quos vulgus vocat Pickardos,* dû à la plume du dominicain Jacques Lilienstayn. En 1505, Lilienstayn est d'accord avec son confrère Institoris pour parler du « liber Copitorum », pour réfuter les Frères de l'Unité en tant que Vaudois et pour appliquer les mêmes critères dogmatiques à la matière étudiée. Cependant sa méthode d'inquisition est bien différente, moins sujette aux préjugés, plus ouverte à la réalité et davantage prête au dialogue. Les constatations de Lilienstayn sont le résultat d'un séjour de trois ans parmi les Frères, particulièrement en Bohême à Mladá Boleslav. Par conséquent, il a mieux réussi à mettre en relief les attitudes caractéristiques de la deuxième génération des Frères et de brosser un tableau assez fidèle de l'Unité guidée par son Conseil étroit, à ce moment dominé par les personnalités de Luc de Prague, Laurent Krasonický et Prokop de Jindrichuv Hradec. Lilienstayn, représentant qualifié de l'érudition dominicaine de l'époque,[68] avait conscience de ne pas répéter les platitudes mille fois dites au sujet des Frères, mais de présenter, au contraire, le mouvement doctrinal qui récemment se fit

---

ab aliis et a se ipso commonitus boni alicuius ex mutua nostra collacione venturi fiducia fretus, in monasterium divi Michaelis Olomucensis cum altero collega ad te venimus ». Dans un deuxième passage Krasonicky réagit par la négative au fait qu'Institoris « in quodam opere suo illum Laurentium complicem supersticionis Valdensium et primipilum dixit ». Le fragment de la lettre de Krasonicky nous dit fol. X 3b - X 4a: « Vidi ego egregium illud facinus tuum abs te summo studio summaque vigilancia elucubratum et per bibliopolas passim auctum atque multiplicatum, quo Valdensium sectam divis imprecacionibus abominaris ipsamque totis viribus evellere ac e medio tollere conaris. Et ferrem equo animo hanc tuam, licet humeris tuis sit impar sarcina: victorie cupidinem, si me unitati eorum non ascivisses et, quod maius vilipendii est genus, me caput eorum existere archihereticum gerere ignominioso scripto non infamasses ».

[67] Sur ces polémiques voir l'ouvrage de ERHARD PESCHKE, *Die Böhmischen Brüder im Urteil ihrer Zeit*, Stuttgart 1964.

[68] Sur Lilienstayn A. MOLNÁR, *Boleslavští bratří* [*Les Frères à Mladá Boleslav*], Praha 1952, 67-70.

jour au sein de l'Unité. Sympathique est la résolution avec laquelle il repousse les calomnies non vérifiables auxquelles Institoris avait prêté tant de foi.[69] Bien que Lilienstayn présupposait, lui aussi, le caractère vaudois des Frères, jamais il n'en parle. Les hommes avec lesquels il s'était familiarisé et dont il admirait la moralité mais détestait les erreurs, appartiennent bel et bien à la Bohême et à la Moravie et sont animés de la volonté à former une fraternité selon les principes qu'ils trouvent dans l'Ecriture. Luc de Prague aurait dit au dominicain: « Cogitavimus nos habere fraternitatem inter se ».

Quatre ans plus tard, un contact direct, semble-t-il, avec les Vaudois des Alpes, donna à un autre dominicain l'occasion d'écrire et de publier, à Paris en 1509 et 1512, un dialogue, centré de façon critique sur le refus vaudois du purgatoire. Alphonse Ricius, maître en théologie de la Sorbonne, dédia son *Dialogus in Valdensium de purgatorio errorem*[70] à Louis XII, roi de France. Il avait accompagné Louis, en tant que confesseur de la maison du roi, lors de l'expédition en Italie. Il nous dit d'avoir fait connaissance des erreurs des Vaudois précisément lors de ce voyage.[71] Son traité, il l'a conçu comme trialogue entre la Foi, un Vaudois et la Vérité. Quant au Vaudois, il n'a, dans ce texte, guère d'autre possibilité que de formuler en quinze points (A 3b - A 4a) les raisons de son refus du purgatoire. Cette liste de quinze reproches critiques adressés à la doctrine traditionnelle de l'Eglise romaine intéresse, du point de vue formel, par le fait de ne pas être simplement recopié d'une liste des erreurs des Vaudois dont les inquisiteurs faisaient si souvent usage. Elle résume librement, avec une certaine aisance et un certain esprit de conséquence, l'argumentation vaudoise avancée contre l'existence du purgatoire. Nous y rencontrons, pour commencer, l'ancien principe vaudois selon lequel « sacrae litterae nihil de eo (sc. purgatorio) loqui videantur ». Ce « primum argumentum » et suivi de la confession de Dieu qui ne désire point la mort du pécheur (sans le dire expressément, cet argumentum 2 renvoie à Ezéchiel 33,11). Dieu préfère exercer sa miséricorde, de sorte que celui « qui in charitate moritur, evolat ad patriam » (argumentum 8). Parmi les arguments de la position vaudoise nous en lisons qui ne sont guère

---

[69] B 5a: « Haec quae scribo, nova sunt... Et illi moderni praedecessores suos negant et reprobant ». G 5a: « nulli christiano licet apponere, quod non potest probare ».

[70] Photocopie dans la bibliothèque de la Società di Studi Valdesi, Torre Pellice, numéro 2156. Sur Rici cf. JACOBUS QUÉTIS-JACOBUS ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* II, Paris 1721, 26.

[71] A 2a: « in via constitutus multa de Valdensium erroribus perceperim ».

courants ni dans les anciennes listes d'erreurs des Vaudois, ni dans les traités issus de l'aile gauche du hussitisme, par exemple la référence à Augustin *Super Genesim ad litteram* (argumentum 12) ou alors au *Liber de duabus naturis* de Boèce (argumentum 13). Il semble bien que Ricius tient ici à faire montre de son érudition. Il cite aussi Thomas d'Aquin (A 4b), Platon, Sénèque, mais également Dante et le Trismegiste (B 1a). Cependant, au fur et à mesure que le trialogue se développe, il devient évident que la source principale du défi que les Vaudois lancent au purgatoire est à chercher chez Pseudo-Denys l'Aréopagite et particulièrement dans l'exposé où celui-ci parle de la prière faite par le prêtre « super dormientes ».[72] Une deuxième idée maîtresse des Vaudois serait l'insistance avec laquelle ils dévoilent les contradictions insurmontables entre les énoncés des Pères de l'Eglise, avancés au sujet du purgatoire.[73] Ces deux derniers arguments, pratiquement introuvables dans les anciennes listes d'erreurs attribués aux Vaudois, figurent par contre dans la Confession taborite de Nicolas de Pelhřimov.[74]

Nous sommes ainsi amenés sur la piste de la Confession taborite de 1431 ou, éventuellement, de ses sources littéraires, en lisant un autre auteur italien de polémique antivaudoise qui, cette fois-ci, est un franciscain. Samuele di Cassine publia, en 1510 à Cuneo, deux ouvrages réfutant les erreurs des Vaudois, l'un en italien (*Victoria triumphale contro li errori de Valdeisi*), l'autre en latin (*De statu ecclesie. De purgatorio*). L'analyse faite de ces deux publications par Romolo Cegna a bien démontré que fra Samuele avait devant soi un écrit vaudois vernaculaire qu'il désigne lui-même comme *Libro expositivo*. Les citations qu'il en donne se recouvrent, pour une bonne part, avec les traités vaudois qui datent de la deuxième moitié du XV^e^ siècle et dont le contenu n'est souvent qu'une paraphrase de la Confession taborite, augmentée grâce aux matériaux dont déjà firent usage les Taborites eux-mêmes. C'est avant tout le cas des écrits contenus dans le manuscrit 208 de Genève et

---

72 Fol. B 3v la Veritas rend le Vaudois attentif: « Dionysium Ariopagitam, cuius arbitror cedes auctoritati, ipse enim in ultimo capitulo Ecclesiasticae hierarchiae non solum asserit suffragia vivorum mortuis prodesse, sed et modum commemorat, quo in initio nascentis ecclesiae preces pro mortuis fundebantur... ». Au fol. B 4a le Vaudois admet: « Magna est profecto huius Ariopagitae auctoritas », mais il en conclut pas à l'existence du purgatoire.

73 D 2b Veritas: « Ad id, quod de graecis adducis, testes sunt eorum doctores, quod hi, purgatorium negarunt, a veritatis via deviantur ».

74 MIKULAS Z PELHŘIMOVA, *Vyzání a obrana táboru*, traduction par A. MOLNÁR, Praha 1972, chapitre 38, p. 178 et 181-183, où l'on cite le *De ecclesiastica hierarchia* c. 7.

dans le manuscrit C 5 22 de Dublin.[75] La polémique de Samuele di Cassine visait donc des doctrines vaudoises à caractère taborite, même en le faisant dans le contexte du milieu piémontais. Sans se rendre compte des influences que les Vaudois des Alpes subirent de la part de leurs correligionnaires qui avaient été attirés par Tabor, involontairement di Cassine confirma ces influences par les textes dont il fit usage. Il convient d'insister sur le fait que fra Samuele n'a pas songé à lier le phénomène vaudois à la sorcellerie. La constatation a d'autant plus de poids qui, cinq ans auparavant Samuele di Cassine avait publié un traité consacré exclusivement aux sorcières dont l'existence lui paraîssait pourtant évidente.[76]

Par la polémique de Ricius et de di Cassine nous vient donc d'être confirmée, d'un côté inattendu, la portée internationale de l'affinité doctrinale existant à l'époque entre Taborites, Frères Tchèques et Vaudois. C'est bien cela qu'avait été obligé de reconnaître, quelques années plus tôt, l'inquisiteur Henri Institoris. Pour caractériser les Vaudois, la sorcellerie, pour ces auteurs, n'entrait aucunement en ligne de compte.

Par conséquent, on se refusera d'attribuer une validité générale à la thèse qui considère l'identification des Vaudois avec la sorcellerie comme faisant partie intégrante de la culture officielle du Moyen-Age tardif.

---

[75] Romolo Cegna, *La polemica antivaldese di Samuele di Cassine*, BSSV 115 (1964), 5-20. Du même, *L'ussitismo piemontese nel quattrocento*, RSLR 7 (1971), 3-69. Cf. Amedeo Molnár, *Storia dei Valdesi* I, Torino 1974, 237-257.

[76] *Question de le strie. Quaestio lamiarum fratris Samuelis de Cassinis Ordinis Minorum observantiae regularis*, 1505. Réimprimé chez Johannes Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexeverfolgung im Mittelalter*, 1900, 262-273.

GABRIEL AUDISIO

LE RAPPORT DES COMMISSAIRES DU ROI SUR LES VAUDOIS
(Aix-en-Provence, 1533)

Les Vaudois demeurent surtout connus comme un « peuple martyr » au cours des siècles; ceux de Provence n'échappent pas à cette règle: ils restent célèbres pour le fameux massacre de 1545 dont ils furent victimes. Pourtant une quinzaine d'années auparavant les autorités se préoccupaient déjà de la *question vaudoise*, liée à la pénétration des idées luthériennes dans le royaume de France. En effet, des lettres données à Fontainebleau le 7 juillet 1531 par François Ier enjoignaient à l'archevêque d'Aix « que incontinent et le plus secrètement qu'il vous sera possible, vous vous veuillez enquérir ou faire enquérir par vos gens et officiers où et par tout votre diocèse s'il se trouvera aucuns personnages soient gens d'église, laïcs ou autres, de quelque état, qualité ou condition qu'ils soient, chargés ou soupçonnés véhémentement dudit crime d'hérésie ou de tenir la secte dudit Luther; et tous ceux que vous en trouverez atteints et convaincus par information bien et dûment faite, faites-leur faire incontinent et sans délai leurs procès jusques à sentence définitive ».[1]

Dès lors, encouragée par la cour royale et l'autorité épiscopale, la chasse aux hérétiques pouvait non pas s'ouvrir, car elle ne représentait pas une nouveauté, mais prendre une nouvelle extension: les autorités paraissent découvrir alors la présence de Vaudois en Provence. Dans ce contexte, le dominicain Jean de Roma fut nommé inquisiteur en novembre 1530 par l'évêque d'Apt également lieutenant du légat d'Avignon, et confirmé par une provision du Parlement de Provence. Il s'attacha à poursuivre inlassablement les hérétiques et plus particulièrement les Vaudois.[2] Certains d'entre eux firent appel de ces sentences devant le Parlement d'Aix et des informations parvinrent à la cour royale assez tôt car le dominicain s'activait dans la région au moins depuis 1528.[3]

Par lettres patentes du 12 février 1533, le roi de France nommait trois commissaires: Antoine Filhol archevêque d'Aix, Barthélemy de

---

1 Archives Départementales des Bouches-du-Rhône, G 205.

2 Sur Jean de Roma voir G. Audisio, *Le barbe et l'inquisiteur*, Aix-en-Provence, Edisud, 1979, p. 19-35.

3 Bucer, le réformateur de Strasbourg, intervint lui-même semble-t-il en août 1530: Archives Saint-Thomas à Strasbourg 151, f° 682-713.

Chassanée, président du Parlement de Provence et Antoine Honorat d'Oraison, seigneur d'Oraison et de Cadenet, conseiller du roi au même Parlement; ils devaient enquêter sur les agissements de Jean de Roma. Le souverain précisait: « Mandons à au moins deux d'entre vous de vous informer des moeurs et qualités dudit prétendu religieux, en quelle vertu et autorité il fait ses dites procédures... et avoir votre avis dans trois mois » et il ordonnait à l'inquisiteur de cesser ses procédures pendant ce temps.[4]

L'enquête effectuée selon les voeux du souverain, le Parlement de Provence expédia à Paris quelques semaines plus tard, sous le titre « avis de nos commissaires », un rapport signé par l'archevêque d'Aix et le président du Parlement. L'intérêt de ce texte vient du fait que, loin de se limiter aux aspects ponctuels des agissements de l'inquisiteur, les auteurs consacrent la première partie de leur rapport aux Vaudois de Provence. Allant au-delà de ce que les lettres royales ordonnaient, ils informent François Ier du contexte religieux de « l'hérésie vaudoise ».[5]

La présente étude est consacrée à ces quelques pages, dont le texte original et inédit est reproduit en annexe; elles nous paraissent dignes d'attention. En effet si nous ne manquons pas de documents d'origine catholique sur les Vaudois, la plupart d'entre eux toutefois proviennent de l'inquisition ou des autorités religieuses. Rares sont ceux qui émanent de l'autorité civile. Or il s'agit ici d'un *avis* donné officiellement par le Parlement de Provence au roi de France. Il n'est pas sans intérêt de savoir quelle connaissance des Vaudois pouvaient avoir les autorités d'un Etat, quelle image elles se faisaient de ces « hérétiques ».

* * *

Le texte qui nous intéresse comprend dix points qu'il n'est pas utile de reprendre intégralement quisqu'il se trouve reproduit plus loin. Mis à part le premier qui explique pourquoi les commissaires ont quelque peu débordé la mission à eux confiée, les autres paragraphes peuvent se regrouper autour de quatre thèmes: l'origine des Vaudois de Provence, leur organisation, leurs rapports avec l'extérieur, enfin les mesures préconisées par les auteurs du rapport.

Ceux-ci, dans une sorte de préambule, prennent soin de rattacher directement leur compte-rendu à l'ordre reçu du roi lui-même qu'ils

---

[4] Archives Nationales, Paris, J 851 n° 2, f° 1 v° - 3.

[5] *Ibid.*, f° 163-165.

ont fidèlement exécuté: ils ont bien fait prendre les informations concernant Jean de Roma. Mais, vu la gravité de la situation, ils ne peuvent s'en tenir là. En effet ils ont eu en mains plusieurs documents dont ils ont extrait divers renseignements sur la « secte des Vaudois » qu'ils jugent indispensables de transmettre à la Cour. Parmi ces documents figurent des écrits de l'inquisiteur qu'il a présentés lui-même pour sa défense dans la procédure engagée contre lui, en particulier le procès qu'il instruisit à Apt contre le barbe Pierre Griot dont il sera question plus loin et un traité sur les Vaudois.[6] Il est clair que les commissaires royaux ont largement puisé dans ce fonds documentaire rassemblé par le dominicain. En réalité celui-ci parvient, par le moyen de ce rapport originellement orienté contre lui, à informer le roi, avec la caution du caractère officiel, du danger que représenteraient les Vaudois pour la foi catholique.

1 — L'IMPLANTATION

Le rapport commence très logiquement par indiquer l'origine des Vaudois de Provence. Voilà une question qui fut largement débattue par la suite entre les historiens du Valdéisme, portant à la fois sur la date et sur la provenance.[7] Les Vaudois, installés surtout en Savoie, Dauphiné et Piémont, et plus particulièrement en Vallouise (Oisans), Val Luserne et Val Cluson (notamment à Pragelat), certains d'entre eux seraient venus demeurer en Provence; cette immigration remonterait à trente ou quarante ans, ce qui la situerait vers 1490 ou 1500; enfin ces nouveaux venus constitueraient autant de fuyards devant la persécution sévissant dans leur pays d'origine et de colons venus travailler des terres en friche.

Que penser de ces informations si précises alors que l'historiographie ultérieure ne les a pas retenues ni même probablement connues? Pour ne prendre qu'un exemple, Jean Crespin, l'auteur du *Livre des martyrs* paru en 1554, faisait remonter l'arrivée des Vaudois en Provence au milieu du XIV^{e} siècle.

Il semble que l'implantation vaudoise soit alors relativement récente et massive. D'après un sondage effectué dans les registres notariés, pour quatre villages de la Vallée d'Aigues et Lourmarin, au sud du Lubéron, 380 personnes ont été retrouvées qui se sont installées dans ces localités. Tous provenaient du Dauphiné ou du Piémont, et plus précisé-

---

[6] L'édition de ce traité est actuellement en préparation.

[7] Voir à ce propos la mise au point: G. Audisio, Un aspect des relations entre le Piémont et la Provence aux XV^{e} et XVI^{e} siècles: les Vaudois, *Bulletin Société Histoire Protestantisme Français*, oct.-déc. 1975, notamment p. 485-496.

ment de lieux connus pour être depuis longtemps vaudois: Freissinières, Vallouise, Pragelat notamment. De plus, les deux tiers d'entre eux sont arrivés en Provence entre 1490 et 1509. Or la grande persécution d'Albert Cattanée dans les vallées vaudoises du Dauphiné date de 1487-1488.[8]

Ainsi l'avis des commissaires paraît particulièrement fondé et sûrement informé sur la venue des Vaudois dans le pays. Mais l'hérésie, à les en croire, n'est pas seulement un fait d'importation. Ils affirment que les hérétiques étrangers ont réussi à entraîner des autochtones en grand nombre dans leurs croyances. Sur ce point, pour l'instant incontrôlable, on peut toutefois se demander si les provençaux qui se convertissaient n'étaient pas attirés plus par les idées luthériennes qui avaient commencé à pénétrer en Provence que par le Valdéisme proprement dit. Il est vrai qu'un curieux amalgame des deux courants se développait en ces années dans les milieux tant ruraux qu'urbains de la Provence et du Comtat Venaissin.

2 — L'ORGANISATION

Que les commissaires royaux aient été préoccupés de l'organisation vaudoise s'explique aisément. D'abord parce que dans cette société du XVI[e] siècle tellement hiérarchisée il était inconcevable qu'une force réelle, fût-elle hérétique, puisse demeurer informelle, inorganisée; ensuite parce que l'archevêque et le président du Parlement, qui se trouvaient eux-mêmes à des sommets et à des postes-clés dans la pyramide sociale de l'époque, étaient intimement convaincus, comme tous leurs contemporains et l'inquisiteur Jean de Roma en particulier duquel ils tenaient l'essentiel de leur savoir sur le fait vaudois, que si l'hérésie perdurait c'est qu'elle jouissait d'appuis hauts et puissants; enfin et par voie de conséquence parce qu'il aurait été vain de combattre l'hérésie si l'on n'en atteignait pas les chefs, les responsables, les propagateurs.

Un paragraphe spécial se trouve ainsi consacré aux *barbes*. Que savent-ils de ces prêcheurs vaudois? Qu'ils vont toujours deux par deux, l'un plus ancien chargé d'instruire son compagnon plus jeune; qu'ils transportent avec eux les Evangiles, d'ailleurs appris par coeur, et des petits livres écrits en français; qu'ils prêchent secrètement et que les Vaudois leur donnent de l'argent; qu'ils ramènent cette collecte à leurs « maîtres » dans un lieu nommé Le Serre, en Val Luserne, où tous les barbes se

---

[8] Voir G. Audisio, Il sentimento religioso dei Valdesi della Provenza attraverso gli atti notarili, 1460-1520, *Quaderni Storici*, maggio-agosto 1979, n° 41, p. 450-469.

rassemblent une fois l'an; que cet argent enfin est destiné à leurs pauvres.

Comme il a été dit plus haut, il est facile de retrouver la source de ces informations. Les commissaires eux-mêmes le précisent: « Pour mieux entendre cette affaire et leurs erreurs, nous envoyons un procès fait contre l'un de ces barbes », et de joindre en effet à leur avis le procès instruit en novembre et décembre 1532 par Jean de Roma contre le jeune barbe Pierre Griot, lequel avait participé au synode de Chanforan en septembre 1532.[9] L'origine des renseignements est d'autant plus certaine que deux erreurs présentes dans le procès de Griot se retrouvent ici. Elles concernent les lieu et date du synode annuel. De ce que celui-ci s'était déroulé près du Serre en 1532, l'inquisiteur avait conclu hâtivement qu'il en était ainsi chaque année, ce qui est faux puisque en 1530, par exemple, ce fut Mérindol en Provence qui lui servit de cadre. Par ailleurs Pierre Griot avait donné une indication erronée en datant le synode de Chanforan de la fin août alors qu'il se tint du 12 au 18 septembre. Les commissaires reproduisent ainsi fidèlement et presque mot pour mot ces erreurs contenues certes dans le procès du jeune barbe, qu'ils ont certainement lu avec minutie, mais aussi dans les écrits de Jean de Roma: ils ont donc suivi les conclusions de l'inquisiteur.

Cependant, pour l'essentiel, ces informations sur les barbes se révèlent exactes. La confrontation avec le rapport que rédigea le barbe Morel au lendemain du synode de Mérindol en 1530 le prouve amplement. Dans les deux cas se retrouvent le duo hiérarchisé des deux barbes, l'apprentissage par coeur des Evangiles, la prédication clandestine, la collecte d'argent pour les pauvres, le synode annuel.[10]

Ce n'est pas le lieu de reprendre ici les différentes caractéristiques des barbes, au demeurant relativement connues. Pourtant la précision concernant les livres et certaines lacunes méritent d'être relevées. Il est indiqué en effet que les barbes « ont les Evangiles qu'ils apprennent et quelques petits livres en français qui contiennent leurs erreurs ». On sait que dès le départ le mouvement vaudois se préoccupa de rendre l'Ecriture accessible à tous. Mais la précision: « en français » pose quelque problème car les populations vaudoises du Piémont, du Dauphiné ou de la Provence parlaient une langue d'oc et non le français. Ainsi Pierre Griot déclare

---

[9] Ce procès a été publié: G. AUDISIO, *Le barbe et l'inquisiteur*, Aix-en-Provence, 1979.

[10] Dublin, Trinity College, Ms 259; partiellement publié par V. VINAY, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, Torino, Claudiana, 1975, p. 36-41. Sur la confrontation des deux sources: G. AUDISIO, Une organisation ecclésiale clandestine: les barbes vaudois, *Histoire et clandestinité*, Albi, 1979, p. 75-88.

dans son procès que sa langue maternelle est le briançonnais. S'agirait-il encore d'une généralisation abusive de l'inquisiteur Jean de Roma qui avait saisi des livres dans la maison où fut pris le barbe Griot? Il ne semble pas cette fois car, dans les procès du Dauphiné des années 1487-1488, la formule « les barbes portaient des livres » revient comme un leitmotiv avec parfois la précision: « écrits en français ».[11] Faut-il en conclure que les barbes étaient bilingues et traduisaient au fur et à mesure de la lecture, servant ainsi d'interprêtes? Que serait devenue dans ce cas l'idée première et fondamentale du Valdéisme de l'accès direct aux Ecritures? Le peuple aurait ainsi besoin à nouveau d'intermédiaires, même les personnes alphabétisées mais pas forcément bilingues. La question reste posée: les Vaudois et les barbes disposaient-ils de deux langues, utilisant tantôt la langue d'oc et tantôt le français? En tout cas la remarque des commissaires indique clairement que le livre en général était suspect et tout particulièrement le *Livre*, la bible. Malgré les risques encourus, le port de livres constituait une caractéristique des barbes. Bien avant la Réforme, par fidélité à la lettre bien dans la ligne de leur biblicisme originel, les prédicateurs vaudois, hommes de la Parole, étaient devenus des hommes de l'Ecriture.

Des silences méritent aussi d'être soulignés dans ce rapport: rien sur le caractère itinérant de la prédication, sur les métiers exercés par les barbes, sur leur célibat, sur leur formation; autant de traits appréciables pourtant pour qui traque ces barbes clandestins difficilement saisissables; autant de caractères connus de l'inquisiteur. Comment expliquer ces omissions de la part des enquêteurs? Il est vrai qu'ils envoyaient en outre un dossier fort complet joint à leur avis...

Au-delà des barbes et de l'organisation hiérarchique, les commissaires se préoccupèrent de connaître, et de faire savoir au roi, le comportement des Vaudois dans leur environnement envers leur entourage.

3 — LES RELATIONS EXTERIEURES

Vis à vis du mouvement luthérien d'abord le rapport indique que les Vaudois le considèrent « meilleur » que l'Eglise catholique ici tout simplement appelée « chrétienne ». Cette attirance exercée par la Réforme sur les Vaudois n'est pas étonnante, sans pour autant voir en eux des Protestants avant la lettre comme l'historiographie traditionnelle l'a souvent

---

[11] Archives Départ. Isère, B 4350 et 4351; par exemple B 4350, f° 154 où un habitant de Pragelat est interrogé et répond: « les barbes portaient un livre écrit en français (in galico) dans lequel est écrit leur secte et quand ils viennent dans les maisons des Vaudois ils lisent ce livre écrit en vulgaire ».

fait et ce dès le XVI[e] siècle. Il est certain que, pour se limiter à l'exemple mentionné plus haut, une attitude commune à l'égard de la bible les reliait aux Réformateurs, encore que ceux-ci n'appréciaient pas tellement le littéralisme biblique des Vaudois. Toutefois un silence semble étonnant sous la plume des commissaires qui paraissent par ailleurs si bien renseignés: ils ignorent le synode de Chanforan, ce moment capital dans l'évolution du Valdéisme où celui-ci adhère officiellement à la Réforme. De fait, leur source d'information primordiale, à savoir les écrits de l'inquisiteur Jean de Roma, reste bien discrète à ce propos. Il est remarquable que le dominicain, interrogeant le barbe Griot de retour de Chanforan, n'ait pas décelé à travers le témoignage de l'accusé et les discussions qu'il rapportait, l'importance de cette réunion. Probablement le jeune barbe ne l'avait-il pas compris lui-même.

Mais plus qu'avec les Luthériens, les Vaudois se trouvaient en contact permanent avec une population provençale catholique au sein de laquelle ils se trouvaient immergés. Deux remarques de l'*avis* intéressent leur comportement envers leur entourage immédiat et dominant: ils ne se marieraient qu'entre eux et aucun ne deviendrait prêtre. S'il est difficile de vérifier cette dernière affirmation, un sondage opéré pour les Vaudois de la Vallée d'Aigues, au pied méridional du Lubéron, portant sur la période 1500-1560 confirme la première: sur les 195 contrats de mariage retrouvés dans les registres notariés, 140 sont contractés entre habitants d'une localité vaudoise, soit 72 %.[12] Encore cette estimation est-elle minimale car les cas seulement probables, mais non certains, ont été éliminés. Une fois encore l'information paraît donc sûre et fournit en même temps l'explication de la permanence du Valdéisme: il se transmet au sein de la famille qui en constitue le lieu naturel et le lien spirituel.

Le rapport distingue ensuite les autochtones qui renonceraient facilement à leurs erreurs et les étrangers qui se montreraient plus endurcis et refuseraient d'abjurer. Il s'avère impossible encore de vérifier ces dires et donc de savoir s'ils relèvent de faits réels ou d'une généralisation abusive émanant d'une certaine xénophobie. Mais, disent les commissaires, la situation a évolué et, à présent, tous voudraient abjurer, c'est l'inquisiteur qui refuserait de les recevoir.

Viennent enfin une série de mesures que les auteurs du rapport, en personnes responsables de la tranquillité publique, recommandent de prendre pour remédier à la situation qu'ils ont préalablement décrite.

---

12 Voir G. Audisio, Des Vaudois aux Réformés..., *Cinq siècles de Protestantisme à Marseille et en Provence*, Marseille, 1978, p. 11-23

4 — LES RECOMMANDATIONS

Les commissaires préconisent aux autorités tant civiles que religieuses des mesures répressives aussi bien que préventives pour déraciner le mal présent et éviter son extension. Ils visent d'abord les *ordinaires*, c'est-à-dire les juridictions épiscopales, afin que les évêques envoient des prédicateurs instruits et de bonnes moeurs prêcher au peuple et extirper les erreurs. Les commissaires semblent donc admettre implicitement que l'une des causes de l'implantation de l'hérésie réside dans la carence des pasteurs à veiller sur leur troupeau et à annoncer la Parole. Sur ce point du moins n'est-ce pas reconnaître la justesse de la critique réformée? A cette occasion sont indiqués les diocèses particulièrement atteints par l'hérésie: ceux d'Aix, Apt, Cavaillon et Sisteron, ce qui correspond effectivement à la géographie du Valdéisme provençal telle qu'il est possible de la reconstituer aujourd'hui. S'y ajoutait le diocèse de Carpentras mais, dans le Comtat, il relevait du pape et non du roi de France, ce qui explique son absence dans l'*avis* concernant la Provence seule. Ce souci pastoral de prédication s'accompagne d'une volonté de combattre l'hérésie et de réprimer les récalcitrants puisque, si les commissaires conseillent d'accueillir les repentis et d'accepter leur abjuration, ils recommandent aussi d'instruire les procès des relaps et de les punir.

Aux autorités civiles, vers lesquelles ils se tournent ensuite, les commissaires conseillent d'abord de ne plus recevoir aucun étranger venant de Savoie, Piemont ou Dauphiné s'il n'a une attestation signée par le juge de son pays d'origine certifiant qu'il n'est ni suspect d'hérésie ni banni pour cette raison; ils attirent enfin l'attention sur les barbes que l'on ne doit pas absoudre mais au contraire condamner avec rigueur « car d'eux viennent tous les maux ».

De quels effets ces conseils furent-ils suivis? Il est difficile de le dire dans l'état actuel de la documentation. Toutefois le souci d'envoyer des prédicateurs dans les localités « mal famées » semble avoir été partagé, si l'on en croit les préoccupations du Parlement soucieux de voir de « bons prédicateurs » instruire le peuple. Quant à la rigueur requise contre les barbes, elle ne semble pas avoir été systématiquement appliquée. En effet, le jeune barbe Griot, dont le procès laissait ignorer son sort en 1532, est cité comme témoin dans une procédure pour hérésie en 1548: il ne fut donc pas exécuté malgré les voeux des commissaires de 1533 qui avaient lu précisément sa déposition. De même Jean Serre dit Bérard,

---

[13] Arch. Départ. Bouches-du-Rhône, B 5449, 4 juin 1548; B 5444, 26 janvier 1540 et B 5445, 15 juillet 1542.

le boîteux de Murs chez qui Pierre Griot avait étudié, arrêté pour hérésie en 1540, il sera admis à abjurer devant l'archevêque d'Aix en 1542.[13]

* * *

Ce rapport eut-il des suites? Influença-t-il la politique royale? Il reste délicat de l'affirmer car, à compter de ces années, François Ier alterna édits rigoureux et mesures apaisantes à l'égard des « Vaudois et Luthériens ». En tout cas en 1539, devant le nombre d'hérétiques jugé considérable dans son diocèse, l'archevêque d'Aix réclamait l'aide du Parlement, c'est-à-dire de la justice laïque, pour les réduire et l'on sait que la persécution de 1545 elle-même s'abattant pourtant sur vingt-deux villages du Lubéron ne mit pas fin à la présence réformée en terre provençale pourtant si rétive aux idées nouvelles.[14]

Le rapport étudié ici tente de brosser le tableau de la situation religieuse des Vaudois. Il nous permet, une fois de plus, de constater la solide alliance contractée par l'Eglise et la Justice d'Etat. Cette collaboration se marque d'abord par la personnalité même des signataires: l'archevêque d'Aix et le président du Parlement de Provence, ensuite par le fait que ceux-ci purent disposer des procédures faites par la justice ecclésiastique tels les procès inquisitoriaux, enfin parce que les conclusions de l'enquête furent communiquées au Parlement et transmises par lui officiellement à la Cour de France. Ainsi entre le tribunal de l'évêque et celui du roi les cloisons paraissent bien perméables, d'autant plus qu'en l'occurrence le prélat est constitué commissaire royal, pour mieux traquer l'ennemi commun: l'hérétique. Et celui-ci est rejeté d'autant plus vivement qu'il est perçu comme un élément « étranger ». L'hérésie doit être repoussée puisqu'à la fois étrangère à l'Eglise et extérieure au pays dans la mesure où, comme l'affirme le rapport et comme nous avons pu le vérifier, les Vaudois sont, pour l'essentiel, des immigrés récents.

L'apport le plus original de ce document réside en vérité dans le fait qu'il nous permet d'apprécier les informations dont disposait la justice, civile et religieuse, sur la situation du Valdéisme en Provence. Et à cet égard il apparaît indubitablement qu'elle est fort bien renseignée. Les gens d'Eglise et d'Etat connaissaient les localités, les familles, l'organisation, la doctrine vaudoises; c'est qu'ils possédaient l'ensemble des procédures et des pièces établies et accumulées par l'inquisition et, dans le cas présent, par le zèle assidu de Jean de Roma. Il restait aux autorités

[14] *Ibid.*, B 3640, 5 février 1539.

à apprécier le force de ce Valdéisme, à juger la capacité de résistance de ces paysans dispersés. Là fut sans doute leur faiblesse d'analyse, comme l'avenir le démontra puisque la présence protestante, héritière de l'implantation vaudoise, marque encore de nos jours le paysage humain de la Provence et du Comtat Venaissin dans la région du Lubéron.

ANNEXE [1]

S'ENSUYT L'ADVIZ DE NOS COMMISSAIRES

En ensuyvant la teneur des dites lettres de commission à nous, susdits commissaires, d'envoyer avec les informations faictes entre (*sic*) le dit de Roma nostre adviz au Roy nostre sire, nous disons par nostre adviz que, ayant esgard aus dites informations par nous faictes que aussi ayant veu et entendu plusieurs aultres choses contenues en plusieurs procès faictz par le dit de Roma que ayant en plusieurs advertissemens de la secte des Vauldoys, inculpés et chargés de plusieurs articles sentans hérésies et ayans esté dampnéz anciennement et dès long temps contre les Poures de Lyon, que l'on doibt avoir esgard èz choses s'ensuyvant:

Premièrement qu'il est sans doute que la dite secte anciennement dampnée estant par la plupart des pays de Savoye, Daulphiné et Piedmont tant en la Val Putte, Val Loyse que Val Luserne, Pratgelle que austres s'estre estandue et espanchée au pays de Prouvence en plusieurs lieux depuys trente voyre quarante ans par le moyen de ce que du temps passé qu'ilz ont esté chasséz des dits pays de Savoye, Daulphiné et Piedmont se sont retiréz au dit pays de Prouvence et habité en y prenant terres, bastides et autres héritaiges à charges pour faire valoir aux seigneurs du pays dont leurs revenus en sont amendés.

---

[1] Texte extrait des Archives Nationales, Paris J 851, nº 2, fº 163-165. L'orthographe et la disposition de l'original ont été respectées; ont été restituées accentuation et ponctuation.

Item que ceulx qui sont venuz au dit pays ont infectionné plusieurs autres du dit Prouvence et leur ont fait entendre leur secte et erreurs et sont au dit pas tant des dits estrangiers que du dit pays en grand nombre, comme nous avons veu par les procès faictz par ledit de Roma estant en noz mains.

Item que, en la dite secte, y a des prescheurs que l'on nomme barbes qui vont tous le ans par les champs preschant ces pouvres gens et sont communément deux dont l'ung est ancien et expert en leur secte et erreurs, l'autre jeune et nouveau pour aprendre de l'ancien; et ont les Evangillez qu'ilz aprenent et quelques petiz livres en françoys qui contienent leurs erreurs; et preschent les bonnes gens secrectement ou ès maisons d'aucuns des leurs ou èz champs et exhigent d'eulx mesmement des riches quelque argent qu'ilz portent à leurs maistres et prescheurs en ung lieu qu'est en Savoye que l'on nomme Serre, en Val Luzerne, où il n'y a que dix ou douze maisons. Et se assemblent tous les ans à la fin du moys d'aoust tous les prescheurs nommés barbes et là portent tout l'argent qu'ilz ont assemblé et là ordonnent qui soit distribué aux poures de leur secte. Et pour myeulx entendre cest affaire et leurs erreurs, nous envoyons ung procès faict contre l'ung de ces barbes.

Item ilz ont entre eulx plusieurs choses secrectes, entre autres qu'ilz ne marient jamays leurs filles que à ceulx de leur secte et ne font point de leurs enfans presbtres.

Item ilz se sont vantéz en plusieurs lieux que la secte leutérienne est meilleur que la crestienne pour autant qu'elle tient l'Evangille et qu'elle est en ce plus conforme à leur secte.

Item soit adverty que tous ceulx qui sont du pays de Prouvence et ont esté infectionnéz par les estrangiers se réduysent facillement à pénitence et veulent très bien abjurer. Et aussi aucuns des dits estrangiers se sont réduictz à pénitence et ont abjuré. Les aucuns ont esté receuz, les autres non.

Item que à présent il semble que tous se veullent réduyre à pénitence et veullent abjurer et, comme ilz font dire, l'eussent voulentiers faict mays le dit de Roma, comme ilz dient, ne les a voulsé recepvoir à ce, et qu'ilz (*sic*) les a prins trop ruddement sans les voulloir ouyr ne recepvoir à pénitence et abjuration.

Item semble qu'il sera bon d'ordonner aux ordinaires, tant arcevesques que évesques, de commectre en chacune contrée suspecte de la dite secte comme sont èz éveschés d'Apt, d'Aix, Sisteron et Cavaillon et quelque autre de Prouvence des gens sçavans en théologie, de bonne vie et conversation pour instruyre le peuple par prédication et remonstrance qui,

tant *in genere* que *in specie* réprouveront leurs erreurs et se informeront de ceulx qui seront suspectz de errer ès dits articles et s'ilz ce treuvent après leur avoir remonstré avoir erré es dits articles leur faire faire enjoindre pénitence publique par les ordinaires et faire abjurer pour la première foys. Et si rechoyent ès dites erreurs en faire faire leurs procès avec le dits ordinaires comme contre hérétiques et que les dits ordinaires facent, quant aus dites injunctions de pénitence et abjuration et fraiz de nourriteure des dits prescheurs, à leurs despens pour la moytié et pour l'autre moytié aux despens des prieurs et curéz desquels ilz seront parrochiens, pour ung an ou deux jusques à ce que l'on voye comme les choses en yront. Et si ceste ceste (*sic*) diminura ou anichilera et esteindra. Et s'il convient que faille procéder criminellement contre eulx et qu'ilz soyent déclairéz héhétiques, que les fraiz qui seront faictz des dits procès se prendront sur les biens des condempnéz ou seront tenuz de les payer ceulx qui auront les confiscations des dits condempnéz.

Item aussi semble qu'il soit bon que soit faict commandement aux seigneurs justiciers du pays de Prouvence, villes et autres lieux royaulx du dit pays et autres justiciers et officiers des lieux du dit pays non doresnavant recepvoir aucuns estrangiers des dits pays du Daulphiné, Savoye et Piedmont pour demeurer au dit pays de Prouvence s'ilz n'ont comme font apparoir par attestation qu'ilz apporteront des juges de par delà, de quelz lieux ilz sont et s'ilz ont point esté suspectz des dites erreurs ou banniz. Et aussi qu'ilz ayent à eulx donner garde des dits barbes s'ilz viendront point prescher et si iceulx barbes sont prins qu'ilz soyent puniz et exéquutéz comme hérétiques sans avoir rémission d'eulx car d'eulx viennent tous les maux...

JOHN TEDESCHI

NORTHERN BOOKS AND COUNTER-REFORMATION ITALY

There are at least two sides to a discussion of northern books and Counter-Reformation Italy. The first is concerned with the role played in the northern diffusion of the thought and literature of the Italian Renaissance by Italian religious emigrés. Italian humanists attached to the printing presses of Basel, Zurich, Lyons, Antwerp, Frankfort and London were responsible for a truly breathtaking outpouring of editions and translations ranging from such modern authors as Guicciardini, Machiavelli, Pomponazzi, Bembo, Giovio, Giannotti and Tasso to such classics as Dante's *De Monarchia* which received its *editio princeps* at Basel in 1559. These individuals not only contributed to the diffusion in Protestant lands of Italian culture through their Latin translations of Machiavelli's *Prince*, Guicciardini's *History of Italy*, Paolo Giovio's Turkish *Commentaries*, and portions of Boccaccio's *Decameron*, but they were doing so at a time when a curtain of censorship had descended over Italy itself. Many of the writings of these authors were now forbidden in their own country and only succeeded in seeing the light of day after lengthy delays in broken and mutilated editions.[1]

The other side of this topic concerns the reverse process, the penetration of northern books into Counter-Reformation Italy, and it is this aspect of the question that I should like to take up. The clandestine circulation of books in the sixteenth century is a fascinating story, one that still remains to be written — and one that I recommend enthusiastically to anyone in search of a lively subject. There have been several valuable chapters written in that story in recent years. In general, they have tended to be regional in focus and have relied primarily on local records.[2]

A full history of the Italian clandestine book trade would require an

---

[1] The present paper was first presented at The Fifteenth International Congress on Medieval Studies, Western Michigan University in May 1980.

I have touched upon the literary activity of the exiles in « Italian Reformers and the Diffusion of Renaissance Culture », *Sixteenth Century Journal* 5 (1974), fasc. 2, 79-94.

[2] I am thinking, for example, of PASQUALE LOPEZ, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600* (Naples, 1974) and PAUL GRENDLER, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605* (Princeton, 1977).

examination of a broad array of sources scattered in the libraries and archives of Europe — the correspondence of reformes, of printers, and of patrons; [3] such institutional records, in Geneva for example, as the documents connected with the church of the Italian exiles, the Registers of the Venerable Company of Pastors, permissions for publication, and, of course, the books themselves.[4] Even at the present incomplete stage of research we possess tantalizing and surprising glimpses of how it functioned and how some of it was financed.

We know that the cost of the famous Olivétan Bible, the first French Protestant translation of the Scriptures published in 1535, was defrayd by the rustic Waldensians who inhabited the remote French-speaking mountain villages of Piedmont.[5] From his feudal domains in the distant Kingdom of Naples, the wealthy nobleman Bernardino Bonifacio, Marchese d'Oria, provided the subsidy for the publication at Basel in 1554 of one of the first and most influential toleration manifestos written in the Reformation era, the *De Haereticis* compiled by the Savoyard Sebastian Castellio, and the Italian exiles Celio Curione and Lelio Sozzini, to protest the burning of Michael Servetus in Geneva the previous year.[6] Francesco Rustici, a physician from Lucca, personally paid for the printing of an Italian Bible

---

[3] For the correspondence of a family of Swiss patrons and men of letters with extensive Italian connections, see Alfred Hartmann, ed., *Die Amerbachkorrespondenz*, 6 vols., (Basel, 1942-67). For the activities of the Italians in exile and for news of attempts to introduce the Reformation into Italy, the correspondence of Heinrich Bullinger, the minister of Zurich, is one of our richest sources: Traugott Schiess, ed. *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, 3 vols., (Basel, 1904-06).

[4] For the history of book publishing in Geneva, and the pertinent bibliography, see PAUL CHAIX, *Recherches sur l'imprimerie à Genève de 1550 à 1564* (Geneva, 1954; reprint 1978); HANS J. BREMME, *Buchdrucker und Buchhändler zur Zeit der Glaubenskämpfe; Studien zur Genfer Druckgeschichte, 1565-1580* (Geneva, 1969). Photocopies of records dealing with the Italians in Geneva, « Extraits des Registres des Conseils de Genève », are at The Newberry Library, Chicago, in 7 volumes (6A 367). *The Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* are being published in Geneva by the Librairie Droz, under various editors. The documentation begins with the year 1546.

[5] There is a vast literature on this subject. See, among others, J. JALLA, « La Bible d'Olivétan », *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, no. 58 (1932), 76-92.

[6] MANFRED WELTI, « La contribution de Giovanni Bernardino Bonifacio, Marquis d'Oria, à l'edition princeps du *De haereticis an sint persequendi* », *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, a. 90, no. 125 (1969), 45-49. See now also by the same author his full-scale study: *Giovanni Bernardino Bonifacio, Marchese d'Oria, im Exil 1557-1597. Eine Biographie und ein Beitrag zur Geschichte des Philippismus* (Geneva, 1976). On the Italian opposition to Calvin and the circumstances surrounding the publication of the *De Haereticis*, see UWE PLATH, *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556* (Basel & Stuttgart, 1974).

which appeared in Geneva in 1562; [7] and Pietro Paolo Vergerio, apostate Bishop of Capodistria and incomparable Protestant pamphleteer, dreamed of being able « a far la guerra al diavolo » with the financial support of English royalty.[8]

We know also that Vergerio, Sozzini, and Curione, among others, had embarked on an ambitious program to translate into Italian the writings of northern reformers for distribution in the peninsula; [9] and in the case of at least one of these theologians, Heinrich Bullinger, minister of Zurich, he might well have entertained doubts about the veracity of one of Vergerio's translations. Bullinger did not know Italian and could not have checked the final result. This was probably just as well since Vergerio himself confided to a colleague that he had translated Bullinger's booklet « non già di parola in parola, ma accrescendo ».[10] Despite such risks, by the end of the century a large corpus of writings by Luther, Melanchthon, Calvin, Beza, Bullinger, Bucer, and a host of minor reformers, could all be read in Italian translation.[11]

Behind many of the ingenious means for the surreptitious introduction of prohibited books into Italy stood the tireless and imaginative Vergerio. He might hire the services of a traveling salesman, a « merciaio vagante » who would retain a third or a half of the profits; [12] or take advantage of the diplomatic immunity enjoyed by a special envoy to Venice of the Duke

---

7 J. B. G. GALIFFE, *Le Refuge italien de Genève aux XVIme et XVIIme siècles* (Geneva, 1881), p. 35 n.

8 On Vergerio's career as pamphleteer, see F. HUBERT, *Vergerio's publizistische Thätigkeit nebst einer bibliographischen Übersicht* (Göttingen, 1893). On the efforts of the Italians in general, see EUGÉNIE DROZ, « Propagande italienne (1551-1565) », *Chemins de l'Hérésie*, 3 vols., (Geneva, 1970-74), II, 229-93. The best study of Vergerio, covering the years before his apostasy, is ANNE J. SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer* (Geneva, 1977). On Vergerio's hopes of obtaining English support, see his letter to R. Gwalther, dated Vicosoprano, 8 March 1551, published in P. D. R. Da Porta, *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum* (Chur, 1772), T. I, Lib. 2, p. 150.

9 *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern, passim*; E. BURNAT, *Lelio Socin* (Vevey, 1894), p. 49. See also n° 11 below.

10 Vergerio to R. Gwalther, letter written from « Samadeno in Agnedina », 24 April 1551 and published in P. D. R. Da Porta, *Historia Reformationis*, T. I, Lib. 2, p. 251.

11 The largest grouping of Italian Reformation imprints is the collection gathered by Count Piero Guicciardini in the nineteenth century and now housed in the Biblioteca Nazionale, Florence.

12 PIO PASCHINI, *Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia* (Rome, 1951), p. 58; for other surreptitious means to introduce heretical literature into Italy, see EDOUARD POMMIER, « Notes sur la propagande protestante dans la république de Venise au milieu du XVI siècle », *Aspects de la propagande religieuse* (Geneva, 1957), pp. 240-46.

of Württemberg, stuffing his pouch with literary contraband; [13] and Vergerio himself, marked man as he was, feigning to be an ambassador of King Maximilian, brazenly reentered the northern provinces of the Friuli during Lent 1558, in a carriage drawn by six swift horses, leaving a trail of his little books in his wake.[14]

The heretical book trade was not a compact, homogeneous movement nor one about which it is easy to generalize. Vergerio's fellow reformers, for example, found him almost as obnoxious as did Rome.[15] They felt that his vurgarity as expressed in his scurrilous illustrated pamphlet depicting « Pope Joan » giving birth in the midst of a procession of cardinals,[16] or his libelous invention of a romantic liaison between Pier Luigi Farnese and the young Bishop of Fano were discrediting the entire community of exiles.[17] Anomalies abound. Calvin's *Institutes* were laboriously put into Italian and finally published in Geneva in 1557 by Giulio Cesare Pascale, a poet from Messina. It must be one of the small ironies of history that this large work which led so many Italians to Calvin's theology was actually prepared by a man, Pascale, who would shortly be excommunicated by the Genevan church for not partaking in the Lord's Supper; who would be accused of plotting to flee to more tolerant Basel at the head of a contingent of other Italians in 1559 — only two years after the publication of his *magnum opus*; and who finally would be pronounced an incorrigible sinner by Genevan authorities when he was discovered in 1572 with his head covered during a singing of the Psalms.[18] We are also taken aback to discover that an Italian translation of Luther's *Small Catechism*, published at Tübingen in 1585, was prepared not for the pur-

---

[13] Vergerio himself described this episode in one of his pamphlets: *Del Cardinal Durante, che ha posto in prigione un ambasciador di uno di maggiori principi dell'Imperio* [n. p.] 1553. Hubert, no. 81.

[14] PASCHINI, *Eresia e riforma*, p. 59.

[15] See, for example, C. S. Curione writing to A. Musculus from Basel, 1 August 1550, letter published in *Museum Helveticum*, VII, Particula 28, p. 561. This opinion was shared by Calvin. See his letter to G. Farel and P. Viret, dated 15 August 1549: *Corpus Reformatorum*, XLI (Braunschweig, 1874), col. 359.

[16] *Historia di Papa Giovanni VIII che fu femmina* [n. p.] 1556. Hubert no. 112.

[17] BENEDETTO CROCE, *Poeti e scrittori del primo e del tardo Rinascimento*, 3 vols., (Bari, 1945-52), III, 158.

[18] *Institutione della Religione Christiana di Messer Giovanni Calvino* (Geneva, 1557). My information on Pascale's transgressions is taken from E. W. Monter's manuscript notes on Genevan Consistory records, on deposit at The Newberry Library. Cf. MARIO RICHTER, « Giulio Cesare Paschali. Attività e problemi di un poeta italiano nella Ginevra di Calvino e di Beza », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1 (1965), 228-57.

pose of making religious conversions in the peninsula but rather to comfort Christian slaves of the Turks in Costantinople.[19]

As for Rome's reaction to this output and to its circulation in Italy, there are fewer surprises. Northern books were classed into two main categories, prohibited or suspended. The first category, « prohibited », is obvious and included the religious writings of the Protestant reformers and the *opera omnia* of such archheretics as Luther, Calvin and Melanchthon, the type of book I have discussed above. By « suspended » was meant books on non-religious or uncontroversial subjects by forbidden authors or issuing from forbidden northern presses, such works, for example, as editions of the classics, dictionaries, histories, etc. One of the chief features of the Tridentine Index of Pius IV published in 1564 was to permit the circulation of this seemingly innocuous literature after proper expurgation.[20] In the earlier draconian Index of Paul IV published in 1559 even it had been totally prohibited.

In my opinion, one of the more interesting questions connected with the circulation of northern books in Italy remains unresolved. The question is, what was the effect of ecclesiastical censorship on Italian culture and learning and to what extent did it remain possible to maintain intellectual contacts between Protestant north and Catholic south during the sixteenth century? In other words, what was the fate of the « suspended » category of books? What was the possibility of northern scholarship, if it was of an uncontroversial nature, to find its way to the shelves of Italian libraries, public and private alike? Modern authorities seem to have responded to this question with one voice. Romeo De Maio, in his admirable study of monastic libraries, has spoken of the « morte culturale » resulting from the Index; [21] Paolo Prodi, in his model biography of Cardinal Paleotti, Archbishop of Bologna, has described an iron curtain shutting Italy off not only from the cultural advances of northern Europe but also from

---

19 LUIGI SANTINI, « A proposito di una traduzione del *Piccolo Catechismo* di M. Lutero », *Nuova rivista storica*, 49 (1965), 627-35. On Italian translations of Luther in general see the excellent comprehensive study by SILVANA SEIDEL MENCHI, « Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento », *Rinascimento*, 17 (1977), 31-108.

20. These censorship procedures are spelled out in the ten *regulae* inserted in the Tridentine Index and republished in F. H. REUSCH *Die Indices Librorum Prohibitorum des Sechzehnten Jahrhunderts* (Tübingen, 1886; reprint, Nieuwkoop, 1961).

21 ROMEO DE MAIO, « I modelli culturali della Controriforma. Le biblioteche dei conventi italiani alla fine del Cinquecento », *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento* (Naples, 1973), p. 372.

constructive new Catholic religious currents; [22] and Antonio Rotondò in his magisterial survey of the relationship between culture and censorship over several centuries has lamented that « l'osmosi con la vita intellettuale e religiosa europea era stata definitivamente interrotta, la cultura italiana si chiudeva in un isolamento angusto ».[23] And I too in my edition of Florentine Inquisitorial correspondence felt compelled to speak of the « devastating effects on Italian culture of Roman censorship practices ».[24] All these writers have emphasized the repressive measures, the prohibitions, the disruptions and delays in publication, distribution, and circulation of books. These are unquestionable realities but perhaps they do not tell the whole story and I should like to propose a view that is less black and white. I have been influenced in part by Paul Grendler who has shown how easily censorship regulations were circumvented in the Venetian dominions for much of the sixteenth century.[25]

I should like briefly to supplement the data so convincingly presented by Grendler with fragments of evidence drawn from Venice and elsewhere, and suggestions for further work. Recently, more out of idle curiosity than anything else, I tried an experiment which, if repeated on a larger and more systematic scale, may cast some new light on the question of the cultural interaction surviving between Protestants and Catholics in the so-called Counter-Reformation era. My experiment consisted in examining about a hundred sixteenth-century editions in The Newberry Library of Erasmus, Curione and other northern humanists. My aim was to see in how many cases it might be possible to establish Catholic ownership. I realized even before beginning that this might be a forlorn hope since it would be unlikely that a person would compromise himself by needlessly advertising his possession of books of doubtful orthodoxy. Quite to my surprise, in numerous instances, I encountered names or other marks, such as marginal comments, that clearly identified the owner as Italian. Although accompanying dates were infrequent, the hands helped to identify many of the inscriptions as being of the sixteenth or early seventeenth centuries. A further unmistakable indication of Catholic ownership was the tell-tale

---

[22] Paolo Prodi, *Il Cardinale Paleotti (1522-1597)*, 2 vols., (Rome, 1959-67), II, 262.

[23] Antonio Rotondò, « La censura ecclesiastica e la cultura italiana dal XVI al XVIII secolo », in *Storia d'Italia* (Turin: Einaudi, 1973), V[2], 1404. This is the best modern account on the subject of censorship in Italy. The reader is referred to it for the bibliography and a full discussion of the issues.

[24] John Tedeschi, « Florentine Documents for a History of the 'Index of Prohibited Books' », *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, ed. A. Molho and J. Tedeschi (Florence & De Kalb, 1971), p. 579.

[25] *The Roman Inquisition, passim.*

trace of the censor's labors, the designation of the book on a flyleaf as « libro proibito » or, more frequently, the deletion of the author's name from the title page. A number of the Erasmus titles were owned by Catholic religious establishments, such as Jesuit schools, a monastery in Vercelli, and so forth.[26] Needless to say, a really systematic inventory of this type should be conducted among the holdings of Italian libraries, many of which are extraordinarily rich in sixteenth-century northern imprints. An investigation of this type conducted copy by copy should yield much useful information on the question of ownership and provenance.

There is other evidence of continuing exchanges and contacts. Many are the academics active in Italian universities who found publishing outlets for their works through the presses of the Lucchese expatriate Pietro Perna and other Basel printers. Writing in January 1560 to the jurist Marco Mantova, a leading member of the Padua law faculty, Perna spoke casually of paying him a visit in the near future to clinch the contract for the publication of Mantova's writings. Cornelio Donzellini's *Methodus linguae graecae*, dedicated to Giovanni and Francesco de' Medici, was published at Basel by Johannes Oporinus in 1551. The *De historia liber* by the humanist historian Antonio Riccoboni likewise appeared at Basel, in 1579, and Francesco Patrizi's *Discussiones peripateticae* in the same city in 1581. Several editions of the *opera* of the poet and classical scholar Aonio Paleario were brought out by the Basel houses of Thomas Guarino and Oporinus. This short list of Italian scholars who were published abroad in their lifetimes without licenses and thus in defiance of Inquisitorial publishing regulations could readily be lengthened.[27]

---

[26] My experiment is described in more detail in JOHN TEDESCHI, « A Sixteenth-Century Italian Erasmian and the Index », *Essays Presented to Myron P. Gilmore*, ed. S. Bertelli and G. Ramakus, 2 vols., (Florence, 1978), I, 305-15.

[27] See, in general, for the production of Italian books in Basel and for the role of publishers and booksellers of that city in filling requests for northern books desired by Italian scholars: PETER BIETENHOLZ, *Der italienische Humanismus und die Blütezeit des Buchdrucks in Basel: die Basler Drucke italienischer Autoren von 1530 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* (Basel & Stuttgart, 1959); LEANDRO PERINI, « Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea », *Nuova rivista storica*, 50 (1966), 145-200; IDEM, « Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555 », *Ibid.*, 51 (1967), 363-404. Perna's letter to Marco Mantova is in « Note e documenti », p. 177. See also ANTONIO ROTONDÒ, « Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580 », in ROTONDÒ's *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento* (Turin, 1974), pp. 273-391.

Perna was chosen as agent for the import-export of books by Lorenzo Torrentino, Cosimo dei Medici's publisher in Florence (1553), See L. PERINI, « Editori e potere in Italia dalla fine del secolo XV all'Unità », in C. VIVANTI, ed. *Storia*

More surprising, perhaps, is the evidence of a reverse process, namely of works by well-known heretics living abroad that were published in Italy proper. The *Varia opuscula* by the emigré historian Pietro Bizzarri which appeared in Venice in 1565 are dedicated to Queen Elizabeth of England, Francis Russell, Duke of Bedford, Lord William Cecil and other Protestant notables.[28] The writings of the literary critic Lodovico Castelvetro appeared in several Italian editions published in Modena, Parma and Venice despite the fact that he was condemned in absentia as a contumacious heretic after he fled from the custody of the Roman Holy Office in 1560, and found haven in Swiss exile. The single concession to his status was the omission of his name from the title pages.[29] There are several contemporary Italian editions of Tasso's *Gerusalemme* which prominently announce that they contain the « Annotations » of Scipione Gentili.[30] Scipione had fled persecution with his family in the mid-1570's and after a lengthy period of European wandering eventually succeeded the great Hugo Donnellus as professor of law at the University of Altdorf. The *Ieroglifici* of Giovanni Piero Valeriani was published at Venice in 1602 « accresciuti di due libri dal Sig. Celio Augustino Curione ». The latter's contribution was dated « Di Basilea, a i 17 di Luglio MDLXVII », and dedicated to Basil Amerbach.[31] Even more surprising, perhaps, is evidence of Italian publication of works by northern authors, from editions of Terence glossed by Philip Melanchthon [32] to medical treatises by the Tübingen scholar and

---

d'Italia. Annali. IV. *Intellettuali e potere* (Turin, 1981), p. 795. For Paleario, see especially ADRIANA R. SALEM, « The Badly Printed Book of an Unfortunate Author: The *Epistolae* of Aonio Paleario », *Harvard Library Bulletin*, 2 (1948), 249-52.

[28] The work ends with a series of verses by various authors in praise of Elizabeth.

[29] For example, *Giunta fatta al Ragionamento degli articoli et de verbi di Messer Pietro Bembo* (Modena: Heredi di Cornelio Gadaldino, 1563). « Con licentia del Reverendo Padre Inquisitore di Modona »; *Ragione d'alcune cose segnate nella canzone d'Annibal Caro 'Venite a l'ombra de gran gigli d'oro'* (Parma: Seth Viotto, 1573). On Castelvetro, see now the *voce by* V. Marchetti and G. Patrizi in the *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 22 (Rome, 1979), pp. 8-21.

[30] *La Gierusalemme Liberata di Torquato Tasso... e le Annotationi di Scipio Gentili* (Genova, 1590). See *La Raccolta Tassiana della Biblioteca Civica « A. Mai » di Bergamo* (Bergamo, 1960), p. 61 and *passim*.

[31] For other editions of this work, see MARKUS KUTTER, *Celio Secondo Curione, sein Leben und sein Werk (1503-1569)* (Basel & Stuttgart, 1955), p. 294. GRENDLER (*The Roman Inquisition*, p. 190) mentions « a work of logic » by Celio Agostino published in Venice by Giordano Ziletti in 1563. This is the *De ratione consequendi styli, seu de imitatione unus*: Kutter, p. 293.

[32] Editions of 1539 and 1545. I have discussed them in « A Sixteenth-Century Italian Erasmian », p. 314. See also ÁGNES KURCZ, « Ismeretlen velencei Melanchton kiadás. Egy töredékes ars moriendi meghatározasa », (An unknown Venetian

physician Leonhard Fuchs, whose *opera omnia* was destined to be banned by the Indices of Paul IV and Sixtus V.[33]

I should also like to draw attention to still another literary attempt to bridge the cultural chasm caused by the schism in Christendom. It fits neither of the categories briefly alluded to above. It is not a book published in Protestant lands by an Italian scholar active in the academic life of his country, nor is it a work by an evangelical published in Italy proper. The item in question is the Italian translation of Georg Agricola's *De Re Metallica*. The translator of this famous early treatise on mining was the minister of the tiny village of Soglio in the Valtellina. Michelangelo Florio was not an ordinary small town pastor. Born into a family of Tuscan conversos at the beginning of the century, he had joined the Franciscan order and later suffered an imprisonment of twenty-seven months at Rome after his evangelical leanings became known. He managed to escape and eventually made his way to England, where in 1550 he founded a church for the Italian exiles, wrote an Italian grammar, and became a tutor to Lady Jane Grey, a cousin of Edward VI, who ruled for nine days after his death until she was supplanted and executed by Mary Tudor. Early in 1554 Florio returned to the continent in the great wave of Marian exiles and eventually entered the Valtellina. He was accompanied by his young son, John, who one day would return to England and become that country's leading advocate of Italian studies.[34]

In 1563 Michelangelo published through Froben at Basel his Italian translation of the *De Re Metallica* which, as I mentioned above, is considered the first systematic modern study of mining techniques and technology. In his dedication to Queen Elizabeth of England Florio defended

---

edition of Melanchthon. The identification of a fragmentary *Ars moriendi*), in *Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve* (1973), p. 67-72. I have not been able to consult this work.

[33] *Methodus seu ratio compendiaria perveniendi ad veram solidamque medicinam, mirifice ad Galeni libros recte intelligendos utilis...* [Venetiis per Io. Ant. & Petrum fratres de Nicolinis de Sabio. MDXLIII]; for the prohibitions, see REUSCH, *Indices Librorum Prohibitorum*, pp. 193, 497. GRENDLER (*The Roman Inquisition*, p. 119 n.) cites a permission to real FUCHS' *De historia stirpium commentarii* granted to the Bishop of Spalato in 1559, and ROTONDÒ (« La censura ecclesiastica », p. 1453), expurgations of his works.

[34] *Opera di Giorgio Agricola de l'Arte de Metalli partita in XII Libri... Aggiugnesi il libro del medesimo autore, che tratta de gl'animali di sottoterra, da lui stesso corretto, & riveduto. Tradotti in lingua Toscana da M. Michelangelo Florio Fiorentino.* In Basilea, per Hieronimo Frobenio et Nicolao Episcopio [1563]. I have used the elegant facsimile edition by Luigi Firpo, published (Turin: Bottega d'Erasmo, 1969). For the pertinent biographical information on Florio (and accompanying bibliographical references), see Firpo's preface.

himself from the anticipated criticism of those who would challenge the concept of vernacular translation. He expressed the hope that his labor would serve to spur similar efforts, especially in the fields of Scripture and religious literature.[35] In a similarly apologetic vein, in his preface to the reader, Florio defended himself from those partisans of the Tuscan language whom he foresaw would accuse his translation of not employing all those rules of reading and writing which they had learned from Pietro Bembo and his school. Florio explained that he was not writing for « literati » alone; the language had changed since the days of Boccaccio, and, moreover, he wanted his book read outside of Florence. This is the point of interest for us. Despite the fact that it reeked of heresy (it made no attempt to conceal the suspect imprint of Basel and the Frobens [the publishers of Erasmus], nor the apostate translator's name, the long adulatory dedication to Elizabeth, and the espousal of the notion of vernacular translations of Scripture), this expensively produced, richly illustrated folio volume was clearly intended for an Italian market, at least if we are to accept Florio's defense of his translation at face value: « se a gli stromenti nominati in questo libro io havessi dato solamente i nomi usati a Firenze, gl'honorati Frobenii, per li quali l'ho tradotto, si sarebbeno potuti giustissimamente dolere di me, con dirmi che essi non me l'hanno fatto tradurre per venderlo solamente a Firenze, ma in ogni altra parte d'Italia ».[36]

If there is one overarching explanation for the continuing exchanges and contacts which I have touched upon, it must be sought in the inability of the censorship machinery to accomplish its task. The surviving documents are full of laments that the ambitious and unrealistic policies of the Roman Curia only provoked unmitigated confusion and were unenforceable to the letter. It could not be otherwise when a broad range of authors from Andrea Alciato to Ulrich Zasius were considered suspect in one or another of their writings. The correspondence of the inquisitors and of members of the Congregation of the Index is full of reproaches for the failure to exert proper vigilance, for the assignment of the task of expurgating a particular work to a close friend of the author, for careless expurgations, and a thousand other faults. This is a melancholy story that has been told before.[37]

---

[35] *Ibid.*, p. [4].

[36] p. [11]. The *Primo Catalogo Collettivo delle Biblioteche Italiane* II (Rome, 1963), 113, based on a census of eleven major Italian libraries, records four copies of the *Opera*.

[37] See, for example, ANTONIO ROTONDÒ, Nuovi documenti per la storia dell'' Indice dei Libri Proibiti ', (1572-1638) », *Rinascimento*, n. s. 3 (1963), 145-211; JOHN TEDESCHI, « Florentine Documents », (cited n. 24).

Needless to say, the findings presented here suggesting a presence, perhaps larger than commonly imagined, for northern books in Counter-Reformation Italy are of an extremely fragmentary and provisional nature. Of themselves they prove nothing. They have been gathered at random and are offered now in the hope of stimulating a more systematic examination of library collections, censuses of sixteenth-century imprints,[38] booksellers and publishers' lists, especially those connected to the great international book fairs,[39] lists of books confiscated by the Holy Office,[40] inventories of private libraries[41] and other appropriate sources.[42] The Counter-Reformation will not emerge from such a process as an age of free cultural exchange. No end of facts and figures could accomplish such

---

[38] *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600* [par] *Paul Chaix, Alain Dufour et Gustave Moeckli. Nouv. éd., revue et augm. par Gustave Moeckli* (Geneva, 1966). and other comparable listings.

[39] For example, for the great Frankfort book fairs, see NICOLAUS BASSAEUS, *Collectio in unum corpus, omnium librorum hebraeorum, graecorum, latinorum necnon germanice, italice, gallice, et hispanice scriptorum, qui in nundinis francofurtensibus ab anno 1564, usque ad nundinas autumnales anni 1592, partim nōvi, partim nova forma, & diversis in locis editi, venales extiterunt...* (Frankfort, 1592). The catalogue demonstrates that Italian, even Catholic, books were readily available in great numbers for sale in the north. Among the authors and titles listed in the section « Libri Theologici Pontificiorum » are Alberto Pio, Antonio Possevino, *Breviarium Romanum*, etc. We know that Pietro Perna once served as the agent in Frankfort for the Florentine publisher Lorenzo Torrentino: L. PERINI « Note e documenti », p. 146.

[40] The data here is voluminous and grows every time a new inquisitorial trial is studied. As an illustration, see CARLO DE FREDE, « Roghi di libri ereticali nell'Italia del Cinquecento », *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, II (Naples, 1970), 315-28; for the books found in the possession of the Neapolitan bookseller Antonio Pisacane in 1579, see PASQUALE LOPEZ, *Inquisizione, stampa, censura*, pp. 123, 307-12; similar lists also in GRENDLER (*The Roman Inquisition*, Appendix II).

[41] See, for example, the library of the nobleman Gian Vincenzo Pinelli, which included at least ninety prohibited titles by about forty-four different banned authors: P. GRENDLER, *The Roman Inquisition*, pp. 321-24; on the library of the Medici Grand-Dukes which contained works of Erasmus and Machiavelli, numerous Basel imprints and over a hundred books and manuscripts designated by the letter « P(rohibitus ») , see L. PERINI, « Editori e Potere in Italia », pp. 805 ff. and by the same author, « Contributo alla ricostruzione della biblioteca privata dei Granduchi di Toscana nel XVI secolo », in *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan* (Florence, 1980), pp. 571-667.

[42] See the account book, principally covering the years 1589-95, of the jurist and Curialist Francesco Peña, which records the purchase of Theodor Zwinger's *Theatrum vitae humanae*. Peña's manuscript is in the Vatican Library: Cod. Vat. Lat. 6604, f. 47 r. (I owe this reference to the kindness of Patricia H. Jobe). For other Italian academicians endeavoring to obtain copies of the *Theatrum*, see ROTONDÒ, « La censura ecclesiastica », p. 1453.

a miracle. I merely wish to suggest that the images of « cultural death » and of an « iron curtain » may be similarly inappropriate and overly harsh representations of the age. Only a sweeping bibliographical canvass will tell.

JEAN-FRANÇOIS GILMONT

AUX ORIGINES DE L'HISTORIOGRAPHIE VAUDOISE DU XVI[e] SIÈCLE:

JEAN CRESPIN, ÉTIENNE NOËL ET SCIPIONE LENTOLO

Avertissement.

De l'avis d'amis dont j'estime le jugement, les pages qui suivent ont gardé leur actualité bien qu'elles fassent partie d'une étude qui remonte à 1972. Il convient cependant d'expliquer pourquoi cet article est resté inédit et pourquoi j'en publie une partie aujourd'hui.

Mes recherches sur l'historiographie vaudoise ont été entreprises dans l'ignorance totale du projet de collection de *Storici valdesi* du Prof. Enea Balmas. Mis en contact par l'aimable et regretté A. Armand Hugon, le Prof. Balmas et moi-même nous échangeâmes bientôt nos découvertes. Mon article, qui reprenait un premier essai de 1970, a bénéficié de plusieurs indications du Prof. Balmas. En sens inverse, l'édition de l'*Histoire memorable* de 1561 parue à la fin de 1972 dans la collection des *Storici valdesi* tient compte de mes trouvailles. Comme j'ai lu les épreuves d'imprimerie de l'introduction de cette publication, j'avais pu y apporter plusieurs améliorations. Dans la suite, le Prof. Balmas me proposa de collaborer à l'édition de l'*Histoire des persecutions* de 1562. Je mis à nouveau mes notes à sa disposition. Pris de court par la nécessité d'achever mon doctorat, j'avais dû postposer la mise au point définitive de mon étude, malgré l'offre de publication du cher A. Armand Hugon dans le *Bollettino*.

Entretemps, en préparant son volume pour les *Storici valdesi*, le Prof. Balmas aboutissait à des conclusions opposées aux miennes sur la paternité de l'*Histoire des persecutions*. Malgré plusieurs échanges de correspondance, nous ne sommes pas parvenus à concilier nos points de vue. Nous devions signer à deux l'introduction de cette édition. Il n'en fut plus question une fois qu'elle proposait des hypothèses inacceptables à mes yeux. Et l'ouvrage parut en 1975 tel qu'on le connaît.

Après la publication de ces deux volumes, il me semblait indispensable de refondre complètement mon texte pour discuter pied à pied l'argumentation publiée. Je n'en ai jamais trouvé le temps. C'est alors que le Prof. J. Gonnet m'a suggéré de le publier sans changement. Les éditeurs du présent recueil ont accepté d'en reprendre une partie importante (mon manuscrit original ne comportait pas moins de 78 pages dactylographiées). Je propose donc mon texte de 1972 sans autre retouche que stylistique;

quelques mises à jour ajoutées en note sont clairement annoncées par des crochets. Je n'ai pas cru devoir souligner les modifications entraînées par la suppression d'une bonne moitié du travail original.

Peut-être cette solution est-elle, somme toute, la meilleure? Au lieu de multiplier les considérations polémiques, est-il préférable de soumettre au public une argumentation vierge de toute controverse, écrite *in tempore non suspecto?* Les lecteurs pourront ainsi, au vu des documents et des arguments, se faire une opinion sereine. Je signale plus loin un point important où les arguments du Prof. Balmas m'ont convaincu. Sur la plupart des autres points de divergence, principalement sur la paternité de l'*Histoire des persecutions* de 1562, je maintiens mes hypothèses de 1972.

La longueur de l'étude originale ne me permet pas de publier ici mon analyse de l'*Historia delle grandi e crudeli persecutioni* de Scipione Lentolo J'espère bien avoir l'occasion d'éditer ailleurs ces pages, à mes yeux, essentielles. Je crois être le seul à avoir regardé d'aussi près ce document depuis sa publication par Teofilo Gay au début du siècle. L'analyse de ce texte dans le manuscrit original conservé à Berne a fort influencé l'établissement de l'hypothèse qui attribue à Étienne Noël la paternité du récit de 1562. Le manuscrit comporte en effet des retouches de la main de Lentolo qui révèlent des divergences très intéressantes entre le ministre napolitain et l'auteur de l'*Histoire des persecutions*. Les pages qui suivent y font référence sans apporter toute la lumière sur ce point.

Les divergences d'interprétation que je signale ici, cachent une question de méthode, car le Prof. Balmas et moi-même, nous prétendons pratiquer une approche relativement semblable des documents. L'un et l'autre, nous attachons une grande importance à l'analyse interne des documents. Faut-il incriminer la démarche comme telle ou est-ce l'un d'entre nous qui la pratique mal? C'est une tierce personne qui sera le mieux à même de nous départager. C'est dans cet esprit que je livre ces notes au public.

Bruxelles, le 24 février 1981.

INTRODUCTION

Pour l'histoire des disciples de Pierre Valdès au XVI[e] siècle, la documentation est relativement riche: actes de procès, correspondances officielles et privées, relations de témoins, etc. Dans cet ensemble, les sources narratives — plus exactement les premiers efforts d'historiographie — occupent une place importante. Bien des documents ne sont connus qu'à

travers les relations de chroniqueurs du XVI[e] siècle. Mais là ne gît peut-être pas l'apport le plus original de ces sources.

La critique classique se méfiait de ces ouvrages rédigés en pleine lutte confessionnelle, car ce sont des œuvres partisanes qui reflètent les préoccupations et les préjugés de leurs auteurs. Mais pour celui qui ne cherche pas seulement à reconstituer un cadre événementiel, mais veut atteindre les réactions humaines provoquées par les événements, ces récits ont une valeur documentaire irremplaçable. Pour en tirer parti, il faut des études critiques qui situent chaque récit, son auteur, sa datation, les révisions apportées au cours des temps, sa diffusion, etc. Pour les œuvres les plus primitives, l'étude est d'autant plus nécessaire que bien souvent, un premier récit est adopté par toute l'historiographie ultérieure comme point de départ. Même si les historiens des générations suivantes critiquent ce premier récit, ils en acceptent généralement la problématique.

Les pages qui suivent proposent des notes critiques sur les débuts de l'historiographie vaudoise du XVI[e] siècle. Bien que cela n'ait qu'un intérêt anecdotique, je me permets de signaler que j'ai été amené à l'examen de la question par l'étude du martyrologe de Crespin. Je voulais déterminer quelle documentation un éditeur genevois du XVI[e] siècle pouvait disposer à propos des Vaudois. De fil en aiguille, la situation m'est apparue plus complexe qu'on ne le disait. En particulier, Scipione Lentolo s'est vu attribuer une importance quelque peu exagérée; par contre, Étienne Noël dont le nom n'avait jamais été prononcé dans ce domaine, mérite d'être placé au premier rang des historiens vaudois.

Comme cet article est formé de remarques autour de différents récits historiques, et comme ces récits ont entre eux des relations fort complexes il n'est pas aisé de délimiter clairement le champ d'investigation, ni de proposer un plan qui évite les redites. Mon premier objectif était de donner une analyse critique des récits vaudois de Crespin et surtout de l'*Historia delle grandi e crudeli persecutioni* de Lentolo, en insistant sur les éléments communs aux deux. Parmi ces derniers, il y a des récits de 1561 et de 1562 sur les persécutions du Piémont, qui font l'objet d'une analyse particulière.

L'exposé comporte trois parties consacrées respectivement au premier récit de Lentolo sur les persécutions du Piémont (1561), à l'*Histoire des persecutions... contre le peuple... Vaudois... de Piemont* (1562) qu'il faut attribuer à Étienne Noël et aux récits vaudois du martyrologe de Crespin (1554-1570). J'ai réservé pour un autre lieu l'examen de l'*Historia delle persecuzioni* (1595) de Lentolo, ainsi que celui de deux dossiers transmis de façon indépendante par Crespin et Lentolo relatifs aux

martyrs de Varaglia et de Paschale. Mon exposé n'a pas la prétention d'épuiser le sujet, car l'étude critique de tous ces textes exigerait leur réédition. Il est heureux que le professeur Enea Balmas ait lancé une collection *Storici Valdesi*; cette initiative permettra certainement de mener plus loin l'analyse des divers récits historiques.[1]

I. LES PREMIERS RÉCITS DE SCIPIONE LENTOLO (mai-juin 1561)

C'est Scipione Lentolo qui fut le premier à raconter les persécutions du Piémont en 1560-1561. A la fin de sa vie, le même auteur a achevé la mise au point d'une *Historia* plus ample et plus volumineuse. Son témoignage est important puisqu'il a eu une expérience personnelle de cette persécution. Mais comme il nous faut examiner de près son autorité d'historien, il est bon de préciser quelques points de sa biographie.

1. *Scipione Lentolo dans les vallées du Piémont.*

Les grandes lignes de la carrière de Lentolo sont connues.[2] Il naquit à

---

[1] Alors que ce travail était en cours, le Professeur A. Armand Hugon m'a signalé que le Prof. E. Balmas avait entrepris une collection *Storici Valdesi* et qu'il préparait activement l'édition de l'*Histoire memorable* de 1561. Dès ce moment, nous avons échangé à de nombreuses reprises nos hypothèses et nos découvertes. Sur les insistances amicales du Prof. Balmas, j'ai maintenu cette section de mon article, malgré la parution prochaine de l'édition critique de l'*Histoire memorable*. Je tiens cependant à souligner qu'une bonne partie des éléments neufs que je présente ici, provient du Prof. Balmas.

[2] Sur la biographie de Lentolo, il n'est pas inutile de consulter tout d'abord d'anciennes encyclopédies, telles que C. GESNER & J. SIMLER, *Bibliotheca*, Zurich, 1574, p. 618 (notice reprise sans changement dans l'édition de 1583, p. 744); P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 4me édit., t. III, Amsterdam, 1730, p. 77-78; et surtout H. J. LEU, *Allgemeines helvetisches... Lexicon*, t. XII, Zurich, 1757, p. 36-37 (cette notice a influencé, directement ou indirectement, toute la tradition ultérieure).

Les notes biographiques réunies par Teofilo GAY sont très précieuses, mais elles sont dispersées dans trois publications: les introductions des éditions de l'*Historia delle grandi e crudeli persecutioni* de S. LENTOLO (Torre Pellice, 1906) et des *Sofismi mundani* du même auteur (Torre Pellice, 1907), et dans son article *Scipione Lentolo* (dans *Bulletin de la Société d'histoire vaudoise*, n° 23, 1906, p. 104-107). Il faut aussi consulter T. SCHIESS, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündern*, t. III, Bâle, 1906, p. XXVI-XXXI (surtout pour la carrière de Lentolo dans les Grisons). Deux articles plus récents apportent surtout des lumières sur des points précis: L. VISCHER, *Eine italienische Abhandlung über den « Antichristen » von Scipio Lentulus* (dans *Zwingliana*, t. IX, 1952, p. 483-486); J. A. TEDESCHI, *An addition to the correspondence of Theodore Beza: Scipione Lentolo's Lettera ad un signore di Geneva (1561)*, (dans *Il pensiero politico*, t. I, 1968,

Naples en 1525, devint très tôt religieux mendiant,[3] prêtre et docteur en théologie. Au moment où il voulut abandonner le froc en 1555, il fut emprisonné par l'Inquisition; il réussit à s'évader en 1558. Après un bref séjour à Genève, il devient pasteur dans les Vallées durant sept ans (1559-1565). Expulsé vers 1566,[4] il s'installe dans les Grisons où il mourut en 1599; durant ces années, il exerça son ministère en défendant avec rigidité l'orthodoxie réformée, pourchassant sans cesse les tendances anabaptistes et antitrinitaires.

Pour notre propos, c'est la chronologie des années 1559-1561 qui est spécialement précieuse. Lentolo n'est vraisemblablement arrivé à Genève qu'en 1559.[5] Le 8 mai 1559, il satisfait aux exigences administratives de la cité en se faisant inscrire comme habitant.[6] Vers août, il fut pressenti pour devenir catéchiste à Carignano, mais il refusa.[7] En octobre, il acceptait de prendre la succession de Varaglia à Luserna San Giovanni

---

p. 439-448). [D'autres aspects particuliers de sa carrière ont été étudiés récemment: G. P. ZUCCHINI, *Riforma e Società nei Grigioni: G. Zanchi, S. Fiorillo, S. Lentulo e i conflitti dottrinari e socio-politici (1563-1567)*, Coire, 1978; P. BUZZONI, *I Praecepta di Scipione Lentulo e l'adattamento inglese di Henry Grantham*, Florence, 1979].

[3] Sur cette première période de sa vie, il reste bien des points imprécis. Lentolo a-t-il été franciscain (T. GAY dans S. LENTOLO, *Sofismi*, p. 6) ou dominicain (R. DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese*, Rome, 1958, p. 98, n. 2)? Est-il devenu religieux en 1539 à 14 ans (LEU, *Lexicon*, XII, p. 36) ou en 1545 à 20 ans (SCHIESS, *Bullingers Korrespondenz*, III, p. XXVII)?

[4] Suivant les auteurs, cette expulsion a eu lieu en 1564, en 1565 ou en 1566. Lentolo lui-même dit qu'il est resté sept ans ministre dans les Vallées (LENTOLO, *Historia*, p. 14); comme il est arrivé en octobre 1559, cela amène aux environs d'octobre 1566. P. Gilles, qui raconte l'expulsion, la situe un peu plus tôt, au tournant des années 1565-1566 (P. GILLES, *Histoire ecclésiastique des Eglises Vaudoises*, Pignerol, 1881, t. I, p. 336).

[5] Cfr le *Libro di memorie diverse della Chiesa Italiana racolte da me Vincenzo Burlamachi in Geneva M. DC. L.* conservé à Genève (Archives de l'État, PH 1477 bis, 1°; copie à Florence, Ms. 2.3.2. de la Guicciardiana).

[6] « Scipion Lentulu et Jehan Antoine Fernand frères, natifs de Naples » (P.-F. GEISENDORF, *Livre des habitants de Genève*, t. I, 1957, p. 169). Contrairement à ce qu'on affirme parfois, cette inscription comme habitant n'a pas lieu nécessairement le jour de l'arrivée dans la ville; il semble même que la démarche avait normalement lieu après quelque temps de séjour à Genève.

[7] La mention « Girolamo Selvaggio catéchiste recherché pour l'Eglise de Carignan. Scipion Lentulo elu pour cela manque de courage » figure dans des *Memoires concernant l'Eglise italienne de Genève, tirés des registres du consistoire, &c.* (copie à Genève, Archiv. État, PH 1477 bis, 1°; copie à Dublin, Trinity College, Ms. 1152 [L.4.29]). Les mentions de ce recueil sont difficiles à dater précisément, puisqu'il s'agit d'une série d'extraits mis à la suite. Dans le cas qui nous occupe, on remarque seulement que la mention qui précède immédiatement est datée: « En aoust 1559, concurrence du préche espagnol avec notre heure, page 81 »; dans la suite, on trouve la date de 1560 trois mentions plus bas.

et entrait aussitôt en fonctions.[8] En janvier-février 1560, il était envoyé à Carignano et fit une brève apparition à Villanova d'Asti.[9] D'avril à juillet 1560, au moment où les poursuites se multiplient contre les Vaudois, Lentolo est rentré à Luserna; il y rédige plusieurs lettres et pamphlets et traduit en italien divers documents officiels.[10] Le conflit latent avec le duc Emmanuel-Philibert prend une tournure plus brutale au début de novembre. Après quelques jours de conflit et de tractations, un premier armistice intervient. Le comte della Trinità obtient le renvoi au moins temporaire de tous les ministres étrangers, à l'exception d'Étienne Noël, ainsi que l'envoi d'une délégation de Vaudois auprès du duc. A ce moment, Lentolo, comme la plupart des ministres, a dû passer les montagnes et se retirer au Val Pragela dans le Dauphiné.[11] Après le retour des députés en janvier 1561, la situation restée indécise évolue de nouveau vers la lutte ouverte. Le 21 janvier, la plupart des ministres reviennent au Piémont.[12] Lentolo est-il rentré à ce moment? Vraisemblablement, car ses récits de 1561 et de 1595 comportent des traits personnels à propos de la destruction de Rorà et de Villar au début de février.[13] De la mi-février au début d'avril, on perd la trace de Lentolo. Aux environs de Pâques (6 avril), il était à Genève.[14] On sait qu'entretemps, le 19 février, sa femme accouchait de son premier-né, Paolo, à Pattemouche près de Pragela.[15] On constate aussi que, dans la *Narratio* d'avril 1561, Lentolo ignore la bataille si importante qui se déroula à Pra del Torno

---

[8] Dans son *Historia*, Lentolo précise plusieurs fois qu'il prit la succession de Varaglia en octobre 1559 (p. 87, 118). Le fait est confirmé par une lettre de Lentolo à Calvin envoyée d'Angrogne le 11 novembre 1559 peu après son arrivée (J. CALVIN, *Opera omnia*, t. XVII, col. 668-669).

[9] Cfr le récit qu'il en fait dans son *Historia* (p. 117-119).

[10] Ces documents seront présentés avec l'analyse de l'*Historia delle persecutioni*.

[11] [É. NOËL], *Histoire des persecutions*, Genève, 1562, p. 100. Tous les ministres ne quittèrent pas les vallées piémontaises. Lentolo signale que deux ministres au moins « erano restati e se ne stavano nascosti a loro potere » (*Historia*, p. 198; cette phrase est une addition marginale de Lentolo, cfr ms., f. 235v).

[12] Noël ne dit rien de ce retour; il faut le déduire de deux phrases de Lentolo. D'une part, il indique que les deux ministres envoyés du Piémont à Pragela sont rentrés avec d'autres (« altri del Delfinato », p. 198); ce n'est que plus loin, en parlant des ministres des vallées du Piémont, que Lentolo précise « li quali eran tornati con quei di Pragelà » (p. 200; il s'agit d'une addition manuscrite de Lentolo, cfr ms., f. 238r).

[13] Cfr l'analyse de l'*Histoire memorable*.

[14] Cfr l'analyse de la *Narratio* d'avril 1561.

[15] Cfr *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n° 100, 1956, p. 66-67; G. BUSINO, *Italiani all'Università di Basilea*, dans *Bibliothèque d'Humanisme & Renaissance*, t. XX, 1958, p. 516.

le 3 mars. On peut supposer qu'il s'était retiré dans le Dauphiné au moment de la naissance de Paolo et que, de là, il gagna Genève dès que la santé de sa femme et l'état des chemins alpestres le permirent. De toutes façons, Lentolo séjourna à Genève d'avril à octobre 1561.[16] Il n'était donc pas dans les Vallées au moment de la signature de l'accord de Cavour, le 5 juin 1561. Lentolo n'a pas vécu, d'un bout à l'autre, la campagne du comte della Trinità contre les Vaudois.

2. *La « Narratio » remise à Théodore de Bèze* (début d'avril 1561).

Néanmoins, Lentolo fut le premier à mettre par écrit quelques données sur cette persécution. La tradition manuscrite et imprimée de son premier récit est assez complexe, aussi allons-nous procéder étape par étape. Il y a eu une *Narratio* latine du début d'avril 1561, connue également dans une version française, la *Lettre à un seigneur de Genève.* Ce récit, repris et développé, a été édité sous le titre *Histoire memorable...*; traduction d'un original italien, cette *Histoire* a été imprimée au moins deux fois en 1561 et une fois en 1562. Enfin, il y a eu probablement une édition italienne de 1562 sous le titre de *Lettera ad un signore di Geneva.*

La rédaction la plus ancienne est connue depuis longtemps, car elle a été publiée par Jean Léger dans sa version française. Dans cette édition du XVII[e] siècle, elle est qualifiée de *Lettre à un seigneur de Genève.*[17] Récemment, John A. Tedeschi en a retrouvé à Stuttgart une copie latine amputée des formules initiale et finale.[18] Depuis lors, Enea Balmas a découvert à Cambridge une copie cette fois intégrale; il en reproduira

---

[16] Le 22 octobre 1561, Lentolo écrivait de Prali à Calvin pour signaler qu'il était arrivé « incolumis cum familia et comitibus in meam ecclesiam » (CALVIN, *Opera*, t . XIX, col. 68-69). La mention « En la S. Cene, le marquis & le catechiste distribuoient le vin, Scipion Lentulo lisoit » tirée des *Memoires* (cfr plus haut, note 7) ne fournit aucune indication de date. C'est abusivement que G. Jalla a lu « De mai à septembre 1561... » (LENTOLO, *Historia*, p. 326). En fait, une mention datée de mai 1561 se lit une dizaine de lignes plus haut; celle qui précède immédiatement (« Filippo Rustici medecin fait imprimer la Bible à ses dépens. Taxée a 25 fl. 1/2 ») peut être datée du 19 août 1561 (cfr Archives de l'État, RC 56, f. 228v); la mention qui suit immédiatement porte la date explicite: « en 7bre 1561,... ». Bref, on peut tirer des *Memoires* la conclusion que Lentolo « lisoit » au cours de son séjour à Genève, sans pouvoir précise la durée de cet office.

[17] J. LÉGER, *Histoire generale des Eglises evangeliques des vallées de Piemont*, t. II, Leyde, 1669, p. 33-36.

[18] J. A. TEDESCHI, *art. cit.*, p. 443-448. Sur cette édition, voir les corrections apportées dans T. de BÈZE, *Correspondance*, t. VI, 1970, p. 309-310.

le texte dans l'édition critique qu'il prépare.[18a] Malgré quelques divergences entre le français et le latin, il s'agit bien d'un seul document. L'auteur — Scipione Lentolo —, le destinataire — Théodore de Bèze — et la langue originale — le latin — ont bien été établis par J. Tedeschi.[19] Comme Bèze, je donne à cette première version le titre de *Narratio*.[20]

Les formules initiale et finale de la *Narratio* [21] ainsi qu'une lettre de Bèze à Bullinger [22] permettent de bien situer le document. Tout d'abord, il faut le dater du début d'avril, puisque Bèze dit que le récit s'achève vers Pâques.[23] Malgré l'affirmation de Bèze, le récit n'est pas

---

18a [*Histoire memorable de la guerre faite par le duc de Savoye contre ses subjectz des vallées*, a cura di E. Balmas e V. Diena, Turin, 1972, p. 146-161 (*Storici Valdesi*, 1)].

19 J. Léger prétend avoir transcrit « l'original » (*op. cit.*, p. 33): l'affirmation est inacceptable. Lentolo ne connaissant pas assez bien le français pour écrire dans cette langue (cfr la lettre à Calvin citée plus haut, note 8). Le jeu de mots *Trinitas-Tyranitas* plaide aussi en faveur d'un original latin, car le correspondant français est plus compliqué (« Trinité - Tyrannité - Tyrannie »).

20 Cfr note 22.

21 « Puis que vous m'avés tesmoigné que vous desirés de savoir l'estat des choses passées chés nous dans le Piémont: J'ay creu que je vous satisferois plus facilement par lettre que de bouche: ce qui pareillement n'aidera pas peu à ceux qui (peut-estre) ont dessein, & peuvent sans doute beaucoup plus heureusement que moy, décrire les mémes choses »...

« Voilà ce que j'ay peu vous mander pour le present de cette affaire, si peut-estre vous en desirés sçavoir d'avantage, je m'oblige de faire toutes mes diligences pour vous en écrire plus au long dans peu de jours; car j'attens bientôt un homme, qui non seulement a esté present à toutes ces expeditions, mais qui en a aussi eu la conduite. Cependant recevés ce peu pour vous tesmoigner en quelque façon l'amour & le respect particulier que j'ay pour vôtre honorable personne. Adieu. Vostre tres-affectioné Serviteur, Scipio Lentulus neapolitain » (J. LÉGER, *op. cit.*, p. 34, 36).

22 La *Narratio*, adressée à Théodore de Bèze, fut transmise par lui à Bullinger le 24 mai 1561. Bèze présente le document dans les termes suivants: « Quis fuerit fratrum Pedemontanorum status ab eo tempore quo victa eorum patientia ipsos coegit extrema consilia capere, ex eo scripto cognosces cuius exemplum ad te mitto, brevi quidem illo, sed vere et simpliciter totam historiam complectente, ut opinor. Est enim ad me missa haec narratio a fratre valde pio nec prorsus indocto, qui rebus ipsis interfuit. Desinit historia ad Paschae ferias. Ab eo tempore feruntur rursus duae veteranorum Hispanorum cohortes et aliquot indigenarum militum turmae duplici certamine ad internecionem caesae. Expedit autem ista miracula ab omnibus cognosci [...]. Itaque rogo ut hoc quicquid est, aut saltem ejus summam (quoniam in eo fortassis nonnulla sunt paulo acerbius scripta) cum amicis cordatis, ac in primis quidem cum D. Blaurero nostro communices » (BÈZE, *Correspondance*, t. III, p. 101).

Suite à cette invitation, Bullinger transmit la *Narratio* à diverses personnalités comme le duc de Wurtemberg (cfr TEDESCHI, *art. cit.*, p. 440-441).

23 Comme le remarque J. A. Tedeschi, le dernier fait rapporté dans la lettre est la mort de Carlo Trucchietti (15 févr. 1561). A première vue, on est tenté de

totalement celui d'un témoin direct: en effet dans sa conclusion, Lentolo dit attendre de plus amples renseignements de quelqu'un qui « a esté present à toutes ces expeditions ». Cela fait supposer que lui-même n'a pas été toujours présent. Le début de la lettre confirme le fait. Lentolo dit explicitement qu'il répond à une initiative de Bèze et qu'il a choisi de décrire l'état des Vallées par lettre plutôt que de bouche. Les deux hommes avaient donc l'occasion de se rencontrer: la *Narratio* a été rédigée à Genève à la demande de Bèze, qui devait bientôt la transmettre à Bullinger et peut-être à d'autres.

La *Narratio*, qui se présente comme un matériau pour les historiens futurs, évoque à grands traits les rapports des Vaudois avec le duc, le conflit au début de novembre 1560, la mission des députés à Verceil et la reprise des hostilités à la fin de janvier 1561; elle se termine sur la mort de Carlo Trucchietti (15 février). L'évocation de quelques martyrs au début de la lettre est typique de cette rédaction généralement exacte, mais imprécise. Lentolo rapproche par un *his diebus* très vague les exécutions capitales d'un couple (2 mars 1560) et de Jean Cartignan (14 mars) à Carignano, du ministre de S. Germain à Pignerol (2 août) et de celui de Méane à Suse (12 avril).[24]

Parmi d'autres, je relève un trait original du récit. D'après Lentolo, l'interim proposé en novembre 1560 par le comte della Trinità a été accepté par le peuple contre l'avis des ministres (*reclamantibus ministris ferme omnibus; nonobstant l'opposition de presque tous les ministres*). Les versions ultérieures ainsi que l'*Histoire* de Noël ne font aucune allusion à cette divergence d'opinions. Lentolo exprime-t-il indirectement son avis personnel? Fait-il état d'un conflit interne sur lequel on a préféré faire le silence? De toute façon, la mention mérite d'être signalée.

---

situer la *Narratio* avant mars, puisque Lentolo ne dit rien des violents combats qui ont eu lieu à Pra del Torno le 3 mars. En fait, ces combats ont dû être ignorés de Lentolo et de son correspondant durant un certain temps. Bèze, dans sa lettre du 24 mai, complète sommairement la *Narratio*, en évoquant seulement les combats du 27 avril. Dans l'*Histoire memorable* de juin 1561 (cfr plus bas), Lentolo fait de même.

D'ailleurs pourquoi Bèze dirait-il « desinit historia ad Paschae ferias », si la rédaction ne datait de ce moment?

[24] Tous ces martyrs sont signalés par différentes sources. Les datations proposées s'appuient sur les autorités suivantes: Marcellin ou Mathurin et sa femme (P. GILLES, *Histoire ecclesiastique*, t. I, p. 119-120); Jean Cartignan (M. SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte*, dans *Archivum historicum Societatis Iesu*, t. XXVIII, 1959, p. 108); le ministre de Méane (SCADUTO, *art. cit.*, p. 114: en réalité, Possevino date l'exécution du 12 ou du 11 avril).

3. *L'Histoire memorable de la guerre faite par le duc de Savoie* (juin 1561).

Alors que la version française de la *Narratio* n'a pas échappé aux historiens grâce à la publication de Léger, l'*Histoire memorable* est restée pratiquement dans l'oubli. Sans doute est-elle citée dans les bibliographies,[25] mais peu d'historiens modernes semblent l'avoir consultée.[26]

Très rapidement après la capitulation de Cavour (5 juin 1561), un petit récit français des événements survenus au Piémont du 3 mars 1560 au 5 juin 1561[27] était imprimé. Il en existe au moins trois éditions différentes, deux de 1561 et une de 1562.[28] De plus, Pierre de La Place, un des premiers chroniqueurs des guerres de religion en France, en a

---

[25] Cfr A. Armand Hugon & G. Gonnet, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice, 1953, nos 1478, 1501. Ces références remontent peut-être à A. Muston, *L'Israël des Alpes*, Paris, 1851, t. I, p. 18, 23; t. II, p. 1-2, qui réunit des informations un peu confuses.

[26] Il faut faire une exception pour T. G. Pons, *Sulla pace di Cavour del 1561 e sui suoi storici* (dans *Boll. Soc. Stud. Vald.*, n° 110, 1961, p. 129-130); cet auteur n'a peut-être pas mesuré à sa juste valeur l'importance du document. Quant à R. De Simone, il cite l'*Histoire memorable* dans sa bibliographie (« *Fonti* »!), mais rien n'indique qu'il l'a consultée (*op. cit.*, p. xi).

[27] Au début du texte, il y a ce nouveau titre: « Bref discours des choses advenues aux Vallées de Piedmont, touchant le fait de la Religion, depuis le troisieme de mars 1560, iusques au moys de Iuin 1561 ». A quoi correspond cette date du 3 mars 1560? C'est vraisemblablement l'exécution du couple à Carignano, car celle-ci marque le début de la persécution sanglante. Nous avons vu que, d'après P. Gilles, l'exécution daterait du 2 mars (cfr plus haut, note 24).

[28] Histoire memorable, de | la guerre faite par le Duc de Sa- | uoye, Emanuel Philibert, contre | ses subiectz des Vallées d'Angro- | gne, Perosse, S. Martin, & aultres | vallées circonuoysines, pour com- | pte de la Religion. Ensemble les | articles & capitulations de l'ac- | cord proposé audit Seigneur par | sesditz subiectz, au moys de Iuin | 1561. | *Nouuellement traduit d'Italien* | *en Francois.* | 1561. |

In-8°, 39 p., 1 pbl. — Grenoble, Bibl. municipale, 2 exempl. E. 29.025; V. 17.376.

Histoire memorable, | De la Guerre, faicte par le Duc de | Sauoye, Emanuel Philibert, contre | ses subiectz des vallées d'Angrogne, | Perosse, saint Martin, & autres val- | lées circonuoysines, pour le faict de | la Religion. Ensemble les articles | & capitulations de l'accord propo- | sé audict Seigneur par sesdictz sub- | iectz, & par ledict Seigneur accor- | dé, au mois de Iuin, 1561. | *Nouuellement traduict d'Italien* | *en François.* | 1561 |

In-8°, 16 fnc. — Genève, Bibl. Publique et Universitaire, Q 201/8.

Histoire memorable, de | la guerre faite par le Duc de Sa- | uoye, Emanuel Philebert, contre | ses subiectz des Vallées d'Angro- | gne, Perosse, S. Martin, & autres | vallées circonuoisines, pour com- | pte de la Religion. | * ENSEMBLE LES ARTICLES | & capitulations de l'accord pro- | pose audit Seigneur par sesditz sub- | iectz, au moys de Iuin 1561. | *Nouuellement traduit d'Italien* | *en François.* | [*filet*] | 1562. |

In-8°, 30 p. — Turin, Biblioteca reale, Misc. 148/7; Paris, Bibl. Nat., Lk² 3198.

Je tiens à remercier MM. A. Armand Hugon et J.-P. Viallet qui m'ont aidé à

transcrit de larges extraits dans ses *Commentaires de l'estat de la religion et republique* publiés en 1565.[29] Sur le moment, la plaquette a donc bénéficié d'une large diffusion, surtout grâce à son insertion dans les *Commentaires* de La Place. Mais dans la suite, on en a perdu la mémoire et les premières éditions sont aujourd'hui presque introuvables.

Le récit est présenté comme une traduction de l'italien: l'auteur dit qu'il a « pour la plus part esté présent » aux faits rapportés, « le reste ayant sceu de mes compagnons, qui aussi l'ont veu ». L'attribution de cette *Histoire* à Lentolo est déjà suggérée par le fait que l'original a été écrit en italien.[30] La comparaison avec la *Narratio* envoyée à Bèze enlève toute hésitation. Il s'agit du même récit: certains paragraphes sont repris littéralement, d' autres sont récrits et des passages nouveaux ont été ajoutés. Les additions ont principalement trait à l'attaque de Tagliaretto du 27 avril 1561 [31] et à la capitulation de Cavour; sur ce point, l'auteur transcrit simplement une requête des Vaudois à la duchesse de Savoie

---

retrouver les exemplaires conservés à Grenoble et M. E. Balmas qui m'a signalé ceux de Turin et de Paris.

[Grâce à la perspicacité du Prof. R. Peter, l'anonymat d'une de ces éditions a été levé. L'édition de 1561 conservée à Grenoble doit être restituée aux presses de S. Honorat à Lyon. La lettrine L au vieillard (p. 3) se retrouve dans les Commentaires sur les épîtres de S. Paul de Calvin imprimés par Honorat en 1563 (t. II, p. 603), de même que le bandeau de la p. 5 (t. II, p. 89). Les lettrines de 1561 sont reproduites, mais sans en respecter l'échelle, dans l'édition Balmas, fig. 5[a].

E. Balmas estime que l'édition conservée à Genève est la plus ancienne (p. 10). Rien ne le prouve. Au contraire, E. Droz estimait que l'édition a été faite d'après un modèle imprimé et qu'elle n'est pas genevoise. Je livre cet avis qui m'a été donné oralement sans autre justification. La seconde affirmation d'E. Droz me semble tout à fait plausible.

Quoi qu'il en soit des relations entre les deux éditions de 1561, il est difficile de comprendre comment E. Balmas a choisi l'édition de 1562 comme base de sa publication critique (cfr p. 15 de son introduction)].

[29] Il existe au moins cinq éditions, toutes de 1565 et sans lieu d'édition, des *Commentaires* de La Place. Je montrerai ailleurs que l'édition princeps est l'in-octavo de 2+309+3 feuillets (un exemplaire à Bruxelles, Bibl. royale, VH 17605 A) et qu'elle a été imprimée à Orléans par Éloi Gibier (Sur cet imprimeur, cfr L. DESGRAVES, *Éloi Gibier*, Genève, 1966; E. DROZ, qui a identifié une édition réalisée par G. Berton à La Rochelle, a discerné deux émissions de l'édition originale, cfr *B. Berton*, Genève, 1960, p. 42-46). Le texte de l'*Histoire memorable* figure à la fin du livre V (édit. princeps, f. 201v-210v).

[30] En effet, Lentolo était le seul ministre d'origine italienne qui avait été envoyé par Genève; tous les autres étaient français.

[31] De même que Bèze dans sa lettre du 24 mai, l'auteur ignore toujours les combats du 3 mars 1561.

du début de mai 1561 [32] et le texte de l'accord. L'*Histoire memorable* provient donc de Scipione Lentolo.[33]

En reprenant sa *Narratio* latine, Lentolo a modifié et complété son récit. On remarque son silence sur l'avis défavorable de la plupart des ministres à propos de l'interim de novembre 1560. Il omet aussi — simple distraction? — la mention du martyre de Jean Cartignan. Tout au long du récit, il ne recourt à la première personne du singulier qu'une seule fois, lorsqu'il évoque le courage des femmes fuyant devant l'incendie de leur village.[34] Il a donc assisté à la scène. L'édition est importante pour le texte de l'accord de Cavour. Elle en contient le plus ancien témoin imprimé, témoin qui a été constamment repris dans la tradition vaudoise et réformée. Une patiente analyse a permis à Teofilo G. Pons de discerner deux traditions textuelles. La version imprimée dans l'*Histoire memorable* est très proche, mais pas tout à fait identique à celle que Lentolo a insérée dans son *Historia*; elle rejoint sur de nombreux points la version retrouvée à Rome par R. De Simone.[35]

En insérant le récit dans ses *Commentaires*, La Place montre l'importance que l'accord de Cavour avait pour les réformés français. Il faudrait examiner les modifications qu'il a apportées au récit. Certaines

---

[32] Le document est ignoré de A. PASCAL, *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i Valdesi negli anni 1560-1561*, dans *Boll. Soc. Stud. Vald.*, n° 110, 1961; mais le contenu en est semblable à celui du n° LXIX, p. 116.

[33] Le style de la préface où l'auteur insiste sur le fait de sa présence dans les Vallées permet d'exclure l'hypothèse de la reprise de la *Narratio* par un autre auteur. [Après la démonstration d'E. Balmas, je dois supprimer cette affirmation et retirer à Lentolo la responsabilité de l'édition de l'*Histoire memorable*. Mais je maintiens l'existence d'une version italienne (il en sera tout de suite question): le modèle qui a inspiré l'*Histoire memorable* était écrit en italien. De plus il faut situer nettement en France (dans l'officine de Sébastien Honorat ou ailleurs) l'organisation de la publication, qui trahit des préoccupations plus françaises qu'européennes].

[34] « Je delaisse pour breveté & autres bons respectz. à raconter toutes les especes de cruautez, desquelles usoyent les soldats ainsi qu'il leur venoit à propos, toutes lesquelles rendoyent ce spectable tresmiserable: mais je diray bien que estant le cueur de l'hyver, & les montaignes ja couvertes de neige bien la hauteur d'une coudée, on peult considerer quelle estoit la calamité de ces pauvres gens, lesquelz estoyent contrains la plus part y demeurer jour & nuit. Toutesfois je puis dire à la verité, que en si grande misere, je ne vis pas seulement une femme qui se lamentast ny pleurast, ains voyans leurs maisons flamboyer de loing, remplir de joie et allegresse... » [éd. Balmas, p. 98].

Il est ici question de l'incendie de Rorà (E. NOËL, *Histoire*, p. 120-121; S. LENTOLO, *Historia*, p. 202-203) qui date des premiers jours de février (cfr E. COMBA, *La Campagna del Conte della Trinità narrata da lui medesimo*, dans *Bull. Soc. d'Hist. Vaud.*, n° 21, 1904, p. 13).

[35] T. G. PONS, *art. cit.*

sont purement stylistiques: là où Lentolo parle des « nostres », La Place écrit « ceux desdictes vallées ». Il y a des changements plus importants, surtout sous forme d'omissions. Plus d'un passage où Lentolo souligne le courage et la piété des Vaudois est abrégé; les lignes où Lentolo explique que les Vaudois ont été acculés à prendre les armes, sont supprimées.

4. *Lettera ad un signore di Geneva, 1562* (?).

C'est volontairement que je n'ai pas utilisé de titre italien pour les deux récits présentés jusqu'à présent. La *Narratio* d'avril a d'ailleurs été écrite en latin et l'*Histoire memorable* n'est connue qu'en traduction française. Pourtant on signale une *Lettera ad un signore di Geneva.*[36] Il faut s'y arrêter un instant.

Hans Jacob Leu est le premier, à ma connaissance, à citer ce titre. Sauf erreur, toutes les mentions postérieures dépendent de lui et n'ajoutent rien que des hypothèses ou des interprétations plus ou moins fondées. Il suffit donc de revenir à la source première, l'*Allgemeines helvetisches... Lexicon.* Dans la tome XII, Leu consacre une notice à la famille Lentulus. En parcourant la bibliographie de Scipione, on constate que ses informations sont exactes.[37] Comme les Lentulus étaient honorablement connus à Berne, il est possible que l'auteur ait consulté la famille.

En tête de la liste des ouvrages de Scipione — il s'agit bien d'imprimés: « und ist von ihme in Druck kommen » —, il y a une longue référence présentée comme celle d'un ouvrage unique:

> Lettera ad un Signore di Geneva, ove descrive li principii delle persecutioni nella Valle di Piemonte e risposte ad un certo Scritto, che Antonio Possevino mandò nelle valli de Lucerna &c. in Piemonte, nel quale si dimostra, col autorità della parola di Dio e degli antichi Padri, ch'egli ha mal provato la Messa privata e Voti monastici esser cose digne, che i Christiani le accettino. *1562. 8.*

Comme Teofilo Gay l'avait remarqué, cette référence réunit deux œuvres, la *Lettera* et des *Risposte.* Acceptant la référence sans restriction,

---

[36] J. A. Tedeschi a même utilisé cette mention dans le titre de l'article déjà cité. A mon avis, son identification est un peu rapide.

[37] Pour éviter le cercle vicieux, il ne faudrait pas vérifier l'exactitude de Leu en utilisant des bibliographies modernes qui dépendent toujours de lui. En voici un exemple. P. Chaix, A. Dufour & G. Moeckli signalent une « Praxis grammaticae italicae, h. e. Catonis disticha mordica (?) italice reddita » de 1598 (*Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*, Genève, 1966, p. 153, y compris le point d'inter-

l'historien vaudois ajoutait: « ignoravamo che fossero state pubblicate insieme in un opuscolo in 8° nel 1562 ».[38] Mais la citation est-elle totalement exacte? On peut en douter une fois retrouvée l'édition des *Risposte*.

La controverse entre Possevino et les réformés italiens, commencée en 1561 dans les Vallées, connut de nombreux rebondissements. En 1564, le ministre italien de Genève, Niccolò Balbani publiait un premier volume de réponse au jésuite.[39] Il y joignait un appendice de 24 feuillets non chiffrés, avec une page de titre indépendante, mais sans date ni lieu d'impression: *Brevi risposte ad un certo scritto...* Ces *Risposte* sont de Lentolo et datent de 1564.[40] Par ailleurs, comme l'auteur ne signale

---

rogation). Ces bibliographes indiquent honnêtement leur source: l'article déjà cité de L. Vischer (p. 484). Ce dernier signale sans sourciller ces curieux « disticha mordica »; il ne fournit pas sa source, estimant suffisant une référence générale à T. Schiess. Effectivement, dans l'introduction de ce dernier à la *Bullingers Korrespondenz*, on retrouve ces étonnants « disticha mordica » (t. III, p. XXI, note 3). Schiess n'indique pas sa source, mais il est évident qu'il a largement utilisé le *Lexicon* de Leu et qu'une coquille a fait de « disticha moralia » ces « disticha mordica ».

Tout cela n'apporte donc aucune preuve sur la réalité de l'édition citée par Leu. Heureusement un exemplaire en a été récemment retrouvé à Troyes (Bibl. municipale) par L. Desgraves (cfr *Biblioth. d'Human. & Renaiss.*, t. XXXII, 1970, p. 647). La référence de Leu est donc exacte.

[38] *Bull. Soc. Hist. Vaud.*, n° 23, 1906, p. 106.

[39] Sur ces controverses des réformés avec Possevino, cfr C. GINZBURG, *Balbani, Niccolò* (dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. V, 1963, p. 336-342). Cet article très complet offre, en particulier, l'avantage de signaler quelques exemplaires des anciennes éditions citées (sauf pour le *Trattato* de Possevino, sur lequel on consultera la *Bibliographie lyonnaise* de Baudrier, t. II, p. 101-102).

En 1564, Balbani publiait un *Trattato primo delle risposte fatte ad un libretto di messer Antonio Possevino della Messa.* [Genève], O. Fordrin, 1564. In-8° (exemplaire à Paris, Bibl. Mazarine, 26.113; Rome, Bibl. Casanatense; Florence, Guiciardiniana; Londres, British Library). Le « trattato secondo » fut publié en 1565 sous le titre *Del sacrificio dell'altare, trattati due tra se contrari.*

[40] L'attribution et la datation ne font pas de doute: elles sont affirmées explicitement par Balbani dans la préface de son *Trattato primo*, signée le 7 mars 1564.

Voici la description des *Risposte*:

BREVI | RISPOSTE AD | vn certo scritto, che Antonio Posseuino mã | do à i fedeli, c'habitano ne le Valli | di Lucerna, Angrogna, Pero- | schia, e S. Martino in | Piemonte. | Ne le quali si dimostra con l'autorità della Parola di | Dio, & de gli antichi Padri ch'egli ha mal proua- | to la Messa priuata, & i Voti monastici esser cose | degne, che i Christiani le accettino, e receuano. | *Fatte per vn Ministro delle dette Valli.* |

San Matteo al 7. cap. | ...

[Genève, O. Fordrin, 1564]. In-8°, 24 fnc., a-c^{8} — Paris, Bibl. Mazarine, 26.113 (2). Pour d'autres exemplaires, voir la note précédente.

qu'une édition de son opuscule,[41] on peut exclure l'hypothèse de deux éditions successives de 1562 et de 1564.

Dès lors la seconde partie de la référence de Leu correspond mot à mot — sauf l'absence du premier mot *Brevi* — au titre de l'édition de 1564. Elle est exacte, si ce n'est que la date en a été mal restituée. On peut donc se demander pourquoi Leu a joint la *Lettera* et les *Risposte* et pourquoi il a donné à l'ensemble la date de 1562. Une hypothèse l'explique bien. La *Lettera* aurait été imprimée en 1562 et l'érudit du XVIII[e] siècle aurait eu en mains — en provenance de la famille Lentulus? — un volume réunissant sous la même reliure les deux opuscules. Il en aurait fait un seul titre, donnant à l'ensemble la seule date mentionnée, les *Risposte* étant publiées sans date.

En l'absence de tout témoin de cette édition, il est vain d'en reconstituer le contenu exact: s'agit-il d'une version italienne correspondant à la *Narratio* d'avril 1561, de l'original de l'*Histoire memorable* de juin 1561 ou encore d'une version amplifiée? Une seule conclusion me semble acquise: il y a eu, en 1562, publication d'une *Lettera*.

II. L'HISTOIRE DES PERSÉCUTIONS D'ÉTIENNE NOËL (mai-juin 1562)

En 1562, une publication plus importante sur les persécutions du Piémont était imprimée à Genève. Le 12 mai, Artus Chauvin présentait au Conseil de la ville une *Histoire de la persecution d'Angrogne* qu'il désirait imprimer. Le 18, on lui en accordait l'autorisation, après consultation des ministres.[42] L'ouvrage a dû être mis sur le marché dans les

---

41 J'étudierai le passage où Lentolo signale cette édition en analysant son *Historia delle persecutioni.*

42 Dans les registres du Conseil de Genève, on lit au 12 mai 1562: « *Artus Chauin, Jaques Bienvenu* ont requis assavoir led. Chauvin de faire imprimer l'histoire de la persecution d'Angrogne, avec privilege et ledit Bienuenu le Testament de la messe. Arresté que les Srs commis voyent les livres ». Au 18 mai: « *Artus Chauvin.* Sur la requeste d'iceluy de luy permettre d'imprimer l'histoire de la persecution d'Angrogne. Estant ouy le rapport de Monsr le syndique Chasteauneuf qui l'a communiqué aux ministres, lesquels l'ont approuvé; touttesfois qu'il parle contre le duc de Savoye, a esté arresté qu'on luy permet de l'imprimer sans que touttesfois il luy sera permis d'y mettre le nom de la ville et qu'on luy ottroye privilege de troys ans, sans qu'il le mette sur led. livre » (Genève, Arch. Etat, RC 57, f. 54v, 57v).

mois qui suivent, car la préface en est datée du 14 juin 1562.[43]

Pour cet ouvrage, l'histoire du texte est simple: on ne connaît qu'un témoin qui fasse autorité, l'édition imprimée. Par contre, la question de son auteur doit nous retenir davantage.[44]

1. *L'attribution traditionnelle à Lentolo.*

Lorsqu'il découvrit en 1897 l'*Historia* manuscrite de Lentolo, Emilio Comba remarqua aussitôt la ressemblance étonnante entre les livres II à V du récit italien et l'*Histoire des persecutions* de 1562. Il en concluait, à juste titre, à une dépendance directe. Il faut que l'un soit la traduction de l'autre. Mais quel est l'original? Pour Comba, Gay et la critique ultérieure, l'*Histoire* de 1562 serait la traduction d'un premier récit italien de Lentolo. Ont-ils assez envisagé l'hypothèse inverse: Lentolo aurait traduit le récit français d'un autre chroniqueur?

En réexaminant l'argumentation de Comba et de Gay, on est frappé par son imprécision. Comba cite un long passage de la préface de 1562; il y trouve la mention d'un *petit traité italien* qu'il attribue à Lentolo

---

[43] HISTOIRE DES | PERSECVTIONS ET | GVERRES FAITES DEPVIS | l'an 1555. iusques en l'an 1561. contre le | peuple appelé Vaudois qui est aux valees | d'Angrongne, Luserne, sainct Martin, La | Perouse & autres du païs de Piemont. |

1. Samuel 14 b.6, & 2 Chro. 14.c.11. | *Il n'est point difficile au Seigneur de sauuer en | grand nombre de gens ou en petit.* | Nouuellement imprimé. | M. D. LXII.

[Genève, Artus Chauvin]. In-8°, A-L^8, 174 p., 1 fnc. — Genève, Musée Historique de la Réformation, Ro 4.

[Comme l'a remarqué E. Balmas, la préface est datée du 13 ou du 14 juin selon les exemplaires. Il a aussi relevé des différences typographiques dans les pages de titre. Peu familier des problèmes de fabrication du livre, E. Balmas a cru qu'il y avait deux éditions (ses affirmations, p. 12, ont été quelque peu nuancées à ma demande). En fait, les divergences sont plus nombreuses encore qu'il ne l'a vu. La comparaison de l'exemplaire reproduit dans la collection des *Storici valdesi* et celui du Musée historique de la Réformation de Genève montre de nombreux changements dans le cahier A (p. 1, 3, 4, 6, 9, 12, 13, 16) et dans le cahier L (p. 162, 166, 170, 171, 174). Il n'y en a pas dans le cahier F. J'ai limité mon analyse à ces trois cahiers, A, F et L. Elle suffisait à faire apparaître une nouvelle fois le phénomène bien connu des « corrections de presse ». En cours d'impression, certaines formes étaient corrigées et l'on mettait indifféremment sur le marché les feuilles tirées avant et après la correction. Un bon essai paru récemment en italien fournit une excellente introduction à ce problème comme à toutes les questions sur la fabrication du livre: C. FAHY, *Introduzione alla ' bibliografia testuale '*, dans *La Bibliofilia*, t. LXXXII, 1980, p. 169].

[44] Pour ce paragraphe également, ma dette de reconnaissance envers le Prof. E. Balmas est grande. C'est lui qui, le premier, m'a contraint à douter de l'attribution traditionnelle de l'*Histoire des persecutions*.

et, de là, il conclut que l'*Histoire* est également l'œuvre du Napolitain.[45] Gay va plus loin: d'après le même passage, l'*Histoire* de 1562 « non è che la nuova edizione lievemente ampliata di un trattato tradotto dall'italiano il quale era stampato l'anno precedente ».[46] Bref, les deux auteurs estiment qu'il est prouvé que l'*Histoire des persecutions* est une traduction de l'italien, développant le *petit traité italien* de 1561. A ce premier argument, Comba en ajoutait un second: « ripugna l'idea che egli [Lentolo] testimone de fatti, copiasse altri ».[47]

Si l'on relit le texte invoqué par Comba et Gay, on constate que sa portée est tout autre.[48] L'auteur de la préface montre qu'il connaissait l'*Histoire memorable* de 1561 qui est, nous venons de le voir, l'œuvre de Lentolo. Il la décrit très exactement: « un petit traité traduit d'Italien en François, lequel contient quelque peu des choses avenues à ceux qui sont aux valées de Piemont, qu'on appele Vaudois ». Mais l'édition de 1562 n'est pas une reprise *lievamente ampliata* de la précédente; au contraire, la préface juge l'*Histoire memorable* trop sommaire et, en conséquence, on a dressé cette nouvelle histoire sur des bases entièrement neuves « à ce que le tout soit mieux entendu ». Bref, la préface indique non pas l'identité, mais la distinction des auteurs de l'*Histoire memorable* et de l'*Histoire des persecutions*.[49] On remarque aussi que les éditions de la première mentionnent explicitement le fait de la traduction, tandis que l'*Histoire des persecutions* se présente comme « nouvellement imprimé », sans jamais suggérer l'existence d'un original italien.

---

45 E. COMBA, *La storia inedita dei Valdesi, narrata da Scipione Lentolo*, dans *Bull. Soc. Hist. Vaud.*, nº 14, 1897, p. 59-60.

46 Dans S. LENTOLO, *Historia*, p. 319.

47 E. COMBA, *loc. cit.*

48 « Voila pourquoy on vous presente maintenant ceste histoire, laquelle est assez brievement escrite pour la grande diversité des matieres qui sont recitées: mais elle est pleine des œuvres admirables de Dieu. Il y a plus d'un an, qu'on imprima un petit traité traduit d'Italien en François, lequel contient quelque peu des choses avenues à ceux qui sont aux valées de Piemont, qu'on appele Vaudois. Et pource qu'on n'a fait que toucher quelques poincts, qui meritent bien d'estre declarez plus au long, & que Dieu a desployé puissamment sa vertu en cq pays-là depuis six ou sept ans, c'est pour quoy ceste histoire a esté dressée, à ce que le tout soit mieux entendu. Elle est escrite en langage le plus simple qu'on a peu. Elle a esté recueillie par gens craignans Dieu, qui n'ont amplifié les matieres, combien qu'il leur eust esté bien facile de la faire ». (*Histoire des persecutions*, p. 4-5).

49 L'auteur de l'*Histoire des persecutions* connaissait tellement bien l'existence de l'*Histoire memorable* qu'il a repris littéralement la traduction française de l'accord de Cavour. L'examen du contenu des deux récits confirme la distinction des auteurs: les faits ne sont pas toujours racontés de la même façon par les deux.

Quant à l'argument de convenance avancé par Comba, il comporte deux aspects. Le fait de copier la chronique d'un autre auteur n'avait rien d'étonnant, encore moins de déshonorant au XVI[e] siècle. C'était une pratique commune. Dès lors, on peut écarter de l'argumentation tout aspect moral. Quant à la qualité de témoin de Lentolo, nous en avons vu les limites plus haut.[50] Cet argument est donc assez faible: Lentolo n'aurait pu rédiger le récit qu'en faisant appel très largement au témoignage d'autrui.

Bref, il n'y a aucun argument décisif en faveur de l'attribution à Lentolo. On pourrait encore trouver d'autres raisons de la récuser, en particulier dans l'examen du manuscrit de l'*Historia*. N'est-il pas curieux que ce récit, de la plume d'un auteur de grammaire italienne qui ne vécut que sporadiquement en pays francophone, ait été écrit « in lingua italiana, neppure eccellente e non scevra di gallicismi »? [51]

Il est plus utile de rechercher à déterminer de façon positive l'auteur du récit.

2. *Étienne Noël, historien vaudois.*

L'argument de convenance proposé par Comba contient en germe la solution. Il est très raisonnable d'attribuer le récit à un témoin des faits. Dans le cas de sources narratives rédigées peu après les événements, le texte lui-même est souvent révélateur de son origine. Dans n'importe quel récit, le narrateur trahit presque toujours son point de vue par quelque détail. Et si l'on cherche pour l'ensemble des faits rapportés dans l'*Histoire* où se situe l'informateur principal, sur quels détails il insiste, quels événements il omet ou connaît mal, on voit apparaître une convergence vers un point d'observation principal.

A première vue, l'*Histoire des persecutions* est très discrète sur son auteur. La préface dit simplement que l'histoire « a esté recueillie par gens craignans Dieu ».[52] Dans le récit lui-même, on ne rencontre la pre-

---

[50] Il est étonnant que Gay insiste sur cette qualité de témoin direct, alors qu'il affirme la présence de Lentolo à Genève de mai à septembre 1561 ; n'a-t-il pas remarqué que cela entraînait son absence des Vallées au moment de l'accord de Cavour?

[51] E. COMBA, *loc. cit.*, p. 59. Sur la grammaire de Lentolo, cfr L. EMERY, *Grammatiche italiane in latino*, dans *Lingua nostra*, t. X, 1949, p. 18 [et la référence ajoutée plus haut, note 2].

[52] *Histoire des persecutions*, p. 5. L'auteur de la préface n'est pas nécessairement le même que celui du récit. Dans le cas présent, il n'y a aucun indice obligeant à conclure à l'identité des deux auteurs. Comme on le verra plus bas, il est vraisemblable que la préface a été rédigée par l'éditeur.

mière personne qu'au début, au moment où l'auteur précise son projet.[53] Pour le reste, il n'emploie jamais la première personne du singulier, ni même du pluriel; tout au plus fait-il appel à un « on » fort impersonnel.

L'analyse du contenu oriente rapidement la recherche d'un auteur. Le récit débute avec l'érection des premiers temples dans les Vallées, en août 1555. Au fur et à mesure que l'on approche de l'accord de Cavour, le récit devient détaillé: la fin du régime français (1555-1559) est rapidement présentée (p. 15-39); le début des persécutions du règne d'Emmanuel-Philibert (mars à novembre 1560) fait l'objet de plus de précisions (p. 39-72); mais l'auteur consacre surtout son attention aux événements qui vont du début des opérations militaires (nov. 1560) au traité de Cavour (juin 1561), presque les deux tiers de l'ouvrage (p. 72-172). Le récit donne une vue générale des événements politico-religieux, tout en étant animé par des anecdotes prises sur le vif, et ce dès 1555.[54] Il s'appuie donc sur le témoignage de personnes qui ont vécu dans les Vallées depuis cette date.

La rédaction de l'*Histoire* est postérieure à l'accord de Cavour.[55] Elle suppose une documentation écrite, puisque l'auteur transcrit deux documents et donne des analyses plus ou moins détaillées d'autres écrits officiels.[56] Il semble que pour dater les événements racontés, l'auteur utilise principalement sa mémoire, car les dates se font plus précises à mesure que les événements sont moins éloignés.[57]

---

[53] Après avoir évoqué les persécutions subies par les Vaudois dans diverses régions, l'auteur continue « pource qu'il n'est pas besoin pour maintenant de reciter plus au long, tant la façon de vivre, que l'estat & le gouvernement de tous en general, & que ce n'est pas mon intention, je me contenteray de parler seulement de ceux qui sont encores apresent au pays de Piemont & [...] je m'arresteray à escrire fidelement ce qui leur est avenu depuis quelques années en-çà, & dont plusieurs (qui sont encores auiourdhui vivans) peuvent estre bons tesmoins. Et pour ce faire, je ne mettray rien en avant que la simple verité des choses, sans rien desguiser, ni augmenter, ou diminuer... » (p. 14).

[54] L'aventure de Jean Martin Trombaut qui se fait manger le nez par un loup en fournit le premier exemple, quoi qu'il en soit de la véracité du fait; l'auteur affirme surtout que l'anecdote fut racontée à l'époque: « cela fut cognu par tout le pays circonvoisin » (*Histoire des persecutions*, p. 16).

[55] A plusieurs reprises, l'auteur s'appuie sur le témoignage de soldats de l'armée ducale, témoignage recueilli après la fin des opérations (*Histoire des persecutions*, p. 108, 135, 142, 143). La conclusion du récit va également dans ce sens: « Cest accord ainsi fait & passé, [...] le paovre peuple des Vaudois est demeuré en paix jusqu'à maintenant » (p. 170).

[56] Documents transcrits (et traduits): Supplication au duc de novembre 1560 (p. 88-89), accord de Cavour (p. 161-170). Pour les documents analysés, cfr p. 22-24, 25-31, 36-37, 41, 54, 65, 78-79, 87, 154-155, 155, 156-160.

[57] Avant 1560, l'auteur ne donne que le mois des événements rapportés (p. 16, 17) ou le jour de la semaine (p. 34); la date la plus précise est fournie par un

Dans son introduction, l'auteur émet des réserves sur la pureté doctrinale des Vaudois du moyen âge; tout au long du récit, il insiste sur le rôle joué par les ministres. A mes yeux, il trahit par là sa qualité de ministre réformé envoyé par Genève.

Bien que le conflit entre le duc et ses sujets vaudois se déroulât dans plusieurs vallées, l'*Histoire* est écrite à partir d'Angrogne. Quelques cas sont frappants: l'enquête du Président Saint-Julien en 1556 est présentée en détail pour Angrogne et Lucerne, tandis que la suite de la mission est rapidement évoquée; [58] il en va de même pour une mission de Gastaut, le secrétaire du comte della Trinité.[59] Le cas le plus net est celui des opérations militaires à Pérouse en avril 1561: l'auteur évoque le déplacement de l'armée ducale vers Pérouse moins pour décrire les souffrances des Vaudois attaqués que pour parler de la détente momentanée à Angrogne.[60] De même, le bilan des Vaudois morts durant la guerre n'est dressé que pour Angrogne.[61] Certaines batailles sont racontées avec beaucoup plus de relief que d'autres: ce sont celles qui ont eu lieu à Pra del Torno; elles ont été vécues par un témoin d'Angrogne qui — précision supplementaire — se situait non parmi les combattants, mais parmi « les ministres & le menu peuple ».[62] Pour la description des opérations militaires, l'auteur a cependant complété ses souvenirs personnels par une large information auprès des combattants.[63]

---

jour de la semaine de Pâques (p. 19). A partir de 1560, quelques événements sont complètement datés (p. 47, 70 et p. 47 deux tremblements de terre!); la plupart sont situés dans le mois (p. 55, 60, 66), parfois avec la précision du jour de la semaine (p. 52). Par contre, les combats du début de novembre (p. 72, 79, 84-85), ceux de février 1561 (p. 115, 117, 123, 130), mars (p. 135, 144) et avril (150) sont datés du jour du mois et parfois de la semaine. La concurrence de ces données (jour de la semaine et du mois) fait d'ailleurs apparaître quelques erreurs: le 2 novembre 1560 ne tombait pas un vendredi (p. 72), mais un samedi; l'auteur indique d'ailleurs correctement le lundi 4 novembre (p. 79) et le samedi 9 novembre (p. 84-85). Si le 7 février 1561 tombait un vendredi (p. 117), le 14 février n'était pas un samedi (p. 123). Quant à l'erreur du lundi 17 mars (p. 135) pour le lundi 3 mars, elle est sans doute due à une coquille typographique, car l'auteur parle du 9 mars (p. 144) comme postérieur à ce lundi. Plus loin, le lundi 17 avril (p. 150) est aussi une erreur; il faut lire le lundi 28.

[58] *Histoire des persecutions*, p. 19.

[59] *Ibid.*, p. 87-90.

[60] *Ibid.*, p. 149-150.

[61] *Ibid.*, p. 144.

[62] *Ibid.*, p. 83-84, 123-126, 135-136.

[63] L'auteur nous explique la source de ces informations. En reprenant le récit d'une journée-type de combat, il précise que « la nuict venue, ils se rassembloyent. Ceux qui avoyent combatu, recitoyent l'aide & secours admirable que Dieu leur avoit envoyé » (*Ibid.*, p. 172).

Il serait cependant exagéré de présenter cette *Histoire* comme limitée aux combats de la vallée d'Angrogne. L'auteur s'est tenu au courant de l'ensemble des opérations. Certains épisodes ont été écrits à partir du témoignage de Vaudois d'autres villages. Le récit de l'attaque de Villars du 18 février 1561 ne provient certainement pas d'un habitant d'Angrogne.[64]

De l'ensemble de ces traits, l'auteur apparaît donc comme un ministre d'Angrogne présent dans les Vallées depuis 1555 jusqu'en 1561. Si l'on accepte cette conclusion, le nom d'Étienne Noël[65] se présente aussitôt à l'esprit. Il était à la fin de 1561 le seul ministre envoyé de Genève qui avait vécu l'érection des premiers temples dans les Vallées; il fut le seul à demeurer le façon stable à Angrogne.[66] Des raisons de convenance viennent aussitôt renforcer l'hypothèse. Étienne Noël, si justement qualifié d'*archiministro* par le jésuite Possevino, était la personnalité la plus importante du corps pastoral vaudois.[67] D'après une information,

---

[64] *Ibid.*, p. 130-135.

[65] Étienne Noël, originaire de Troyes, fut en 1540 un des premiers prédicants, installés dans les paroisses rurales du comté de Montbéliard (A.-L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs de langue française*, t. VI, p. 204, note 1); suite à une prise de position en faveur de la prédestination, il était chassé du comté avec trois de ses collègues au début de 1555 (J. VIÉNOT, *Histoire de la Réforme dans le pays de Montbéliard*, Paris, 1900, t. I, p. 199-201). Enrôlé par Gilles des Gilles, il fut installé comme ministre d'Angrogne dès son arrivée en 1555 (P. GILLES, *Histoire ecclesiastique*, t. I, p. 86-88). Arriva-t-il en juin (cfr G. JALLA, *Correspondance ecclésiastique vaudoise du 16e siècle*, dans *Bull. Soc. Hist. Vaud.*, n° 33, 1914, p. 74)? C'est possible, bien que Viret recommandait encore le 29 juin son envoi dans les Vallées (J. CALVIN, *Opera*, t. XX, col. 432). On ne peut cependant pas retarder de beaucoup son arrivée, puisque déjà le 7 septembre, Farel fait allusion à une lettre envoyée par lui des Vallées (G. JALLA, *loc. cit.*). Noël resta à son poste jusqu'à ce que, en 1561, l'Église de sa ville natale l'appelle. Au début de 1562, il reçut son congé (T. DE BÈZE, *Correspondance*, t. IV, p. 272). Comme il avait été retenu à Grenoble, une longue controverse commença entre Grenoble et Angrogne (cfr surtout *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*, t. III, éd. O. FATIO & O. LABARTHE, Genève, 1969, p. 3, 182-183, 186-187, 189-191'. Finalement, Noël revint à Angrogne de 1565 à 1574. Après un nouvel arrêt à Grenoble, il devint pasteur à Gap, où on signale encore sa présence en 1582 (cfr. P. GILLES, *op. cit.*, t. II, p. 9-10).

[66] Un seul autre ministre vécut dans les Vallées de 1555 à 1561 sans interruption, Humbert Artus. Arrivé en novembre-décembre 1555 (G. JALLA, *loc. cit.*, p. 74-75), il fut installé dans l'Église de Bobbio (P. GILLES, *Histoire ecclesiastique*, t. I, p. 88-89, 113). Il occupait encore ce poste au synode d'avril 1564 (G. JALLA, *Synodes vaudois de la Réformation à l'exil*, dans *Bull. Soc. Hist. Vaud.*, n° 20, 1903, p. 98).

[67] C. CRIVELLI, *art. cit.*, p. 89. Le nom de « M. Estienne » revient dans divers contextes: interrogatoires de Barthélemy Hector à Pinerolo (J. CRESPIN, *Cinquième partie du recueil des martyrs*, Genève, 1563, p. 16) et de Giaffredo Varaglia

tardive il est vrai, de Simon Goulart, l'*Histoire des persecutions* constituerait un récit officiel des Églises des Vallées; [68] l'indication renforcerait l'hypothèse proposée, car Noël était à l'époque le porte-parole habituel des Vaudois du Piémont.

Mais tout ce qui précède ne serait qu'une hypothèse séduisante sans un détail décisif. J'ai rappelé qu'au terme de l'interim de novembre 1560, tous les ministres étrangers avaient dû quitter les vallées piémontaises et se retirer en Dauphiné; Noël seul était excepté. Or, à ce moment, le récit raconte le départ des ministres, les réactions du peuple, les nouvelles vexations subies dans les Vallées. Non seulement la suite du récit ne parle que des vallées piémontaises, mais elle se désintéresse du sort des ministres expulsés au point de passer leur retour sous silence. Mieux encore, le récit s'appesantit sur une rencontre entre Noël et le comte della Trinità et sur la tentative d'arrestation qui a suivi.[69] Ces dernières anecdotes ne peuvent provenir que de Noël; remises dans le contexte général du récit, elles donnent une valeur définitive aux autres indices. Étienne Noël est l'auteur de l'*Histoire des persecutions* de 1562.[70]

Faute de compétence, je n'insiste pas sur une argumentation philologique. J'ai déjà rappelé la remarque de Comba sur les gallicismes de l'*Historia* de Lentolo. Un philologue devrait pouvoir établir que l'*Histoire des persecutions* est un récit originalement écrit en français et que l'*Historia* de Lentolo est une traduction. Je me permettrai seulement deux remarques. D'une part, le récit français contient des expressions assez imagées dont le correspondant italien de Lentolo est plutôt terne.[71] Dans un cas, on

---

(*Ibid.*, p. 402), sans parler de l'importance qu'il a dans la correspondance avec la Suisse: presque toutes les lettres échangées avec les Vallées citent son nom. Et il est le seul à bénéficier de cette faveur.

[68] Goulart affirme qu'il réédite l'ouvrage « en son entier, selon qu'il a esté publié ci devant de la part desdites Eglises », c'est-à-dire les Églises des Vallées du Piémont (J. CRESPIN, *Histoire des martyrs*, Toulouse, 1885-1889, t. III, p. 115). On verra plus bas comment Goulart a eu l'attention attirée sur ce texte.

[69] *Histoires des persecutions*, p. 98-103. A remarquer aussi l'insistance de l'auteur sur le sort fait à la maison du ministre d'Angrogne (p. 103, 118).

[70] L'hypothèse pourra éclairer plus d'un trait de l'opuscule. Ainsi, par exemple, le récit si détaillé pour les opérations militaires prend une allure impersonnelle au moment des tractations de paix. Contrairement à la relation des discussions de novembre 1560, celle-ci est limitée à un résumé des principaux documents écrits échangés entre les deux partis. En fait, en mai 1561, Noël a été exclu de la délégation vaudoise qui traitait avec Racconigi (A. PASCAL, *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i Valdesi negli anni 1560-1561*, *Boll. Soc. Studi Vald.*, nº 110, 1961, p. 117-118).

[71] « Sortir bagues [=bagages militaires] sauves » (*Histoire*, p. 115) = « andar via senza danno nè della persona nè di altra cosa che havessero » (LENTOLO, *Historia*, p. 200). « Luy rabatit bien son caquet » (p. 129) = « gli serrò la bocca

voit même Lentolo hésiter et supprimer sa traduction littérale pour une transposition, d'ailleurs exacte.[72]

L'autre remarque a trait à la qualité de la transposition française de noms de personnes ou d'institutions italiennes. Le rédacteur de l'*Histoire* est un familier des Vallées. Il pratique assez l'italien pour transposer Varaglia en Varaille, Tagliaretto en Tailleret.[73] Il glose d'un mot certains titres, comme « le juge de Luserne (qu'ils appellent Podestà) » ou les « vasteurs [guastatori] ou pionniers ».[74]

Il faut cependant constater que l'édition de 1562 contient quelques inexactitudes qu'un connaisseur des Vallées ne pouvait pas laisser passer. Comment Noël a-t-il pu écrire « Bouvets » pour Bonnetti, « Reuclaret » pour Rioclaretto, « Rosa » pour Rorà?[75] Seul un étranger, lisant mal une copie manuscrite, pouvait faire ces confusions. Noël a vraisemblablement envoyé son manuscrit à Genève et n'en a certainement pas contrôlé l'impression.[75a] D'ailleurs, au cours de cette année 1562, il tentait de se rendre en Champagne, arrivait à Lyon en pleins troubles et finissait par être bloqué à Grenoble.[76] Tout cela ne lui permettait guère de corriger des épreuves d'imprimerie; il faut même supposer que la préface de l'*Histoire* est de la plume de l'éditeur, Artus Chauvin. Et

---

per sempre » (p. 206). « Faire valoir leurs coquilles » (p. 174) = « far valere le loro frascherie »; cette dernière expression signifie « essayer de duper par des impostures ».

72 « Il les admonestat... qu'ils ne feissent point barbe de paille à leur prince » (*Histoire*, p. 70). Barbe est une déformation de gerbe; offrir une gerbe de paille, c'est tromper sur la qualité de ce qu'on donne. Lentolo a tout d'abord traduit: « ...da non far barba di stoppa o di paglia, come si dice, a lor Principe » (Ms. f. 213v); après une correction illisible, il a remplacé la phrase: « [si guardassèro] di mancare al Duca della lor parola » (*Ibid.*).

73 Le traducteur de l'*Histoire memorable* a adopté la graphie « Tagliaret ».

74 *Histoire des persecutions*, p. 113, 135.

75 L'éditeur insiste puisque, dans les *errata* (p. 175), il impose la lecture Reuclaret pour Renclaret et Rosa pour Rosar.

75a [Les erreurs grossières du texte imprimé, y compris les erreurs de date, s'expliquent facilement par des fautes de lecture d'un manuscrit: confusion entre « n » et « u », entre « s » et « r », etc. Pour les dates, il faut envisager des transcriptions de nombres en chiffres romains. Le fait m'a semblé tellement évident que je n'y insistais guère. Par contre, le Prof. Balmas grossit fortement l'importance de ces erreurs. Il exclut la possibilité d'un texte composé dans les Vallées et conclut que l'auteur du récit l'a écrit à Genève, ignorant la vie concrète des Vallées. Ce point constitue donc une des racines des divergences entre l'interprétation du Prof. Balmas et la mienne].

76 Cfr sa lettre à la Compagnie des pasteurs de Genève du 19 mai 1563 dans BÈZE, *Correspondance*, t. IV, p. 272-273.

les erreurs signalées, comme certaines erreurs de dates,[77] sont à mettre au compte de l'éditeur genevois.

3. *Le rayonnement de l'œuvre.*

L'édition de 1562 fut largement diffusée; en tous cas, il n'est pas rare de la rencontrer dans les anciens fonds des bibliothèques publiques. En outre, il y eut, vers 1580, un regain d'intérêt pour l'*Histoire des persecutions*. Le 20 octobre, un éditeur genevois, Guillaume de Laimarie, demandait au Conseil de la ville l'autorisation d'en éditer une traduction latine. Quatre jours plus tard, sur le rapport positif de Simon Goulart, l'édition était autorisée.[78] C'est un ministre de « La Serra », Christophe Richard, natif de Bourges, qui avait pris l'initiative de la traduction.[79] Un an plus tard, l'ouvrage voyait le jour, sous la marque d'Eustache Vignon, le gendre et successeur de Jean Crespin.[80] Simon Goulart avait goûté le document, puisqu'il le fit transcrire intégralement dans l'*Histoire des martyrs* dès 1582.

Grâce à ces deux rééditions, l'*Histoire* était assurée d'un large rayonnement. Dans son *Histoire ecclesiastique* de 1644, Pierre Gilles a systématiquement utilisé l'ouvrage pour raconter les événements de 1555 à

---

[77] Cfr *supra*, note 57.

[78] « *Guill.me de Laimarie.* Presente requête a luy permettre imprimer la translation d'un livre intitulé l'Histoire memorable des persecutions et guerres pour le fait de la religion contre ceux qui habitent en la val d'Angroigne, etc. Arresté qu'on fasse veoir ledit livre » (le jeudi 20 oct. 1580; Genève, Arch. État, RC 75, f. 186r). « *Guill.me de Laymarie.* A requis luy permettre la translation en latin de l'Histoire d'Angroigne, faite par le ministre de la Serra. Estant ouy le rapport de M. Goulard attestant qu'il n'y a point d'invectives audit livre. Arresté qu'on en permet l'impression » (24 oct. *Ibid.*, f. 189r).

[79] Je n'ai trouvé aucune information sur ce Christophe Richard. [A. Armand Hugon m'avait aimablement signalé qu'il ne pouvait pas être un ministre des Vallées. Aucun lieu de culte de ce nom n'existait au XVIe siècle].

[80] MEMORABILIS | HISTORIA | PERSECVTIO- | NVM, BELLORVMQVE | in populum vulgò Valdensem appel- | latum, Angrunicam, Luserneam, San- | martineam. Perusinã, aliásque regio- | nis Pedemontanæ valles incolentem, | ab anno 1555, ad 1561, religionis ergô | gestorum: | *Anno* M. D. LXII, *Gallicè primùm in lucem* | *ædita, nunc verò à Christophoro* | *Richardo Biturige, Lati-* | *nitate donata.* |

AD MAGNIFICVM ET GENE- | ROSVM DOMINVM, D. IOANNEM | Antonium Tillerium illustriss. Reipubl. | Bernensis Senatorem & Quaesto- | rem ærarium. |

1. Regum 14. & 2 Chron. 14. | *Non est difficile Domino seruare in multitudine* | *aut paucitate.* |

GENEVÆ, | Excudebat Eustathius Vignon | [*filet*] | *M. D. LXXXI.* |

In-8°, 8 fnc., 151 p., 11 pnc.; ¶8 A-K8 L2 — Genève, Bibl. Publique et Universitaire, Ba 1650.

1561. Il reprend des paragraphes entiers, tout en ajoutant des nouvelles informations. Fondamentalement, il adopte l'optique générale d'Étienne Noël. Dans son *Historia* de 1595, Lentolo a utilisé l'*Histoire* de façon plus servile encore. Dès lors, si notre attribution à Noël est exacte, il convient d'accorder une attention primordiale au récit de 1562; c'est lui qui conditionne toute l'historiographie vaudoise du sujet.

III. LES RÉCITS VAUDOIS DE JEAN CRESPIN

Après cet examen des récits originaires des Vallées, il convient de se tourner vers Jean Crespin.[81] Son point de vue dans le *Livre des martyrs* n'est pas celui du pasteur qui raconte les persécutions de son troupeau. Il veut raconter le martyre de toutes les victimes de la foi réformée. Les Vaudois ne représentent donc pour lui qu'un secteur particulier d'une histoire plus vaste.

Sans présenter ici toutes les éditions du martyrologe,[82] j'énumérerai les notices de martyrs vaudois, au fur et à mesure de leur publication. L'analyse n'en sera pas poussée aussi loin que pour les pièces précé-

---

[81] Il n'existe pas encore de monographie sur Jean Crespin. Un des meilleurs aperçus reste la notice de E. & HAAG, *La France protestante*, 2de édit revue par H. BORDIER, t. IV, Paris, 1884, col. 885-902, avec les corrections du t. V, 1886, col. 1158-1160 Sur son activité d'éditeur, cfr P. CHAIX, *Recherches sur l'imprimerie à Genève de 1550 à 1564*, Genève, 1954, p. 164-165 et *passim*; H. J. BREMME, *Buchdrucker und Buchhändler zur Zeit der Glaubenskämpfe. Studien zur Genfer Druckgeschichte, 1565-1580*, Genève, 1969, p. 145-146 et *passim*. [L'essentiel de la thèse de doctorat que j'ai défendue en 1977 sous le titre de *Jean Crespin, un éditeur réformé du XVe siècle* a paru en 1981 dans la collection *Travaux d'Humanisme et Renaissance*. Il est complété par la bibliographie citée dans la note suivante].

[82] Je ne signalerai que les éditions qui contiennent des éléments intéressant les Vaudois. J'indique où se trouve l'exemplaire consulté (en fait, celui dont je possède la reproduction intégrale). Pour une vue d'ensemble de la bibliographie du martyrologe, cfr *Bibliotheca belgica. Bibliographie générale des Pays-Bas*, par F. VANDER HAEGHEN, T.-J.-I. ARNOLD & R. VANDEN BERGHE, 1re série, Gand 1880-1890, C 324-367 ou la *Bibliographie des martyrologes protestants néerlandais* des mêmes auteurs, La Haye, t. II, 1890, p. 87-252 ou la réédition in-4° de la *Bibliotheca belgica* par M.-TH. LENGER, Bruxelles, 1964, t. I, p. 966-997. Sur l'ouvrage lui-même, voir surtout G. MOREAU, *Contribution à l'histoire du Livre des martyrs*, dans *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, t. CIII, 1957, p. 173-199 et mon article cité à la note 99. [Les éditions publiées par Crespin lui-même sont décrites en détail dans la *Bibliographie des éditions de Jean Crespin* qui a paru en 1981 dans la nouvelle collection *Livre, Idées, Société* (2 vol. Verviers, P.-M. Gason). Un chapitre de l'ouvrage cité à la note précédente est consacré au martyrologe de Crespin].

dentes. Je veux seulement insister sur l'évolution des notices chez Crespin même, en indiquer éventuellement les sources imprimées et suggérer rapidement leur degré d'originalité.

1. *Les persécutions de Mérindol et de Cabrières.*

Il n'y a pas moins de douze endroits, publiés de son vivant, où Crespin raconte les massacres subis en 1545 par les Vaudois de Provence. Outre les notices de son martyrologe, il a publié à part une *Histoire memorable* de cette persécution.

Avant d'entrer dans le détail de l'évolution des notices, un premier schéma aidera à s'y retrouver. Au départ, il y a deux récits, un bref aperçu d'une dizaine de pages, publié en 1554 et une longue narration éditée en 1555. Crespin juxtapose tout d'abord les deux récits, puis, à partir de 1560, il en fait la synthèse.

1°) *Livre des martyrs*, 1554, in-8°, p. 656-666.[83] Dès son édition princeps, Crespin parle des massacres de Provence. Il ne donne qu'un aperçu de 2.800 mots environ. Il rappelle les antécédents des Vaudois durant le moyen âge, les premiers contacts avec la Réforme (mission de Morel et de Masson en 1530), les vexations subies en Provence de 1530 à 1540 et enfin la persécution qui, commencée en 1540, aboutit aux massacres de 1545. Tout cela est donné à titre provisoire; le lecteur s'en contentera, écrit Crespin, « jusqu'à ce que plus amplement toute l'histoire en soit redigée par escrit » (p. 656).

2°) *Recueil de plusieurs personnes...*, 1555, in-16.[84] Il existe deux émission de cette première réédition du martyrologe, car Crespin l'a modifiée peu après l'avoir mise sur le marché. Dans le premier tirage, le

---

[83] Le livre des martyrs qui est un recueil de plusieurs martyrs qui ont enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Iesus Christ, depuis Iean Hus iusques à ceste année presente M. D. LIIII. [...] De l'imprimerie de Iean Crespin, Au mois d'aoust M. D. LIIII.

In-8° — Paris, Bibliothèque Ste-Geneviève, H 8° 1318 Inv. 4400 Rés.

[84] Sous sa première forme, cet ouvrage est intitulé:

Recueil de plusieurs personnes qui ont constamment enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Iesus Christ, depuis Iean Hus iusques à ceste année presente M. D. LV. [...] M. D. LV.

In-16 — Neuchâtel, collection de Mlle G. Berthoud.

Dans le 2de émission le titre est légèrement modifié:

Recueil... depuis Iean Vvicleff, & Iean Hus... M. D. LV.

In-16 — Paris, Bibl. de la Soc. d'Hist. du Protestantisme français, R 6631.

[Depuis 1972, j'ai découvert que cette édition avait été imprimée sur les presses d'Adam et Jean Rivery. Commencée à l'insu de Crespin, elle fut finalement autorisée par lui].

Recueil ne contient que l'aperçu de 1554, sans changement important (p. 222-232). Dans l'émission ultérieure, Crespin ajoutait un groupe de neuf cahiers non foliotés (signature: AA-II[8]), qui formait un ensemble à part sous le titre *Histoire memorable de la persecution... de Merindol et Cabrieres*. Le texte paraissait simultanément dans une plaquette indépendante de format in-octavo.

3°) *Histoire memorable de la persecution...*, 1555, in-8°.[85] Il s'agit de cette histoire « plus amplement décrite » que Crespin promettait en 1554. La publication doit être datée de mars 1555, d'après la demande de privilège de l'éditeur. Dans sa forme primitive, c'est-à-dire dans l'édition in-16 de l'alinéa précédent et dans la plaquette in-8° de 1555, le texte comporte un peu moins de 40.000 mots.

C'est une longue narration centrée sur les événements du Lubéron entre 1540 et 1545. L'*Histoire memorable* ne reprend pas les informations de 1554 sur les antécédents des Vaudois. Le récit n'est pas d'une seule venue; on y discerne une composition faite de la réunion de plusieurs documents et récits. Parfois l'éditeur les a simplement juxtaposés; parfois il a essayé de les fondre en un récit. Une longue analyse du texte serait nécessaire pour en dégager les éléments constitutifs. Comme cette première *Histoire* n'a jamais été réédité intégralement, il est toujours utile de s'y référer.

4°) *Recueil de plusieurs personnes*, 1555, in-8°.[86] Cette réédition in-8° est contemporaine du second tirage de la réédition in-16 (n° 2) et de l'*Histoire memorable* (n° 3). Elle contient le bref aperçu de 1554 (Partie I, p. 239-249); l'éditeur semble avoir régulièrement joint au *Recueil* l'*Histoire memorable* à titre d'appendice.

5°) *Recueil de plusieurs personnes*, 1556, in-16.[87] Cette édition de petit format reprend la précédente, avec son appendice. On y retrouve le bref aperçu (p. 263-273) et l'*Histoire memorable* (p. 817-

---

[85] Histoire memorable de la persecution & saccagement du peuple de Merindol & Cabrieres & autres circonvoisins, appelez Vaudois... L'an M. D. LV.

In-8°, 4 fnc., 135 p., 1 pbl. — Genève, Musée historique de la Réformation, K Mel 13.

Demande de privilège pour cette édition et la suivante, le 29 mars 1555 (CHAIX, DUFOUR & MOECKLI, *Livres imprimés*, p. 26).

[86] Recueil de plusieurs personnes qui ont constamment enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Iesus Christ, depuis Iean Vvicleff & Iean Hus iusques à ceste année presente... Par Iean Crespin. M. D. LV.

In-8° — Paris, Bibl. de la Soc. d'Hist. du Protestantisme français, R 6631[ter].

[87] Recueil... depuis Iean Wicleff iusques au temps present .. Par Iean Crespin, M. D. LVI.

In-16 — Genève, Musée Historique de la Réformation, D Cre 1,1 (56/57).

952). Mais l'éditeur retouche une première fois son texte. Il comprime légèrement l'*Histoire* en la ramenant à 36.500 mots. Les principales suppressions se trouvent dans la préface et dans la confession de foi présentée au cardinal Sadolet. Simultanément, Crespin ajoute deux détails historiques.[88]

6°) *Acta martyrum*, 1556, in-8°, pars I[a], p. 316-329.[89] La première traduction latine ne reprend que le bref aperçu de 1554.

7°) *Histoire memorable*, 1556, in-8°.[90] Une seconde fois, Crespin a édité à part son long récit de 1555. Cette fois le texte a été établi à partir de l'édition in-16 de 1556 (n° 5) et de nouveau remanié. L'*Histoire* n'a subi que des variantes rédactionnelles et a été ramenée à 36.000 mots environ.[91]

8°) *Actiones et monimenta martyrum*, 1560, f. 88r-117r.[92] Dans cette seconde édition latine, les deux récits sont, pour la première fois, réunis en un seul. Le traducteur ne présente qu'un résumé de la longue narration. C'est ainsi qu'il aboutit à un texte de 18.000 mots (il est vrai que le latin est plus concis que le français).

L'édition latine de 1560 apporte des détails nouveaux sur le procès intenté à Paris en 1551 contre les responsables du massacre. En outre, elle raconte les derniers moments de Meynier d'Oppède, un des principaux

---

[88] On apprend ainsi que parmi les troupes réunies contre les Vaudois, il y avait de « vieilles bandes du Piemont » (p. 907) et que le martyr de Mérindol s'appelait « Maurizi Blanc » (p. 909).

[89] Acta Martyrum, eorum videlicet qui hoc seculo in Gallia, Germania, Anglia, Flandria, Italia, constans dederunt nomen Evangelio, idque sanguine suo obsignarunt: ab Wicleffo & Husso ad hunc usque diem... Apud Io. Crispinum. Anno M. D. LVI.

2 part. in 8° — Paris, Bibl. de la Soc. d'Hist. du Protestantisme français, R 9258.

[90] Histoire memorable de la persecution & saccagement du peuple de Merindol & Cabrières & autres circonvoisins, appelez Vaudois... L'an M. D. LVI.

In-8°, 152 p. — Londres, British Museum, 4629. a. 16.

A noter que les autres éditions signalées à titre hypothétique par Chaix, Dufour & Moeckli, *Les livres imprimés*, p. 29, sont inexistantes.

[91] Ces variantes expliquent l'ordre adopté ici: l'*Histoire memorable* de 1556 (n° 7) vient après le *Recueil* de 1556 (n° 5) et avant les *Actes* de 1564 (n° 9).

[92] Actiones et monimenta martyrum, qui a Wicleffo et Husso ad nostram hanc ætatem in Germania, Gallia, Anglia, Flandria, Italia & ipsa demum Hispania, veritatem evangelicam sanguine suo constanter obsignaverunt. Ioannes Crispinus, M. D. LX.

In-4° — Bruxelles, Bibliothèque Royale, VH 16291 B.

L'édition de 1627, que l'on cite parfois, est en réalité celle de 1560 avec une nouvelle page de titre. Sur cette édition de 1560, cfr mon article *Description bibliographique et examen d'exemplaires multiples. A propos de deux éditions de Jean Crespin (1556-1560)*, dans *Gutenberg Jahrbuch 1971*, Mayence, 1971, p. 171-188.

artisans du massacre; elle ne donne toutefois pas la date du décès, survenu en fait à Aix-en-Provence le 29 juillet 1558.

9°) *Actes des martyrs*, 1564, in-fol.[93] A partir de cette date, Crespin abandonne la formule des petites éditions in-8° et in-16; désormais, chaque édition est un in-folio qui, théoriquement, reprend toute la documentation antérieure. En 1564, il n'y a plus qu'un récit sur Mérindol, formé des deux précédents. Crespin a, par contre, divisé la notice en deux: il raconte à la date de 1545 la persécution elle-même avec ses antécédents (p. 189-221) et ensuite vers 1549 le châtiment des persécuteurs (p. 296-300).

C'est le texte long de la plaquette de 1556 (n° 7) qui a servi de base à la nouvelle version. Les éléments originaux du bref aperçu de 1554 y ont été insérés. Il y a eu en outre des corrections stylistiques, quelques suppressions et additions. A la suite de ces changements, la notice compte 35.000 mots.

Par rapport aux éditions précédentes, il faut noter les changements suivants:

1) publication *in extenso* de l'arrêt de Mérindol de 1540 (p. 190-191); les éditions antérieures n'en donnaient qu'une analyse incomplète;

2) publication *in extenso* d'une lettre royale du 8 févr. 1541 (p. 199-200);

3) remplacement de la confession de foi présentée au cardinal Sadolet (éditée intégralement en 1555 et partiellement en 1556) par la confession remise au Parlement de Provence (p. 202-205);

4) suppression de la mention du nom des trois docteurs en théologie qui furent convertis à Mérindol et devinrent pasteurs réformés (p. 211), mention déjà omise dans l'édition latine de 1560;

5) nouveau récit du procès de Paris de 1551, plus précis que celui de 1560 (p. 229-300);

6) mention rapide de victimes ultérieures de l'intolérance de Meynier d'Oppède (p. 300);

7) récit de la mort de Meynier, moins détaillé qu'en 1560 (p. 300).

De cette série d'informations nouvelles, relevons surtout les trois premiers points: en 1564, Crespin possède la copie de trois documents

---

[93] Actes des martyrs deduits en sept livres depuis le temps de Vviclef & de Hus, iusques à present... L'Ancre de Jean Crespin, M. D. LXIIIII.

In-fol. — Bruxelles, collection de J.-F. Gilmont.

Cet exemplaire fait partie de l'émission qui porte la date de 1565 (M D. LXIIIII) sur la page de titre; il fait bien partie de l'édition de 1564 (date qui figure au colophon).

qui proviennent du Parlement de Provence. Le fait suggère une des voies par lesquelles les informations parvenaient à Genève.

10°) *Histoire des vrays tesmoins*, 1570, in-fol., f. 114v-131r, 174v-176v.[94] Dans la dernière édition procurée par Crespin lui-même, l'évolution de la notice aboutit à son terme. Elle ne contient plus aucune information nouvelle; le texte a été seulement réduit de 10 % environ par de multiples suppressions mineures. La notice compte désormais 31.500 mots.

C'est la version qui a été reprise ultérieurement dans l'*Histoire des martyrs*, en particulier dans la réédition moderne de Toulouse.[95]

L'énumération qui précède suffit à montrer la nécessité absolue de ne pas juger l'œuvre de Crespin seulement dans ses dernières éditions, si l'on veut aboutir à des conclusions critiques. Le soin apporté par l'éditeur à cette notice vaudoise est évident: des informations nouvelles ont été fournies par lui en 1554, 1555, 1556 et 1564 sur les persécutions elles-mêmes, en 1560 et 1564 sur le procès de Paris et la fin de Meynier. Le fait est d'autant plus remarquable que, pour tout ceci, Crespin représente la source imprimée la plus ancienne du côté protestant. Tout au plus Sleidan, qui s'est d'ailleurs informé auprès de Crespin, a-t-il publié en 1555 des renseignements obtenus à d'autres sources.[96] Ses informations ont été reprises en 1556 par Flacius.[97]

2. *Le Piémont et la Calabre.*

L'histoire de Mérindol a retenu l'attention de Crespin dès son édition princeps. Le soin constant accordé à ce récit ne lui a pas fait oublier

---

[94] Histoire des vrays tesmoins de la verité de l'Evangile, qui de leur sang l'ont signée depuis Jean Hus iusques au temps present... L'Ancre de Iean Crespin, M. D. LXX.

In-fol. — D'après la réédition anastatique (Liège, 1964) établie sur l'exemplaire conservé à Genève, Musée historique de la Réformation, D Cre 1, 1 (70).

[95] Pour les éditions postérieures à la mort de Crespin (toutes in-folio, intitulées *Histoire des martyrs* et parues en 1582, 1596, 1608 et 1619), la vérification a été faite de façon plus sommaire. La réédition moderne (3 vol. in-4°, Toulouse, 1885-1889) a repris le texte de 1619. Établie par D. Benoit et M. Lelièvre, cette édition est pratique, mais elle est dangereuse dans la mesure où elle n'offre que l'aboutissement final du texte.

[96] A propos des efforts de Sleidan pour s'informer à Genève (et donc indirectement chez Crespin) sur les persécutions de Provence, cfr J. Rott, *Nouveaux documents sur Jean Sleidan*, dans *Bulletin philologique et historique, année 1967*, Paris, 1969, p. 633-634, et aussi p. 564. Sur la première tradition historiographique de ces persécutions, le meilleur exposé reste celui de K. Christ, dans son édition de la *Tragedie du sac de Cabriere*, Halle/S., 1928, p. 6-13.

[97] *Catalogus testium veritatis*, Bâle, 1556, in-8°, p. 704-761.

d'autres martyrs vaudois. C'est surtout en 1563 qu'il a réuni des informations sur les Vaudois du Piémont et de Calabre.

1°) *Martin Gonin.* Natif d'Angrogne, Gonin a été arrêté près de Grenoble au retour de Genève et a été exécuté le 26 avril 1536. Cette notice est la seule qui apparaisse avant 1563; elle figure dès 1555 dans le martyrologe.[98] Elle témoigne d'une très bonne connaissance des circonstances de l'arrestation, du procès et de la mort du martyr (1.800 mots).

Dans la suite, la notice a été reproduite sans grand changement, si ce n'est qu'à partir de 1564, Crespin ajoute une description des vallées vaudoises du Piémont (p. 138). Il l'a reprise à la *Narratio* de Lentolo. Quelques divergences permettent d'exclure une dépendance directe vis-à-vis des versions françaises (*Lettre à un seigneur* ou *Histoire memorable*); il est vraisemblable que le paragraphe a été directement traduit du latin.

2°) *Barthélemy Hector*, exécuté à Turin le 20 juin 1556 n'est pas un Vaudois de souche, mais il a été arrêté par les Trucchietti dans la vallée de S. Martin. Noël signale le fait dans son *Histoire* (p. 17), tandis que Crespin consacre une importante notice de 5.000 mots à ce colporteur. La notice apparaît en 1563 dans la *Cinquieme partie du recueil des martyrs*[99] et elle est reprise sans changement dans les éditions suivantes.

La notice de Crespin a été rédigée à partir du dossier officiel établi par le Parlement de Turin, alors sous domination française. On peut suivre toutes les étapes du procès — avec l'indication des lieux, dates et noms des témoins — depuis l'arrestation jusqu'à la mort. Aux dires de Noël, « aucuns du Parlement » ont dans la suite confessé que ce martyr « les avoit merveilleusement esmeus & esbranlez » (p. 17).

3°) *Persécutions au Piémont en 1556.* Dans la même *Cinquieme*

---

[98] Elle apparaît dans deux éditions pratiquement contemporaines: la seconde émission du *Recueil* in-16 de 1555 (n° 2), p. 763-770 et dans le *Recueil* in-8° (n° 4), partie I, p. 394-400. Il s'agit dès lors d'une information obtenue par Crespin entre août 1554 et mars 1555.

[99] Cinquieme partie du recueil des martyrs qui en ces derniers temps en France, en Flandre, Espagne, Italie & autres regions lointaines ont constamment enduré la mort pour la verité du Seigneur. M. D. LXIIII.

In-8° — Soleure, Zentralbibliothek, B 940**.

Cfr J.F. GILMONT, *Une édition inconnue du martyrologe de Jean Crespin*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. XXX, 1968, p. 363-371. Malgré la date indiquée sur la page de titre, cette édition était déjà en vente en septembre 1563 à la foire de Francfort. Les arguments développés dans l'article cité sont encore renforcés par une édition récente, G. MOREAU, *Un colporteur calviniste en 1563*, dans *Bulletin de la Société d'Histoire du protestantisme français*, t. 118, 1972, p. 1-31, surtout p. 19, n° 39.

La notice de Hector figure p. 12-30 de la *Cinquieme partie.*

partie (p. 30-32), Crespin reproduit quelques extraits de l'*Histoire des persecutions*, surtout sur la mission de Saint-Julien de 1556. Il cite explicitement sa source; [100] il donne des extraits tirés des pages 15-16, 17-19 et 20.

Dans les *Actes des martyrs* de 1564 (p. 870-871), il reprend et complète la notice par de nouveaux extraits de la même source (p. 18, 31-32). Dans les éditions ultérieures, la notice est maintenue sans changement.

4°) *Giaffredo Varaglia*, exécuté à Turin le 29 (ou 23 ou 25) mars 1558.[101] Sa notice de près de 7.000 mots figure également pour la première fois dans l'édition de 1563 (p. 398-423); elle est reproduite dans la suite sans changement notable. Tout comme pour Hector, l'essentiel de l'information de Crespin provient du dossier officiel du Parlement de Turin. Étienne Noël signale en passant ce martyr (p. 38). Je reviendrai ailleurs sur la notice, parce que Lentolo a également un long récit sur Varaglia et la comparaison des deux sources est fort instructive.

5°) *Gianluigi Paschale*, arrêté en Calabre et exécuté à Rome le 16 septembre 1560. C'est encore dans la *Cinquieme partie* (p. 516-595) que la notice est publiée pour la première fois; les éditions ultérieures la reproduisent sans changement majeur. La correspondance du martyr, rédigée durant sa longue incarcération, donne la matière essentielle du récit, une des plus longues du martyrologe avec ses quelque 22.000 mots. Comme Lentolo a également recueilli cette correspondance, j'y consacrerai ailleurs une analyse particulière.

6°) *La capitulation de Cavour*. Dans l'*Histoire des vrays tesmoins* de 1570 Crespin évoque pour la première fois l'accord de Cavour et les persécutions qui l'ont précédé en 1560 et 1561 (f. 573v-576v). Pour rédiger sa notice de 5.500 mots, il a exploité trois sources:

1) L'*Histoire memorable* de 1561 a servi de base. En fait, Crespin

---

100 « Choses memorables sont recitées en l'histoire des persecutions & guerres faites depuis l'an 1555. contre lesdits peuples, qui meritent d'estre leuës & entendues » (p. 31).

101 Dans sa *Martyrum historia*, Pantaleon indique le 29 (il est suivi par P. GILLES, *Histoire ecclesiastique*, t. I, p. 108); Lentolo a écrit, dans son manuscrit, le 23; enfin, G. JALLA cite une chronique de Giov. Bernardo Miolo qui donne le 25 mars (*Riforma in Piemonte*, t. I, p. 94-95). [A. Armand Hugon avait retrouvé pour moi, non sans peine, la référence exacte de cette chronique de Miolo. Il s'agit de la *Cronaca di Gianbernardo Miolo di Lombriasco notaio* publié dans *Miscellanea di Storia Ital.*, ed. per cura della Deputazione di Storia Patria, t. I, Turin, 1862, p. 145-267].

a utilisé les extraits reproduits par La Place dans ses *Commentaires de l'estat de la religion* de 1565;

2) L'*Histoire des persecutions* de 1562. Cette source déjà utilisée en 1563 et en 1564, permet de compléter la précédente. Crespin en reproduit les pages 39-42, 57-59, 106-108, 170-173;

3) Un détail donné par Crespin ne provient pas de ces deux sources imprimées, le nom d'Odoul Gemet (f. 574v). Le récit de la mort de ce vieillard est tiré de l'*Histoire des persecutions* (p. 107), mais le nom n'est cité ni par Noël, ni par Lentolo. Plus tard, Pierre Gilles le désigne sous le nom d'Odoul Geimet (p. 222). Crespin possédait l'information dès 1564, car il y fait allusion dans la conclusion des *Actes des martyrs* (p. 1064).

Dans la notice, Crespin essaye d'étaler son érudition. A propos des martyrs de Carignan de mars 1560, il met en parallèle les deux récits utilisés et les complète l'un par l'autre.[102] Il n'a cependant pas été fort loin dans son enquête, puisqu'il ne reprend pas tous les martyrs cités dans l'*Histoire des persecutions*, oubliant le ministre arrêté dans la vallée de S. Martin exécuté à Pignerol avec un habitant de la vallée.[103] Sans doute le silence de l'*Histoire memorable* l'a-t-il induit en erreur.

A partir de 1582, la notice disparaît, puisque Simon Goulart transcrit désormais l'*Histoire des persecutions* du début à la fin.

Pour le Piémont et la Calabre, Crespin possède donc quelques notices importantes; la plupart lui sont arrivées vers 1563. Ses informations de première main sont loin d'être complètes — je soulignerai ailleurs son silence sur les massacres de Montalto en 1561 —, mais ce dont il dispose est de bonne qualité. Dans l'utilisation des sources imprimées, il montre à la fois du flair — ses sources sont très sérieuses — et de la fantaisie. En effet, il est revenu trois fois successivement à l'*Histoire des persecutions* de 1562 pour en tirer des extraits et cette triple lecture n'a pas encore suffi à lui faire découvrir toutes les mentions de martyres. De même, Crespin semble connaître dès 1564 la *Narratio* de Lentolo, dont il a tiré la description des Vallées. Mais pourquoi n'a-t-il pas utilisé

---

102 Dans son texte, Crespin présente les martyrs de Carignan comme suit: *à savoir un nommé « MATHVRIN & IEANNE sa femme, & IEAN DE CARQVIGNAN...* Les guillemets qui figurent devant Mathurin renvoient à une note marginale: « *Autres le nomment Marcellin* (f. 573v).

Dans l'*Histoire des persecutions*, Crespin a pu lire: Mathurin, & sa femme, & Iean de Carquignan (p. 573v); dans les *Commentaires* de La Place, il a trouvé la mention: Marcellin & Ieanne sa femme (f. 203r).

103 Cité dans l'*Histoire des persecutions*, p. 48. L'exécution a eu lieu vers mai 1560, cfr M. Scaduto, *art. cit.*, p. 122 (une lettre de Possevino du 11 juin 1560).

l'ensemble du récit? Il a fallu qu'il dispose des *Commentaires* de Pierre de La Place pour connaître les principaux passages de la plaquette de 1561.

L'étude du martyrologe de Crespin m'a fourni beaucoup d'autres exemples de ces qualités apparemment contradictoires: l'éditeur genevois a eu la bonne fortune de trouver des inédits de première qualité, mais il est incapable de mener une recherche systématique. Les historiens vaudois se doivent de le consulter, malgré ses lacunes.

CONCLUSIONS

De cet ensemble de notes critiques, ce n'est pas une conclusion générale qui découle, mais plutôt des constatations diverses portant sur des domaines variés.

1. *La propagande religieuse par l'écrit.*

La propagande religieuse intéresse de plus en plus les historiens, surtout en ce XVI[e] siècle qui a vu, pour la première fois, l'imprimé véhiculer les opinions parmi un public assez large. A cet égard, le cas de la guerre du Piémont est frappant. L'*Histoire memorable* a connu au moins trois éditions françaises en deux ans; elle a été suivie par l'*Histoire des persecutions* de 1562. L'événement a donc fait l'objet d'une large publicité dans les milieux français. Son importance dans l'histoire de la tolérance, justement soulignée par R. De Simone,[104] en acquiert une nouvelle dimension. Malheureusement, je n'ai pas pu recueillir le moindre indice sur la provenance des trois plaquettes. Dans le cadre d'enquête sur l'imprimerie protestante clandestine des années soixante, on arrivera peut-être à déterminer dans quels centres (Genève? Lyon? Paris? ailleurs encore?) ces plaquettes ont été produites.[105]

---

[104] Dans son étude, *Tre anni decisivi*, p. 205-208 et l'article *La pace di Cavour e l'Editto I° di San Germano nella storia della tolleranza religiosa*, dans *Boll. Soc. Studi Vald.*, n° 110, 1961, p. 35-45.

[105] [L'addition de la note 28 donne un début de réponse. Une comparaison plus poussée des diverses éditions tant du point de vue textuel que typographique devrait aussi apporter de nouvelles précisions. Des travaux récents, qui ont apporté des lumières importantes sur la propagande imprimée de ces années devraient être utilisés: G. GUILLEMINOT, *Religion et politique à la veille des guerres civiles: recherches sur les impressions françaises de l'année 1561.* Paris, 1977 (thèse inédite

2. *L'importance du martyrologe de Jean Crespin.*

Jean Crespin a réuni dans son martyrologe des pièces d'origine fort diverse. On comprend que l'intérêt des documents publiés soit inégal. Dans le cas de l'historiographie vaudoise, l'éditeur genevois a souvent obtenu des renseignements puisés aux meilleures sources. Pour les persécutions de Provence, il est le premier à fournir un récit très détaillé. La vision générale qu'il donne des persécutions au Piémont n'est pas originale, car elle est empruntée à des sources imprimées; néanmoins Crespin fournit pour plusieurs martyrs une documentation inédite et partiellement inconnue par ailleurs. Bref, le martyrologe de Crespin ne représente pas une source à laquelle on peut toujours puiser; il est inégal, faisant avoisiner des documents très précieux et des lacunes incompréhensibles. Il est cependant prudent de l'interroger toujours, en gardant un a priori favorable, car il a conservé des documents uniques. Il ne faut pas trop en attendre des vues générales ou des relevés complets.[106]

L'aperçu donné plus haut de l'évolution de la notice sur Mérindol fournit un exemple — il est vrai que c'est un cas des plus compliqués — de l'évolution des notices du martyrologe genevois. Il est préférable de s'avancer avec prudence dans son étude. La tradition imprimée est d'une complexité telle qu'il faut y regarder à deux fois avant de mettre la main sur la première édition d'une notice et sur toutes les modifications apportées ultérieurement.

3. *Histoire et historiographie.*

Pour terminer, je voudrais revenir sur une réflexion de mon introduction à propos des sources narratives. Il ne faut pas les considérer comme des espèces de dépôts d'archives de seconde qualité que l'on consulte faute de pouvoir disposer des originaux. Il est assurément exact que l'on connaît mieux un document à partir de l'original qu'en recourant à un récit de contemporain. On a assez de preuve que les anciennes transcriptions — celles du XVI[e] siècle, en particulier — ne sont jamais

---

de l'École des Chartes); M. DROIN-BRIDEL, *Vingt-sept pamphlets huguenots (1560-1562) provenant de la Bibliothèque Tronchin: recherches bibliographiques et comparaison de textes*, dans *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, t. XLVIII, 1979, p. 183-344].

[106] [Pour illustrer l'intérêt des informations apportées par Crespin, j'avais ajouté à mon article primitif un appendice sur *Le pseudo-martyre du vaudois Pierre Masson (1530)*. Cette analyse a paru dans le *Boll. Soc. Studi Vald.*, n° 133, 1973, p. 43-48].

rigoureuses; il n'est pas rare qu'elles contiennent des interventions, plus ou moins conscientes, du chroniqueur.

Le principal intérêt des sources narratives provient justement de cette présence d'un témoin au milieu des récits, souvenirs et documents qu'il présente. Il est essentiel de mettre au jour les préoccupations, les préjugés et même les silences du chroniqueur; à cet égard, les contre-vérités sont toujours précieuses. En découvrant ainsi l'orientation générale du récit, on obtient une première donnée déjà révélatrice, en elle-même, de l'homme, de son milieu et de son époque.

En outre, une bonne connaissance des conditions dans lesquelles un récit a été élaboré permet de mieux juger de sa valeur. Ainsi, par exemple, lorsqu'on sait que l'*Histoire des persecutions* de 1562 a été écrite par le pasteur d'Angrogne, la question se pose de savoir si la place prédominante accordée à Angrogne dans le récit reflète une situation objective ou si elle provient simplement du hasard qui a placé Noël dans cet endroit. Il est essentiel de résoudre la question avant de reprendre, comme toute l'historiographie vaudoise l'a fait jusqu'il y a peu, le schéma laissé par Étienne Noël. De même, quand on voit combien la présence ou l'absence de notices dans le martyrologe de Jean Crespin relève de causes fortuites, on ne peut plus demander à l'ouvrage une vision statistique des persécutions contre les protestants au XVI[e] siècle.

Puisque l'édification du lecteur constitue un des soucis majeurs des chroniqueurs religieux du XVI[e] siècle, il est tout à fait pertinent de les interroger sur tous les débats qui ont divisé leur communauté. Je ne citerai qu'un exemple, le nicodémisme, car c'est un thème qui vient de susciter de très bons travaux. Tous les récits cités, surtout ceux de Crespin et de Lentolo, contiennent des attaques multiples — ouvertes ou cachées — contre le nicodémisme. Ces prises de position n'ont rien d'étonnant chez des auteurs très proches de Calvin; par contre, leur insistance est fort révélatrice de l'importance que ce débat avait à leurs yeux. Dans toute la seconde moitié du XVI[e] siècle, la propagande religieuse d'inspiration réformée se devait de revenir sans cesse sur ce thème. C'est ce genre d'informations qu'il est passionnant de découvrir à travers les sources narratives.

Bruxelles, le 6 octobre 1972.

GIORGIO PEYROT

IL PATTO DELL'UNIONE DEL 1561

SOMMARIO: 1) Premessa; 2) L'affermarsi della Riforma e le rivendicazioni popolari alle Valli durante l'occupazione francese; 3) La reazione francese; 4) La repressione sabauda; 5) La situazione alle Valli durante la guerra; 6) I presupposti del Patto; 7) La storiografia relativa al Patto; 8) Il Patto nelle sue tre fasi; 9) Esame del contenuto del Patto; 10) Conclusione.

1) Il Patto dell'unione che i valdesi stipularono tra loro nel 1561, sia per la sostanza sia per il modo con cui venne concluso, costituisce la reazione che l'ambiente ecclesiastico valdese seppe esprimere di fronte alle difficoltà incombenti in un momento particolarmente significativo della sua storia.

La caratterizzazione di tale Patto è data però dai principi, dalle norme e dagli istituti con cui, nel primo decennio della seconda metà del XVI secolo, i valdesi connotarono l'ordinamento giuridico di cui stavano dotando la loro vita religiosa ed ecclesiastica.

Tale Patto segna inoltre i caratteri della presenza dei valdesi e delle loro chiese nella società civile e politica del tempo. Infatti il Patto dell'unione del gennaio 1561 si colloca storicamente nel quadro delle lotte religiose che caratterizzarono quel corso di anni. Esso venne concluso infatti nel momento cruciale della guerra di religione scatenata dai Savoia contro i valdesi e consentì a questi ultimi di spuntare successivamente le condizioni di pace. Fu così che i valdesi poterono fronteggiare l'impianto giurisdizionalista impresso anche sul loro territorio dallo Stato sabaudo negli anni successivi in cui il ducato andava configurandosi come uno Stato moderno ricostituito da Emanuele Filberto sulle rovine del vecchio e decaduto regime feudale.

Per rendersi conto della portata di tale documento e delle sue incidenze nella vita delle nascenti chiese valdesi in quelle valli, che dovevano assumere geograficamente il nome, occorre andare brevemente al contesto dei fatti sul piano dei quali il Patto venne concluso, per cercare di delucidarne anzitutto i presupposti.

2) Qualche anno dopo che, a seguito dei sinodi di Mérindol (1531) e Chanforan (1532), i valdesi si erano uniti alla Riforma di matrice franco-svizzera, le truppe francesi di Francesco I discesero in Piemonte sgominando lo Stato sabaudo. Nei primi 20 anni della conseguente occupazione francese (1536-1556) si era determinata alle Valli una situazione favorevole per i valdesi i quali riuscirono a dare un notevole impulso alla loro vita religiosa ed ecclesiastica. I francesi, a parte alcune difficoltà iniziali e talune brutalità commesse per rappresaglie su cose e

persone nel 1538 ad opera del governatore del Piemonte Montejan, pur non appoggiando le autonomie locali lasciavano che si avanzassero rivendicazioni rurali ed affrancamenti che operavano una riduzione di potere dei feudatari. L'accentramento del potere instaurato dai francesi infatti rompeva del tutto il sistema feudatario preesistente, favorendo indirettamente l'affermarsi di nuove forme aggreganti in periferia, tra cui la formazione dei comuni e delle nuove chiese locali valdesi.

Conseguentemente la liquidazione delle strutture dello Stato di Carlo III di Savoia e la debolezza in cui erano venuti a trovarsi i signorotti feudali delle Valli, consentirono alle popolazioni numerose rivendicazioni di diritti ed affrancamenti economici sul piano della vita quotidiana e la formazione di unità comunali dotate di una certa qual autonomia decisionale.

Per altro verso però la lontananza del Parlamento francese sedente in Torino e la circostanza che i primi quattro comandanti francesi direttamente preposti al controllo delle Valli erano di fede protestante, e quindi non si opponevano allo svolgersi ed al rinfrancarsi della vita religiosa valdese, consentì ai valdesi di uscire allo scoperto abbandonando definitivamente, anche se con qualche iniziale riserva e timore, quello status di clandestinità in cui sino ad allora erano stati costretti a vivere per ragioni di sicurezza. I valdesi ebbero anche modo di espandere la loro fede con un'opera missionaria diretta non solo verso le popolazioni delle Valli fra le quali vivevano, ma anche verso quelle dei non lontani paesi della pianura piemontese.

I contatti stabiliti con Ginevra resero possibile la venuta alle Valli di un certo numero di predicatori formatisi alla scuola di Calvino e di Beza. Tali pastori si sentivano liberi nell'azione di fronte alla situazione in movimento, più di quanto non potessero esserlo i vecchi barba. Essi non erano neppure sfavorevolmente impressionati dalla presenza francese, poiché non si sentivano legati da vincoli di sudditanza verso i Savoia. In conseguenza si erano venuti sistemando pastori residenti in luogo dei barba itineranti; erano state organizzate chiese con i loro organi collegiali; erano stati costruiti ed aperti templi per il culto pubblico e ne erano state dotate le principali chiese locali. La popolazione, avendo per lo più abbracciato in massa la Riforma, si era stretta intorno ai suoi ministri nell'ascolto della Parola e nell'amministrazione dei sacramenti. Il clero ed i religiosi cattolici avevano di fatto abbandonato parrocchie e conventi; le norme del vecchio Stato sabaudo erano decadute; gli stessi piccoli feudatari dei singoli luoghi risultavano intimoriti dalla presenza delle forze francesi di cui avvertivano l'ostilità, tanto più che queste avevano fatto demolire i loro castelli ed i fortilizi. Nei riguardi delle

popolazioni il nuovo padrone sedente in Torino risultava in definitiva non avverso all'affermarsi in sito di un nuovo clima di vita religiosa e civile. Cosicché di fatto venne a stabilirsi tra i valdesi un connubio quasi totale tra le chiese nascenti e le innovate strutture della società civile in sede locale.

Si creavano così i presupposti per incrementare un divario sempre maggiore tra le nuove strutture ecclesiastiche e quelle della società politica dominante. Tale distacco si svilupperà in aperto contrasto dapprima con l'occupazione francese a partire dal 1556 e, dopo il 1559, con i Savoia riapparsi in Piemonte dopo la pace di Câteau Cambrésis.

Il nuovo clima ad un tempo sociale e religioso consentí l'affermarsi graduale e lo sviluppo delle assemblee dei responsabili popolari: i capi famiglia. Sono esse che trattano le questioni di comune interesse sia sul piano civile che religioso; esse eleggono sindaci ed anziani, ed affidano la direzione degli affari ecclesiastici ai nascenti concistori nei quali si trovano presenti i sindaci ed i consiglieri delle nuove strutture comunali. La classe dirigente ecclesiastica, a parte i pastori, veniva così di fatto a coincidere con quella locale preposta al disbrigo degli affari civili nei nuovi comuni. Viene inoltre, meglio connotandosi anche l'assemblea generale, o sinodo, per la trattazione dei maggiori affari di comune interesse dove il laicato viene prendendo via via il suo posto e ad assumere o condividere le responsabilità. Parimenti questo è il tempo in cui comincia ad esprimersi un esecutivo centrale: la Tavola, o, quanto meno, un moderatore, forse individuato nella persona del pastore più anziano.

I valdesi, sospinti dagli eventi ad uscire dalla preesistente clandestinità, stavano in quegli anni prendendo coscienza del loro porsi sul piano della vita religiosa. Avvedutisi della loro realtà ecclesiastica seppero esprimerla nelle forme dovute inclinando a quel sistema presbiteriano sinodale cui stavano allineandosi in quello stesso tempo le altre chiese riformate che andavano consolidandosi nei territori limitrofi al di là delle Alpi.

I criteri che animavano la struttura ecclesiastica andavano indubbiamente stingendo anche sulle occorrenze della società civile che veniva impostandosi in termini di democrazia, valendosi sia del criterio della rappresentanza sia di quello della consultazione diretta.

Le nascenti chiese locali coincidevano nel territorio di competenza con le circoscrizioni comunali che andavano delineandosi, per cui in una sola assemblea venivano a confluire ovviamente questioni ed interessi di carattere religioso e civile attinenti alla organizzazione ed alle necessità economiche locali.

Si andavano tenendo sinodi a cui partecipavano oltre ai pastori anche

i capi famiglia, quanto meno quelli del luogo dove veniva convocata la riunione, oltre ai rappresentanti delle altre località come era già avvenuto nel Sinodo del 1532 ed avvenne nei sinodi del 1557 e 1558.

In quest'ultimo sinodo, a completamento di precedenti ordinanze, i valdesi si erano data una organizzazione ecclesiastica comune espressa da quegli « Articles synodaux » che costituirono il primo esempio in Europa di un ordinamento ecclesiastico riformato a carattere presbiteriano-sinodale. Nello sviluppo di tale situazione i valdesi, constatarono il dissesto generale in cui era caduto il paese e di conseguenza si resero conto di dover essi stessi produrre diritto. Le ordinanze emesse dai valdesi in sede ecclesiastica non concernevano infatti soltanto questioni relative alla loro fede religiosa od alle strutture ecclesiastiche, ma anche questioni attinenti ai servizi civili locali, e, col tempo, anche le occorrenze necessarie alla difesa militare del territorio, dei beni, delle persone.

La situazione locale, anche sul piano civile, può considerarsi pressoché assestata secondo le nuove esigenze insorte per via del rinnovamento religioso promosso dai valdesi, quando ebbero inizio le reazioni ostili, prima da parte francese, a partire dal 1556; e tre anni dopo da parte del duca di Savoia.[1]

3) Le reazioni propriamente dette iniziano nel 1556, ma già prima si erano verificati alcuni episodi significativi.

Anzitutto l'editto di Francesco I del 18-11-1540 con cui si proscrivevano i valdesi del Piemonte. Ma in tale occasione furono le stesse autorità francesi di Torino che intervennero ottenendo una serie di rinvii all'esecutorietà dell'editto. Quindi l'intervento dell'inquisitore Giacomelli nel 1550 che, tra l'altro, incarcerò una delegazione appositamente inviatagli per chiarire la situazione, poi rilasciata a richiesta dei valdesi. In questo episodio risalta un primo imporsi con rapporti di forza. La risposta dei valdesi: « che essi volevano vivere cristianamente secondo la Pa-

---

[1] Sullo svolgersi della vita alle Valli nel primo ventennio della dominazione francese e sulle condizioni di sviluppo del movimento valdese alla metà del XVI secolo, cfr. A. ARMAND-HUGON, *Popolo e chiese alle Valli dal 1532 al 1561*, « Bollettino della Società di Studi Valdesi », n. 110 (1961), pp. 5-34 (d'ora innanzi citato: BSSV); A. ARMAND-HUGON, *Torre Pellice, dieci secoli di storia e di vicende*, Torre Pellice 1958: G. CLARETTA, *La successione di Emanuele Filiberto al trono sabaudo e la prima ristorazione della casa di Savoia*, Torino 1884; G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto, 1517-1580*, Firenze 1914, vol. I; A. PASCAL, *I Valdesi e il Parlamento francese di Torino*, Pinerolo 1912; G. PEYROT, *Influenze franco-ginevrine nella formazione delle discipline ecclesiastiche valdesi alla metà del XVI secolo*, in: *Ginevra e l'Italia*, Firenze 1959, pp. 217 ss.; cfr. anche le bibliografie ivi citate.

rola di Dio » poneva infatti i loro principi di fede sullo stesso piano ed in aperta contrapposizione a quelli cattolici. Dopo alcune minacce l'azione non ebbe seguito, anche per via dei fatti d'armi che si erano riaccesi in Piemonte tra francesi ed imperiali.

Ma nel 1556 indubbiamente l'espansione valdese alle Valli aveva assunto proporzioni e vistosità tali da non poter più oltre essere tollerata dai poteri costituiti. Il Parlamento di Torino inviò nel marzo una apposita delegazione con l'ordine di far cessare il culto pubblico riformato con l'espresso invito a che tutto il popolo ritornasse all'obbedienza papale. Quando i valdesi di Angrogna udirono gli ordini emessi nei loro riguardi, malgrado le pesanti pene minacciate risposero con estrema chiarezza contrapponendo « che tutti erano deliberati di vivere secondo la Parola di Dio; che volevano ubbidire al re et a tutti i superiori loro in tutte le cose, le quali non fossero contrarie alla volontà di Dio; finalmente che se era mostrato per la Parola di Dio la religione che tenevano esser falsa, erano pronti di ricever correzione ».[2] Veniva così enunciato quel principio del doppio lealismo a cui i valdesi sarebbero rimasti ancorati nei secoli.[3] Fu in questa occasione che i valdesi emisero quella confessione di fede su 6 articoli, denominata dell'aprile 1556, che venne consegnata al presidente del Senato San Giuliano unitamente a varie risposte concernenti i quesiti loro posti.

Questa linea di fermezza fu confermata l'anno seguente quando il San Giuliano convocò le deputazioni delle Valli in Pinerolo rinnovando gli ordini già dati in nome del re di Francia. In tale occasione la presa di coscienza fu ancora più netta. I valdesi mostrarono di aver acquistata una posizione loro propria agendo in funzione di una loro giuridicità, diversa da quella che i potenti si attendevano di vedere ossequiata. Le delegazioni infatti chiesero al San Giuliano anzitutto di presentare le sue credenziali e gli ordini regi per iscritto. Il presidente si adirò per tale gesto, ma finì per adeguarvisi; l'indomani, però, convocate le assemblee locali alla presenza di suoi delegati nei vari comuni delle Valli, ebbe da ciascuna la conferma della confessione di fede e della dichiarazione di doppio lealismo già resagli l'anno precedente.

---

[2] S. LENTULO, *Historia delle grandi e crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria, Piemonte contro il popolo che chiamano Valdese... 1559-1566*, ed. curata da T. Gay. Torre Pellice 1906, p. 80; ANONIMO, *Histoire des persecutions et guerres faites depuis l'an 1555 iusques l'an 1561, contre le peuple appelé Vaudois...* (1562), ed. a cura di E. Balmas, Torino 1975, p. 20.

[3] Cfr. G. PEYROT, *Valdesi e potere statale*, « Eco delle Valli - La Luce » (Torre Pellice), CXIII, n 29-30 (22-7-1977), n. 31-32 (5-8-1977), n. 35 (2-9-1977), n. 36 (9-9-1977), n. 37 (16-9-1977).

La tensione venne sviluppandosi allorché sospinto da nuovi interventi regi denuncianti la disubbidienza degli abitanti della Valle di Luserna in tema di religione,[4] il Parlamento di Torino emise ordini perentori tra cui quello del 28-6-1557 con cui si imponeva la consegna di tutti i pastori e maestri preposti alle chiese locali, indicandoli nominativamente. Ma una volta affisso, tale ordine non ebbe esito alcuno. Per via delle relazioni che correvano tra vari pastori e Ginevra, i valdesi ottennero che i cantoni svizzeri ed alcuni principati tedeschi intervenissero con ambascerie presso la Corte di Francia. Tale intervento mirava a far sì che la Corte attenuasse l'applicazione del nuovo principio secondo cui « cuius regio eius et religio », espresso dalla cancelleria imperiale e che era valso da implicito fondamento per la recente pace di Augusta (1555). Le ambascerie cercarono di far comprendere che la posizione dei valdesi era diversa e del tutto eccezionale in quanto « on ne les peut accuser de s'estre ostés de l'obéissance du pape, veu qu'ils n'y furent jamais, et ont de long temps faict profession de leur religion ». Il re, piuttosto che affrontare un tale problema, preferí impostare il caso in termini di convenienza politica rispondendo agli ambasciatori che « ils pouvoient bien penser que ce temps cy de guerre n'estoit pas propre pour les persecuter quand mesmes il en auroit envie »,[5] ma diede loro nel contempo assicurazioni in tal senso. Cosicché la paventata bufera contro i valdesi fu evitata.

È da ritenere che da tali interventi e dall'esito ottenuto i valdesi, per montanari ed ingenui che fossero, andassero avvertendo la rilevanza del fatto di religione nelle lotte politiche tra i potenti di questo mondo; e l'incidenza che la fede che essi professavano, richiamandosi alla sola Scrittura, poteva avere entrando nel gioco complesso ed a volte sottile che determinava quei fatti d'arme che si svolgevano intorno a loro e nei quali si trovavano coinvolti.

Fu probabilmente nella consapevolezza di questa incidenza che i valdesi delle Valli si radunarono nel sinodo del settembre 1557 e poi in quello dell'aprile 1558 in cui vararono quegli articoli normativi con i quali diedero una prima sistemazione organica alle loro chiese situate nelle diverse vallate allora tutte soggette ad un medesimo potentato. Questo passo può esser stato compiuto sotto la impressione dell'affidamento che poteva in loro riscuotere l'appoggio di altri credenti che per

---

[4] Editto di Enrico II di Francia del 27-11-1556, cfr. G. JALLA, *Storia* cit., p. 86.

[5] Cfr. la lettera di Merlin a Calvino scritta da Losanna il 6-8-1557, in: G. JALLA, *Storia* cit., p. 88.

circostanze politiche diverse dalle loro erano in grado di trattare su di un piano adeguato con coloro che li dominavano.[6]

4) Quando dopo la pace di Cateau-Cambrésis Emanuele Filiberto ritornò nel possesso dei suoi stati a parte le fortezze ed i luoghi trattenuti dai francesi e le piazze occupate dagli spagnoli, la situazione alle Valli fu notevolmente mutata. Le circostanze politiche fecero sì che nel momento in cui cominciavano a manifestarsi le più forti ostilità per via dell'applicazione del principio politico dell'obbedienza al legittimo sovrano anche in tema di religione così estraneo alle loro realtà, i valdesi persero uno degli elementi della loro coesione: l'unità territoriale. Infatti le loro chiese ancorché situate in vallate adiacenti le une alle altre, in conseguenza di quel trattato erano venute a trovarsi dislocate nel territorio di tre stati diversi: il regno di Francia per quanto riguardava le chiese del Pragelato, del Queyras e della sinistra della Val Chisone; il marchesato di Saluzzo per quelle delle Valli del Po e della Varaita; il ducato dei Savoia per quelle delle Valli del Pellice, della Germanasca e della destra della Val Chisone. Se per il susseguirsi degli avvenimenti verificatisi sino alla fine del XVII secolo, solo queste ultime chiese poterono sopravvivere, in realtà alla metà del XVI tutte quelle erano le chiese per le quali, nell'ultimo sinodo tenuto durante il periodo della dominazione francese alle Valli, era stata varata una disciplina unitaria (1558), la quale lasciò un segno indelebile di unione tra le une e le altre anche quando risultarono divise da sorti politiche differenti.

Non appena arrivato a Nizza il duca emise l'editto del 15-2-1560 con il quale proibiva a tutti i suoi sudditi non solo di seguire la religione riformata, ma pur anco di andar a sentire « predicatori nella Valle di Lucerna o in qual si voglia luogo sotto pena di scudi 100 la prima volta e della galera perpetua per la seconda volta ».[7]

La situazione veniva ancora una volta ripetendosi negli identici termini. Cambiava il monarca, ma il principio giuridico su cui si contestava ai valdesi la legittimità del loro agire sul piano religioso rimaneva invariato. Anche in questa circostanza quindi essi si posero sulla via che avevano seguito in precedenza: professare al principe la loro fedeltà, ma

---

6 Cfr. la lettera che, a nome dei Valdesi, Aloisiano di Busca scrisse ai principi tedeschi il 13-4-1559 per ringraziarli del loro interessamento presso la corte di Parigi, pubblicata da A. VINAY, in « BSSV », n. 7 (1890), pp. 44-60.

7 M. A. RORENGO, *Memorie historiche dell'introduttione dell'heresie nelle valli di Lucerna, Marchesato di Saluzzo et altre di Piemonte...*, Torino - Tarino 1649, p. 40.

nei termini e con le riserve insite nel loro principio del doppio lealismo. Venivano quindi fronteggiandosi due volontà fondate su principi non facilmente conciliabili sul piano politico.

A parte gli eccessi con cui si accompagnava a quei tempi l'annuncio di un editto del genere, nell'aprile del 1560 fu inviato alle Valli il conte di Racconigi per cercar di operare una mediazione che conducesse ad una totale obbedienza e remissione delle popolazioni nelle mani del duca anche per quanto concerneva la religione. I valdesi presentarono una complessa documentazione costituita da una « prefazione » in cui si precisava a nuovo il loro principio del doppio lealismo (« ... si come noi nascendo sudditi della Vostra stirpe e progenie, i Principi nati di quella solamente dobbiamo riconoscere per nostri, riverirli ed amarli con fede ed affetion cordiale, anzi pietà: così all'incontro ci pare che l'A.V. nato nostro prncipe debba averci in modo per suoi, che la nostra miseria le tocchi il cuore assai più vivamente che di qualsivoglia altro popolo... », ma « Poiché siccome anteponiamo Dio a voi, con assicurarci che non siate per avere ciò a male: così all'incontro anteponiamo voi ad ogni altro principe... e se nelle cose della coscientia non le compiaciamo, non avviene... perché non vi amiamo et habbiamo in singolar riverentia, ma perché l'anima ci è insegnato dal Signor Giesù Christo doverla preporla a padre, madre, moglie, figlioli, robba, vita, honore e qualsivoglia altra cosa al mondo »); da una « apologia » o difesa della loro posizione religiosa; e da una « confessione di fede », che altro non fu che la versione con qualche aggiustamento di quella di Parigi del 1559 stesa dalle chiese riformate di Francia. Contemporaneamente vennero anche inoltrate tre suppliche, per cercar di ammorbidire la situazione.[8]

Ma gli avvenimenti precipitarono egualmente. Vano si rivelò un secondo tentativo del Racconigi, venuto appositamente ad Angrogna col conte della Trinità alla fine di giugno: vano l'intervento di Lentulo con una successiva lettera al Racconigi in cui tra l'altro è detto « perciò signor mio, guardatevi di far guerra a Dio perché egli è quella pietra nella quale chi urta si fracasserà e sopra cui ella cade lo triterà ». Vano parimenti il successivo tentativo borioso del Possevino che, da gesuita qual'era, aveva reputato di avere la capacità di convertirli. Non furono che dispute che inasprirono la situazione. Alla fine di ottobre iniziarono le operazioni militari agli ordini del Trinità, confidandosi da parte ducale che le armi avrebbero avuto il potere di ottenere quanto le parole ave-

---

[8] S. LENTULO, *Historia* cit., pp. 126-145, ivi i documenti citati.

vano mancato: la riduzione al volere sovrano di gente che veniva dichiarata ribelle per mancata obbedienza anche in tema di religione.[9]

5) In effetti si trattava della prima guerra di religione che venne combattuta in Europa contro la « religion prétendue réformée ».[10] Il fatto che si scatenasse una guerra a motivo della loro fede lasciò sconcertati i valdesi. Le loro perplessità nascevano non solo dal fatto esterno di aver dovuto constatare l'irriducibile contrasto tra il loro principio di fondo in tema di obbedienza e quello opposto loro dal loro pur legittimo principe; ma anche da un complesso di ragioni interne sulle quali, venuto il momento delle decisioni ultime e della prova, si trovavano tra loro divisi. Infatti tra le file di quei valdesi, ora sudditi del duca di Savoia, venivano formandosi due correnti che andarono assumendo la veste di due partiti di opposte tendenze nel corso dei preparativi cui occorreva provvedere per fronteggiare gli eventi. Tendenze diverse che via via si svilupparono con lo svolgimento dei fatti, sino alla conclusione delle operazioni militari con la pace del giugno del 1561.

Doveva probabilmente esser chiaro nella mente di tutti che occorreva non lasciarsi turbare dalle minacce, superare in qualche modo i pericoli che si presentavano, fronteggiare gli eventi che si paravano innanzi a loro; in una parola: resistere. Ma essi non ritenevano che tale resistenza fosse diretta contro la persona del principe, che anzi ostentavano di riconoscere come loro unico e legittimo sovrano, ma contro la pretesa da

---

9 Per lo sviluppo degli avvenimenti circa la guerra condotta dalle truppe sabaude guidate dal conte Costa della Trinità alle Valli e le sue implicazioni ed effetti, cfr. anzitutto: ANONIMO, *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye, Emanuel Philebert, contre ses subjects des Vallées...* a cura di E. Balmas, Torino 1972; ANONIMO, *Histoire des persecutions* cit. a cura di E. Balmas, 1972; S. LENTULO, lettera a Theodore de Bèze del maggio 1561, in Appendice a: ANONIMO, *Histoire memorable* cit., a cura di E. Balmas, 1972, pp. 145-161, vedi anche p. 26 ss.; S. LENTULO, *Historia* cit., a cura di T. Gay, 1906; vedi anche: J. P. PERRIN, *Histoire des Vaudois divisée en trois parties...*, Genève 1619; P. GILLES, *Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées, recueillies en quelques vallées de Piedmont...*, Genève 1644; M. A. RORENGO, *Memorie Historiche* cit., 1649; e fra gli autori moderni: E. COMBA, *Le campagne del conte della Trinità narrate da lui medesimo*, « BSSV », n. 21 (1904), pp. 2-32; n. 22 (1905), pp. 7-27; A. PASCAL, *La lotta contro la Riforma in Piemonte al tempo di Emanuele Filiberto, studiata nelle relazioni diplomatiche tra la Corte sabauda e la S. Sede*, « BSSV », n. 53 (1929); R. DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese...*, Roma 1958; M. SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino...*, « Archivium historicum Soc. Iesu », Roma (1959); A. PASCAL, *Fonti e documenti della campagna militare contro i Valdesi negli anni 1560-1561*, « BSSV », n. 110 (1961), pp. 51-125; A. ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi*, vol. II, Torino 1974.

10 Le guerre di religione che si svolsero in Francia ebbero inizio solo nel 1562 dopo il massacro di Vassy.

questi manifestata in tema di religione; pretesa che veniva ad opporsi alla obbedienza che in materia di fede era dovuta solo a Dio sul fondamento unico della Sua Parola. I valdesi pensavano che tale principio in definitiva avrebbe dovuto imporsi come realtà inoppugnabile al principe stesso. Essi infatti non si sentivano soggetti al diritto canonico e ritenevano che anche il principe ne dovesse essere svincolato. Fino a che punto fosse nella consapevolezza anche dei soli responsabili delle chiese delle Valli che si trattava di un conflitto tra ordinamenti e della latitudine della loro rispettiva indipendenza non è dato conoscere ed è quindi difficile dire: certo è che si trattava di un conflitto di competenza tra Chiesa e Stato e dell'aperto rifiuto di soggiacere al principio imperiale per cui cuius regio eius et religio.[11]

---

[11] Che si trattasse della contestazione di tale principio politico per il quale solo ai principi era riconosciuto il diritto alla libertà in tema di religione, non già al popolo dei credenti, sembra chiaramente indicato dalla « Narratio Lentuli » (la lettera a Beza del maggio 1561) dove è detto:

(*testo Lentulo*)

Quapropter nostri certum nuntium Niceam cum suae ipsorum fidei confessione ac libellis supplicatoriis miserunt ad Principem: rogantes ut in bona partem acciperet si potius mori quam veram Jesu Christi Religionem amittere certum esset sibi: quandoquidem per longissima temporis intervalla eam quasi per manum a maioribus suis recepissent atque non dubitaret fore paratos ad errores corrigendos si qui extarent idque sibi ex verbo Dei cui tantum in hac re subiiciuntur ostenderetur. Quod autem ad mores attinet ac ad vectigalia caeteraque tum ei tum reliquis suis Dominis debita mitteret qui diligenter perquireret an aliquid fuerit peccati unquam admissum quo iustis plectantur poenis: daturos namque operam certo sciret ut in omnibus his ei qua daret reverentia se velle esse obsequentissimos intelligeret.

(*versione Léger*)

Parquoy les nostres deputerent un d'entr'eux pour aller à Nice trouver le Prince avec leur Confession dc Foy, et Lettres de Remonstrance, le suppliant qu'il luy plût prendre en bonne part s'ils l'assuroient qu'ils mourreroient plûtost, que d'abandonner la vraye Religion de Jesus Christ, puisque de tems immemorial ils l'ayoient receüe de main en main de leurs Ancestres, et qu'il ne doutât point de corriger leurs erreurs, s'ils en avoient quelques unes, pourveu qu'elles leurs fussent monstrées par la Parole de Dieu, à laquelle seulement ils se soûmettent pour decider cet affaire: mais que quant à ce qui regarde les moeurs, les tributs, les tailles et autres choses, tant à luy deües qu'aux Seigneurs, il luy plût envoyer quelqu'un qui recherchât avec soin s'il se seroit commis entr'eux quelque manquement, afin d'en punir les Auteurs selon la justice: d'autant qu'ils feroient leur possible à ce que pour certain il connût qu'ils vouloient luy étre tres-obeïssans en tout ce que dessus.

Cfr. in ANONIMO, *Histoire memorable* cit., 1972, p. 150; G. LÉGER, *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées du Piemont ou Vaudoises...*, Leyde 1669, vol. II, p. 34.

Ma era sul modo come sostenere le proprie ragioni che gli spiriti erano tra loro discordi. Tra i valdesi v'erano da un lato i moderati, considerati probabilmente dagli altri quali rinunciatari o disposti al compromesso, i quali avrebbero voluto governarsi unicamente sul fondamento della Scrittura; senza opporre resistenza (non rendere ad alcuno male per male: Rom. 12:17), quindi non prendere le armi, obbiettando il non uccidere, cercando di risolvere la faccenda sottraendosi con la fuga, o quanto meno ritirandosi sulle montagne, come avevano già tentato i loro confratelli di Provenza qualche anno prima, invero senza successo. I pastori Noël, Bergio, e vari tra gli anziani delle chiese dovevano partecipare a questa tendenza che all'inizio, nel corso delle operazioni preparatorie da opporre alle truppe nemiche, fu quella che prevalse. Fu infatti deciso di render noto alle chiese un digiuno e la celebrazione della S. Cena e poi « che nessuno si difendesse con l'arme, ma che ognuno si ritirasse alle più alte montagne ».[12] Solo se la guerra fosse giunta anche là « allora si prendesse quel partito e si seguisse quel consiglio che haverebbe piaciuto a Dio di dar loro ».[13] Era il partito della non violenza; della volontà di opporre il bene al male; della testimonianza integrale sino al sacrificio; della fiducia in Dio che Lui solo avrebbe poi deciso in extremis il da farsi da parte del popolo Suo.[14]

D'altro lato alcuni ministri delle altre Valli (Germanasca e Chisone) « havendo inteso quel ch'era stato deciso da quei della Valle di Lucerna et Angrogna sopra il fatto di non difendersi scrissero che non pareva lor star bene ».[15] Era l'altra tendenza la quale riteneva che « il popolo trovava forte strana quella parte di non difendersi con arme, poiché a ciò vi erano tirati per forza ».[16]

---

[12] S. LENTULO, *Historia* cit., p. 178; ANONIMO, *Histoire des persecutions* cit., p. 67.

[13] S. LENTULO, *Historia* cit., p. 178; ANONIMO, *Histoire des persecutions* cit., p. 67.

[14] Si trattava di quella posizione così ben indicata dall'anonimo autore della *Histoire memorable*, il quale presenta la condizione dei Valdesi nei termini seguenti, che tanto credito avrebbero dovuto riscuotere nel futuro: « Ces gens (parlant des hommes seulement) ayans des leur enfance vaqué au labeur de la terre, au gouvernement du betail et à autres choses semblables, ne sont aucunement exercitez au fait de la guerre, au moyen de quoy, parti pour cela, partie aussi pour la difficulté de s'assembler pour la distance des lieux, difficilment peuvent resister aux violences qui leur sont faites, ayant esgard seulement aux forces humaines ». ANONIMO, *Histoire memorable* cit., p. 74.

[15] S. LENTULO, *Historia* cit , p. 178; ANONIMO, *Histoire des persecutions* cit., p. 68.

[16] S. LENTULO, *Historia* cit , p. 178; ANONIMO, *Histoire des persecutions* cit., p. 68. Lentulo è però uno dei leaders del partito dei resistenti, per cui v'è forse

Era probabilmente la parte più politicizzata, cui appartenevano i pastori Lentulo e Bevin che dai loro contestatori venivano considerati come il partito della guerra. Costoro erano quasi certamente sostenuti da quei provenzali che erano riusciti a rifugiarsi alle Valli dopo il massacro e la fuga. Questi non erano certamente disposti a ripetere ancora una volta gli esperimenti suggeriti dall'altra corrente. Comunque il gruppo propenso alla resistenza armata riteneva che « al popolo era lecito ripulsare la violenza che i nemici loro in simile necessità et cosí estrema, perciocché ciò si faccia per difendere una giusta e santa causa querela; ch'era di mantenere la Vera Religione et conservare la vita loro, delle mogli et dei figliuoli loro; atteso ancora che questa guerra vi era fatta da papa e dai suoi, e non propriamente dal duca, il quale era spinto a questo da quei maligni spirti ».[17]

Invero però si trattava di due modi diversi di tradurre in azione concreta quell'obbedienza a Dio piuttosto che agli uomini che costituisce il

---

da fare qualche riserva sugli intendimenti che egli presta « al popolo » in generale, nel probabile tentativo di isolare gli esponenti dell'altro partito e dimostrare che la grande maggioranza dei Valdesi aveva seguito sin dall'inizio delle ostilità la tendenza che aveva condotto in definitiva prima al patto ed alla sconfitta del nemico, e poi alla pace col duca. Lentulo però mentre nell'*Historia*, ad avvenimenti conclusi, addolcisce i termini delle rivalità intestine e conclude la presentazione delle due parti con la frase: « onde, la cosa di nuovo posta in consideratione, si concluse di difendersi nella estrema necessità » (p. 178) riconoscendo l'affermarsi iniziale della tesi avversa alla sua; nella « *Narratio* » invece, quando la disputa era ancora viva perché gli avvenimenti non erano affatto conclusi ha espressioni più rudi:

(*testo Lentulo*)

Ita igitur cum res haberet ac in dies magis malorum cumulus augeretur neque nostrorum patientia ac summa miseria immanissimarum belluarum furorem atque rabiem ulla ex parte leniret decreverunt tandem cum a se tum vero a liberis ac coniugibus suis barbariem illam vi quoquo modo possent repellere. Id quod tametsi aliqui Ministrorum non recte factum asseverabant, populus tamen nullis nostris admonitionibus potuit induci quin sese vellet armis tueri.

(*versione Léger*)

Les choses donc se passans de la sorte, et les maux s'accroissans châque jour et de plus en plus, les nostres voyans que leur patience et extreme misere n'adoucissoit en aucune maniere la fureur et la rage de ces tres-cruelles testes [*sic*] farouches, resolurent enfin de repousser ceste barbarie, et d'eux et de leurs Enfans, et de leurs Femmes par toutes voyes possibles, et quoy qu'aucuns des Ministres asseurassent que ce n'estoit bien fait, le peuple neantmoins ne pût estre destourné par nos admonitions de recourir aux armes.

Cfr. ANONIMO, *Histoire memorable* cit., 1972, p. 152; G. LÉGER, *op. cit.*, p. 35.

[17] Sui due partiti alle Valli nel corso degli avvenimenti della guerra, cfr. G. PEYROT, *Influenze* cit., pp. 240-246 e 259-264.

fondamento biblico (Att. 5, 29) del principio politico del doppio lealismo. Da un lato si dava la priorità al richiamo della coscienza, alla non violenza; dall'altro alla difesa, regolata dalla coscienza ed illuminata dalla Scrittura. Gli uni avrebbero forse voluto che i fatti si fossero imposti da soli (« que Dieu se montre seulement ») inducendo così gli uomini all'azione; si confidava nell'evento che si verifica, perché l'azione si compia. Gli altri intendevano probabilmente che il volere di Dio chiedesse agli uomini di disporsi all'azione in modo chiaro e preciso, l'evento in tal caso sarebbe sopraggiunto; ritenevano forse che l'evento si verifica nell'azione che si compie. Oso tradurre in questi termini moderni i sentimenti difformi che moderati e resistenti esprimevano tra i valdesi di quattro secoli or sono nel tentativo di renderne ancor oggi evidente e comprensibile la portata, ed in definitiva la non inconciliabilità, delle rispettive posizioni.

Tali posizioni prevalsero alternativamente nel corso delle operazioni che seguirono. Ritiratisi i valdesi sui monti sul consiglio dei moderati, le operazioni militari, a parte i saccheggi e le rovine alle cose, non ebbero successo per le truppe ducali; in extremis, forse sul suggerimento dei resistenti, i valdesi si difendevano con i mezzi che avevano sottomano e respingevano il nemico.

In conseguenza, come spesso avviene da parte di coloro che fanno della religione un pretesto per esercitare il potere politico, ex adverso si passò dalle armi alla frode.[18] Su invito del comando militare sabaudo i valdesi a metà novembre convocarono un'assemblea generale e, lusingati dalla possibilità di ottenere la pace col duca ed un interim in tema di religione, purché avessero consegnate le armi, versato un'indennità di 10.000 scudi ed inviata una deputazione a chiedere il perdono del duca per le cose che avevano fatte, accettarono questo tipo di compromesso.[19] Appare evidente che a questo punto i moderati avevano mantenuto o ripreso il sopravvento sui resistenti.[20] In conseguenza una consistente deputazione, pare di 34 rappresentanti delle varie chiese locali, partì alla volta di Vercelli per recarsi alla corte ducale.

---

[18] Cfr. ANONIMO, *Histoire memorable* cit., p. 92.

[19] Le condizioni del compromesso sono innanzi tutto indicate nella *Histoire memorable* cit., p. 92, ove è detto pacatamente che « toutes lesquelles choses furent faciles à persuader au peuple, lequel ne desiroit que paix, et avoir quelque peu de respit en tant et si grandes afflictions ». Il « bref discours » che contiene la narrazione dei fatti, incluso nella *Histoire memorable*, è però un testo improntato ai princìpi del partito moderato.

[20] Nella « *Narratio* », Lentulo ha espressioni durissime verso coloro che indussero il popolo ad accettare il compromesso con il Trinità e ad inviare una deputazione a Vercelli, ma non dice che tra le condizioni pattuite era incluso un

Lentulo narra che l'assemblea generale avrebbe steso un testo scritto relativo all'accordo nel quale in sintesi « tutto il popolo si obbligava a rendere ogni honore e riverentia a Dio, secondo la sua Parola et ogni ubidienza al duca di Savoia loro supremo principe ».[21] Ma quando la delegazione, dopo aver subìto a Vercelli sei settimane di pressioni, venne finalmente ammessa alla presenza del Duca « fu tolta loro di mano la supplica che havevano a presentare », e ne diedero loro un'altra senza che sapessero che cosa contenesse, la quale presentarono al duca.[22]

6) Tale inganno che gli ingenui valdesi subirono fu operato dai più accorti politicanti di corte con l'intromissione del clero non escluso il Possevino che aveva seguito tutta l'operazione.[23] La deputazione, a guisa di ostaggio, fu infatti consegnata al nunzio pontificio per essere catechizzata durante sei settimane.[24] Fatto sta che la deputazione promise obbedienza non solo al duca, ma anche al legato pontificio. Non è da escludere che l'azione del clero e dei politici di corte non avesse soltanto ingannato la delegazione valdese, ma lo stesso duca che fu indotto a ricever per buoni, impegni ed ossequi diversi dalle richieste formulate e per le quali la deputazione aveva ricevuto mandato.

Non sorprende quindi l'apprendere che, tornata il 21 gennaio la dele-

---

interim, di cui fa poi menzione una sola volta nella sua *Historia* (*op. cit.*, p. 197), precisando:

(*testo Lentulo*)	(*versione Léger*)
Quare falsi fratres aliqui ut suis rebus privatis consulerent, quemadmodum postea ipsa experientia est comprobatum populo persuaserunt reclamantibus Ministris ferme omnibus, ut hostium falsissimis promissis levissime credens.	à raison de quoy, quelques faux Frères, pour leur interest particulier (ainsi que par aprés l'experience le fist connoistre) persuaderent au peuple (nonobstant l'opposition de presque tous les Ministres) croyant trop legerement aux fausses promesses des ennemis,

Cfr. ANONIMO, *Histoire memorable* cit., p. 154; G. LÉGER, *op. cit.*, p. 35.

21 S. LENTULO, *Historia* cit., p. 187; l'autore attenua molto le espressioni e la resa dei fatti nella sua *Historia* riprendendo dalla *Histoire des persecutions* anche il testo integrale della supplica da rimettere al duca stesa nel corso della assemblea generale, pienamente centrata sul principio del doppio lealismo. Cfr. il testo in LENTULO, *Historia* cit., p. 187 e *Histoire des persecutions* cit., pp. 88-89.

22 Lentulo (*Historia* cit., p. 197) precisa in tali termini l'inganno subìto dalla deputazione valdese, riportando dalla *Histoire des persecutions* (*op. cit.*, p. 109). Indubbiamente i deputati devono aver subìto un vero lavaggio del cervello prima dell'udienza ducale avvenuta alla presenza anche del delegato pontificio.

23 Circa l'opera di sottofondo svolta dal Possevino, contrario ad ogni possibile « interim », cfr. R. DE SIMONE, *op. cit.*, p. 141 e pp. 144-145.

24 Cfr. M. SCADUTO, *op. cit.*, p. 77.

gazione, nel mentre i ducali avevano tutto approntato perché venisse compiuta l'abiura generale da parte dei valdesi, questi si disponessero a confermare quel Patto dell'Unione stabilito nel frattempo con le chiese della Val Chisone soggette alla Francia.

Il momento della conferma del Patto segnò la svolta determinante delle operazioni in corso. Mentre la deputazione si trovava a Vercelli le vessazioni da parte delle truppe ducali non erano cessate alle Valli, per cui la tendenza incline alla resistenza armata deve in conseguenza aver ripreso il terreno perduto al momento della assemblea generale che aveva accettato di accedere al compromesso. Da tempo non si avevano notizie della deputazione, per cui ai primi del gennaio 1561 convocata un'assemblea delle chiese della Valle del Pellice si venne alla decisione di interrogare anche le chiese locali che si trovano fuori dei confini sabaudi, soggette al re di Francia. Sulla decisione deve aver influito anche la notizia della morte di Francesco II di Francia, giunta probabilmente nel frattempo alle Valli per cui gli ugonotti stavano riprendendo terreno.[25] L'assemblea decise quindi di inviare una deputazione alle chiese del Pragelato per sondare in proposito gli intendimenti dei delfinenghi e proporre loro un Patto; ed il Patto fu concluso. Tale Patto indusse i valdesi a riprendere la lotta armata; ed in pochi mesi a concludere la guerra con le truppe ducali senza che queste avessero potuto espugnare i luoghi della loro resistenza.

7) Dalla iniziativa promossa, certamente da coloro che non erano più disposti ad attendere il ritorno della deputazione da Vercelli per prendere una decisione, nacque il Patto dell'unione.

L'accordo si sviluppò in tre fasi successive. La narrazione dei fatti che i vari autori riportano su questo avvenimento, coincide nelle linee generali e tutti concordano sulle procedure che furono seguite. Nessuno però ci ha riportato il testo integrale del Patto. Ogni autore che ne ha riferito si è accontentato di dar solo conto del suo contenuto. È vera-

---

[25] La morte di Francesco II avvenuta il 5-12-1560 sembrava dare un certo respiro agli affari degli Ugonotti in Francia, nel Delfinato e nella val Chisone, cfr. P. GILLES, *op. cit.*, vol. II, p. 226. Anche nelle valli francesi del versante piemontese delle Alpi nel corso del 1560 erano state prese misure militari per rappresaglia contro l'espandersi dei valdesi. Del resto quelli del Pragelato erano anche intervenuti in difesa dei loro correligionari della val Germanasca intromettendosi nel territorio e negli affari di uno Stato diverso. Tali interferenze note alle corti interessate avevano determinato il progetto di un pesante intervento repressivo francese nel Pragelato. Tale progetto veniva a cadere con la morte di Francesco II. Cfr. B. e P. PAZÉ, *Riforma e cattolicesimo in val Pragelato*, Pinerolo 1975, pp. 56-57.

mente strano che gli antichi storici valdesi che hanno avuto pur cura di tramandare il testo integrale di lettere, di petizioni, di confessioni di fede e di altri scritti di minore importanza, non si siano invece per nulla curati di procurarsi e trascrivere un solo testo relativo alle loro discipline ecclesiastiche e neppur quello di un documento della rilevanza del Patto: uno dei più importanti sul piano dei rapporti che sono pur intercorsi, non sempre invero in termini pacifici, tra i valdesi ed i principi cui furono soggetti.

Si può azzardare l'ipotesi che trattandosi di un accordo steso tra chiese soggette a potentati politici diversi, gli stessi stipulanti avessero consapevolezza della sua illegittimità sul piano giuridico di ciascuno degli Stati interessati. Di conseguenza è possibile che ogni documentazione sia stata nascosta per evitare altri guai e complicazioni ai danni delle popolazioni coinvolte nel Patto stesso. Tale ipotesi potrebbe spiegare la ragione per cui negli scritti coevi si tace del tutto sul Patto a cui si fa solo sfuggevole allusione. Infatti vien fatto di chiedersi come mai Lentulo nella « Narratio » contenuta nella lettera, presentata a Beza nell'aprile o nel maggio 1561, non fa che un cenno indiretto al Patto.[26] Parimenti

---

[26] Lentulo nella lettera a Bèza si limita a dare solo la seguente notizia indiretta relativa al Patto:

(*testo Lentulo*)	(*versione Léger*)
Quare cognita nunciorum incostantia ac tyrannorum detecto dolo imo summa perfidia manifeste recusarunt velle habere rata quae nuncii sua levitate non populi voluntate temere transegerant. Nam ea lege fuerant missi ut salva Religione omnia quae ad pacem facerent totius populi nomine admitterent.	parquoy l'inconstance des Deputés estant connuë, et la tromperie, voire la tres-grande perfidie des Tyrans estant manifestement découverte, ils refuserent de ratifier les choses que les Deputés par leur facilité, et non de la volonté du pepule, avoient temerairement transigée [*sic*]: car ils avoient esté envoyés avec cette restriction que sans toucher à la Religion ils pourroient promettre toutes choses.

(Cfr. *Histoire memorable* cit,. p. 156; LÉGER, *op. cit.*, p. 35) e poco dopo si sofferma ad indicare le motivazioni che indussero alla stipula del Patto nel corso della seconda fase operativa, ma senza fare alcun riferimento alla stipula stessa. Lentulo infatti scrive che i valdesi

(*testo Lentulo*)	(*versione Léger*)
Sed collectis tandem animis ac Dei benignitate ac auxilio causaeque suae bonitate, impietate vero ac perfidia adversariorum freti armis utcumque valerent sese iterum tueri statuunt.	mais enfin reprenans courage et se confians en la grace et secours de Dieu, en la bonté de leur cause, et en l'impieté et perfidie de leurs Adversaires, ils proposent de rechef de prendre les armes et se defendre autant qu'il leur seroit possible.

nel « Bref discours » contenuto nella Histoire mémorable non si dice nulla del Patto concluso tra tutte le chiese. L'anonimo autore, si limita a due soli brevi cenni indiretti.[27] Questo per quanto attiene alla documentazione relativa scritta prima che gli avvenimenti si fossero del tutto conclusi.[28]

Ma a situazione politica chiarita, allorché sugli avvenimenti della guerra combattuta dai valdesi contro le armi del duca di Savoia si scrisse anche ad intelligenza dei terzi che ne avrebbero potuto trarre qualche incoraggiamento, non si nutrono più riserve e si avverte l'opportunità di narrare in modo compiuto come le cose si erano svolte anche sul fronte interno del valdismo ponendo in risalto la causa che aveva determinato il superamento delle contese intestine e consentito, con la ripresa delle ostilità, quei successi nella resistenza che indussero il nemico a trattare la pace. Ecco quindi che nella Histoire des persecutions, vien data aperta notizia del Patto concluso e si dà spazio alla narrativa circa le procedure seguite nelle tre fasi di sviluppo; [29] e nello stesso senso

---

(Cfr. *Histoire memorable* cit., p. 158; LÉGER, *op. cit.*, p. 36.

Può sembrar strano che Lentulo in tale occasione abbia taciuto del tutto un avvenimento di rilievo di cui probabilmente era stato uno dei promotori se non degli esecutori; avvenimento che si era concluso pochi giorni prima della sua partenza dalle Valli per Ginevra, dando ai valdesi quell'impulso all'azione che aveva determinato i fatti su cui si sofferma nell'ultima parte della sua « Narratio ». Ciò può essere forse spiegato pensando che in quel momento — a guerra ancora in corso — Lentulo stimasse più interessante ed importante richiamare l'attenzione degli ambienti ginevrini sui risultati delle operazioni militari in svolgimento piuttosto che sulla coesione tra le chiese delle diverse vallate, che quei risultati in definitiva però aveva consentito di raggiungere. Se si pensa che Beza valuta quegli avvenimenti nel senso che « expedit autem ista miracula ab omnibus cognosci... » (cfr. lettera di Beza a Bullinger del 24-5-1561, riportata in *Histoire memorable* cit., p. 25), vien fatto di chiedersi se l'unità di azione conseguita dalle chiese valdesi non fosse suscettibile di essere ancor meglio valutata sotto quel profilo.

[27] A somiglianza della « Narratio Lentuli », l'anonimo volumetto di certa matrice valdese (sia il Bergio che il Noël ne potrebbero esser stati gli autori) dice soltanto « Parquoy les nostres s'estans apperceuz de l'inconstance de leurs Ambassadeurs, et des tromperies à eux faites, refuserent totalement vouloir obeir à commandement si injuste » (*op. cit.*, p. 94) e poco oltre « ...toutefois s'estans finalement confiez en Dieu, reprindrent courage et delibererent retourner pour eux deffendre jusque à la mort » (*op. cit.*, p. 100), preoccupandosi di narrare piuttosto gli effetti prodotti che la causa che li aveva determinati.

[28] Dalla conclusione del *Bref discours*, risulta infatti chiaro che esso venne steso prima della conclusione delle trattative che condussero alla pace di Cavour; ciò potrebbe spiegare il silenzio sull'accordo politico e militare concluso tra i valdesi soggetti a Stati tra loro diversi.

[29] Nella *Histoire des persecutions*, stesa da un riformato nel 1562 ad uso degli ugonotti di Francia, l'anonimo autore si sofferma adeguatamente sul Patto (*op. cit.*, pp. 109-112 e p. 116) dando l'impressione di averne forse avuto sottocchio il testo che tuttavia non riporta, limitandosi a sunteggiarne il contenuto.

opera Lentulo nella sua Historia rifacendosi più alla Histoire des persecutions che alla sua precedente « narratio ».[30]

Da parte avversaria le notizie circa il Patto sono parimenti imprecise e lacunose. Tuttavia anche il conte della Trinità fa cenno indiretto al Patto di cui certamente aveva avuto conoscenza, nella lettera inviata al duca il 28 gennaio 1561.[31] Parimenti anche il capitano Guido Pievene, uno dei luogotenenti del Trinità, nella sua « Relazione » sui fatti d'arme condotti contro i valdesi, ne fa un cenno indiretto precisando che, col seguente mese di gennaio (1561) « gh'homini del Villar poi uniti insieme con tutte le Valli rebelli et scellerati mandarono in Delfinato ed a Pragellà... et fecero venire circha 1000 ugonotti francesi ».[32]

Gli storici che seguirono nel tempo e che avrebbero avuto modo di disporre di un'ampia documentazione sui fatti avvenuti alle Valli alla metà del XVI secolo o si limitano a riportare la narrazione relativa al Patto traendola dall'Histoire des persecutions; [33] oppure espongono a volte in dettaglio quanto hanno ritenuto di tramandare al riguardo, ma essi pure non pare avessero a mano il testo del Patto, per cui si limitano a dare notizie del suo contenuto.[34]

---

30 Lentulo deve essere stato uno dei promotori di tale iniziativa che ha dato al partito della resistenza la possibilità di affermarsi in modo pieno. Ritengo che Lentulo però non avesse con sé il testo del Patto quando redasse la sua *Historia*, poiché in tal caso lo avrebbe probabilmente inserito come ha fatto per altra documentazione. Nella sua opera, che risale al 1562, si limita invece, anche per quel che si riferisce al Patto, alla narrativa che ne dà l'*Histoire des persecutions*. Il suo resoconto però nel riportare i contenuti e le procedure relative al Patto presenta non solo lievi varianti nella forma, ma anche qualche lacuna.

31 Cfr. Em. COMBA: *Le campagne* cit. p. 9, dove è riportato uno scritto del Trinità che dice: « ... adesso che oltre li delfinenghi et quelli del Marchesato di Saluzzo, le vallate hanno avuto modo di aver arme et stano alerta... ».

32 Cfr. la « Relazione » del capitano Guido Pievene, in A. PASCAL, *Fonti e documenti* cit., pp. 124-125. Dalla detta relazione si deduce che la campagna autunnale del 1560 aveva inchiodato i valdesi nei fondo valle a ridosso dei monti « et le cose restarono quiette sino al mese de Genaro seguente ». Dopo di che per via degli accordi conseguenti al Patto le operazioni ripresero sino al punto in cui « le vittorie riportate dal duca Emanuele Filiberto sui valdesi », come intitola il Pievene la sua relazione, portarono a che « fu Sua Altezza costretto a acomodar le cose et perdonargli, non mentre che lor ministri non predicassero nella pianura ». Così il Pievene sintetizza la pace di Cavour, e ciò non è senza significato.

33 Cfr. J. CRESPIN, *Histoire des martyrs persécutez et mis à mort pour la vérité de l'Evangile, depuis le temps des apostres iusques à présent...* ediz del 1582, p. 346[b], 547[a].

34 Il Miolo nella sua *Historia*, stesa nel 1587 non fa alcun cenno al Patto, che indubbiamente non trovava modo di inserirsi nel clima irenico ed ottimista con cui l'autore fa brevemente cenno a tutta la vicenda della guerra del 1560/61 (cfr. G. MIOLO, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli...*, a

Tra gli autori moderni solo alcuni si intrattengono sull'episodio del Patto cercando di inserirlo nel contesto degli avvenimenti.[35] Tra gli autori che hanno trattato nel loro insieme le vicende della storia dei valdesi solo alcuni danno del Patto concluso nel corso della guerra del 1561 notizie che ne pongano in evidenza il significato.[36] Tra gli altri merita però menzione particolare il Muston il quale dopo aver fatto diretto riferimento al Gilles in una sua opera del 1834,[37] nelle successive riporta, indicandolo come quello del Patto steso nella seconda fase della trattativa, un testo del tutto diverso, per costruzione e veste formale, da quelli, dalle dizioni sintetiche e riassuntive, con cui danno notizia del contenuto del Patto gli storici precedenti.[38]

---

cura di E. Balmas, Torino 1971, p. 96). Perrin fa solo un cenno fugace ed insignificante all'avvenimento (cfr. J. P. PERRIN, *Histoire des Vaudois* cit., pp. 170-171) poiché, riassumendo in breve tutta la narrazione della guerra, precisa: « Ceste guerre est imprimée en un traité à part. Et se trouve aussi au 8 liv. de l'histoire des martyrs de nostre temps fol. 532 » (ID., ivi, p. 168). È questo un chiaro rinvio alla Histoire des persécutions ed all'opera di Crespin. Gilles dà un ampio resoconto soffermandosi su quanto avvenuto riportando il contenuto del Patto nelle sue tre fasi di sviluppo (cfr. P. GILLES, *op. cit.*, pp. 226-228; pp. 233-234). Léger sembra privo di ogni documentazione al riguardo e si limita a tradurre la « Narratio Lentuli » (*op. cit.*, vol. II, pp. 33-36) ed a fare un rinvio per il resto alla *Histoire ecclesiastique* di Gilles ed alla *Histoire del d'Aubigné* (*op. cit.*, vol. II, p. 37). Anche il priore M. A. Rorengo, autore cattolico delle Valli che si è interessato anche a questo periodo storico, accenna al fatto (cfr. M. A. RORENGO, *Breve narratione dell'introduzione dell'heresia nelle valli del Piemonte*, Torino 1632, p. 68) e quindi ne tratta con qualche maggiore attenzione nelle sue *Memorie historiche*, dando anche ragguagli sul contenuto del Patto (ID., *op. cit.*, pp. 51-54).

35 Cfr. G. JALLA, *Storia della Riforma* cit., pp. 153-156; M. SCADUTO, *op. cit.*, pp. 78-79, ed anche a p. 146 un cenno in una lettera del Possevino al Lainez del 24-2-1561, e le note sempre pertinenti di E. Balmas espresse a presentazione o commento dei testi delle *Histoire memorable*, e *Histoire des persecutions* da lui curate (*op. cit.*, passim).

36 Cfr. A. MONASTIER, *Histoire de l'Eglise vaudoise*, Losanne 1847, vol. II, p. 256; EM. COMBA, *Storia de' Valdesi*, Firenze 1893, p. 124; G. JALLA, *Histoire des Vaudois des Alpes...*, Torre Pellice 1934, p. 109; ER. COMBA, *Storia dei Valdesi*, Torre Pellice 1950, pp. 137-138; G. TOURN, *I Valdesi*, Torino 1977, pp. 97-98; A. ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi* cit., vol. II, p. 27.

37 Cfr. A. MUSTON, *Histoire des Vaudois*, Paris 1834, p. 58.

38 Cfr. A. MUSTON, *Histoire populaire des Vaudois*, Paris 1862, pp. 118-119; ID., *L'Israël des Alpes*, Paris 1879, vol. II, pp. 66-67. Il testo del Patto riportato da Muston tra virgolette, quasi ad indicare si tratti di un documento d'epoca, senza dare però alcun ragguaglio sulla sua origine, venne in seguito ripreso dal Weiss, segretario della Societé d'Histoire du Protestantisme Français in una comunicazione resa all'assemblea della Società di Studi Valdesi del 1889 (cfr. « BSSV », n. 7 (1890), p. 81); ed in conseguenza anche Em. Comba si rifà ad esso piuttosto che alle più modeste sintetiche versioni riportate dagli autori più prossimi all'avvenimento. Cfr. EM. COMBA, *Storia de' Valdesi* cit., p. 124. Sorprende constatare il credito che riscosse un testo di cui nessuno si è mai preoccupato di ricercare

8) Come ho già accennato il Patto dell'Unione venne stipulato in tre fasi successive svoltesi nel breve tempo di circa un mese.

La prima fase ebbe inizio con la assemblea tenuta ai primi di gennaio del 1561 dalle chiese della Val Pellice a Bobbio. Tale assemblea, costituita dai pastori e dai deputati delle chiese — probabilmente un colloquio di Valle —, valutata la situazione politica ed ecclesiastica nei suoi vari aspetti decise di inviare una deputazione presso le chiese del Pragelato per proporre loro un Patto di unione.

La situazione politica presentava vari aspetti negativi: le truppe del Trinità angariavano le popolazioni ed operavano scorrerie; la deputazione inviata a Vercelli e che avrebbe dovuto ottenere la pace e l'interim dal duca non aveva fatto sapere notizie; le Valli devastate mancavano di risorse; l'inverno non era promettente, ma le notizie che erano giunte, insieme a quella della morte di Francesco II di Francia, inducevano a qualche speranza e rinnovavano la fiducia di poter ricevere un aiuto. La situazione ecclesiastica non era molto migliore: le chiese avevano dovuto allontanare quasi tutti i loro pastori nascostisi al di là dei confini sabaudi; per giunta le chiese erano di fatto impedite nell'operare insieme perché dislocate in tre Stati diversi, per cui rischiavano di perdere quella unità che era stata stabilita approvando la disciplina unitaria contenuta negli « articles synodaux » del 1558. In tale frangente un rinnovato appello all'unità non deve aver sofferto opposizione alcuna, tanto più che probabilmente nella disciplina del 1558 dovevano essere previsti, tra i vari istituti considerati, anche i colloqui di Valle e lo scambio di deputazioni per i collegamenti tra chiese di Valli diverse.

Giunta che fu la deputazione in Val Pragelato, radunati i pastori e le deputazioni delle chiese, esaminata a nuovo la situazione, fu formulato ed approvato un Patto sul cui tenore sono pervenute sino a noi tre versioni distinte. Una prima da parte dell'anonimo autore della Histoire des persecutions; una seconda da parte di Lentulo; e la terza da Gilles. Le prime due versioni riconducibili a 5 articoli grosso modo coincidono; la terza presenta talune varianti. Infatti il contenuto degli articoli 2 e 3

---

l'origine e che ancor oggi rimane legato ad un probabile volo di lirico entusiasmo del tutto immaginativo espresso dal Muston, inizialmente in un'opera popolare a carattere divulgativo, ma certamente espresso in una veste impropria che ha potuto trarre in inganno altri circa l'autenticità del testo stesso. Da quanto ho potuto accertare non risulta che tra le carte Muston depositate presso la Société d'histoire du protestantisme français a Parigi, esista qualcosa che possa far risalire alla fonte eventuale da cui Muston potrebbe aver tratto il testo da lui pubblicato.

risultano invertiti e condensati in un unico testo; e l'art. 5 risulta mancante.

L'articolato, che si può ricostruire è il seguente.[39]

(*Histoire des persecutions*)	(*Lentulo*)	(*Gilles*)
Il fut resolu finalement:	Furono tutti al fine di parere che:	De commun advis fut:
Art. 1 - (*alleanza generale: confederazione inviolabile*)		
qu'alliance seroit faite par tout le peuple Vaudois demeurant aux Vallées & montagnes de Piémont & Dauphiné.	il popolo Valdese et di quà et di là dei monti farebbono tra loro perpetua et inviolabile confederatione.	renouvellée et derechef jurée la très ancienne union, qui avoit toujours continué de père en fils entre les Vallées Vaudoises du Dauphiné et du Piedmont.
Art. 2 - (*predicazione e sacramenti*)		
Par mesme moyen ils promettoyent tous, moyennant la grace de Dieu, de maintenir la pure prédication de l'Evangile & l'administration des saincts Sacremens;	promettendo tutti di mantenere con la gratia di Dio, la pura predicazione dell'Evangelio et l'amministratione de i Santi Sacramenti;	(=a3) promettent de se secourir les uns le autres mutuellement de tout leur pouvoir en toute occasion de persécution pour la religion; (=a2) afin de la maintenir pure et entière entr'eux avec toutes ses dépendences, selon l'Écriture Saincte, et l'usage de la vray église ancienne Apostolique.
Art. 3 - (*mutuo soccorso*)		
& de s'aider et secourir mutuellement les uns les autres;	di aiutarsi et soccorrersi scambievolmente gli uni gli altri;	
Art. 4 - (*ubbidienza ai superiori*)		
et de rendre toute obeissance à leurs Superieurs, selon que la Parole de Dieu le commande.	et di rendere ubidienza a i Superiori loro, come la parola di Dio comanda.	sans préjudice de la fidélité que chacun devoit respectivement à ses légitimes supérieurs.

---

[39] La suddivisione in articoli è facilmente deducibile dai singoli testi. Ho aggiunto appositamente la numerazione ed una rubrica ad ogni articolo per facilitare la comparazione anche con i testi che i diversi autori ci hanno tramandato in riferimento alle altre due fasi successive. Per i testi cfr. *Histoire des persecutions cit.*, p. 109; S. LENTULO, *Historia* cit., p. 198; P. GILLES, *Histoire* cit., p. 226,

Art. 5 - (*trattative consensuali*)

5. - Item, qu'il ne seroit loisible à aucune de toutes les Vallées de rien promettre, transiger, ni accorder sur le faict de la Religion, sans le consentement des autres Vallées.	che non sarebbe lecito a nessuna di tutte le Valli, promettere, transigere overo accordare cosa alcuna sopra il fatto della religione senza il consentimento di tutte le altre Valli.	(manca)

Raggiunto l'accordo, fu deciso che alla deputazione delle chiese della Val Pellice se ne unisse una di quelle della Val Chisone e che entrambe rientrassero a Bobbio per sottoporre l'accordo al voto delle chiese che avevano presa l'iniziativa ed invocato l'aiuto.

Nel frattempo — come si è visto — era però rientrata alle Valli la deputazione inviata a Vercelli ed il risultato della sua missione era stato sottoposto alle Chiese. I ducali avevano quindi convocato il Consiglio generale dei sindaci e dei capi di famiglia delle Valli per il 22 gennaio e predisposto quanto occorreva per procedere all'abiura generale ed a quelle altre procedure inerenti il ristabilimento del cattolicesimo e della piena obbedienza ai voleri del duca come si assumeva era stato convenuto a Vercelli avanti al duca ed al legato pontificio.

Nell'animo dei valdesi la desolazione doveva essere agli estremi: vessati dalle truppe; minacciati di veder tutto distrutto ed essere inviati a vita alle galere o di soggiacere con la forza ad una religione contraria alla loro fede. Il popolo dei credenti si sentiva inoltre tradito dal duca come dalla loro stessa deputazione resasi incapace di sostenere le tesi che le erano state confidate col mandato assegnatole. La rabbia per il modo con cui gli avversari avevano operato l'inganno e per le conseguenze che ora si profilavano per tutti, doveva aver esasperato gli animi. È facile comprendere quindi come quel barlume di speranza che le due deputazioni giunte a Bobbio dal Pragelato il 21 gennaio, alla vigilia del giorno in cui si doveva prendere una decisione definitiva sull'avvenire delle chiese e del popolo, abbia potuto sollevare gli animi e ristabilire quell'unità di intenti che sembrava così profondamente incrinata da vari malumori. È infatti comprensibile che coloro che non avevano consentito se non obtorto collo al compromesso a cui i moderati avevano ceduto al mese di novembre, nutrissero qualche risentimento. Si vedeva ora a quali gravissime conseguenze aveva portato tale condiscendenza.

Era logico quindi che si radunasse l'assemblea generale cogliendo l'occasione che le deputazioni si trovavano già a Bobbio per il raduno indetto per l'indomani dalle autorità ducali. Sotto questo profilo procedurale ha giocato positivamente quella coesione intima tra popolo e chiesa che

aveva potuto realizzarsi nei decenni precedenti. Quindi quella stessa assemblea che avrebbe dovuto decidere il 22 mattina l'abiura generale, deliberò invece la sera del 21 nel raduno svoltosi al Puy di Bobbio, che tutti si sarebbero incamminati sulla via della resistenza armata.

La soluzione adottata era quella suggerita da tempo dal partito della resistenza, ma ad essa non sembra i valdesi pervennero per pressioni esercitate dai suoi leaders, anche se nella deputazione delfinenga deve esser stato presente il past. Martin Tachard considerato uno dei più accesi sostenitori della resistenza armata.

La realtà fu che non v'erano vie di scampo. La fuga ai monti od in altre vallate era di fatto preclusa perché impossibilitata dal rigore dell'inverno e probabilmente anche dall'incertezza circa una possibile nuova destinazione e dall'impreparazione materiale al riguardo da parte delle popolazioni. Perciò si poneva di fronte alle chiese una rigida alternativa: o ci si arrendeva accogliendo il dictat di Vercelli e sarebbe stata la rovina e la fine di tutto il loro mondo spirituale; oppure si resisteva e si combatteva per difendere con la fede, le case, le famiglie e tutto un insieme di valori che costituivano la loro cultura ed il loro stesso essere.

Una tale alternativa deve aver avuto un peso determinante, unitamente agli aiuti concreti che anche sul piano militare potevano assicurare i delfinenghi del Pragelato e della Val Chisone. Scartata l'idea della resa e dell'abiura, il ricorso alle armi si presentava come l'unica via che si parava innanzi ad una popolazione ridotta agli estremi. Pertanto una tal decisione poteva venire giustificata anche dai più rigorosi sostenitori della corrente moderata che avevano relegato una decisione del genere proprio come l'ultima a cui ricorrere quando si fosse giunti agli estremi. Può quindi ritenersi che da parte di tutti — sia pure per difformi valutazioni interiori e diversa giustificazione — si convenisse che quella fosse la via da seguire che il Signore indicava alle Chiese in quel difficile e drammatico frangente.

Da quanto ci narrano gli autori che hanno avuto riguardo a questa seconda fase del Patto, senz'altro la più impegnativa sotto l'aspetto procedurale, si trae l'impressione che ad un certo punto si sia manifestato nel raduno del Puy un nuovo slancio ed una rinnovata fermezza e fiducia unitaria sul fondamento di quanto era stato deciso nella prima fase.

Si dispone di quattro versioni di questa seconda fase procedurale, due più antiche e coincidenti: quelle riportate dalla Histoire des persecutions e da Lentulo, che danno un testo riconducibile a tre articoli; due più recenti: dovute a Gilles ed a Rorengo che riferiscono l'accaduto

presentandone il contenuto su due soli articoli che però non si discostano dagli altri, quanto all'argomento.
Ecco i testi delle diverse versioni: [40]

(*Histoire des persecutions*)	(*Lentulo*)	(*Gilles*)	(*Rorengo*)
Puis que nous sommes tous apellez demain pour aller renoncer Dieu, & reprendre l'idolatrie, faisons maintenant une protestation solennelle:	Da poi che noi siamo chiamati tutti domani per andare a rinegar Giesù Christo et ripigliare l'idolatria, facciamo ora una solenne protestazione:	Et après avoir avec grande consolation d'un commun advis confirmé l'union susdite, tous jurèrent la main levée au ciel:	Interrupper i predicanti il Consiglio, e ne convocarono altro avanti loro, e indussero ad approvar la congiura stabilita e giurata nel Pragelato e Valclusone e cioè:
Art. 1 - (*rifiuto del cattolicesimo*)			
Que nous renonçons à la fausse religion du Pape.	Che rinunciamo alla falsa religione del Papa.	Qu'ils ne consentiroyent jamais à la religion du Pape, ainsi perseveroyent tous jusque à la fin en leur vraye et ancienne religion selon la Parole de Dieu.	Che non consentirebbero mai di ritornare alla Cattolica fede.
Art. 2 - (*adesione e difesa della fede riformata*)			
& que nous voulons vivre & mourir selon la parole de Dieu.	Et che vogliamo vivere et morire nella parola di Dio.	Et que pour la defence d'icelle un chacun employeroit ce qui seroit en son pouvoir, et seroit toujours prest à secourir par ce moyen-là ses frères qui pour telle cause en auroyent besoin.	E che per difesa della pretesa riformata si presterebbero ogni aiuto possibile co'l spendere la vita, e beni.

[40] Per i testi cfr. *Histoire des persecutions* cit., p. 110; S. LENTULO, *Historia* cit, p. 198; P. GILLES, *Histoire* cit., p. 228; M. A. RORENGO, *Memorie* cit., p. 53.

Art. 3 - (*delibere esecutive*)

Allons-nous en demain tous au temple pour ouir la parole de Dieu: & pouis apres nous mettrons par terre toutes les idoles & les autels. A quoi chacun s'accorda, & leverent tous la main, disans, ainsi soi fait, voir mesme à l'heure qu'on nous a donné assignation pour nous trouver en Conseil	Andiamo domani tutti al Tempio per ascoltare la Parola di Dio: et mettiamo per terra tutti gl'idoli et altari. A che si accordarono tutti et levarono su la mano dicendo: così si faccia et appunto all'hora che siamo stati citati di trovarci in Consiglio	Manca	Manca

Appare evidente che con l'arrivo dei delfinenghi i valdesi si riconoscono meglio come popolo unito; e questo avverte nel modo più pieno il suo essere chiesa. Il popolo credente, confermato il vincolo unitario, non è quindi più disposto a tollerare le assurde pretese dell'avversario: ribadisce con fermezza le sue posizioni di fede; supera le difficoltà nascenti dalla divisione delle frontiere politiche degli Stati; cancella il risultato della deputazione a Vercelli; si dispone a riprendere già l'indomani l'azione interrotta, ricorrendo alle armi.[41]

---

[41] Per mera curiosità presento qui il testo della decisione del Puy di Bobbio secondo la versione pubblicata da Muston (cfr. nota 38):

Les délégués de Pragela et ceux de la vallée de Luserne, se tenant debout au milieu de la foule émue et recueillie, prononcèrent ces paroles solennelles:

« Au nom des Eglises vaudoises des Alpes, du Dauphiné et du Piémont, qui ont toujours été unies, et dont nous sommes les représentants, nous promettons ici, la main sur la Bible et devant Dieu, que toutes nos vallées se soutiendront courageusement les unes les autres pour fait de religion, sans préjudice de l'obéissance due à leurs légitimes supérieurs.

« Nous promettons de maintenir la Bible entière et sans mélange, selon l'usage de la vraie Eglise apostolique, persévérant en cette sainte religion, fût-ce au péril de notre vie, afin de pouvoir la laisser à nos enfants intacte et pure comme nous l'avons reçue de nos pères.

« Nous promettons aide et secours à nos frères persécutés, ne regardant pas à nos intérêts propres, mais à la cause commune, sans nous attendre aux hommes, mais à Dieu ».

Cfr. A. MUSTON, *Histoire populaire* cit., p. 119, e *L'Israel* cit., pp. 66-67; in quest'ultima opera la parola « propres » nell'ultimo comma è corretta con « individuel »; ed anche WEISS e EM. COMBA, *op. cit.*, loc. cit.

Uno scrupolo può insorgere circa l'origine eventuale di tale versione, ed è

Come è evidente i testi riportatici per questa seconda fase della procedura non coincidono con quelli relativi alla prima fase. L'art. 1 risulta del tutto nuovo; e ciò è logico in quanto il suo oggetto, non previsto nella prima fase, venne in emergenza solo nel corso della assemblea del Puy di Bobbio. Quanto al secondo pur presentando lo stesso argomento dell'art. 2 del testo della prima fase, appare come la naturale antitesi di quanto viene detto nell'art. 1. Il terzo enuncia invece una conclusione e concerne le imminenti esigenze operative, di cui Rorengo — che non lo riporta — narra però l'avvenuta traduzione ad effetto.

A me sembra, che considerando le diverse versioni si possa affermare che quanto riportato come decisione dell'assemblea di Bobbio presuma il Patto varato nella prima fase, e si presenti come un atto a sé stante compiuto a Bobbio in aggiunta ed esecuzione del Patto stesso dopo che l'assemblea lo aveva confermato.

Dalla narrazione del Gilles infatti si ricava che « ... apres avoir avec grande consolation d'un commun advis confirmé l'union susdite, tous jurèrent la main levée au ciel... ».[42] Tale giuramento, a cui hanno fatto riferimento gli storici successivi, sarebbe stato pronunciato non per la conferma del Patto, ma per le delibere operative. Gli autori valdesi contemporanei al fatto non parlano di giuramento, ma solo di alzata delle mani e di una dichiarazione di assentimento alle proposte presentate nel corso della assemblea.[43]

Anche questi autori però lasciano chiaramente intendere che la riunione si svolse in tre tempi: prima venne analizzata la situazione; quindi, presentato il Patto, questo venne confermato; da ultimo si presero le delibere riguardanti gli impegni conseguenziali di cui gli autori riferiscono indicandone le formulazioni.[44]

---

che Muston nel narrare il fatto si richiama dapprima a Gilles e poi circa la distretta in cui si trovavano i valdesi, aggiunge « qu'on voulait absolument les detruire, chose que le moindre vermisseau, ajoute le chroniqueur, dans son inimitable naïveté, repugne à se laisser faire sans résistence » (*op. cit.*, p. 118). Quale sia il cronista che introduce nell'episodio la valutazione rurale del « vermisseau » non mi è stato dato di rinvenire. È verosimile pensare che Muston abbia potuto trarre dallo scritto di quel cronista il testo del Patto in una versione rimasta inedita sino a lui? La veste colta e solenne con cui il nostro autore presenta tale versione del Patto stipulato in Val Chisone rendendocela come quella che sarebbe stata letta ed approvata al Puy di Bobbio, rivelano uno stile che induce a dubitare fortemente della sua autenticità.

[42] P. GILLES, *op. cit.*, p. 227-228.

[43] Cfr. *Histoire des persecutions* cit., p. 112; S. LENTULO, *Historia* cit., p. 199.

[44] Cfr. *Histoire des persecutions* cit., pp. 111-112; S. LENTULO, *Historia* cit., pp. 198-199.

Si può pertanto concludere che il testo tramandato relativo a questa seconda fase concerni le decisioni aggiuntive espresse dall'assemblea del Puy di Bobbio del 21-1-1561, votate in applicazione al Patto; che possono quindi, considerarsi annesse o come un allegato al Patto medesimo. Che poi tali decisioni siano state concluse con un apposito giuramento è notizia che risale a Gilles.[45] Sta di fatto che gli impegni assunti il 21 gennaio al Puy di Bobbio vennero tradotti ad effetto a cominciare dalla mattina successsiva; per cui il Consiglio, che avrebbe dovuto registrare l'abiura, non poté aver luogo e le operazioni militari ripreso con scontri successivi. Di qui l'assedio e la conquista del forte del Villar; l'avvento di nuove truppe ducali ed il concentramento dei valdesi per la resistenza al Prà del Torno.

Tuttavia è da ritenere che i leaders della corrente moderata non siano rimasti né succubi, né inoperosi dopo che nella prima assemblea di Bobbio venne deciso di ricorrere per aiuti militari ai Delfinenghi. Risulta infatti che tra le altre richieste venne sollecitato da Ginevra un parere circa il fatto di poter far ricorso alle armi. La risposta che pervenne fu negativa nel senso che l'uso delle armi per difendere la fede non era permesso.

Tale risposta deve ritenersi sia pervenuta alle Valli dopo l'assemblea del Puy di Bobbio e che abbia sollevato, a nuovo talune riserve in ordine alle decisioni di carattere operativo prese in concomitanza della avvenuta conferma del Patto il 21-1-1561.

Non sono noti né i termini del quesito posto dai valdesi a Ginevra, né il testo esatto della risposta pervenuta. Si conosce solo il fatto ed il senso dell'avviso della Compagnia dei pastori ginevrini ricavati per via indiretta da altro documento.[46] Né è possibile rilevare la portata della ripercussione di tale provocato intervento ginevrino alle Valli. Non si può però escludere che questa sia stata una delle cause, se non il movente,

---

[45] Pietro Gilles, nato nel 1571, scrisse la sua *Histoire* all'età di 72 anni. Egli può verosimilmente aver udito fin da ragazzo narrare in famiglia e nelle Chiese i fatti relativi alla guerra del 1560/61 e segnatamente le circostanze che motivarono la decisiva presa di posizione dei valdesi, raccogliendo gli episodi nelle formulazioni con cui la tradizione popolare li aveva probabilmente arricchiti per consolidarne la memoria nelle generazioni successive. A meno che la forma della approvazione mediante giuramento sia solo un'aggiunta coloristica operata da Gilles stesso.

[46] Cfr. G. PEYROT, *Influenze* cit., p. 247 ed ivi nota 65. Il dato si ricava da una « memoire pour le concistoire italien » del febbraio 1561, citata da G. JALLA, *Storia della Riforma* cit., vol. 1, p. 156, nota 1. Riterrei che il memoriale datato febbraio riferisca notizie di fatti avvenuti prima di tale mese per cui la richiesta ed il parere sono con tutta probabilità anteriori al 2 febbraio 1561.

che avviò la terza fase procedurale del Patto. È bene però notare che anche altre cause possono aver concorso a determinare un nuovo esame della situazione ed a convocare un sinodo a così pochi giorni di distanza dalla solenne conferma del Patto operata a Bobbio.

Si deve considerare che secondo la disciplina comune del 1558 erano previste due assemblee sinodali ogni anno, ma non era a febbraio che si sarebbe dovuto procedere ad una convocazione ordinaria.[47] D'altra parte è da rilevare che l'assemblea del Puy di Bobbio era stata convocata d'urgenza, se non del tutto improvvisata, per cui con tutta probabilità i pastori che erano stati fatti rientrare alle Valli non avevano potuto prendervi parte; e parimenti dicasi per le deputazioni delle chiese situate nel territorio del Marchesato di Saluzzo. Se si considera inoltre che gli animi erano tuttora divisi tra le due tendenze, vien fatto di comprendere l'opportunità di convocare un sinodo straordinario per dare un più completo avallo alla situazione venutasi determinando procedendo ad una ratifica ufficiale del Patto.[48]

Pertanto può aver fondamento che un elemento come quello del parere proveniente da Ginevra potesse indurre le due parti a promuovere un nuovo raduno rappresentativo di tutte le chiese, dato che il merito stesso delle questioni decise a Bobbio veniva posto nuovamente in discussione ed in particolare il senso specifico che in pratica avrebbe dovuto avere quel mutuo soccorso tra le chiese dei diversi paesi indicato nel punto 3 del Patto.

Sta di fatto che il 2 febbraio 1561 alla Combe del Villar fu radunato un sinodo a cui presero parte i pastori e le deputazioni delle chiese delle diverse vallate.[49]

La narrazione relativa a questa terza fase della procedura è brevissima da parte degli autori che ne han data notizia. Mentre Rorengo ricorda solo i dati relativi al fatto, sia l'anonimo autore dell'Histoire des persécutions, sia Gilles concordano sul testo delle delibere prese. Si tratta però di stringatissime formule con cui gli autori riassumono l'avvenuta

---

[47] L'art. 1 degli Articles synodaux del 1558 prevedeva infatti che « si convocherà il sinodo due volte l'anno, in maggio e in settembre »; cfr. G. JALLA, *Synodes* cit., « BSSV », n. 20 (1903), p. 98.

[48] Le date fissate dalla disciplina per le convocazioni sinodali in quell'anno di guerra non vennero rispettate. Infatti oltre a questa convocazione di febbraio ve ne fu un'altra per l'11 agosto del 1561, cfr. G. JALLA, *Correspondence ecclésiastique vaudoise au XVI^e siècle*, « BSSV », n. 33 (1914), p. 82.

[49] Sulla convocazione del Sinodo del Villar del 2 febbraio 1561, cfr. G. JALLA, *Synodes* cit., « BSSV », n. 20 (1903), p. 95 e P. GILLES, *Histoire* cit., vol. I, p. 233.

ratifica del Patto, riconducibili a tre soli articoli del seguente tenore.[50]

(*Histoire des persecutions*)	(*Gilles*)
Par l'advis d'aucun ministres des autres vallées avec ceux d'Angrogne il fut resolu e accordé:	Les conducteurs et principaux des églises des Vallées s'assemblèrent et... confirmèrent derechef leur union prometans tous:
Art. 1 - (*difesa della fede*)	
Qu'on defendroit la Religion par armes;	De défendre leur religion;
Art. 2 - (*mutuo soccorso*)	
Qu'on s'entreaideroit les uns les autres;	Et de s'entr'aider les uns les autres, de tout leur pouvoir jusqu'à l'extrémité;
Art. 3 - (*trattative consensuali*)	
Et que nul ne feroit aucun accord sans l'autre.	Et que nul ne feroit aucun accord en tels affaires sans l'advise des autres intéressés, et principaux membres de l'Union.

Si nota che il primo articolo riporta in sintesi il contenuto dell'art. 2 votato nel Pragelato; che l'art. 2 sunteggia il contenuto dell'art. 3 votato nelle fasi precedenti; e che l'art. 3 si richiama al contenuto dell'art. 5. Va rilevato che i diversi autori non si dilungano su questo sinodo e si limitano a riportare l'accaduto senza fornire dettagli. Interessati maggiormente alla esposizione dei fatti relativi allo svolgimento delle operazioni militari fanno riferimento alla ratifica del Patto solo con richiami riassuntivi a taluni dei suoi articoli. Da ciò però non si deve trarre l'impressione che il Patto sia stato modificato o ridotto nel suo contenuto facendo cadere ad esempio gli articoli 1 e 4 di cui non è detta parola in tale occasione.

Appare ovvio infatti che gli autori non si soffermino a sottolineare il primo articolo del Patto, in quanto narrando della ratifica era implicito che venisse incluso anche l'articolo con cui si precisava la volontà di stringere il Patto, in quanto questo era oramai già stipulato ed in quel momento veniva solo ratificato.

Diverso si presenta il caso dell'art. 4 che concerne il principio della obbedienza « ai superiori ». Certo proprio in quel frangente in cui la guerra col duca aveva ripreso intensità poteva anche sembrare strana

---

50 Cfr. *Histoire des persecutions* cit., p. 116; G. GILLES, *Histoire* cit., vol. I, p. 234; M. A. RORENGO, *Memorie* cit., p. 54, il quale riferisce che « l'istesso giorno furono persuasi da capi condottieri di aggiongersi alla congiura ordita in Pragelato, e confermata al Villar e Bobbio, e fu stabilito di opporsi al Conte ».

l'opportunità di ribadire un principio che al momento veniva applicato, quanto meno, secondo un'interpretazione che poteva apparire contraddittoria e che avrebbe necessitato di una spiegazione su cui gli autori che narrano il fatto non hanno ritenuto di dilungarsi. Questa può essere la ragione che può spiegare il silenzio dei due autori che ci hanno tramandato notizie su quest'ultima fase procedurale del Patto, circa i due articoli ora considerati. Essi hanno infatti riferito sulla ratifica del Patto riducendola al minimo della sua portata.

È noto però che i valdesi nel mentre si proclamavano fedelissimi sudditi del duca di Savoia e confermavano di volere obbedirgli in tutto ciò che non fosse contrario alla Parola di Dio, non esitarono a muovere in armi contro di lui quando questi pretese che essi gli obbedissero anche in tema di religione imponendo il principio imperiale: cuis regio eius et religio. Questa la valutazione da tener presente per comprendere come si poteva egualmente confermare la obbedienza al principe pure essendo pendente un fatto d'arme contro di lui.

Ratificato cosí il Patto dell'Unione da parte di tutte le chiese,[51] furono nello stesso sinodo approvati vari regolamenti operativi sull'uso delle armi, sul modo di difendersi e sull'istituzione della «compagnia volante ».[52]

---

[51] Al Sinodo del Villar devono essere intervenute anche le deputazioni delle chiese situate nel territorio del Marchesato di Saluzzo. Infatti i rapporti con i valdesi del Marchesato erano in atto sin dall'inizio della guerra. I valdesi della Val Luserna avevano cercato anche rifugio nelle terre del Marchesato. In seguito quelli del Marchesato inviarono armi e soccorsi impegnandosi nella guerra scatenata dalle truppe del Trinità. Cfr.: *lettere del governatore francese di Torino Imbert de la Platière ad Emanuele Filiberto dell'11 e 20 gennaio 1560 e dell'11 gennaio 1561*, « BSSV », n. 112 (1962), pp. 72-73. Della partecipazione dei saluzzesi alle operazioni militari valdesi nelle Valli soggette al ducato di Savoia, dà notizia anche il Trinità nella sua corrispondenza col duca, cfr. nota 31. Ai primi di febbraio inoltre era noto ai ducali che le vettovaglie e con tutta probabilità anche le armi, le munizioni ed altri rifornimenti pervenivano alle Valli « dal Delfinato, marchesato di Saluzzo et Provenza »; cfr. la lettera del Racconigi al Trinità del 3 febbraio 1561 in: A. PASCAL, *Fonti e documenti* cit., p. 73. È evidente che il Patto ha consolidato nel mese di gennaio l'aiuto reciproco tra le chiese delle diverse vallate a cavallo dello spartiacque alpino.

[52] Tra i criteri tattici propri dell'ordinamento militare emanato nell'occasione, meritano di essere ricordati quelli concernenti l'impiego soltanto difensivo delle armi; quello della rinuncia allo sfruttamento del successo dopo aver respinto un assalto nemico; e quello dell'esercizio della preghiera prima di iniziare ogni combattimento; fatto questo che impressionava il nemico al punto di incutergli paura. cfr. *Histoire memorable* cit., pp. 101-102. Sui regolamenti militari cfr. *Histoire des persecutions* cit., p. 178; P. GILLES, *Histoire* cit., vol. I, p. 234. La Compagnia volante era un reparto di pronto intervento costituito da personale scelto, che si teneva a disposizione sulle alture per intervenire là dove l'andamento delle operazioni militari lo esigeva.

Conseguentemente le operazioni militari ripresero il loro corso. Impiantata a dovere la resistenza, vani si dimostreranno i ripetuti attacchi delle truppe ducali aiutate da reparti spagnoli, nell'assedio del Pra del Torno, centro della difesa valdese; pesanti furono anche gli scacchi subiti dai ducali. Riprenderanno quindi le trattative; sorgerà una nuova fiducia per via dell'intermediazione del Racconigi; e si giungerà così alla pace firmata a Cavour il 5-6-1561.

9) Considerando il contenuto del Patto nei suoi 5 articoli emerge anzitutto che l'iniziativa presa dalle chiese di una vallata, quella oggi chiamata del Pellice, ha sùbito trovato riscontro presso le chiese di altra vallata come quella dell'Alto Chisone e venne poi accolta anche da tutte le altre.

Ciò significa che le popolazioni valdesi delle diverse valli alpine o avevano già nel tempo stabilito precedenti unitari come riferisce Gilles, od erano in grado di assumerne di confacenti per via dei legami ecclesiastici che già le univano.

Il primo articolo come ci viene ricordato stabilisce una « alleanza »[53] che nella lettura o nel ricordo di Lentulo diviene « un'inviolabile confederatione ».[54] Solo Gilles ci parla di una « très ancienne union qui avait toujours continué de père en fils ».[55] Negozi questi che Rorengo, considerandoli dall'opposto punto di vista, non esita a denominare « lega o congiura ».[56]

Si può affermare che il Patto stretto tra le diverse genti delle Valli, dapprima in Pragelato e poi esteso alle altre, non consiste solo in un vincolo ecclesiastico.

Propendo nel ritenere che la struttura ecclesiastica comune costituisca il presupposto sostanziale del Patto che enuncia aspetti più vasti della intenzione di costituire solo una unione ecclesiastica. Il momento ecclesiastico non si pone come meta, come finalità da conseguire; è posto come un dato scontato, sicuro, di cui non si parla neppure, ma su cui si fa assegnamento per l'impostazione di altri programmi conseguenziali nella società.

A mio avviso i valdesi, proprio in funzione della loro acquisita coscienza di essere una sola Chiesa distribuita territorialmente in diverse vallate, riescono ad esprimere come popolazione cementata nei suoi propo-

---

53 Cfr. *Histoire des persecutions* cit., pp. 109-110.

54 Cfr. S. Lentulo, *Historia* cit., pp. 198-199.

55 Cfr. P. Gilles, *Histoire* cit., p. 226.

56 Cfr. M. A. Rorengo, *Memorie* cit., pp. 53-54.

siti dalla fede comune, un Patto d'unione che integra nel suo insieme il concetto di popolo-chiesa.

Non ha rilievo infatti che il Patto venga sul momento indicato come alleanza o confederazione o sia considerato dagli storici successivi come unione o congiura; quello che conta per la sua valutazione intrinseca è che si tratta di un Patto stretto tra credenti, ma con l'intendimento di spaziare al di là delle prospettive propriamente religiose ed ecclesiastiche estendendo l'impegno al campo della vita civile e politica.

Ritengo che Gilles avverta l'unione delle chiese come un'istanza profondamente sentita nel popolo; lui stesso ne vive l'antichità (al momento in cui scrive, il Patto dell'Unione ha già più di 80 anni), ma non ci riporta esattamente i termini del negozio stipulato quando dice che trattasi « dell'unione continuata da sempre di padre in figlio ». Già la formula stessa di questo suo dire si presta male alla circostanza. Gilles ci denuncia invece chiaramente come è stato vissuto il Patto alla metà del XVII secolo; quale è il senso che gli venne conseguentemente attribuito; quale il valore che esso presentò per tutte le chiese.[57]

Ovvio che il Rorengo invece, nella sua mentalità di prete sabaudo ancora ristretto alle concezioni feudali proprie del suo casato, veda il Patto in negativo e lo configuri come la radice prima della ribellione dei valdesi, dimostrando, se pur ve ne fosse bisogno, quale era la radicale impenetrabilità degli opposti ambienti e la impossibilità, per i ceti elevati della società del tempo, di comprendere quali erano i motivi di fondo da cui partivano i valdesi e che giustificavano il loro comportamento apparentemente così contraddittorio e per essi irricevibile.

Pertanto propendo nel ritenere che il tutto, sul fondamento di quanto contenuto nelle discipline ecclesiastiche del 1558 che ne hanno consentito lo svolgersi delle procedure si sia concretato in un'alleanza di popolo fondata sulla fede. Questa riposava sulla reale comprensione del fatto Chiesa che ha consentito ai Valdesi di stipulare il Patto a testimonianza della unità dei propositi e delle intenzioni loro e per conseguire insieme fini determinati e concreti.

L'articolo 1 enuncia infatti l'unità di tutto il popolo valdese indicando nelle espressioni geografiche Piemonte e Delfinato, le localizzazioni territoriali e politiche diverse in cui si trovavano le chiese ed il popolo che le costituiva.

---

57 Bisogna ricordare che il Patto dell'unione, quale richiamo all'unità del popolo e delle chiese venne più volte confermato in circostanze diverse. Anzitutto nel Sinodo del maggio 1567; poi riformulato nel 1571 nei termini della Union des Vallées, venne ancora confermato dai Sinodi del 7 gennaio 1647 e 6 maggio 1658, dopo la pubblicazione della *Histoire* di Gilles.

Di qui l'altro aspetto rilevante del Patto. Infatti non v'è dubbio che i valdesi di quel tempo compresero che il legame di fede e di Chiesa che li univa era per loro, nelle difficili circostanze in cui si trovavano, assai più forte, resistente e pregnante di quelli di sudditanza che li sottoponevano — ed essi ne ebbero consapevolezza — ai voleri dei loro superiori, principi e signori di tre Stati politici differenti.

Nel quadro dell'Europa del XVI secolo è questo il primo caso in cui, nel campo della Riforma, il concetto stesso di Chiesa, nella sua universalità incondizionata, tende ad imporsi al di sopra di quello della nazionalità delle popolazioni che si ritrovavano in una stessa chiesa (concetto che diede poi luogo al territorialismo ecclesiastico così diffuso specie in Germania); ed alla stessa sovranità degli Stati che in quello stesso tempo stavano consolidando, anche nei confronti dei diversi movimenti religiosi, il loro potere; tant'è che si inducevano ad imporre la loro giurisdizione financo alla chiesa maggioritaria.

Il Patto dell'unione si pone pertanto come un dato originario e preciso nella sua portata nel campo della politica ecclesiastica condotta in Europa alla metà del XVI secolo, che portò subitanee originali conseguenze. Basti pensare infatti alla successiva pace di Cavour per rilevare quale sia stata l'incidenza del Patto su di un fatto politico, indubbiamente minore nella storia delle confligenze tra Stati e Chiese nella seconda metà del XVI sec., ma rilevante perché fu il primo trattato che stabilì in Europa un certo grado di tolleranza religiosa e quindi qualche libertà anche per le popolazioni in tema di religione.[58]

L'articolo 2 concerne direttamente l'impegno comune di mantenere la fede. Il richiamo alla grazia di Dio, che si ritrova come una costante, nelle discipline valdesi dei secoli successivi, e l'indicazione degli estremi della purezza della predicazione dell'Evangelo e della retta amministrazione dei sacramenti, danno il quadro dell'ortodossia riformata che con il Patto i valdesi intendono esprimere come essenza della loro fede e base delle loro chiese quali supporti stabili per l'annuncio dell'Evangelo di Cristo.

È significativo che questo sia il primo punto che marca l'Unione subito dopo l'enunciazione del Patto stesso. Esso pone in luce e dà risalto al fondamento su cui l'Unione stessa si basa. Gilles riferisce sul punto

---

[58] Sulla valutazione del trattato di Cavour cfr. A. ARMAND-HUGON, *Storia dei valdesi* cit., p. 30; R. DE SIMONE, *op. cit.*, p. 249; ID., *La pace di Cavour e l'editto di S. Germano nella storia della tolleranza religiosa*, « BSSV », n. 110 (1961), pp. 32 ss.; T. PONS, *Sulla pace di Cavour del 1561 e sui suoi storici*, « BSSV », n. 110 (1961), pp. 127 ss.

dando un po' l'impressione di rimescolare le carte. La norma è presentata solo come conseguenza dell'impegno del reciproco aiuto e perde cosí, nella sua enunciazione, la sua chiara incisività. Gilles dà l'impressione di avere sottocchio piuttosto il testo dell'Union des Vallées del 1571 che di avere a mente l'enunciato del Patto di dieci anni prima.[59]

L'articolo 3 enuncia l'impegno unitario di aiutarsi e soccorrersi gli uni gli altri. Questa mutualità si espande e ingloba non solo la difesa della fede, delle persone, dei beni che assicurano la vita terrena, ma anche il sostegno nella lotta militare, la necessità di sopperire gli uni alle necessità degli altri con le armi, i viveri ed ogni altro mezzo di sussistenza come e dove le urgenze della guerra richiedono e come avverrà di fatto; ed esprime la consapevolezza che l'intervento a favore degli uni costituisce reale strumento di difesa delle necessità degli altri. Si vedrà, considerando il contenuto dei due ultimi articoli, come la mutualità espressa da quest'articolo enuncia una volontà comune per un'azione politica comune e l'affermazione dei principi conseguenti che nascono dalla loro fede nel comune Signore e Salvatore e vengono quindi vissuti in piena coerenza.

Si potrebbe anche affermare che questa norma concernente il mutuo soccorso, se da un lato enuncia le necessità concrete cui bisogna sopperire nelle contingenze presenti richiamate nel testo riportato da Gilles, esprime però la realtà di una coesione, di una unità che per via della fede si riproporrà in prosecuzione di tempo in circostanze analoghe e diverse.

Del resto il contenuto di questa norma è già in atto ed è vissuto nella conduzione stessa delle procedure seguite dai valdesi per giungere alla ratifica del Patto da parte di tutte le chiese nel sinodo del 2-2-1961.

L'articolo 4 enuncia il principio della obbedienza ai superiori, ai principi, oggi diremmo allo Stato. Il plurale può essere anche legittimamente inteso come un indice di consapevolezza che di fronte alle singole chiese il superiore temporale era diverso. Ma quello che conta e segna il significato e la portata della obbedienza dovuta è la riserva posta. Quel « come la Parola di Dio comanda », è infatti la riserva che indica il bilico della bilancia del principio del doppio lealismo che ha caratterizzato e caratterizza la condotta politica dei valdesi come chiese e come popolo nella città terrena. Per certo tale obbedienza ai superiori è coman-

---

[59] Cfr. il testo del Patto del 1571 che Léger denomina Union des Vallées, in P. GILLES, vol. II, p. 109, *Histoire* cit., vol. I, p. 403; G. LÉGER, *Histoire génerale* cit., vol. II, p. 109.

data dalla Scrittura, come vien detto in Romani XIII; ma essa trova nella condotta dei superiori temporali il limite posto da Apocalisse XIII. Limite che, come nella circostanza della guerra del 1560-61, non poteva essere superato, per cui i legittimi sovrani di cui i valdesi si riconoscevano fedelissimi sudditi, venivano ostacolati, financo con le armi, in quanto si ponevano contro la fede. Il lealismo dovuto al signore temporale, oggi diremmo allo Stato, trova sempre di fronte a sé il lealismo dovuto al Signore della vita che lo domina. Per quanto gravi possano essere le conseguenze di questa rottura, i valdesi ne corrono i rischi conseguenti, affrontano la distretta in cui vengono posti per fedeltà, non a principi teorici ed astratti, ma al dettato della loro fede.

L'articolo 5 è di natura strettamente politica e riassume tutta la portata del Patto. In sintesi la norma enuncia l'obbligo di non trattare con l'avversario isolatamente. I valdesi avevano anche di recente fatta l'esperienza di cosa aveva comportato il frazionamento del loro fronte. Tale frazionamento poteva essere duplice. Poteva anzitutto essere motivato da ragioni territoriali e politiche; e l'impegno comportava la volontà di non piegarsi alle istanze del duca estromettendo la partecipazione delle chiese di vallate non soggette alla sua sovranità. Situazione politica questa molto difficile da attuare e che di fatto non risulterebbe poi essere stata ufficialmente osservata nel trattato di Cavour, tra i cui firmatari risultano solo valdesi sudditi del ducato. D'altra parte tale frazionamento avrebbe potuto anche determinarsi per ragioni interne. Pertanto sia nel principio del reciproco aiuto, sia soprattutto in questa norma concernente la piena solidarietà politica delle chiese delle diverse vallate, v'è implicito anche il componimento delle rivalità delle due diverse tendenze politiche allora operanti tra i valdesi le quali, se non risultano così del tutto superate, vengono quanto meno sedate durante il tempo della guerra.

10) Il contenuto del Patto nel suo complesso si pone quale chiara ed evidente alternativa al principio allora imperante in tema di politica ecclesiastica degli Stati per cui cuius regio eius et religio. Qui è il punto su cui si manifesta l'urto inconciliabile con la politica di Emanuele Filiberto che dall'editto di Nizza conduce la sua azione fondandola sul criterio di ricostituire un solo Stato e quindi nel consentire ai sudditi una sola fede: la cattolica. I valdesi tutto all'opposto sentono che la fede unisce al di sopra delle frontiere politiche degli Stati di cui si è sudditi. Ce n'è quanto basta per condurre una lotta senza quartiere che trova un provvisorio, ma tuttavia valido tamponamento nella pace di Cavour del 5-6-1561. A tempi lunghi non sarà però il principio imperiale seguito dal duca di Savoia che riuscirà ad imporsi, ma in secoli di successive

lotte non armate, a cui i valdesi non intesero mai sottrarsi, sarà il loro principio a spuntarla.

Certamente la loro contrarietà al principio imperativo di un solo Stato, una sola fede, non fu desunta dai valdesi con una ragionata preparazione politica, ma fu dettata loro da una spontanea aspirazione, da un non posso altrimenti deciso e perentorio in coerenza con i principi di fede della Riforma. I valdesi alla metà del XVI secolo svolgono cioè la loro azione in pieno contrasto col diritto comune imposto dai potenti in tema di religione.

A conforto della loro tesi viene addotto un solo elemento di fatto che si pensa possa essere giuridicamente rilevante ed è che nei loro confronti non può essere applicato il recente principio: cuius regio eius et religio, poiché il valdismo non è un prodotto risalente ai fatti religiosi di fronte ai quali i príncipi hanno enunciato tale princípio per conservare ad un tempo la loro libertà in campo religioso e l'unità territoriale dei loro domini senza fratture religiose. I valdesi non possono essere ricondotti alla obbedienza al papa per volontà del principe sulla base di quel principio poiché al papa non hanno obbedito mai.[60] Essi ritengono cioè che, come già avveniva nel secolo precedente al tempo del principato d'Acaia, della Contea di Savoia e del Principato di Piemonte, la loro presenza religiosamente diversa non incrini minimamente l'unità dello Stato. La pace di Cavour costituisce il primo documento politico europeo in cui il principio: « cuius regio eius et religio » risulta smentito. Tale pace segna in effetti, sia pur in modo molto limitato, l'affermazione del principio sostenuto dai valdesi, contro cui per il momento si infrange la prepotenza confessionale e giurisdizionalista del ducato sabaudo.

L'esistenza valdese nel quadro dello Stato sabaudo diventa quindi una realtà riconosciuta. Gli altri due territori abitati dai valdesi delle Valli alla metà del XVI avranno una sorte diversa. L'uno all'inizio del XVIII, l'altro alla fine di quello stesso secolo, subiranno stragi ed interventi militari in circostanze tali da non poter più oltre consentire una presenza valdese ecclesiasticamente organizzata.

Il Patto integra pertanto il principio della resistenza al principe per motivo di religione; e non è pertanto leggibile in chiave di rivolta o di ribellione politica. Senza dubbio un tale fatto presenta alla metà del 1500 una gravità estrema sullo scenario politico. Nessun principe cattolico o protestante sarebbe stato certamente a quel tempo disposto a recedere dalla posizione che assunse, legittimamente nel piano del suo

---

[60] Cfr. la nota 5.

ordine temporale, il duca di Savoia. Ma d'altra parte occorre configurare e comprendere che nell'ordine spirituale in cui si muovevano i valdesi le cose assumevano una valutazione ed una configurazione giuridica totalmente diversa. I ribelli erano evidentemente il duca ed i suoi seguaci che si ponevano contro la fede e facevano la guerra a Dio. Lentulo del resto non aveva mancato di farlo presente al Racconigi in una sua lettera.[61]

Mi sembra quindi che occorra mantenere criticamente aperta la valutazione dei fatti prospettandola in termini dialettici. Ognuna delle due parti viveva ed agiva in funzione dell'ordine anche giuridico originario e proprio nell'ambito del quale si esprimeva in modo coerente. Si trattava di posizioni che a quel tempo non potevano ricercare una soluzione alla loro inevitabile confligenza che in un rapporto di forze. E fu ciò che avvenne.

In definitiva si può assumere che l'attitudine e la condotta dei valdesi fu sempre la stessa sin dall'inizio del loro scontro col duca e fu poi mantenuta e seguita con coerenza. Già l'enunciato della supplica consegnata al duca a Nizza all'inizio del 1560 riassumeva in nuce quello che fu poi il contenuto del Patto.[62]

---

[61] Cfr. S. LENTULO, *Historia* cit., p. 151.

[62] Lentulo nella sua « *Narratio* » cit. precisa infatti che la deputazione significò la posizione assunta dai valdesi nei termini che ho sopra riportati alla nota 11. Cfr. in *Histoire memorable* cit., p. 150.

ALDO STELLA

IL « *SOZIALEVANGELISMUS* » DI MICHAEL GAISMAYR E LE ORIGINI DELL'ANABATTISMO HUTTERITA

Le ricerche storiche più recenti sulla rivoluzione contadina del 1525,[1] e in particolare sul progressivo radicalizzarsi dell'atteggiamento e degli indirizzi programmatici del « Bauernführer » Michael Gaismayr,[2] inducono a interpretare la genesi del comunismo evangelico dei Fratelli Hutteriti alquanto diversamente dai luoghi comuni che va ripetendo ancora la storiografia tradizionale, in chiave apologetica mennonita oppure controversistica, nonché quella pregiudizialmente o astrattamente ideologica.[3] Inoltre, un'esigenza di sistematiche ricerche interdisciplinari s'impone ormai nel considerare l'origine e gli sviluppi dell'anabattismo hutterita, anche perché si è ampliato assai l'orizzonte scientifico degli studiosi che s'interessano delle realizzazioni socio-economiche, e della singolare convivenza, che caratterizzano le superstiti comunità fraterne americane.[4]

---

[1] Cfr. le miscellanee di contributi storiografici a cura di R. WOHLFEIL, *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?*, München (Nymphenburger Texte zur Wissenschaft, Modelluniversität 5) 1972; P. BLICKLE, *Revolte und Revolution in Europa. Referate und Protokolle des Internationalen Symposiums zur Erinnerung an den Bauernkrieg 1525* (Memmingen, 24-27. März 1975), München 1975; H. U. WEHLER, *Der Deutsche Bauernkrieg 1524-1526*, Göttingen (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft I) 1975; J. BAK, *The German Peasant War of 1525*, London 1976. Sono ancora in corso di stampa gli atti dell'Internationales Symposion (Innsbruck, 15-19 novembre 1976) *Die Bauernkriege und Michael Gaismair. Klarstellungen und Auswertung für die Gegenwart*.

[2] J. MACEK, *Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair*, Berlin DDR 1965; J. BÜCKING, *Michael Gaismair: Reformer-Sozialrebell-Revolutionär. Seine Rolle im Tiroler « Bauernkrieg » (1525/32)*, Stuttgart 1978; W. KLAASSEN, *Michael Gaismair revolutionary and reformer*, Leiden 1978. Mi si consenta di citare anche due miei lavori: *La rivoluzione contadina del 1525 e l'utopia di Michael Gaismayr*, Padova 1975 (ristampa 1980); *La rivoluzione sociale di Michael Gaismayr alla luce di nuovi documenti (1525-1532)*, in « Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche », ser. VIII, vol. XXXII (1977), pp. 17-40.

[3] Come ha rilevato ABRAHAM FRIESEN, *Reformation and Utopia. The Marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents*, Wiesbaden (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Mainz, 71) 1974, pp. 117-119.

[4] Cfr. J. W. EATON, R. J. WEIL, *Culture and mental disorders*, Glencoe, Illinois 1955; J. A. HOSTETTER, *Hutterite Society*, Baltimore 1974; J. SIMONS, *Reproductive behaviour as religious practice*, negli atti del Seminar on *Determinants*

Per non ricadere in fraintendimenti dottrinali e sterili polemiche, più o meno al di fuori dell'inequivocabile obiettività dei fatti storici, è opportuno anzitutto delineare il processo di radicalizzazione che si riscontra nei programmi socio-economici e politici del Gaismayr, formulati dapprima con prospettive nel complesso riformistiche e poi decisamente rivoluzionarie.

Subito dopo essere stato eletto, il 13 maggio 1525, all'unanimità dai circa cinquemila contadini ribelli di comune accordo con quella parte almeno della borghesia cittadina di Bressanone che sperava di trarre vantaggio dalla sommossa per conseguire finalmente il riconoscimento delle proprie richieste, sempre osteggiate dai nobili e dai prelati,[5] il *Bauernführer* Michael Gaismayr abbozzò un progetto generale di riforma delle strutture socio-economiche da presentare al principe territoriale,[6] con l'aggiunta di diciassette articoli dei quali si sollecitava l'attuazione. « Per prima cosa è nostro fermo proposito — si legge nel documento programmatico — di provvedere al buon ordine sociale, affinché sia lodato e onorato Dio nostro Signore e noi uomini sulla terra, poveri e ricchi, nobili e non nobili (*arm, Reich, Edel und unedel*), si possa costituire e aiutare tutta la comunità ». Vengono poi elencate dettagliatamente le iniziative ritenute fondamentali per procedere all'auspicata riforma, che non intende sovvertire il sistema socio-economico vigente, ma piuttosto avviare un effettivo sviluppo del patrimonialismo feudale con l'estendere ai contadini ed alla borghesia cittadina i diritti e anche i poteri fino allora riservati ai ceti nobiliari. Abolite le prestazioni gratuite (corvées) e ogni altra imposta straordinaria del regime signorile consuetudinario, sarebbe stato mantenuto per tutti soltanto l'obbligo di corrispondere la decima intera (*ganzen Zehendn*), secondo la denuncia giurata dei redditi di ciascuno, in natura (vino e cereali) per i contadini e in danaro per i cittadini.[7] Una parte di questa decima spettava al principe territoriale, perché potesse provvedere soprattutto al fabbisogno delle vedove e degli orfani,[8]

---

of fertility trends: major theories and new directions for research (Bad Homburg, 14-17 April 1980), Liège 1980, pp. 7-10; L. HENRY, *Démographie: analyse et modèles*, Paris 1980, pp. 121-122; M. HOLZACH, *Das vergessene Volk*, Hamburg 1980; U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, II, Torino 1981, pp. 505-513.

[5] G. MUTSCHLECHNER, *Alte Brixner Stadtrechte*, Innsbruck (Schlern-Schriften, 26) 1935, p. 19; STELLA, *La rivoluzione contadina...*, pp. 41-53.

[6] Pubblicato dal BÜCKING, *Michael Gaismair...*, pp. 149-152: « Zuvermerckhen die ordnung über alle beschwärungen des Lannds der Für(stlichen) Graveschaft Tirol » (14.5.1525).

[7] Mentre i minatori dovevano consegnare 1/10 del minerale estratto (ivi, p. 151).

[8] Oltre alla manutenzione delle strade.

mentre il resto sarebbe servito alla comunità locale e alla parrocchia per le proprie necessità. Il parroco doveva predicare e interpretare le sacre scritture secondo lo spirito genuino della verità divina (*göttlicher warheit*) e, nel caso che fosse ritenuto non idoneo o indegno, il consiglio della comunità avrebbe potuto destituirlo. Quanto ai nobili, premesso che « tutti siamo figli di Adamo e cristiani e allo stesso modo tutti fratelli e sorelle nell'amore di Dio »,[9] si dovranno energicamente respingere le loro eventuali proteste per l'abolizione dei diritti signorili; di più, si propone che « a colui che non ha campi, prati o vigneti, venga fornita la somma di danaro necessaria per acquistare terre » indispensabili al mantenimento della famiglia (obbligando i nobili, che possiedono latifondi, a cedere il superfluo ai nullatenenti), perché tutti possano « vivere in solidarietà fraterna e secondo il precetto divino », e ogni uomo abbia la possibilità di guadagnare il pane con il suo lavoro.[10]

È da rilevare pure la polemica antimonopolistica, che in seguito il Gaismayr estenderà a qualsiasi forma di sfruttamento precapitalistico, nei confronti delle prepotenti case finanziarie forestiere, detentrici ormai non solo delle miniere (*Bergbau*) [11] ma anche del grande commercio (*Grosshandel*), le cui arbitrarie ed enormi speculazioni venivano denunciate come causa del peggioramento economico specialmente dei ceti meno abbienti: « Riguardo ai Fugger e alla loro compagnia, è nostra intenzione che debbano essere finalmente allontanati dal paese, affinché il mercato di tutte le spezie si possa rendere accessibile a un giusto prezzo per il povero come per il ricco ». Un altro aspetto, che attesta quanto le rivendicazioni

---

9 Ivi, p. 150: « ...Wir all als Adams khinder und Cristenleut sein gleichmässig all Schwester und prueder in der liebe Gottes ».

10 Ivi: « ...damit wier all in veraintem pruederlichen und göttlichen wesen leben, und ain jedlich mensch in seinen schweys ernert wurde ».

11 K. H. Ludwig, *Die 21 Artikel der Gesellschaften der Bergwerke 1525. Forderungen und Zugeständnisse in Tirol am Vorabend des Bauernkrieges*, « Der Anschnitt. Ezitschrift für Kunst und Kultur im Bergbau », XXXI (1979), pp. 10-18. Cfr. anche F. Dobel, *Ueber den Bergbau und Handel des Jakob und Anton Fugger in Kärnten und Tirol (1495-1560)*, « Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg », IX (1882); F. Squarzina, *Notizie sull'industria mineraria nel Trentino-Alto Adige*, a cura di G. Perna, Trento 1964, pp. 31, 33, 36; L. Scheuermann, *Die Fugger als Montanindustrielle in Tirol und Kärnten*, Tübingen 1971²; Stella, *La rivoluzione contadina...*, pp. 38-41; K. H. Ludwig, *Zur Interpretation « Des Pergwerchs » in der « Landesordnung » des Michael Gaismair*, « Technikgeschichte », XLIV (1977), pp. 39-41.

12 Cfr. Stella, *La rivoluzione sociale...*, pp. 20-22; U. Corsini, *La guerra rustica nel Trentino e Michael Gaismair*, « Studi trentini di scienze storiche », LIX (1980), pp. 150-183.

del Bauernführer fossero allora piuttosto limitate ai « diritti antichi » (*die alten recht*) misconosciuti e di fatto arbitrariamente ovvero autoritariamente abrogati, riguarda la giustizia che dovrebbe essere amministrata « come una volta, perché nessuno venga punito prima del processo » celebrato sempre dal giudice ordinario, escludendo le indebite interferenze dell'accusatore, al fine che « possa beneficiare degli stessi diritti la povera gente alla pari dei ricchi »; e inoltre ognuno, « ecclesiastico o laico, debba essere inquisito dal medesimo giudice » ordinario. I bestemmiatori e gli adulteri saranno puniti, ma soprattutto gli strozzini affinché « ogni usura, che è contraria allo spirito cristiano del bene comune e dell'amore fraterno, sia finalmente sradicata »; e invece i poveri, che per deformità fisica o comunque inabili al lavoro non possono procurarsi di che vivere, vengano fraternamente soccorsi e ricoverati con iniziative sociali della comunità.[13]

Questo programma riformatore, che per le richieste particolari dei ribelli di Bressanone è precisato sommariamente in diciassette articoli [14] e che, ampliato ed esteso a tutto il territorio trentino-tirolese, si ritrova nei sessantaquattro articoli della cosiddetta « dieta contadina » di Me-

---

[13] « Die armen, so ir narung wegen geprechlichkait irs leibs nit gewinnen mugen, die sollen in ainer jeden pfarr und Rafier nach rat prüderlich unterhalten werden » (BÜCKING, *Michael Gaismair...*, p. 152).

[14] Archivio di Stato di Bolzano, *Sezione Comune di Bressanone*, Miscellanea, fasc. 66, c. 6-8: « Vogliamo avere un Consiglio [cittadino], che deve essere approvato dal principe; 2) Si deve eleggere un giudice, come ad Hall nella valle dell'Inn; 3) Ci deve essere un solo giudice e un solo diritto, e chi abita in Bressanone dev'essere considerato senz'altro cittadino; 4) Dev'esserci concesso un mercato settimanale; 5) Ci deve essere un solo sistema di pesi e di misure in tutto il territorio provinciale; 6) Devono essere abolite tutte le nuove dogane, come quella di S. Lorenzo [di Pusteria], della Chiusa di Rio, di Novecase, sui corsi d'acqua, ecc.; 7) Tutte le compagnie commerciali e le monete straniere devono essere allontanate, e si deve poi battere moneta propria nel paese; 8) Devono essere aboliti i diritti signorili [a carico dei fittavoli]; 9) In avvenire un Consiglio deve avere la facoltà di nominare e di destituire il parroco di Bressanone; 10) Nessun prete, da ora in avanti, potrà acquistare o comunque tenere in suo possesso beni immobili; 11) In caso di cattiva annata il proprietario terriero deve sopportare le stesse conseguenze del contadino, per i cereali come per il vino; 12) Circa il vino bianco puro, che è motivo di gravi lagnanze, non lo si deve più dare; 13) L'acqua e la selvaggina devono essere libere per chiunque risieda nel paese; 14) Tutti i tributi che si devono pagare con prodotti che non crescono nel territorio, quali olio, pepe e simili, devono essere aboliti e sostituiti con altri equivalenti; 15) Nessun proprietario terriero deve più esigere da alcuno la prelazione su qualsiasi affare di compravendita e, se è in torto, deve risarcire; 16) I canoni d'affitto devono essere ridotti; 17) La legge penale provinciale dev'essere abrogata e si deve ritornare a quella antica ».

rano,[15] ebbe uno sviluppo e anzi mutamento radicale nella *Landesordnung* ideata da Michael Gaismayr durante il suo esilio in terra elvetica, nell'inverno 1525-'26, dopo i colloqui a Zurigo con Zwingli e forse anche con i dissidenti anabattisti.[16] Si deve inoltre notare che, mentre fino all'estate del 1525 gli influssi della Riforma evangelica erano rimasti assai deboli e limitati ai centri minerari del Tirolo, avevano poi coinvolto sempre più gli stessi ceti contadini (esasperati dalle atroci repressioni seguite al fallimento della rivolta e quindi meglio disposti ad accogliere il messaggio dei predicatori riformati, che subivano pure la persecuzione); così la propaganda religiosa eterodossa era divenuta un importante motivo ispiratore e a poco a poco aveva circonfuso le istanze socio-economiche precedenti. Sta di fatto che, di pari passo con la maggiore incidenza dell'ispirazione evangelica, si andò sviluppando e radicalizzando la consapevolezza di dover e poter instaurare una società del tutto diversa da quella tradizionale. Michael Gaismayr insiste preliminarmente sul postulato, già enunciato in chiave teoretica, dell'uguaglianza di tutti gli uomini e lo fa derivare dal *göttliches Recht* (diritto divino),[17] deducendone pure la parità dei diritti economici e sociali. Affinché tale uguaglianza non si riduca a un principio astratto inefficace, s'impone il dovere d'impegnarsi per il bene comune (*gemeinen Nutzens*). Aboliti i privilegi feudali, che favorivano il parassitismo dei latifondisti nobili ed ecclesiastici, si rifugge tuttavia da qualsiasi prospettiva di stato meramente assistenziale: tutti anzi devono cooperare attivamente al benessere generale della collettività e perciò si deve far sì che ognuno sia posto nelle condizioni di lavoro a lui congeniali. Quanti erano fittavoli, coloni e braccianti o servi (*Dienstknechte*), avranno un podere da coltivare; e la comunità contadina, per mantenersi solidale e impegnata collettivamente, dovrà attendere a dissodare e mettere a coltura ogni anno un appezzamento di terre appunto comunali rimaste incolte. Ne consegue che la proprietà privata contadina si mantiene parzialmente, contraddicendo quindi a un'applicazione rigorosa del principio dell'uguaglianza; per ovviare al-

---

15 M. ACLER, *La completa versione in volgare italiano degli articoli di Merano*, « Studi trentini di scienze storiche », LVI (1977), pp. 225-280; cfr. P. BLICKLE, *Der Bauernkrieg von 1525. Seine Stellung unter den agrarischen Unruhen in der altständischen Gesellschaft*, « Beiträge zur Historischen Sozialkunde », VII (1977), pp. 70-75.

16 Cfr. BÜCKING, *Michael Gaismair...*, pp. 134-142; KLAASSEN, pp. 102-107; F. E SCIUTO, *Ulrico Zwingli*, Napoli 1980, pp. 384-393, 713-714. Il testo tedesco e la traduzione della *Landesordnung* in STELLA, *La rivoluzione contadina...*, pp. 184-195.

17 H. WUNDER, *« Old Law » and « Divine Law » in the German Peasant War*, in BAK, *The German...*, pp. 54-62.

l'inevitabilità di un successivo nuovo squilibrio economico, in seguito a eredità o acquisti, si prevede un anno giubilare o sabbatico nello spirito delle prescrizioni veterotestamentarie.

Il principio fondamentale dell'uguaglianza, che comporta l'impegno d'instaurare una società evangelicamente fraterna e solidale, è intimamente permeato dal supremo e costante proposito di « cercare in ogni circostanza non il proprio interesse particolare, bensí per primo l'onore di Dio (*ehr Gottes*) e quindi il bene comune, affinché Dio l'onnipotente (come ha ripetutamente comandato a tutti quelli che sono pii, di essere così ubbidienti ai suoi precetti) ci dia la grazia e l'aiuto, in cui dobbiamo confidare del tutto (*gentzlich vertrawen*) poiché Egli è verace e non inganna nessuno ». Seguono tre postulati che giustificano, almeno in parte, la definizione di « charismatische Herrschaft » (signoria carismatica) come caratteristica della Repubblica, di contadini e di minatori, progettata con intendimenti quasi di « religioso totalitarismo » tipico piuttosto degli anabattisti: [18] « ... eliminerete tutti gli empi che perseguitano la parola di Dio e che fanno del male all'uomo umile e che ostacolano il bene comune; [...] vi impegnerete di promulgare una legge integralmente cristiana, cioè una legge che sia tratta in tutte le sue parti dalla parola santa di Dio e secondo la quale voi vogliate vivere del tutto »; conseguentemente « devono essere aboliti tutti i privilegi, poiché sono contro la legge di Dio e falsificano il diritto, secondo il quale nessuno dev'essere avvantaggiato ».

All'ispirazione religiosa, che oscilla tra l'evangelismo in chiave erasmiano-zwingliana e il radicalismo anabattistico (pur sempre di derivazione umanistica) dei Fratelli Svizzeri, si accompagna il fermo proposito di trasformare sostanzialmente la struttura socio-economica nella prospettiva di un'effettiva giustizia egualitaria. Ogni traccia e perfino il ricordo, ovvero simbolo e strumento della vecchia società sopraffatrice, vanno cancellati: non dovrà sussistere nemmeno formalmente la discriminante fra cittadini (ossia ceti borghesi) e contadini, affinché « non vi sia più alcuna distinzione tra gli uomini [...], bensì venga realizzata una perfetta uguaglianza nel paese ». In particolare, si insiste sulla necessità di eliminare qualsiasi sopravvivenza di sfruttamento precapitalistico: « ... devono essere confiscate alla nobiltà, ai mercanti forestieri e alle società finanziarie come i Fugger, Hochstetter, Paumgartner, Pumblisch, tutte le miniere e le fonderie, i minerali metalliferi, argento, rame e quanto appartiene a costoro e che può essere confiscato nel paese, per il bene comune

---

[18] BÜCKIGNG, pp. 139-142.

del territorio, poiché ne hanno perduto il diritto e perché hanno instaurato il loro dominio con un'ingiusta usura (*mit unrechtem wuecher*), hanno accumulato ricchezze a prezzo di sangue umano, come pure a spese dell'uomo umile e lavoratore mediante inganni e merce scadente venduta a prezzi esorbitanti [...]; hanno rubato il danaro ai poveri, hanno accumulato tutto nelle loro mani [...] e si sono così fatto il loro principesco patrimonio, che dev'essere quindi penalizzato e confiscato ».

Oltre a questi e altri provvedimenti, che tendono a realizzare il programma egualitario, va rilevata la preoccupazione di far sì che il nuovo Stato sia chiuso agli influssi esterni e di renderlo il più possibile autosufficiente, potremmo dire autarchico,[19] ma non per finalità meramente politico-sociali ed economiche, piuttosto in vista della salvaguardia dello spirito genuino che avrebbe dovuto informare la nuova società comunitaria, secondo il principio fondamentale già enunciato della fraternità cristiana.

* * *

Le prime comunità degli anabattisti tirolesi, che poi si chiamarono Fratelli Hutteriti, si costituirono durante la lotta clandestina dei partigiani di Michael Gaismayr dopo il fallimento della guerra contadina.[20] Vi fu soltanto una concomitanza o una estraneità, forse addirittura una contrapposizione di atteggiamenti e di programmi, oppure si può riscontrare un'intima connessione? Le fonti documentarie, finora considerate, sono scarse e tutt'altro che univoche; anche le notizie riportate nei verbali dei processi appaiono poco attendibili, perché distorte dalla preconcetta faziosità degli inquisitori, e risultano talvolta contraddittorie poiché molte

---

19 Ivi, p. 140: « geschlossene Gesellschaft ».

20 Cfr. STELLA, *La rivoluzione contadina...*, pp. 95-100, 129-138, 149-169; BÜCKING, pp. 96-105. Certamente il Gaismayr va riconosciuto come « l'unico Bauernführer dotato di un notevole talento militare » (F. ENGELS, *Der deutsche Bauernkrieg*, Berlin 1850; trad. it., Milano 1970², p. 143), ma è da notare che non gli erano mancate precedenti esperienze se ancora nel 1518 aveva l'incarico di presiedere la guarnigione del castello di Naturno (H. GRITSCH, *Michael Gasmair, Unterhauptmann Leonhards von Völs auf Schloss Naturns*, « Der Schlern », LIV, 1980, pp. 140-154; v. anche R. BÜCHNER, *« Ain aufrueriger, aber listiger Mentsch ». Zu zwei neuen biographischen Versuchen über Michael Gaismair*, in *Innsbrucker historische Studien*, 2. Bd., Innsbruck [Institut für Geschichte der Universität Innsbruck] 1979, pp. 177-184); G. FRANZ, *Der Bauernkrieg in Tirol 1525/1526*, in *Festliches Kolloquium von Franz Huter*, Innsbruck (Innsbrucker Universitätsreden, XV) 1980, pp. 13-24.

delazioni e testimonianze non erano affatto disinteressate.[21] D'altra parte, le fonti narrative hutterite hanno spesso intenti apologetici, anzi agiografici, come quando trascurano qualsiasi cenno biografico precedente alla conversione del giovane Jakob Hueter, per far meglio risaltare la sua monolitica figura di propugnatore e martire della fede, equiparandolo all'apostolo Paolo. La più antica cronaca hutterita già lo esaltava con accenti biblici: « Under solchem aber kam ainer mit namen Jacob, seines handwerchs ain Hueter, gebürtig aus Mos »; [22] cosí pure si legge nei successivi *Geschichtsbücher*: « ... dopo questo tempo [...] venne un uomo di nome Jakob ».[23]

A sviare le ricerche storiche sulla formazione culturale e religiosa del capo carismatico dei Fratelli Hutteriti contribuì l'aver erroneamente confuso Prags (cioè la località altoatesina di Braies, in Val Pusteria presso Monguelfo, dove Jakob apprese da mastro Fischer il mestiere di cappellaio) con Praga [24] e quindi sono infondate le argomentazioni e del tutto gratuite le illazioni di quanti continuano a supporre che Hueter abbia mutuato appunto durante quell'inesistente soggiorno boemo alcuni spunti dottrinali caratteristici del suo comunismo evangelico. Preconcetta risulta poi l'interpretazione, avvalorata dal mennonita Hans Fischer con profusione di analogie ecclesiologiche e ribadita pure da Grete Mecenseffy, che fin dalla prima giovinezza Jakob Hueter sia stato un pacifista, cosicché nell'incontro del 1529 con gli *Stäbler* di Austerlitz (che rifiutavano perfino la legittima difesa, in caso di aggressione o di persecuzione) « fu soltanto confermato nel suo atteggiamento » [25] di assoluta non violenza.

È sufficientemente documentabile, invece, che l'anabattismo hutterita non soltanto ebbe le sue origini nell'ambito clandestino dei partigiani

---

21 H. AMMANN, *Die Wiedertäufer in Michelsburg im Pusterthale und deren Urgichten*, in *XLVI. Programm des K.K. Gymnasiums zu Brixen*, Brixen 1896, pp. 3-52; in *XVII. Programm...*, Brixen 1897, pp. 53-124.

22 Cfr. G. MECENSEFFY, *Ursprünge und Strömungen des Täufertums in Österreich*, in *The origins and characteristics of Anabaptism. Proceedings of the Colloquium organized by the Faculty of Protestant Theology of Strasbourg (20-22 February 1975)*, a cura di M. Lienhard, The Hague 1977, p. 56, dove si documenta l'esatta denominazione Hueter anziché Huter.

23 *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, a cura di A. J. F. ZIEGLSCHMID, Ithaca-New York 1943, p. 89.

24 L'equivoco si riscontra anche in fondamentali studi storici: G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, p. 419; U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, I, Torino 1972, p. 339.

25 MECENSEFFY, pp. 57-58; cfr. H. FISCHER, *Jakob Huter: Leben, Frömmigkeit, Briefe*, Newton Kansas (Mennonite Historical Series, 4) 1956, pp. 15-25.

di Michael Gaismayr e che lo stesso Hueter vi fu coinvolto, ma che il *Sozialevangelismus* del Bauernführer tirolese non può essere misconosciuto nel considerare almeno la genesi storica di aspetti caratteristici di quel comunismo evangelico (dall'intransigente disciplina tipica di un'organizzazione quasi militaresca, in netto e polemico contrasto con il lassismo anarcoide delle altre comunità anabattistiche, all'ordinamento della *geschlossene Gesellschaft*).[26] Quanto al successivo evolversi piuttosto in analogia con l'ascetismo e il pacifismo mennonita,[27] « occorrerà fare maggiore attenzione alle distinzioni e alle varietà, pur non ignorando un fondo comune di carattere più pratico che teorico ».[28] Anche l'interpretazione di chi giustamente ricorda l'influsso del pauperismo francescano sulle masse popolari, e insieme quello delle eterodossie pauperistiche medievali e dell'ecclesiologia valdese,[29] appare assai generica perché gli anabattisti hutteriti erano fermamente convinti di predicare un cristianesimo del tutto rinnovato per ispirazione diretta di Dio (*spiritus sanctus internus*) e si proponevano non la « santa povertà » di san Francesco, ma d'instaurare un assetto socio-economico radicalmente nuovo, mediante un comunismo di produzione e di consumo (*Gütergemeinschaft*) che non si limitava più al *Liebeskommunismus* (comunismo d'amore o di mutua assistenza fraterna).[30]

Le radici storiche dell'anabattismo hutterita emergono da un'analisi approfondita dell'esasperazione dei contadini tirolesi dopo la tragedia delle rivolte nel biennio 1525-26, cui seguì un graduale affievolirsi del prestigio del loro Bauernführer; infine il progressivo aggravarsi della repressione, mentre svanivano le speranze suscitate (e invano riaccese) dal Gaismayr, indusse a ritenere la lotta armata controproducente, dando così ascolto a chi proponeva una diversa forma di resistenza non violenta e a cercare altrove un paese dove poter vivere pacificamente. Anzitutto va rilevata la coincidenza fra il periodo più intenso dell'attività partigiana e i due anni, dalla primavera del 1527 all'autunno del 1529, in cui si perdono le tracce di Jakob Hueter e, forse non senza motivi di prudenza, riappare poi facendosi chiamare « Hueter aus Spittal » (cioè,

---

[26] BÜCKING, *Michael Gaismair...*, pp. 140-142; cfr. KLAASSEN, pp. 105-116.

[27] FISCHER, pp. 11-18.

[28] D. CANTIMORI, *Gli anabattisti*, in *Grande Antologia Filosofica*, VIII, Milano 1964, p. 1407.

[29] A. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, I, Bonn 1880, pp. 29-31; L. KELLER, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, Leipzig 1882; ID., *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*, Leipzig 1888. Cfr. J. K. ZEMAN, *The Anabptists and the Czech Brethren in Moravia 1526-1628. A Study of origins and contacts*, Paris 1969, pp. 27-30.

[30] WILLIAMS, *The Radical Reformation*, pp. 430-434.

da Spittal in Carinzia) e non, come precedentemente, « Jakob von Braunecken » ossia di Brunico.[31] Può essere anche condivisa l'ipotesi che durante la clandestinità sia stato ribattezzato a Spittal o a Klagenfurt e che la sua conversione, come attesta un'antica cronaca, sia riuscita così esemplare e coerente al « proposito di vivere secondo l'insegnamento di Dio » [32] da venir tosto riconosciuto capo carismatico, dopo il martirio di Michael Kürschner (bruciato vivo a Innsbruck il 2 giugno 1529) e dell'anabattista grigionese Jörg Blaurock (giustiziato a Chiusa d'Isarco il 6 settembre 1529).[33] Ma sta di fatto che nei mandati di cattura e più esplicitamente in una lettera ufficiale della cancelleria aulica di Innsbruck, oltre a descrivere l'aspetto e il comportamento militaresco di Jakob Hueter in notevole conformità con quello del Gaismayr,[34] si precisa che proprio lui *Prinzipalvorsteher* (il più importante capo degli anabattisti ribelli) veniva denunciato anche perché si diceva che fosse ancora « armato di schioppo ».[35] Inoltre, negli atti processuali reiteratamente lo si accusa di propaganda violenta nei confronti di ogni autorità costituita, sia politica e civile sia ecclesiastica: « Hueter perfino nelle sue prediche proclamò che l'imperatore, re e signori perseguitano loro, cioè i [veri] cristiani, per il motivo che se si lasciassero vivere in pace appunto costoro, ossia i cristiani, tutti i loro poteri sarebbero sminuiti e ridimensionati ».[36] La condanna alla pena capitale (bruciato vivo a Innsbruck il 25 febbraio 1536) ribadì questa motivazione.

D'altra parte, è noto che verso la fine del 1527 si diceva che il Gaismayr stava predisponendo il piano dell'insurrezione armata e che tra i suoi più decisi fautori vi erano già alcuni anabattisti; [37] poi, precisamente il 23 febbraio 1528, dal governo di Innsbruck s'informavano i pubblici funzionari della Val Venosta che Michael Gaismayr aveva con-

---

31 Cfr. MECENSEFFY, p. 57.

32 ZIEGLSCHMID, *Die älteste Chronik...*, p. 89.

33 J. BECK, *Georg Blaurock und die Anfänge der Anabaptismus in Graubünden und Tirol*, a cura di J. Loserth, in *Comeniushefte* (1898), pp. 295-297; J. A. MOORE, *Der starke Jörg. Die Geschichte Jörg Blaurocks, des Täuferführers und Missionars*, Kassel 1955; MECENSEFFY, p. 57.

34 « Jakob Hueter, von Welsperg genannt, ain person, so ain schwarzen part hat, beklaidt mit ainem schwarzen lodein wappenrockh, ainem plaben wamms, weissen hosen, ainem schwarzen hut und der ain harkl am arm treget » (cfr. FISCHER, p. 28); « Der Huetter hab ain leberfarben, langen rokh an und vorn falden, hab ain schwartzn filtzhuet auf, antragend zwenn weis abgeschnitn hosn, hab ain geschornen part » (AMMANN, p. 80). Quanto al Gaismayr cfr. STELLA, *La rivoluzione contadina...*, p. 1; *La rivoluzione sociale...*, pp. 34-35.

35 « ...so ein püchsen tragen soll » (cfr. FISCHER, p. 29).

36 AMMANN, p. 81.

37 Ivi, p. 6.

vocato un cospicuo numero di anabattisti tirolesi nell'attigua valle Monastero, fra i suoi amici e compagni d'arme grigionesi.[38] Questa collaborazione proseguì e il Bauernführer, fino alla primavera del 1529, poté rinvigorire e dirigere le iniziative clandestine, mandando ripetutamente nel Tirolo il cugino Lienhart (figlio di Wolfgang Gaismayr), mentre lo assecondavano soprattutto un certo Antoni medico nella valle di Non e un tale Martini, come pure un altro non meglio identificato che risiedeva presso Bressanone ed era già stato suo collega di ufficio nella luogotenenza cosiddetta « all'Adige » (« und vormals mit dem Gaismair woll verwannt und guet gesellen gewesen »). [39] Ma, quando nel corso del 1529 svanì definitivamente la speranza nell'intervento armato di Michael Gaismayr, in seguito al fallimento dell'auspicata coalizione antiasburgica,[40] Jakob Hueter dovette provvedere alla sopravvivenza dei suoi compagni di fede, rimasti non solo privi di ogni protezione (poiché si sciolsero le bande partigiane) ma anche senza guida spirituale per la tragica morte del Kürschner e del Blaurock. Fu allora che Hueter organizzò, o piuttosto consolidò per assicurare il vettovagliamento ai confratelli rifugiatisi nelle più impervie località alpine, la prima *Gütergemeinschaft* a Welsberg (Monguelfo) di Pusteria, sia pure in forma embrionale e in circostanze molto precarie. Fin dalle prime riunioni nella solitaria « casetta dello scoiattolo » (*aichornin vogelhüttn*), dove già erano stati soliti radunarsi alcuni partigiani di Gaismayr, si riscontra un'organizzazione comunitaria che prelude a quella che sarà poi sviluppata e definita nei *Bruderhöfe* (fattorie fraterne hutterite) di Moravia: accanto al *Vorsteher* Hueter che, coadiuvato dai *Diener des Wortes* (« servitori della Parola », ossia delegati all'evangelizzazione), presiede e coordina tutte le iniziative, compare il *Diener der Notdurf* (economo che amministra e provvede al fabbisogno). Le testimonianze verbalizzate negli atti processuali concordano e ribadiscono l'intento comunitario di ogni attività e anche il severo controllo centralizzato, che forse era un'eredità dell'esperienza partigiana (se non addirittura s'ispirava al modello del centralismo gaismayriano) e che certamente fu poi il principale motivo di contrasto fra Hueter e gli anarcoidi anabattisti di Moravia. « Colui che nella loro comunità

---

38 Cfr. KLAASSEN, *Michael Gaismair...*, pp. 110-111.

39 Per più dettagiate notizie e indicazioni archivistiche, mi permetto di rinviare al saggio storico su *Michael Gaismair 'cavaliere degli Strozzi' e la sua famiglia durante il soggorno padovano (1527-1532): segrete collusioni con i fuorusciti antimedicei e antiasburgici*, nei cit. atti congressuali « Die Bauernkriege und Michael Gaismair ».

40 Cfr. STELLA, *La rivoluzione contadina...*, pp. 159-168; BÜCKING, pp. 96-105.

fraterna — riferiscono i delatori — ha denaro o altri beni propri, deve darli al cassiere che paga per tutti e hanno tutto in comune »; a poco a poco traspare anche la concezione della chiusura settaria [41] degli « eletti » perseguitati (« sotto la croce ») e inconciliabilmente contrapposti al mondo di Satana: « ... siccome i preti non sono puri, non possono predicare la verità », invece Dio parla per bocca di Hueter e anzi « l'insegnamento di san Paolo, l'ultimo degli apostoli, e quello di Jakob Hueter, loro capo, sono tutt'uno ».

È importante qui rilevare che Hueter fu l'originale ideatore (oltre che l'inflessibile radicale promotore) della comunità dei beni. In realtà, gli « articoli di Schleitheim », che furono editi da Michael Sattler nel 1527 e che contrassegnarono gli anabattisti austriaci e quelli della Germania meridionale, prescrivevano il divieto del giuramento e condannavano l'uso delle armi (per separare i pacifisti dai « falsi fratelli » e dal mondo), ma non imponevano la comunanza dei beni.[42] Va pure rettificato il luogo comune della storiografia che Hueter abbia solo avuto il merito di riorganizzare quella *Gemeinde* che già esisteva ad Austerlitz, poiché anzi la sua *Gütergemeinschaft* era stata costituita prima che egli si recasse in Moravia e senza dubbio aveva caratteristiche ben diverse. Ancora il 25 maggio 1529 (cioè almeno cinque mesi prima che Hueter fosse costretto a cercare in paesi lontani un rifugio per i suoi confratelli perseguitati) il governo di Innsbruck venne informato della « sinagoga di Welsberg » e sùbito Christoph Herbst, amministratore appunto di Welsberg, ricevette l'ordine di provvedere perché fossero arrestati specialmente i capi. Il giorno dopo furono sorpresi quattordici partecipanti a una riunione clandestina, ma riuscirono a sfuggire i più compromessi e, come si rammaricava Herbst, anche il *Prinzipalvorsteher* Jakob Hueter. Perquisizioni di casa in casa e atrocità disumane resero insopportabile la permanenza dei rimanenti anabattisti nella valle Pusteria, finché nell'autunno inoltrato del 1529 Hueter e alcuni suoi compagni più validi organizzarono una spedizione esplorativa verso paesi non sottoposti al dominio dell'arciduca asburgico e raggiunsero Austerlitz. Dopo una sommaria disputa religiosa, che non approfondì le divergenze che si sarebbero manifestate in seguito sull'organizzazione comunitaria, gli anabattisti moravi si dissero disposti ad accogliere quelli tirolesi che fossero soprag-

---

[41] « Tutti quelli che non fanno parte della loro comunità fraterna, e non fanno penitenza, sono senz'altro pagani » (« Und alle die, so nit irer bruederschafft sein, noch puess besteen, die seien recht haiden »); cfr. AMMANN, *Die Wiedertäufer in Michelsburg...*, pp. 13-16.

[42] Cfr. FISCHER, *Jakob Huter...*, pp. 10, 14, 28.

giunti. Cominciò quindi l'esodo in massa dal Tirolo e aumentò progressivamente, tanto più quando Ferdinando d'Asburgo l'8 luglio 1531 promise un premio di quaranta fiorini d'oro a chiunque denunciasse un capo anabattista, mentre si comminavano pene severissime a quanti avessero osato dare alloggio a persone appena sospettate di aderire alla setta.

Probabilmente per poter essere accolti dagli anabattisti di Austerlitz, che esigevano come pregiudiziale l'adesione al loro assoluto pacifismo, proprio allora i compagni di Hueter decisero di abolire l'uso delle armi e perciò si può dedurre che precedentemente si era agito in modo diverso: « I capi (*vosteer*) proibirono di portare delle armi, soltanto un bastone avrebbero potuto portare con sé, e se qualcuno avesse voluto arrestarli non dovevano opporsi con la forza ».[43] Non mancano altre notizie che, lumeggiando la vita clandestina e randagia degli anabattisti perseguitati nel territorio sudtirolese, inducono a ritenere che vi fosse una certa continuità, sia pure con fini diversi, tra il loro comportamento e le non lontane esperienze della lotta partigiana: « Quando i capi vanno da un luogo ad un altro, non dicono a nessuno dove vadano perché non si fidano di alcuno »; « Hännsl Maurer, figlio di Niclas di Michelsburg, e Ruepl Hueber di Gezenberg sono i fratelli robusti che trasportano le vivande e costruiscono le baracche ».[44]

A conferma dei nessi, tutt'altro che occasionali, fra la genesi della prima comunità hutterita a Welsberg di Pusteria e la precedente organizzazione dei combattenti partigiani di Michael Gaismayr, si può riscontrare che alle iniziative promosse da Jakob Hueter aderiscono e contribuiscono attivamente gli stessi parenti più stretti del Bauernführer. Quel suo cugino Lienhart, che è già stato ricordato come uomo di fiducia per mantenere i collegamenti degli esuli con le bande contadine ribelli operanti sulle Alpi Pusteresi, non solo divenne anabattista ma fu arrestato e soffrì una lunga prigionia appunto per tale accusa; così pure un altro cugino Erhart Gaismayr.[45]

* * *

Nel frattempo la persecuzione asburgica, nei confronti dei compagni

---

[43] AMMANN, p. 13: « Die vorsteer verbietten innen auch kain andere wër dann ain stock zue tragen, und so man si fachen wël, sollen si sich nit wëren ».

[44] Ivi, p. 23.

[45] Oltre al mio cit. *Michael Gaismayr ' cavaliere degli Strozzi ' e la sua famiglia...*, cfr. E. AUCKENTHALER, *Michael Gaissmairs Heimat und Sippe*, « Der Schlern », IX (1928), pp. 410-413; XXI (1947), pp. 18-19; BÜCKING, pp. 143-148; KLAASSEN, pp. 105-116.

di fede di Jakob Hueter (accusati non soltanto di essere irriducibilmente eretici, ma ancor più pericolosi ribelli e sovvertitori dell'ordine costituito), si era fatta spietata. Invano perfino gli inquisitori e i giudici avevano manifestato al governo d'Innsbruck la loro ripugnanza a condannare senz'altro alla pena capitale tanta povera gente, almeno degna di compassione poiché « non poteva distinguere l'eresia dalla vera religione, siccome nessuno si curava di spiegare le verità di fede e di renderle accessibili a quelle menti incolte ». Anzi per evitare che i giudici usassero qualche indulgenza, Ferdinando d'Asburgo li obbligò a giurare, prima di ogni processo, che avrebbero applicato senz'alcuna eccezione le severissime norme impartite.[46] Il cronista contemporaneo Georg Kirchmair calcolò che fino al 1530 fossero già stati così sommariamente condannati nel Tirolo circa mille anabattisti; [47] dai documenti d'archivio risultano circa seicento le esecuzioni delle pene capitali.[48] In un rapporto ufficiale del governo d'Innsbruck allo stesso Ferdinando d'Asburgo si dichiara testualmente: « Noi possiamo testimoniare con tutta sincerità che in questi due ultimi anni ci fu raramente un giorno in cui non abbiamo dovuto trattare questioni riguardanti gli anabattisti e, tra uomini e donne, sono state giustiziate finora [1530] in questa contea del Tirolo più di settecento persone; molti sono gli esiliati e ancor più quelli che sono fuggiti, abbandonando i loro campi e i figli [...]. Tutti i castighi severi comminati a giovani e vecchi, uomini e donne, avrebbero dovuto incutere un salutare terrore, e invece nessuno si professa più volentieri di oggigiorno appartenente alla setta ».[49]

I verbali dei processi a carico degli anabattisti arrestati, nel 1532 in Val Pusteria, registrano l'estrazione sociale: sono quasi tutti poveri contadini, braccianti e servi o mandriani, alcuni piccoli artigiani, calzolai e sarti o tessitori. Affermano intrepidamente che « con l'aiuto di Dio » intendevano mantenersi fedeli alla loro comunità, perché avevano provato quanto fosse bello vivere insieme fraternamente. Qualcuno, sotto le più atroci torture, confessa che era stato loro proibito di « indicare e comunque tradire uno dei fratelli o una delle sorelle in Cristo »; risulta poi dalle testimonianze che le « sorelle », cioè le donne, avevano la com-

---

[46] J. LOSERTH, *Der Anabaptismus in Tirol von seinen Anfängen bis zum Tode Jakob Huters (1526-1536)*, « Archiv für österreichische Geschichte », 78 (1892), pp. 451-481.

[47] G. KIRCHMAIR, *Denkwürdigkeiten seiner Zeit (1519-1535)*, a cura di Th. von Karajan, in *Fontes Rerum Austriacarum*, I. Abt., I. Bd., Wien 1855, pp. 487-491.

[48] E. WIDMOSER, *Das Tiroler Täufertum*, « Tiroler Heimat », XV (1951, pp. 45-89; XVI (1952), pp. 103-128.

[49] J. LOSERTH, *Hutter*, in *The Mennonite Encyclopedia*, II, Scottdale 1955, p. 851.

pleta equiparazione con gli uomini, cosicché nelle riunioni potevano leggere e spiegare i testi sacri.[50] Quasi tutti, piuttosto che abiurare, preferirono essere bruciati vivi: « Sono morti lentamente — scrive un cronista contemporaneo — e hanno invocato Dio ch'era una pietà a sentirli ».

I superstiti non esitarono a seguire Jakob Hueter e alla fine, superando difficoltà e disagi attraverso sentieri alpini nascosti, a schiere raggiunsero Staupitz e poterono realizzare il loro comunismo evangelico. Erano più di un migliaio e l'impatto con gli anabattisti di Moravia non poteva non riuscire discordante, per la diversità della concezione e dell'organizzazione comunitaria. Gravi contrasti si erano manifestati ancora nel 1530, vennero riaccesi l'anno successivo e drammaticamente culminarono nel 1533. Il motivo ricorrente e lacerante fu sempre quello dell'intransigente applicazione della comunanza o comunione dei beni (*Gütergemeinschaft*), che gli anabattisti radicali tirolesi ritenevano necessaria per poter sopravvivere e concordemente progredire, estendendo inoltre la rigida disciplina al controllo della moralità dei singoli fedeli, mentre quanti si erano abituati a un regime piuttosto dissoluto mal sopportavano quel centralismo autoritario. Il lavoro è dovere religioso, « Dio e la comunità »: [51] così Jakob Hueter aveva compendiato il suo programma e i suoi compagni di fede intendevano realizzarlo, sull'esempio della prima comunità cristiana descritta negli Atti degli apostoli. Appunto per mantenersi coerenti ai loro propositi, circa duecentocinquanta seguaci di Hueter avevano preferito rinunciare all'ospitale rifugio di Austerlitz e cimentarsi in una nuova esperienza comunitaria a Staupitz e ad Auspitz (dove poterono usufruire anche della canonica disabitata di Steurowitz, per concessione della badessa del convento Maria Saal di Brünn). Nella primavera del 1531, « verso Pasqua », Jakob Hueter non temette di rischiare la vita per accorrere come giudice riconciliatore dal Tirolo (poiché nel frattempo vi aveva fatto ritorno allo scopo di preparare l'esodo di altri confratelli perseguitati) e riuscì a pacificare e riorganizzare le tre comunità di Staupitz, Rossitz e Auspitz, che si mantennero solidali fino all'estate del 1533.

Sennonché le tragiche notizie di continui rastrellamenti e arresti in massa dei tirolesi filoanabattisti costrinsero Hueter a interrompere l'attuazione pratica del comunismo evangelico in Moravia e a ritornare in patria. Qui le sue iniziative missionarie furono intense e il proselitismo

---

50 Cfr. AMMANN, *Die Wiedertäufer in Michelsburg...*, pp. 12-15.

51 FISCHER, *Jakob Huter...*, pp. 50-62: « Gemein Gottes » (la comunità di Dio). Cfr. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, pp. 420-424; U. GASTALDI, *Il comunismo dei Fratelli Hutteriti*, « Protestantesimo », XXVIII (1973), pp. 8-17.

crebbe straordinariamente: riunioni comunitarie di centocinquanta circa fedeli (per la celebrazione della cena eucaristica) in una caverna nei pressi di Gufidaun, poi di un'altra novantina nel bosco sopra il passo del Brennero, nonostante l'infaticabile *Vorsteher* fosse riuscito a stento a evitare l'arresto pochi giorni prima durante un'assemblea di quaranta anabattisti pusteresi; quasi temerariamente osava raggiungere i confratelli dispersi, fino a Chiusa d'Isarco, e da ultimo non temette di sfidare la più stretta sorveglianza delle squadre di sbirri, come pure d'interessati delatori, sguinzagliati sulle sue tracce, radunando una settantina di persone nel maso Pitscheid di Villnöss (Funes).[52]

Dopo aver affidato a due suoi validi collaboratori l'assistenza dei compagni rimasti nel Tirolo, Jakob Hueter poté (« per grazia e misericordia divina del nostro Padre celeste ») raggiungere i confratelli delle comunità di Moravia, che lo accolsero « come il Signore stesso », l'11 o 12 agosto 1533. Subito, per dare una struttura più solida all'organizzazione comunitaria che sembrava essersi involuta anziché progredire, ritenne indispensabile una radicale riforma. Con l'inflessibilità di chi crede di compiere un dovere ispirato da Dio, ma che non mancò di apparire ambizioso,[53] Hueter s'impose e prevalse del tutto sugli oppositori interni; fu eletto « vescovo e pastore » generale il 12 ottobre 1533 e così non incontrò più ostacoli per modellare una *Brüdergemeinschaft* (comunità fraterna) che venne poi sempre riproposta come l'ideale, cui avrebbero dovuto rifarsi i nuovi ordinamenti per ripristinare lo spirito genuino del fondatore. Lo stesso Jakob Hueter si preoccupò di precisarne l'interpretazione in una lettera[54] che rimase programmatica per i Fratelli Hutteriti: « Questa è la cosa essenziale, ossia che noi siamo vissuti nell'amore grande, nella pace e nell'unità, e che la nostra comunità di Dio è tanto cresciuta in tutte le sante cristiane virtù e opere da quando è stata espulsa la gente malvagia e stolta [...], che aveva perseguitato e biasimato anche me e tutti noi nella maniera più crudele e senza nessun timore di Dio, peggio di quanto un pagano o un tiranno sanguinario o un profeta falso o un fratello traditore abbia mai fatto. Questa è la verità di fronte a Dio ».

La *Gütergemeinschaft* poteva considerarsi ormai un fatto compiuto, senza cedere ad alcun compromesso, e andò sviluppandosi coerentemente nelle ben organizzate fattorie fraterne (*Bruderhöfe*) che realizzarono quel comunismo di produzione e di consumo già sperimentato, quasi come un

---

52 FISCHER, pp. 27-29.

53 Cfr. L. MÜLLER, *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer*, Leipzig 1927, pp. 87-89.

54 Pubblicata da FISCHER, *Jakob Huter* (in appendice: II, 10).

espediente in una situazione di emergenza, nella primitiva comunità sud-tirolese di Welsberg. Tutto fu regolato con intransigente disciplina, dall'educazione spirituale e morale al coordinamento delle diverse attività produttive,[55] oltre alla grande cura dedicata all'istruzione scolastica e professionale con un metodo tanto efficace e originale che il Comenio poi vi si ispirò per la sua didattica.

Nonostante l'attuazione pratica del suo modello comunitario abbia distolto Jakob Hueter dall'approfondire gli spunti dottrinari, si possono enucleare alcuni motivi ricorrenti (soprattutto nelle lettere ai compagni di fede perseguitati) che caratterizzano la sua ecclesiologia. In particolare va rilevato che, mentre Michael Gaismayr aveva mantenuto una concezione teocentrica piuttosto in analogia con quella zwingliana,[56] il capo carismatico dei Fratelli Hutteriti accentuò il cristocentrismo come garanzia della conversione, dopo che sia stata conseguita mediante la penitenza e il pentimento: [57] « Se lo spirito di Cristo riempie l'uomo, egli non è più quello di prima [...]; se qualcuno è in Cristo, diventa una nuova creatura (2 Cor. 5, 17) », e può dire: « ... vivo ma non io, bensì Cristo vive in me » (Gal. 2, 2). Egli solo compie il miracolo di non più peccare (Giov. 3, 6) ». Tale rinascita (*Wiedergeburt*) in Cristo postula dunque la conversione e impegna la responsabilità individuale, tuttavia non si può conseguire la salvezza se non ci si preoccupa dei fratelli e quindi del bene comune, poiché il vivo e operante amore fraterno fu comandato principalmente da Cristo ai suoi discepoli come la via al regno di Dio.[58] La vera fratellanza o solidarietà cristiana presuppone l'eliminazione di ogni forma di egoismo personale e di proprietà privata, secondo la mentalità del vecchio uomo carnale e del mondo pagano o paganeggiante, mentre il vero amore del prossimo deve manifestarsi pure nella comunione dei beni temporali: « Siccome tutti i santi hanno in comune le cose sante, perciò la loro comunità non può manifestarsi senza realizzare anche la comunanza dei beni terrestri e temporanei ».[59] Al posto di un generico ed equivocabile comunismo d'amore (*Liebeskommunismus*),

---

55 Cfr. GASTALDI, *Il comunismo dei Fratelli Hutteriti*, pp. 10-13.

56 Nonostante la divergenza sul piano sociale; cfr. KLAASSEN, pp. 103-105: « Benché Zwingli ribadisse che tutti gli uomini sono fratelli, non fece nulla per abolire le distinzioni di classe, concetto che è invece proprio al centro della *Landesordnung* ».

57 FISCHER, pp. 57-59; cfr. GASTALDI, *Il comunismo dei Fratelli Hutteriti*, pp. 19-21.

58 Cfr. R. FRIEDMANN, *On Mennonite Historiography*, « Mennonite Quarterly Review », XVIII (1944), pp. 120-122.

59 Cfr. FISCHER, p. 66.

Jakob Hueter precisa che è imprescindibile la radicale uguaglianza economica e sociale di tutti i confratelli. S'impone la rinuncia totale al possesso, ogni possesso privato è un furto al fratello e conseguentemente un peccato. Chi veramente è morto e rinato in Cristo, deve rinunciare a tutto ciò che potrebbe facilitare la risorgenza del vecchio io. Il rifiuto della proprietà diventa così un atto di abnegazione, di svincolo dall'egoismo, ed è necessario per poter pervenire alla beatificazione celeste.

Allora veramente la comunione dei beni costituí « il fondamento dottrinale e pratico della vita comunitaria » [60] dei Fratelli Hutteriti. Ma nel 1535, più violenta che mai, si scatenò la persecuzione per ordine di « quell'orribile tiranno e nemico della fede di Dio, Ferdinando d'Asburgo », come scrisse Jakob Hueter dal Tirolo (dove era stato costretto a rifugiarsi) e s'illudeva di riuscire a eludere la sorveglianza e di continuare la sua missione evangelizzatrice: [61] « Con sollecitudine siamo saliti sulle montagne e scesi nelle valli per trovare coloro che erano affamati di verità, alcuni hanno ben accolto la verità e si sono affidati a Dio. Il Padre Onnipotente qui ha già eretto una comunità e il popolo santo cresce quotidianamente [...]; il mio ritorno quaggiù non è inutile, anzi necessario. I tiranni e i veri nemici della verità, quelli che hanno il potere di ammazzare, non sanno ancora che siamo qui (almeno così crediamo noi); fa, o Dio, che a lungo non vengano a saperlo! ». Sennonché l'intensa attività di proselitismo, che si protrasse dal luglio all'ottobre 1535, non poteva rimanere sconosciuta e nei primi giorni di novembre Jakob Hueter si rese ben conto che era imminente l'ora del martirio per sé e per la sua *leidende Gemeinde* (sofferente comunità). Le sue ultime lettere ai confratelli di Moravia assunsero toni apocalittici: [62] « Il drago crudele ha aperto le fauci e tenta di divorare la donna che è risplendente di sole, la quale è la nostra comunità e la sposa del nostro signore Gesù Cristo [...]. Vi comunico che non lavoriamo più di nascosto, ma i preti scellerati, i custodi e messaggeri del diavolo gridano contro di noi dai loro pulpiti [...], ci minacciano con giudici, sbirri e boia; il terribile mare sodomitico è infuriato e non avrà pace finché il pio Giona non sarà divorato dal Leviathan, che è il crudele tiranno e nemico della verità, Ferdinando con tutti i suoi sgherri e l'esecrato papa con i suoi cerberi maledetti.

---

[60] GASTALDI, *Il comunismo...*, p. 3; cfr. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, pp. 429-434.

[61] FISCHER, pp. 38-40.

[62] Ivi, p. 41; cfr. WILLIAMS, p. 424, che cita la traduzione inglese di R. FRIEDMANN, *Hutterite Studies*, Goshen 1961, pp. 203-213.

Ma Dio ordinerà al mare di restituire i pii ed essi vivranno eternamente ».[63]

Le ultime tragiche vicende, l'arresto e l'esemplare comportamento di Jakob Hueter durante il processo, infine la sua dignitosa fermezza sotto le più atroci torture e mentre le fiamme del rogo stavano già bruciando le sue carni martoriate, sono descritte e consacrate nei *Geschitsbücher* dei Fratelli Hutteriti: « Siccome resisteva costantemente come un eroe cristiano nella sua fede [...], dopo tanto e lungo martirio fu arso vivo, ma rimase fedele e sincero davanti a Dio durante la sua agonia e persistette nella testimonianza di Gesù Cristo ».[64] Era il 25 febbraio 1536.

La sua morte lasciò, secondo Hans Amon che gli successe alla guida dei confratelli perseguitati e dispersi,[65] « un gran vuoto » perché veramente « Dio è stato con lui », ma fu sempre ricordata come un sublime esempio per proseguire una missione di redenzione sociale e insieme religiosa: « Se questa opera è da Dio, nissuno signore né principe del mondo la potrà disciolvere, essendo che lui è omnipotente, et se ben noi fussimo disciolti et morti, non perhò seria disciolta tal opera perché noi non siamo il principio et neancho il fine, ma li minimi delli altri delli quali molti sono stati inanzi a noi, sono et facilmente saranno dapoi [...] ».[66]

---

63 Jakob Hueter si rivolge ai suoi fratelli e alle sorelle in Cristo chiamandoli « bambini », che egli ha « generato e ispirato (lett.: piantato) mediante la parola di Dio » (*geboren und gepflanzt habe durch Gottes Wort*). Cfr. FISCHER, p. 56 e, in appendice, VIII-63.

64 J. BECK, *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn*, in *Fontes Rerum Austriacarum*, Abt. 2, Bd. XLIII, Wien 1883, pp. 122-123; FISCHER, pp. 46-48.

65 FISCHER, p. 48. Cfr. A. MAIS, *Der Ueberfall von Steinabrunn im Jahre 1539. Beitrag zur Kenntnis der Wiedertäuferverfolgungen in Niederösterreich und ihrer Quellen*, in *Festschrift zum hunterjährigen Bestand des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich und Wien*, a cura di K. Lechner, I, Wien 1964, pp. 295-310; A. STELLA, *L'ecclesiologia degli anabattisti processati a Trieste nel 1540*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Firenze-Chicago (Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum, Miscellanea I) 1974, pp. 207-237; ID., *Ecclesiologia degli Anabattisti Hutteriti veneti (1540-1563)*, « Bollettino della Società di Studi Valdesi », XCIV (1973), pp. 5-27.

66 Dalla lettera dell'anabattista hutterita veneto Francesco Della Sega ai patrizi veneziani (20 luglio 1564), pubblicata in *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova 1969, p. 274.

SALVATORE CAPONETTO

UN « LUTERANO » FIORENTINO DEL CINQUECENTO: Il NOTAIO SER FRANCESCO PUCCERELLI

A differenza di quanto è accaduto in questi ultimi anni per Lucca [1] e per Siena,[2] dove la scoperta di nuovi documenti sulla storia della diffusione delle dottrine della Riforma e, più particolarmente, del calvinismo, ha consentito una migliore comprensione dell'ampiezza del movimento riformistico nelle due repubbliche, dei sistemi di propaganda e di penetrazione nell'ambiente sociale e culturale, cittadino e rurale, per Firenze il progresso degli studi è stato meno fruttuoso e consistente a causa di difficoltà tuttora non superabili della ricerca archivistica.

L'Archivio arcivescovile di Firenze non è stato finora aperto al pubblico.[3] L'inventario pubblicato di recente dal suo conservatore è molto sommario e non registra atti attinenti l'Inquisizione. Quattro filze di documenti dei processi dell'Inquisizione fiorentina furono acquistate nel 1878 dalla Biblioteca Reale di Bruxelles [4] e attendono ancora un editore. Inoltre con l'alluvione del novembre del 1966 una parte dei volumi dell'Archivio di Stato di Firenze del fondo del tribunale degli Otto di Guardia e di Balia, cui spettava la comminazione della pena dopo il giudizio dei Deputati all'Inquisizione, coperta dall'acqua dell'Arno e dal fango, non è più ritornata nei vecchi scaffali perché deteriorata o irrimediabilmente perduta. In queste condizioni le indagini sugl'inquisiti dello Stato fiorentino debbono percorrere sentieri tortuosi, indubbiamente meno facili e meno praticabili degli atti processuali, che spesso offrono notizie sulla famiglia dell'imputato, sull'ambiente sociale dal quale proviene e al quale appartiene, sulle dottrine professate, difficilmente reperibili altrove.

Tuttavia in questi ultimi anni, privilegiando la documentazione lette-

---

[1] Cfr. M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1965; S. Caponetto, *Aonio Paleario e la Riforma protestante in Toscana*, Torino 1979.

[2] Cfr. P. Pirri, *Episodi della lotta contro l'eresia in Siena*, « Archivium historicum societatis Jesu », XXXII (1963), pp. 103-132; V. Marchetti, *Gruppi ereticali senesi nel Cinquecento*, Firenze 1975; Leo Kosuta, *Aonio Paleario et son groupe humaniste et reformateur à Sienne (1530-1546)*, « Lias » VII, 1980, pp. 3-59.

[3] C. C. Calzolari, *L'Archivio Arcivescovile Fiorentino*, « Rassegna Storica Toscana », III (1957), pp. 127-181.

[4] M. Battistini, *Per la storia dell'Inquisizione fiorentina* (Documenti inediti della Biblioteca reale di Bruxelles), « Bilychnis » XVIII (1929), pp. 425-448.

raria rispetto a quella archivistica, la conoscenza delle simpatie incontrate dalle opere e dal pensiero di Erasmo, di Lutero, di Valdés e di Calvino ha preso un avvio nuovo con la rivelazione della stagione erasmiana della tipografia dei Giunti negli anni 1518-20,[5] con il reticolo dei rapporti di Aonio Paleario con il ceto dirigente e intellettuale del principato di Cosimo I,[6] con la messa a punto del ruolo preminente giuocato nella diffusione delle idee luterane dalla lettura del *Beneficio di Cristo*[7] e, infine, con una più articolata conoscenza delle idee circolanti nell'Accademia fiorentina,[8] dove il valdesianismo ebbe sostenitori come il Riccio, il Bartoli, il Varchi, il Gelli, mentre il Domenichi e il Panciatichi finirono in carcere nel '51 con l'accusa di essere fautori del calvinismo.[9]

Per essere in grado di dare una valutazione d'insieme sull'estensione del movimento di riforma religiosa nello Stato fiorentino, non importa se dietro la spinta delle idee di Erasmo o di Lutero, di Calvino o di Valdés, sui legami di esso con i gruppi e le conventicole di Siena, di Lucca, di Pisa, di Grosseto e della Garfagnana, qualunque nuova acquisizione di testimonianze assume importanza e significato.

Su una di esse ho già richiamato l'attenzione,[10] ma merita di essere ripresa per dare un volto al notaio ser Francesco Puccerelli di Angelo, arrestato a metà novembre del 1549 e condannato come luterano alla fine di gennaio del 1550, o ai primi di febbraio, a dieci anni di galea. Proviene da un diario anonimo di un contemporaneo — Diario di Firenze dal 1536 al 1555 — copiato dal bibliofilo Antonio Giamberti da San-

---

5 S. SEIDEL MENCHI, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo (1520-1536)*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I (Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum), pp. 83-89.

6 S. CAPONETTO, *op. cit.*, pp. 50-57.

7 BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo* (Corpus Reformatorum Italicorum I), Firenze-Chicago 1972. Nota critica, pp. 499-504.

8 Cfr. M. PLAISANCE, *Culture et politique à Florence de 1542 à 1551. Lasca et les Humides aux prise avec l'Academie Florentine*, in *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance* (deuxième série) Paris 1974; S. CAPONETTO, *op. cit.*, cap. V; P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma 1979, cap. VI: Il « Beneficio di Cristo » a Firenze: un'ipotesi su Riforma e nicodemismo politico nell'età di Cosimo I; A. D'ALESSANDRO, *Note intorno ai Ragionamenti Accademici di Cosimo Bartoli (1503-1572)*, Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Firenze, « Annali dell'Istituto di filosofia », II, 1980, pp. 53-109. E inoltre le relazioni presentate al Convegno di studi *La nascita della Toscana* (Siena, 13-15 dicembre 1975) da C. VASOLI, *Considerazioni sull'Accademia fiorentina* e S. CAPONETTO, *Erasmismo e Riforma protestante nella Firenze di Cosimo I*, ora pubblicate nel vol. *La nascita della Toscana*, Firenze 1980, pp. 33-64 e 179-188.

9 S. CAPONETTO, *A. Paleario* cit., pp. 86 ss.

10 Ivi, Appendice II, 3, pp. 235 ss.

gallo (1551-1636), figlio di Orazio e di Argentina di Filippo Borghini, nipote dell'omonimo Antonio da Sangallo il Giovane, l'architetto di palazzzo Farnese, della Rocca Paolina di Perugia e della Fortezza da Basso di Firenze.[11] Il Sangallo compilò copiandoli di suo pugno numerosi zibaldoni di documenti e di opere, oggi conservati nelle biblioteche di Firenze e di Roma.

L'autore del *Diario* è un piagnone di modesta cultura, antimediceo, denunciatore della corruzione del clero, ma fedele alla Chiesa di Roma e ostile ai luterani.[12]. È suo il giudizio contro Benedetto Varchi e gli accademici, le cui lezioni paragonava — non si sa perché — ai riti dei luterani! [13] Scrive quanto ha sentito dire o ha visto, copia i libelli circolanti per Firenze, esprime con spontaneità gli umori del popolo, le impressioni e i giudizi su questo o quell'avvenimento. Antonio da Sangallo ha postillato il Diario con alcune note marginali colorite, come quando scrive a proposito di un bando contro chi possedeva le opere di Bernardino Ochino: « Fra Bernardino Ochini in Basilea esercitava l'arte del maniscalco. Questo era cappuccino seguito da una signora contessa ». A commento della parzialità usata dal duca Cosimo nei riguardi dei nobili e dei ricchi rispetto agli operai e artigiani arrestati per eresia luterana alla fine del 1551, così scrive: « Le leggi sono come la tela del ragno, che rattengono le cose piccole e non le grandi ». E per l'arresto del notaio: « Presura di ser Francesco Puccerelli notaio alla Mercanzia. Aveva strana openione nel credere ».[14]

Rileggiamo adesso il brano del *Diario* che c'interessa: [15]

[Novembre 1549] « Apresso nel medesimo anno e mese fu preso ser Francesco Puccerelli, notaio alla Mercanzia, da Castel Sangiovanni, uomo dotto ma per quello che posso comprendere era opresso dal De-

---

[11] B. Maracchi Biagiarelli, *Antonio d'Orazio d'Antonio da Sangallo (1551-1636), bibliofilo*, « La Bibliofilia », LIX (1957), pp. 147-154. G. Milanesi, in G. Vasari, *Vite*, Firenze 1880, vol. IV, pp. 292-293 pubblicò l'albero genealogico dei Sangallo.

[12] Su questo diario vedi la relazione di R. Cantagalli, *Dalla Cronaca fiorentina di Antonio d'Orazio Marucelli da San Gallo: spirito pubblico e coscienza popolare a Firenze negli anni di Cosimo I e la conquista senese (1537-1555)*, in *La nascita della Toscana* cit., pp. 105-128. Purtroppo il Cantagalli, che fa osservazioni pregevoli, delle quali ho tenuto conto, ha confuso il Ms. II. IV. 19 della B.N.F., che è il capostipite del *Diario* ed è di mano di Antonio da Sangallo, con una copia da lui attribuita a Francesco Settimanni, erudito fiorentino del sec. XVIII. Inoltre dal nome Marucelli, posto dopo il titolo nel foglio di guardia del codice della B.N.F., forse di mano diversa da quella di Antonio da Sangallo, ha pensato che l'autore fosse un Antonio Marucelli da Sangallo tuttora sconosciuto (p. 109)!

[13] S. Caponetto, *op. cit.*, p. 182, nota 41.

[14] B.N.F., *Diario di Firenze* dal 1537 al 1555, MS. II. IV. 19, fol. 149-150; 185.

[15] Pubblicato da S. Caponetto, *op. cit.*, Appendice II, 3, pp. 235-236.

monio, e così interpetrava le scritture a sua fantasia, tal che era venuto a tale, per il mal seme luterano, [che] aveva fatto una fede a suo modo e così, nascendogli figliuoli, non gli voleva battezzare. Tal che in questo mentre venne la morte di papa Paulo 3°, come fanno tutti quelli che dal Diavolo son fatti parlare, dovette dire della Chiesa qualche cosa e il proprio non ho mai certo saputo. Basta che, avendo[lo] in carcere il vicario dell'Arcivescovado, fu mandato al bargello e cosí per parte di Sua Eccellenza fu esaminato e così mandato il bando che chi avesse libri luterani, e massime quelli di fra Bernardino scappuccino e di un fra Pietro Martire, gli dovesse in termine di quindici giorni presentargli alla sua signoria del vicario dell'Arcivescovado sotto pena di fiorini cento et anni dieci alla galea e chi fra detto non li porterà, andranno i cercatori e chi sarà trovato contro al bando, saranno con i libri abbruciati. Altro di lui non s'intende... ».

« Apresso, alli 29 di Gennaro 1550,[16] secondo la Chiesa, fu divulgato eretico e luterano quel ser Francesco notaio, il quale per diverse dispute e uomini valenti fu esaminato, e, secondo il peccato, gli ordinorno la disciplina che dovesse andare alle chiese e disdirsi e affermare la autorità di santa madre Chiesa Cattolica Romana e con molti sbirri fu accompagnato in saio con un santambarco [17] giallo di sopra e con una torcia in mano accesa e, finito il viaggio, ne fu rimenato al bargello. Altro non seguì. Pensavasi che fussi arso o mandato in galea. Quello che del meschino seguirà, ne darò avviso... ».

[Febbraio 1550] « ... Né altro salvo che di quel notaio sopradetto che si denunziò essere eretico. Alli 4 del detto mese fu mandato per Sua Eccellenza in galea, e si disse che Sua Eccellenza era stata placata per via di suppliche, ché lo voleva fare abbruciare. Del che per lui saria stato il meglio: che aveva finito a un tratto la penitenza, aria patito una morte e non aria a patire nulla tal che Dio sia a tutti i sua credenti favorevole come vero e largo donatore delle sue grazie... ».

La mia indagine per trovare altre notizie confermanti la precisione di questa testimonianza, che si chiude con una riflessione sulla vicenda dello sventurato « eretico e luterano », più vicina, mi sembra, alla spiritualità di un piagnone piuttosto che a quella di un seguace della Controriforma, non ha dato risultati molto consistenti, ma i pochi dati faticosa-

---

16 In questa parte del *Diario* curiosamente l'A. non segue più lo stile fiorentino.

17 Santambarco (o saltambarco) qui è usato nell'accezione di sopravveste (cfr. P. ARETINO, *La cortigiana*, a cura di G. INNAMORATI, Torino 1973, pp. 81 e 147). Più avanti l'A. lo chiama « bavaglio giallo ». È l'abitello o « sambenito », dagli inquisitori imposto agli eretici.

mente raccolti non sono privi di significato e d'interesse per la storia religiosa fiorentina del periodo postsavonaroliano.

Innanzi tutto si conservano nell'Archivio di Stato di Firenze i tre volumi dei rogiti di ser Francesco di Angelo di Giovanni Puccerelli di San Giovanni Valdarno superiore, che coprono tutto l'arco della sua attività professionale fino all'arresto, cioè dal 10 febbraio 1532 (stile fiorentino) al 6 novembre 1549.[18] L'intestazione del primo volume e dei seguenti conferma la precisione del diarista per il nome, il luogo di nascita, la professione, l'attività di notaio presso il Tribunale della Mercanzia.

La lettura del secondo volume riserva una grossa sorpresa. Prima dell'intestazione (In Dei domine Amen. Hic est secundus liber prothocollorum et imbreviaturarum mei Francisci Angeli Joannis de Puccerellis de Castro Sancti Joannis Superioris notarii publici Florentini signatum B...) l'ultimo foglietto del protocollo degli atti, rimasto libero, contiene questi appunti: « Aug. De gratia et libero arbitrio. Cap. 8. De ipsa quoque pudicitia coniugali nempe Apostolus ait: Quod vult, faciat, non peccat si nubat: et tamen etiam hoc Dei donum est, dicente Scriptura: A Domino iungitur mulier viro. Pro. 19. Ideo doctor gentium et pudicitiam coniugalem per quam non fiunt adulteria, et perfectiorem continentiam per quam nullus concubitus quaeritur, sermone suo commendans et hoc et illud donum Dei esse monstrat, scribens ad Corinthios 7 et admonens coniuges ne se invicem fraudent; quos cum admonuisset, adiecit: Vellem autem omnes homines esse sicut me ipsum, quia utique ipse ab omne concubitu continebat; et continuo subiunxit: Sed unusquisque proprium donum habet a Deo; alius sic, alius autem sic ».[19]
Descriptio Dan(ielis) super abomin(ationem) desolat(ionis) c.° 9 et post hebdomadas sexaginta duas accidetur Christus et non erit eius populus quia eum negatum est et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo et finis eius vastitas et post finem belli statuta desolationis. Confirmabit autem pactis multis hebdomada una et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium. Et erit in templo abominatio desolationis: et usque ad consumationem et finem perseverabit desolatio ».[20]

All'incirca nello stesso anno un anonimo impiegato della cancelleria milanese affidava a un foglio di carta, sotto forma di annotazioni sul

---

[18] A S.F., Notarile antecosimiano, P. 569, Atti del notaio Francesco Puccerelli, voll. 1° (1532-1539), 2° (1540-1547), 3° (1547-1549).

[19] AGOSTINO, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 8, in MIGNE, *P.L.*, series latina, vol., XLIV, col. 886.

[20] Daniele, 9: 26-27.

libero arbitrio, la predestinazione, la grazia, le sue preoccupazioni riguardo alla salvezza dell'anima e il bisogno di vederci chiaro nella polemica fra i seguaci di Lutero e di Calvino, numerosi a Milano e nei dintorni, e i custodi dell'ortodossia romana, la cui lettura dettò una delle pagine « più belle e toccanti » di Federico Chabod,[21] ser Puccerelli si abbandonava a segnare due testi utili a una sua riflessione oppure a una polemica in corso.

Il passo agostiniano del *De gratia et libero arbitrio* si riferisce a una delle questioni più dibattute nella prima metà del Cinquecento a cui tutti erano interessati, dotti e ignoranti, clero e laici, la questione della dignità e della santità del matrimonio, messa in rapporto e in contrasto con la condizione celibataria dei monaci e dei sacerdoti.[22] Era stato Erasmo, al principipo del secolo, a iniziare una delle sue battaglie più audaci per rivendicare la superiorità della « verginità coniugale » rispetto alla « verginità verginale » con un'operetta rivoluzionaria, l'*Encomium matrimonii* (1518), circolante manoscritta da un ventennio, seguita dall'*Istitutio christiani matrimonii* (1525) e da alcuni *Colloqui*, dove il tema era affrontato in forma scenica e giocosa, accessibile a una più vasta cerchia di lettori.

Se non escludo a priori la suggestione di una lettura erasmiana del « dotto » notaio, vista la diffusione delle opere dell'umanista in Firenze e in Toscana, certo questi appunti scaturiscono dal pensiero della illegittimità dell'imposizione ecclesiastica del celibato al clero. A sostegno dell'autorità della Sacra Scrittura si aggiunge quella di s. Agostino. L'imposizione del celibato era considerata dai riformatori come una delle prove della disubbidienza della Chiesa di Roma all'insegnamento di Cristo e dell'apostolo Paolo e come un segno della tirannide del pontefice.

A che data si può fare risalire questa annotazione del nostro notaio? Probabilmente in data posteriore all'ultimo rogito di questo volume che è del 16 aprile del 1547, in quanto il quaderno della rubrica o protocollo (di una carta di tipo diverso rispetto alla carta delle imbreviature) fu sovrapposto al volume prima della rilegatura.

L'autore del *Diario di Firenze* mise in rapporto con il processo contro

---

21 F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, Roma 1962², pp. 141-142 e il giudizio di E. Sestan a p. XI della Introduzione.

22 Per tutta la questione cfr. E. V. TELLE, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement. Étude d'évangelisme matrimonial au XVI^e siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Erasme*, Genève 1954.

questo eretico l'emanazione di un bando dei primi mesi del 1550 [23] contro i possessori dei libri di Bernardino Ochino e di Pietro Martire Vermigli, passati, com'è noto, alla Riforma fin dal 1542. È superfluo ripetere qui quanta simpatia lasciasse l'Ochino dietro di sé in tutta Italia e, particolarmente, in Toscana, dopo la sua fuga a Ginevra e come fosse ricordato da quanti erano rimasti affascinati dalle sue prediche a Firenze, a Siena, a Lucca. È recentissima la scoperta di un sonetto del senese Bernardino Buoninsegni, amicissimo del Paleario, scritto forse nel '40, dopo le ultime prediche senesi, che così s'inizia:

> La gran tromba di Cristo il Padre Occhino
> Chiama ogni giorno a la diritta via
> L'anima dal suo fral fatta restia
> Per condurlo a questo bene alto e divino...[24]

Oltre alle *Prediche*, pubblicate a Ginevra nel 1542, introdotte a Firenze da Ludovico Manna assieme alle *Considerazioni* del Valdés,[25] oltre alla *Lettera alla Balia di Siena* del novembre del 1543,[26] circolava in Toscana un *pasquillo* di formato ridottissimo in 16° piccolo di sole 16 paginette, facilmente nascondibile, intitolato: L'imagine dell'Anticristo, stampato a Ginevra da Jean Gérard nel 1542, di cui si conoscono le traduzioni francese (1545), tedesca (1545), spagnola (1557) e latina (1558).[27] È un opuscolo violento dove l'Anticristo è il perfetto contrario di Cristo e si fa capire al lettore, senza nominarlo esplicitamente, che esso è il papa. Il discorso, scritto dall'ex generale dei francescani, nel primo periodo dell'esilio ginevrino, si snoda attraverso una serie di contrapposizioni facilmente comprensibili per la mentalità semplice della

---

[23] In realtà uscì un bando degl'inquisitori fiorentini, il 28 marzo del 1552, contro i possessori delle opere di Lutero, di Bernardino Ochino, di Giulio da Milano, di Antonio Brucioli e di libretti anonimi ereticali. Vedi la copia del bando in A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma 1972, tavola XXII.

[24] L. Kosuta, *op. cit.*, Appendice, Documents 1, p. 35:

[25] C. Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi* (Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum), Firenze-Chicago 1970, p. 58.

[26] V. Marchetti, *op. cit.*, pp. 1-15 e il testo della lettera in Appendice 1, pp. 247-254.

[27] L'originale italiano è introvabile. Non è compreso nel catalogo della Biblioteca Guicciardini di Firenze, dove si trova la traduzione francese [Ginevra] 1545. Lo ha ristampato di recente E. Droz derivandolo dalla predica LXV della edizione basileese delle *Prediche* dell'Ochino (1562). Cfr. E. Droz, *Note sur les impressions genevoises transportées par Hernández*, « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », XXII (1960), pp. 128-130 e R. H. Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487-1563*, Firenze 1940, pp. 66, 164.

gente comune: Cristo ha pagato il tributo per non scandalizzare, ma l'Anticristo scandalizzerà tutto il mondo con le sue estorsioni, per le decime e i balzelli insopportabili; Cristo predicò la pace e l'Anticristo fomenta la guerra fra i principi cristiani; « la spada di Cristo, la parola di Dio, quella dell'Anticristo, le invenzioni degli uomini »; Cristo trionfò sulla croce e l'Anticristo trionfa nelle sue delizie; Cristo portò la croce sulle sue spalle per morirvi sopra e l'Anticristo l'ha posta sulle sue scarpe per farle baciare e porsi in ginocchio davanti a lui! Fra questi caratteri dell'Anticristo due c'interessano da vicino: il nome e la violazione delle leggi della natura. Il nome: Cristo lo chiama *Abominazione* e s. Paolo uomo di peccato e figlio della perdizione. La violazione delle leggi della natura: « Cristo vuole ch'el coniugio sia libero et che per l'adulterio si possi fare divorzio e lui no ». A sostegno di questa tesi sono citati Daniele, 12 [11],1; Tessalonicesi, 2 e 1 Timoteo, 4 [1-5].

A mio avviso gli appunti del notaio derivano dalla lettura di questo pasquillo: al passo agostiniano della libertà di scelta fra vita coniugale e vita celibataria, ambedue doni di Dio, si aggiunge il versetto di Daniele, citato da Gesù Cristo nel sermone profetico (Mat. 24, 15) dal quale l'Ochino aveva derivato il nome di *Abominazione* per l'Anticristo. L'operetta dell'Ochino è citata dal Paleario nella tesi XIX dell'*Actio in pontifices romanos* [28] ed è tenuta presente e sviluppata nelle tesi XVII, XVIII e XIX con la stessa virulenza di linguaggio ed esasperazione dell'antinomia fra Cristo e il suo preteso successore o Anticristo. La pasquinata ochiniana circolò a Firenze, a Colle Valdelsa e altrove fra gli amici del Paleario oppure circolò manoscritta qualcuna delle tesi dell'*Actio*, che al testo ochiniano esplicitamente si ricollegavano.

Questo processo per eresia luterana in Firenze si colloca dopo i due contro Antonio Brucioli (1529) e contro Girolamo Buonagrazia (1531) a due anni dalla condanna di Ludovico Domenichi per la stampa della traduzione italiana dell'*Excuse à messieurs les Nicodémites* di Giovanni Calvino con il titolo di *Nicomediana* (1551) e dalla scoperta nel dicembre del '51 di una conventicola « luterana » con l'arresto di 35 persone: frati, artigiani, professionisti, mercanti.[29] È difficile non scorgere un legame fra questo processo e i due posteriori. Il notaio fu rinchiuso dapprima nelle carceri dell'Arcivescovado e poi passò alle Stinche o nelle carceri del Bargello. Subì due interrogatori di tipo diverso: di carattere

---

[28] A. PALEARII VERULANI, *Actio in pontifices romanos*, XIX, in *Opuscoli e lettere di riformatori italiani* a cura di G. Paladino, Bari 1927, vol. II, p. 161.

[29] S. CAPONETTO, *op. cit.*, pp. 43-44; 87-91.

dottrinale l'uno e di carattere inquisitorio ai fini di stabilire l'entità della pena da parte degli Otto di Guardia e di Balia e può darsi che abbia fatto delle ammissioni e dei nomi di complici oppure — cosa ancora più probabile — gli furono sequestrati dei libri ereticali, che potevano, risalendo al libraio, costituire una buona pista per scoprire gli altri « luterani ».

Nell'anno precedente l'arresto del Puccerelli fra i seguaci della Riforma, fra coloro i quali — come scrive l'autore del *Diario di Firenze* — « alla loro libertà sprezzavano l'ordine della santa Romana Chiesa et ogni rito santo e solo dicevano basta credere a Dio »,[30] e i fedeli e ubbidienti alla Chiesa, la polemica si era fatta aspra ed era arrivata fino ai pulpiti delle chiese. Fra i primi si devono annoverare alcuni agostiniani di Firenze, di Colle Val d'Elsa [31] e, forse di Fivizzano,[32] anche per spirito di solidarietà verso un loro insigne fratello, grande teologo, a torto cacciato via dalla Chiesa. Uno di questi frati, nella primavera del '50, confidava a un suo amico: « Se non avessimo pagura del fuoco, tutti viveressimo come Lutero ». E un altro aveva detto a un gentiluomo: « Per dirve il vero, ni tutti avemo Martin Lutero per un gran santo ».[33]

I gesuiti, arrivati a Firenze nel 1546, si trovarono in difficoltà a penetrare nell'ambiente cittadino. Nella quaresima del '47 fecero venire a predicare Giacomo Lainez e l'anno dopo Pietro Canisio, il dotto e grande missionario tedesco.[34] Era indispensabile contrastare i quaresimali « luterani » di fra Giuliano di Colle Valdelsa, un agostiniano colto, un predicatore molto ascoltato, amico di Mino Celsi, costretto ad abiurare nel 1552 nella Chiesa di Santo Spirito alcune proposizioni luterane e a concludere dinanzi ai fedeli che gli avevano sentito fare ben diversi discorsi: « Nemo est extra ecclesiam Romanam salvatus ».[35]

Ma queste predicazioni dei padri della Compagnia di Gesù non ebbero una grande presa sui fiorentini come annotò con stupore e rammarico nel suo stile efficace il nostro diarista: [36] « Apresso a detta quare-

---

30 Ivi, Appendice II, 3, p. 236.

31 L. KOSUTA, *op. cit.*, p. 34 e nota 229, cita il teologo agostiniano Egidio Vannini, difensore del Paleario, come simpatizzante della Riforma.

32 Ortensio Lando, durante il suo viaggio di ritorno a Milano da Lucca prima del 1535, passando per Firenze, incontrò due esponenti dell'ordine degli eremitani di Sant'Agostino, Agostino da Fivizzano e Francesco da Gambassi (Firenze), che gli annunciarono la salvezza per grazia mediante il sangue di Cristo. Cfr. S. CAPONETTO, *op. cit.*, p. 121.

33 Ivi, p. 87.

34 Ivi.

35 Ivi.

36 *Diario di Firenze* cit., fol. 105.

sima [dopo il 12 marzo del '48] fu nella nostra città quattro valentissimi predicatori, o vogliamo dire trombe dello Spirito Santo. Era in duomo un certo prete tramontano [37] di una setta di 12 che si chiamavano i preti riformati; gli altri predicavano per queste chiesicciole, ma quello di duomo era il perno di detti preti. In Santa Croce un valentissimo uomo. In San Lorenzo il simile, uno di Santa Croce; in Santo Spirito un frate de' loro, uomo litterato. Ma ora non so che dire se nasce da poca fede, dalla povertà o dalla poca devozione che hanno i religiosi, poca audienza era a tutti massime di uomini che avevan bisogno d'essere amoniti. Nientedimeno perché Firenze fu sempre cosa insaziabile e vaga di cose nuove, quello di duomo per essere uccel nuovo aveva alquanto maggiore audienza che gli altri. Gli altri in sul pulpito si maravigliavano di Firenze che fussi cosí pigro a udire la parola di Dio e tutti del continuo ci pronosticavan male che già Firenze soleva essere più dedita al culto di Dio che alla mercatura tal che, udendo ora quelle loro sclamazioni, in verità ne stavo stupefatto che una tanta città come questa si sia tanto allontanata da Dio. Però lettore non ti paia fatica raccomandar la tua città a Dio acciò l'aiuti! ».

La lettura dei rogiti di ser Francesco Puccerelli ci apre qualche spiraglio per conoscerlo meglio. Apparteneva a una famiglia di piccoli proprietari del contado fiorentino, della quale un Girolamo compare come sindaco della podesteria di Castel Sangiovanni nella riforma degli statuti del vicariato nell'agosto del 1534.[38] Possedeva una casa in San Giovanni Valdarno superiore, dove rimase la sua residenza abituale. Era iscritto all'Arte dei giudici e dei notai di Firenze, della quale faranno parte due suoi figli, anch'essi notai, Pietro, i cui atti redatti dal 1570 al 1596 sono pochi,[39] e ser Giovanni, che ebbe studio in Firenze, i cui atti, assai numerosi, raccolti in quattro volumi, vanno dal 27 febbraio 1569 (stile fiorentino) al 1592 [40] e offrono non pochi spunti per lo studio della vita fiorentina nel periodo della Controriforma.

---

[37] Oltremontano. Si riferisce a Pietro Canisio.

[38] F. GHERARDI DRAGOMANNI, *Memorie della terra di S. Giovanni di Val d'Arno Superiore*, Italia 1835, p. 73.

[39] A.S.F., Notarile moderno, 3427, Atti del notaio Pietro Puccerelli di Francesco (1570-1596).

[40] A.S.F., Notarile moderno, 1319, Atti del notaio Giovanni Puccerelli di Francesco, voll. 1° (1569-1576), 2° (1576-1588), 3° (1588-1592), 4° (1578-1591) Testamenti. Nello *Stratto del libro giallo* (A.S.F., Giudici e notai, 9, cc. 148, 246) figurano Giovanni di ser Francesco Puccerelli di S. Giovanni e Piero di ser Francesco di Agnolo Puccerelli da S. Giovanni. Non figura il padre, evidentemente cancellato dalla Matricola per la condanna per eresia luterana, a norma degli Statuti dell'Arte dei giudici e dei notai (*Statuta Universitatis iudicum et notariorum civi-*

Ser Francesco, a seconda delle norme statutarie dell'Arte, aveva conseguito la laurea in diritto, quasi certamente a Bologna, date le condizioni precarie dello Studio pisano a partire dal 1523 e prima della riapertura del 1543. Nel periodo iniziale dell'attività fu un notaio itinerante e svolgeva la funzione di assessore nell'amministrazione della giustizia, accanto al rettore, in alcune località del contado e del distretto fiorentino. « Ufficiali subalterni, meno lautamente stipendiati e spesso costretti a vivere di emolumenti leciti e illeciti, rigorosamente esclusi dalle cariche e oneri centrali dello stato, i notai erano pur sempre nel dominio personaggi eminenti, che nell'esercizio pubblico e privato trovavano la strada di un innalzamento sociale di cui, per esempio, frequentemente gli statuti suntuari cinquecenteschi consentivano loro di inalberare manifeste insegne ».[41]

Dal 3 maggio al primo di ottobre del 1534 lo troviamo a rogare nella residenza del commissario di Castrocaro nella Romagna medicea[42] e, l'anno dopo, per il semestre dal 31 marzo al 28 settembre nella residenza podestarile di Pèccioli in Val d'Era, « ad bancum iuris »,[43] cioè nel tribunale. E così a Radda dall'ottobre del '36 all'aprile del '37,[44] a Subbiano nell'Aretino per un mese (12-11-'37/7-12-'37),[45] a Figline Valdarno (28-5-'38)[46] e, infine, nel Capitanato di Fivizzano dal luglio all'ottobre del '38 *ad bancum iuris* del capitano.[47]

Redige atti per lodi, rappacificazioni fra famiglie rivali, compromessi per il pagamento di debiti o risarcimento di danni: piccole questioni di povera gente dei paesi montuosi, proveniente talora dai luoghi circonvicini a chiedere giustizia al rettore. Lo ritroviamo ancora in giro con altre incombenze: nel convento delle clarisse di Santa Maria degli Angeli di San Giovanni Valdarno, di cui era badessa Bernardina di Battista Betti di Strati, dove il capitolo delle suore procedeva alla nomina dei

---

tatis Florentiae die triginta mensis Maij 1566, in L. CANTINI, *Legislazione toscana*, Firenze 1803, vol. VI, lib. IV, rub p. 262. Nelle *Deliberazioni dei Conservatori* (1506-1559), nel *Registro dei processi*, nelle *Lettere del Proconsolo* (1521-1553) (A S.F., Giudici e notai, 32, 606, 612) nulla ho rintracciato su F. Puccerelli.

41 E. FASANO GUARINI, *Lo Stato mediceo di Cosimo I* (Archivio dell'Atlante Storico Italiano dell'età moderna I) Firenze 1973, pp. 42-43.

42 A.S.F., Atti del notaio F. Puccerelli cit., vol. 1°, cc. 5r - 11v.

43 Ivi, cc. 29r - 100v.

44 Ivi, cc. 102r - 168r.

45 Ivi, cc. 175r - 183v.

46 Ivi, c. 193v.

47 Ivi, cc. 196r - 215r. Per questi luoghi del contado e del distretto dello Stato di Firenze cfr. E. REPETTI, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, Firenze 1833-1846 ad vocem.

procuratori e dei sindaci (28 novembre 1534) [48] oppure a Monte Carlo nel Valdarno a rogare per i francescani dell'osservanza (15 dicembre 1539).[49]

Quattro anni di duro tirocinio per il giovane notaio in giro per la periferia dello Stato fiorentino nel periodo del duca Alessandro e nei primi due anni del principato di Cosimo: una ricca esperienza nell'ambito dell'amministrazione giudiziaria, ma anche una vasta apertura di rapporti sociali quotidiani nei piccoli centri rurali e, ancor di più, nei capitanati di Castrocaro e di Fivizzano in Lunigiana, i due poli del confine orientale e occidentale dello Stato mediceo, centri di grande importanza strategica e commerciale, luoghi di transito e di sosta di mercanti, di soldati, di merci, di banditi, ma anche di libri per la vicinanza di Genova, di Modena, di Parma e di Lucca, « capo di quella maledetta et viperina secta luterana », come la denuncerà nella primavera del '48 Raffaele Augustini, uno dei maggiorenti di Fivizzano,[50] a sua volta considerato un nido di luterani dal gesuita Silvestro Landini. Dal '40 ser Francesco tralasciò l'ufficio di notaio itinerante e svolse la sua attività privata a San Giovanni, dove aveva lo studio nella sua abitazione, e nei dintorni del vicariato. Due anni più tardi il centro della sua attività divenne Firenze, la capitale del nuovo Stato mediceo, dove si aprivano prospettive di carriera nella burocrazia per i professionisti del contado. Già il 20 novembre del '42 rogava il primo atto nel Tribunale della Mercanzia.[51] A partire dal rogito del 1° dicembre 1545 precisa: *Actum Florentie in nova curia mercatorum dicte civitatis sita in populo Sancti Andree, cui ab undique sunt vie publice* (rogato in Firenze nella nuova Corte dei Mercanti di questa città, posta nella parrocchia di Santa Andrea, che ha d'ogni parte le vie pubbliche).[52]

In quest'antica magistratura fiorentina, « istituita nel 1309 con la funzione di supremo moderatore e giudice dell'attività svolta dagl'iscritti

---

[48] Ivi, cc. 11v - 15v.

[49] Ivi, cc. 243v - 246r.

[50] S. CAPONETTO, *op. cit.*, p. 85.

[51] A.S.F., Atti del notaio Puccerelli cit., vol. 2°, 31r - 42r.

[52] Ivi, c. 92v. Questa nuova residenza della Corte dei Mercanti, era ubicata nella parrocchia di Sant'Andrea dell'Arco, e precisamente nel cosidetto *dado dei Lamberti*, il quadrato di case confiscato alla potente famiglia ghibellina e destinato alle Arti degli Oliandoli dei Medici e degli Speziali. La parte occupata da questi ultimi, trasferitisi altrove a metà del '400, fu acquistata nel 1545 dall'Università della Mercanzia, cfr. G. CAROCCI, *Il centro di Firenze nel 1427*, in *Studi storici sul Centro di Firenze*, Firenze 1889 (rist. anastatica 1978), pp. 61-62.

alle Arti e quindi dell'economia fiorentina »,[53] di grande prestigio anche nello Stato cosimiano, il notaio svolse gran parte del suo lavoro, ma senza tralasciare San Giovanni Valdarno, dall'autunno del '42 fino al momento dell'arresto (l'ultimo rogito è del 6 novembre 1549).[54]

È così documentata la precisione del cronista fiorentino che lo conosceva come « notaio alla Mercanzia ». In questo periodo ser Puccerelli ebbe rapporti quotidiani con i soci della Mercanzia e con artigiani, operai e piccoli borghesi nelle cui case si recava per redigere testamenti, atti di locazione e di vendita, etc. Non gli mancò davvero l'opportunità d'intrattenersi a conversare sulle questioni del giorno in quegli anni di appassionate polemiche e di grandi avvenimenti politico-religiosi come l'apertura del concilio di Trento e la sconfitta dei principi luterani a Mühlberg (24 aprile 1547).

Fu durante una conversazione imprudente che al notaio sfuggirono giudizi poco riguardosi per papa Farnese, che era stato nemico di Cosimo per quasi tutto il pontificato, subito dopo la sua morte (10 novembre 1549), non tenendo conto del mutamento della politica del duca verso il papato.

All'apertura del conclave, quando s'iniziavano i maneggi per l'elezione di un pontefice suo amico, Cosimo doveva mostrarsi ossequiente verso la Chiesa e pronto ad assecondare le richieste degl'inquisitori romani e fiorentini. La pena di dieci anni di galea inflitta al notaio con la conseguenza statutaria dell'immediata e definitiva cancellazione dall'Arte dei giudici e dei notai in quanto eretico, nonostante la sconfessione delle proprie credenze da parte dell'imputato, con l'umiliazione del giro per la città e per le chiese con l'abitello giallo degli eretici, doveva essere esemplare. Si trattava di un pubblico ufficiale e il duca non poteva tollerare l'infiltrazione del protestantesimo nelle file della burocrazia e della classe dirigente. Sta di fatto che era corsa voce che avrebbe voluto mandarlo al rogo e sarebbe stato calmato da suppliche di persone influenti.[55] Questa del notaio, se egli la scontò per intero, è la maggiore pena inflitta a un luterano nello Stato fiorentino. Ma la severità può essere dovuta alla fermezza dell'imputato, di cui si diceva che non intendeva portare i figli dal sacerdote per il battesimo. Abbandono del nicodemismo non riconoscendo più al sacerdote della Chiesa romana l'auto-

---

[53] A. D'Addario, *Burocrazia, economia e finanze dello Stato fiorentino alla metà del Cinquecento* « Archivio Storico Italiano », CXXI (1963), pp. 404-405.

[54] A.S.F., Atti del notaio F. Puccerelli cit., vol. 3°, c. 121r.

[55] Non ho trovato queste suppliche (A.S F., Otto di Guardia e di Balia, Suppliche, 2223, 2224, 2225, degli anni 1548-1550).

rità di amministrare il sacramento, forse sotto la suggestione della lettura della così detta *Nicomediana* di Calvino e della propaganda di Ludovico Manna, fuggito poi a Ginevra, dove lo ritroveremo nel '52 fra gli aderenti alla chiesa italiana.[56]

Aveva il notaio conosciuto il Paleario, tanto legato all'ambiente colto e al ceto dirigente fiorentino in questi anni, al quale l'avvicinava l'appartenenza allo stesso ceto di piccola borghesia del contado, protesa ad elevarsi con lo studio e con le doti dell'ingegno, e i comuni interessi religiosi?

Non ho le prove per affermarlo, ma qualche indizio non trascurabile merita di essere riferito. Un trentennio dopo questi avvenimenti il 28 di marzo del 1579 nello studio fiorentino del notaio Giovanni Puccerelli di Francesco al piano terreno del tribunale della Ruota nei pressi del Ponte Vecchio, si presentarono Fedro Paleario, il figlio di messer Aonio, e il capitano Luigi Tolosani di Colle Valdelsa per concedere la procura a trattare e difendere i loro comuni interessi all'avvocato Francesco Grazzini di Antonio.[57] Pochi giorni dopo, il 9 di aprile, vi ritornava il Grazzini per consegnare un atto di Marietta Guidotti, la vedova del Paleario e madre di Fedro, con il quale, ai fini soltanto delle cause che la famiglia stava per affrontare, sostituiva il Grazzini con due dottori utriusque iuris, Andrea Gherardi di Laterina ed Ettore Pasci di Colle Valdelsa, nonché Giacomo Ambrosi di San Cassiano e il notaio fiorentino Romolo Pini.[58] La vedova aveva nominato un collegio di difesa per la causa da intentare al Magistrato del Fisco, il quale il 21 marzo precedente aveva ordinato la confisca dei « beni di messer Aonio Paleari, abitatore costì, abruciato per eresia ».[59] Erano trascorsi nove anni dalla morte a Roma del martire della Riforma, ma la persecuzione della Chiesa e del braccio secolare non era ancora finita!

In quella primavera nel '79 si trovarono di fronte (e forse non era la prima volta!) i figli di due vittime dell'Inquisizione, che ancora scontavano, sia pure in modo diverso, il delitto dei loro genitori. Non fu il caso a porli l'uno di fronte all'altro e a ricordare la triste fine di ser Francesco e messer Aonio: vi doveva essere un filo che li riportava all'avventura e al sogno dei loro padri di vedere l'Italia liberata dalla tirannide del papa e la Chiesa ritornata alle sue origini apostoliche e all'obbedienza al Vangelo di Cristo. Forse i loro genitori si erano incontrati e

---

[56] S. CAPONETTO, *op. cit.*, p. 86.
[57] Appendice, 1.
[58] Appendice, 2.
[59] S. CAPONETTO, *op. cit.*, p. 165.

conosciuti in uno di quegli « angoli e conventicole », denunciati da Lorenzo Davidico a s. Ignazio e alla Compagnia di Gesù il 25 aprile del '50 [60] oppure alle lezioni pubbliche dell'Accademia fiorentina, dove vi era un bel gruppetto di valdesiani e di seguaci della Riforma. Ma anche se cosí non fosse e la scelta di Fedro fra i numerosi notai fiorentini fosse caduta sul figlio di ser Puccerelli non per una vecchia amicizia paterna, ma perché costui per esperienza personale meglio di altri conosceva la trafila burocratica per intentare con successo la causa contro l'Auditore Fiscale, si ritornerebbe lo stesso a riflettere sul peso del passato in questo incontro del '79.

La causa dei Paleari — com'è noto — ebbe esito positivo e il Fisco dovette restituire a Fedro, alla madre, e al capitano Tolosani, che aveva acquistato la villa di Cecignano prima della confisca, i beni illegittimamente incamerati.

Gli atti di ser Giovanni nulla ci rivelano della sorte del padre, eccettuato il termine *ante quem* della morte, avvenuta prima del 27 febbraio del 1570.[61] Ma, pur nel linguaggio stereotipato delle formule, qualcuno rappresenta al vivo l'atmosfera controriformistica della città del Savonarola durante il principato del bigotto Francesco I. Ad es. i padri del collegio dei gesuiti di San Giovannino, Ludovico Alvaro e Giacomo Raineri, il 16 gennaio dell'80, lo chiamano per attestare la dichiarazione di un chierico, il nobile Giacomo Tanini, il quale conferma che la reliquia di una spina della corona di spine posta in capo a Gesù, da lui donata sei anni prima al rettore del Collegio, Giulio Mancinelli di Macerata, era quella attualmente conservata nella Chiesa ed era autentica, come gli era stato attestato dalla suora Ursula Oricellari del convento di San Gaggio, che, a sua volta, l'aveva ricevuta da un'altra suora dello stesso convento, sorella di un reverendo padre benedettino della nobile famiglia degli Squarcialupi! [62]

Il 18 agosto del '91 ser Giovanni entrava a far parte del terzo ordine di San Francesco e faceva la sua professione nella chiesa di San Salvatore di Borgo Ognissanti assieme ai tessitori di drappi della parrocchia di Santa Lucia Girolamo Bartolomei, Salvatore Sili, Bartolomeo di Andrea, Antonio Lupi, Sante Lucherini, Giovanni Maria di Michele, calzolaio, e Marco Montelatici, ortolano.[63]

Il figlio dell'eretico, ormai avanti negli anni, con lunga esperienza di

---

60 Ivi, p. 87.
61 A.S.F., Notarile moderno 1319, Atti del notaio G. Puccerelli, vol. 1°, c. 1r.
62 Ivi, vol. 2°, c. 78v - 79r.
63 Ivi, vol. 3°, c. 14v.

contatti con il mondo religioso fiorentino, trovava un rifugio per la salvezza dell'anima nella regola e nell'esempio di san Francesco: regola ed esempio che, mezzo secolo prima, non avevano placato le inquietudini e il tormento di Bernardino Ochino, morto nella solitudine della lontana Moravia, dov'era finito cercando la libertà di coscienza.

APPENDICE

1.

Nomina di FEDRO PALEARI e LUIGI TOLOSANI del loro difensore

(A.S.F., Notarile moderno 1319, G. Puccerelli, vol. II. c. 68rv, n. 154)

In Dei nomine Amen. Anno Domini nostri Jesu Christi ab eius salutifera Incarnatione millesimo quingentesimo septuagesimo nono indictione septima die vero vigesimo octavo mensis Martii Gregorio decimo tertio Summo Pontifice et serenissimo Francisco Medice Hetrurie Magno Duce secundo dominante, actum Florentie et in apoteca mei notarii etc. Presentibus testibus etc. ser Cornelio magistri Bernardi de Genovinis et ser Juliano ser Romuli de Peneis notariis publicis florentinis.

Dominus Fedrus, olim domini Aonii de Palearíis de Colle, faciens infrascriptam omnia et singula tamquam heres in solidum ab intestato domini Lampridii, eius fratris carnalis predefuncti absque filiis vel descendentibus masculis, cuius domini Lampridii sui fratris hereditatem eidem in solidum ab intestato delatam tanquam utilem et lucrosam, adivit etc. ac etiam Magnificus vir capitaneus Aloisius, olim ser Joannis de Tolosanis de Colle, et quilibet predictorum domini Fedri et capitanei Aloisii in simul in solidum et de per se non revocando etc. et omni meliori modo etc. fecerunt etc. eorum etc. procuratorem etc. ser Franciscum olim ser Antonii de Grazinis, civem et causidum Florentinum presentem etc. in omnibus eorum etc. causis etc. Ad agendum causandum et defendendum etc. Item ad intrandum in tenutam etc. Item ad petendum bona in solidum etc. Item ad faciendum capi et tangi etc. Item ad prestandum fideiussores unum vel plures quatenus opus fit etc. Item ad substituendum et generaliter etc. Dantes etc. Promittentes etc. Revelantes etc. sub hipoteca etc.

2.

MARIETTA PALEARI sostituisce l'avvocato difensore. (Ibidem, cc. 69v - 70r).

In Dei nomine. Amen. Anno Domini nostri Jesu Christi ab eius salutifera Incarnatione millesimo quingentesimo septuagesimo nono indictione septima die vero nona mensis Aprilis Gregorio decimo tertio summo Pontifice et serenissimo Francisco Medice Hetrurie Magno Duce secundo dominante actum Florentie et in apoteca mei notarii infrascripti presentibus testibus ser Johanne Baptista quondam Bernardi de Lapinis et ser Cornelio magistri Bernardi de notariis publicis Florentinis ser Franciscus olim ser Antonii de Grazinis, civis et causidicus Florentinus, procurator et eo nomine domine Mariette, vidue uxoris olim Aonii de Palearíis de Colle, et filie dicti Aussini, in alio vocabulo nuncupati Pandolfi de Guidottis de Colle, ut de eius mandato constare vidi et in instrumento publico rogato manu ser Leonardi quondam Petri de Tomasiis de Colle notarii publici Florentini die trigesima Martii proxime preteriti presentis anni Domini 1579, nec non procurator et eo nomine D. Fedri, filii dicti quondam domini Aonii de Palearíis, ut de eius mandato constare vidi et in instrumento publico rogato manu mei etc. sub die vigesima octava eiusdem mensis Martii 1579 habens inter cetera contenta in dictis eius mandatis facultatem substituendi etc. ut procurator predictus dictis respective nominibus omni meliori modo etc. substituit etc. D. Andream Francisci de Gherardis de Laterina et D. Hectorem de Pascis de Colle J. U. doctore absentes etc. et D. Jacobum de Ambrosiis de Sancto Cassiano I. V. doctorem et ser Romulum Francisci de Peneis notarium publicum Florentinum presentes etc. quemlibet eorum in solidum etc. ad omnes et singulos actus iudiciales tantum in dictis respective instrumentis eius mandatorum preallegatorum et quolibet eorum contentos et comprehensos etc. reservatis sibi nihilominus dictis suis principalibus mandatis etc. Rogans etc.

THEO KIEFNER

I VALDESI IN GERMANIA

L'EMIGRAZIONE DEI VALDESI FRANCESI DALLA VAL CHISONE - 1685-87

Il territorio valdese diventato riformato nel 1532 si trovava diviso in due parti dalla frontiera fra Francia e Savoia.

In territorio francese abitano i Valdesi della Val Chisone nelle sue due parti (Val Pragelato dalla sorgente del Chisone al Bec Dauphin vicino a Perosa) e la Val Pérouse (dal Bec Dauphin allo sbocco della valle nella pianura).

Dalla Val Pérouse, che contava 4240 abitanti, di cui 811 erano già cattolici al momento della revoca dell'Editto di Nantes, quasi nessuno nel periodo fra il 1685 dopo la revoca dell'Editto di Nantes ed il 1687 alla riapertura della frontiera emigra per motivo di religione. Molto diverso è il caso della Val Pragelato. Nella valle abitavano alla revoca 316 cattolici (4,1 %). Quasi tutti gli altri furono convertiti a forza dalle dragonate, di questi 4844 (62,8 %) rimasero in valle e 2558 (33,1 %) emigrarono in Svizzera per mantenere la loro antica fede. Di questi, tre gruppi proseguirono per la Germania.

Il primo, con i due pastori Jacques Papon, padre e figlio, si trasferì a Erlangen e dintorni nelle terre del Margravio Christiano Ernesto di Brandeburgo-Bayreuth dove il Papon padre chiese ospitalità il 13 aprile 1686. Un primo gruppo era composto di 103 persone seguito nell'ottobre 1687 da oltre 360 persone. Il pastore Papon pose, il 14 luglio 1686 a Erlangen la prima pietra della chiesa di Neustadt. Il Margravio Christiano Ernesto si fece rilasciare dai tre pastori di Erlangen una dichiarazione a proposito della quale si giunse nella comunità ad una tale controversia da portarla quasi allo scioglimento. « Ci vogliono fare diventare luterani e ci riducono così in una schiavitù peggiore di quella francese ». Il Margravio ritirò la dichiarazione.

Erlangen doveva essere un centro di fabbriche ed artigianato. I montanari della Val Chisone trasferiti nelle sue vicinanze si scontrarono con grandissime difficoltà e di conseguenza i due pastori si impegnarono alla ricerca di una nuova sede.

Si pensò all'Olanda, che aveva mandato una somma di denaro rilevante per il viaggio. A fine maggio-inizio giugno 1688 i Pragelatesi, 350 persone, si trasferiscono a Hanau passando da Wertheim. Da Hanau furono iniziate trattative con le autorità del Isenburg-Büdingen per una sistemazione in quelle terre. Il Consiglio di Stato si impegnò molto per questa soluzione ma le trattative andavano per le lunghe ed i due pastori Papon finirono col chiedere asilo in agosto nell'Assia-Darmstadt presentando per questo una confessione di fede inviata dal langravio alla facoltà teologica della università di Giessen per essere esaminata che acconsentì alla loro accettazione con riserva. Il gruppo minore di questi Pragelatesi fu accolto ad Arheilgen nei pressi di Darmstadt, la maggioranza, oltre 300 persone, si trasferì nella contea di Nidda. L'invasione francese del Palatinato nell'autunno 1688 li costrinse a partire; il giovane Papon fu per qualche tempo nel 1689 pastore a Brille in Olanda, quanti dei suoi parrocchiani lo seguirono?

Il secondo gruppo era guidato dal pastore Daniel Martin di Mentoulles. Egli organizzò l'emigrazione della Val Chisone e, colpito da mandato di cattura, poté sottrarsi all'arresto. Dapprima fu con i suoi nella regione di Aigle vicino al Lago Lemano. Contatti col Conte Cristiano Ludovico di Waldeck fallirono per la forte opposizione del fratello. All'inizio del 1687 l'instancabile uomo perora la sua causa per una sistemazione presso la corte del langravio di Homburg ottenendo delle promesse ma nel frattempo giunge anche l'invito della Contessa Carlotta di Nassau-Schaumburg. Nel marzo 1687 il Martin conduce un primo gruppo di 50 persone a Holzappel nelle terre della Contessa. Richiamò altri concittadini dalla Svizzera ma di questi molti ripartirono avendo sempre il pensiero del ritorno nelle Valli Valdesi. A Homburg Martin fu precettore dei figli del Principe ma dovette abbandonare questo posto a motivo dell'invidia che suscitava.

Con il secondo convoglio si trasferì nell'ottobre 1687 a Holzappel; l'invasione francese del Palatinato scacciò anche questi profughi.

Nell'ottobre 1688 si rifugiano nelle vicinanze di Marburgo donde la maggioranza di loro nella primavera seguente si trasferì nuovamente a Holzappel. Il pastore Martin era stato già in precedenza chiamato a Schwabendorf dove il 24 novembre 1704 egli morì.

Il terzo gruppo lasciò il territorio della Confederazione sotto la guida dell'antico pastore di Villaretto, David Clément; egli aveva dovuto, agli inizi del 1685, fuggire di là per aver tollerato un cattolico al culto, passando da Heidelberg e Francoforte si era diretto verso Hofgeismar dove svolse attività pastorale fino alla sua morte il 29 gennaio 1725. I suoi concittadini furono insediati nelle vicinanze e fondarono alcuni gruppi

fra cui i villaggi di Carlsdorf e Mariendorf dove però i Valdesi furono solo una minoranza accanto agli Ugonotti

Va anche fatto menzione della piccola colonia di Hof Frauenberg vicino a Marburgo, dovuta alla iniziativa del pastore e professore Gauthier che proveniva egli pure dalla Val Chisone ed aveva accolto parenti e convalligiani.

LA PARTENZA DEI VALDESI DAL DUCATO DI SAVOIA NEL 1687

1. *In Svizzera.*

L'editto di gennaio 1686 vietava la religione riformata nel Ducato di Savoia. La resistenza valdese fu sconfitta dopo uno scontro di breve durata nell'aprile dello stesso anno, circa 1600 persone morirono, 1000 bambini furono rapiti, 2500 diventarono cattolici, e 8000-8500 vennero incarcerati nelle diverse prigioni del Piemonte.

Solo pochi poterono trovare scampo sui monti; questi si divisero in due gruppi: uno in Val Luserna ed uno in Val S. Martino, di una quarantina di uomini il primo e 25 il secondo, con alcune donne e bambini. Si difesero con tanto successo che fu loro offerto un armistizio nel corso del quale inviarono due messaggeri in Svizzera. La corte di Torino concesse loro libertà di espatriare e promise di liberare anche gli altri prigionieri. Il 17 ottobre 1686 si giunse ad un accordo in base al quale essi potevano trasferirsi in Svizzera con le proprie armi ed accompagnati da ostaggi e quando fossero giunti colà sarebbero stati liberati tutti i prigionieri. Questi « invincibili » si trasferirono a Ginevra in tre gruppi. Il 25 novembre 1686 giunsero 80 uomini guidati da Paul Pellenc, il 1° dicembre segue il secondo gruppo guidato da Davide Mondon ed il terzo, a fine dicembre con Tron Poulat, che aveva, passando da Susa, liberato 55 prigionieri.

In Ginevra si trovano così oltre duecento Valdesi, che protestano fortemente con Berna perché Vittorio Amedeo II, contravvenendo alla parola data, non libera gli altri prigionieri.

La Svizzera protestante si trova in una situazione difficile, sovrapopolata e con cattivi raccolti, sotto la minaccia incombente della Francia e della Savoia a motivo dell'aiuto dato ai numerosi profughi che già si trovano sul suo territorio. Questo atteggiamento di ospitalità era biblicamente fondato sulle parole di Isaia: « I miei fuggiaschi trovino rifugio presso di te, sii la loro difesa nella prova ». Non può non suscitare meraviglia il sacrificio compiuto dalla Svizzera verso i correligionari che

cercavano in essa rifugio. Essa si è giustamente meritato il titolo di « albergo della misericordia ».

Già nel 1683 era stato creato nel cantone di Berna un ufficio dei profughi con direzioni regionali in particolare nel territorio francofono di Vaud. Analogo ufficio fu creato a Zurigo nel 1685. Si prendono misure per i nuovi profughi in arrivo con il sentimento che « la sventura di Giuseppe ci tocca il cuore ». Si iniziano trattative con l'ambasciatore di Savoia a Lucerna, Conte Govone. Fu concordato un piano di suddivisione dei profughi nei singoli cantoni. La Svizzera fece pressione per la liberazione che andava per le lunghe, condizionata anche dalla situazione delle vie di comunicazione nella stagione invernale.

Il Gran San Bernardo era impraticabile per la neve. Nel frattempo i prigionieri soffrivano indicibili afflizioni ed erano continuamente sottoposti a pressioni dai frati perché abiurassero.

Il 3 gennaio 1687 il Duca concede la partenza. La pena capitale è per chiunque tenti il rimpatrio. La Svizzera era impegnata ad inviare oltre i suoi confini i prigionieri liberati. Nell'impossibilità di transitare dal Gran San Bernardo fu scelta la via del Moncenisio in direzione di Ginevra.

A piccoli gruppi scaglionati nel tempo a distanza di alcuni giorni si ritirarono a Ginevra 2565 sopravvissuti degli 8000-8500 prigionieri. Anche durante il viaggio debbono patire per il tempo inclemente ed i continui rapimenti di bambini: molti periscono di freddo sul Moncenisio, 54 muoiono in Svizzera per le conseguenze del trasferimento.

I pastori e le loro famiglie non erano stati liberati né quelli che erano stati catturati con le armi alla mano (si trattava di circa 80 uomini) ed a questi si aggiungono i 400 bambini che non vennero restituiti.

Ginevra, che non era allora cantone svizzero ma una piccola città-stato indipendente, non poteva accogliere i Valdesi e li trasferì in Svizzera. Qui però non fu possibile avviare subito i Valdesi, come era stato programmato, verso la Germania ma si dovette concedere loro il tempo necessario per riprendere forze dopo le terribili esperienze vissute.

2. *In Germania.*
In Brandeburgo.

I Valdesi non intendevano allontanarsi senza i loro figli, i loro pastori e coloro che presi con le armi erano ancora prigionieri. La Svizzera invia il consigliere David Holzhalb in Germania per trovare sistemazione ai profughi. Compie il viaggio dal 2 maggio al 29 ottobre 1687, il Brande-

burgo, il Kurpfalz ed il Württemberg si dichiarano disponibili. Il Brandeburgo inviò de Bondeli gentiluomo di corte per prendere i profughi che rifiutarono però di recarsi così lontano. « Dio non ci ha creati bevitori di birra ».

L'Olanda inviò in agosto 1688 Gabriel de Covenant per appoggiare i Valdesi, in segreto però egli lavorava per il loro rimpatrio.

Il 30 giugno 1688 si costituì il primo contingente di oltre 800 persone che prese la via del Brandeburgo passando da Francoforte, un secondo seguì alcuni giorni più tardi. Di questi due gruppi 150 diventarono soldati che presero parte all'assedio di Bonn, 150 uomini furono sistemati a Spandau, 136 a Stendal e quasi 400 circa rimasero a Burg e Magdeburgo.

Nel Württemberg.

Nel maggio 1687 il balivio Cristoforo Werdmüller fu inviato nel Württemberg. Il paese era disposto ad accogliere Valdesi e sistemarli sulla frontiera vicino al Kurpfalz. Osiander era contrario al loro accoglimento, trattandosi di calvinisti. Il 6 giugno 1687 la facoltà di legge dell'università di Tubinga diede il suo parere; 4 giorni più tardi il Württemberg accoglieva 100-120 Valdesi come mietitori.

Sotto la guida dello svizzero Giovanni Enrico Schiegg 50 delegati valdesi visitano in luglio terre del Württemberg per eventuale insediamento.

A fine agosto il Concistoro di Stuttgart si pronunciò sul progetto di insediamento.

In Svizzera si attendeva nel frattempo il ritorno di Holzhalb dal Brandeburgo ed in base alla sua rielezione fu deciso di dirigere i Valdesi non verso il Württemberg ma verso il Brandeburgo.

In marzo-aprile 1688 la Svizzera manda nuovamente Werdmüller in Württemberg per trattare le condizioni di ammissione; in maggio-giugno è il pastore d'Olympia ad andare con due Valdesi alla volta del Württemberg per reperire località dove insediarsi. Con il Covenant furono stabiliti contatti riguardo al denaro necessario per la sistemazione.

In luglio-agosto 1688 dei Valdesi si trasferiscono nel Württemberg, di cui 78 all'inizio di agosto vennero sistemati nel distretto di Maulbronn, ed altri seguirono. Un gruppo si stabilì ad Asperg. Nei dintorni di Stuttgart si trovavano tra 700 e 1000 persone. Gli abitanti però volevano sbarazzarsene e a fine settembre fu ordinato ai Valdesi di lasciare il paese nello spazio di otto giorni.

Il motivo principale era il disagio che si creava nella popolazione ma

ebbe anche incidenza l'invasione francese del Palatinato. I profughi rifluirono in Svizzera.

Nel Palatinato.

L'8 maggio 1687 il Palatinato, favorevole ad accogliere gente delle Valli, nomina una commissione per organizzare il loro insediamento.

Il 28 maggio Holzhalb riferisce del suo viaggio a Heidelberg. Nel novembre 1687 si trovano già in Heidelberg e dintorni 500 persone, la maggioranza Pragelatesi, altri erano attesi. Si costituiscono tre colonie: Friedrichsfeld, Reilingen e Langenzell. Continuarono ad arrivare in numero sempre maggiore Ugonotti e Valdesi. Nel 1688 il Palatinato elettorale ospitava 263 Valdesi, 900 Delfinatesi ed altri Ugonotti. Il denaro per provvedere a così numerosi stranieri venne presto a mancare e si cominciò a progettare il trasferimento dei rifugiati verso il Brandeburgo e l'Olanda.

A questo punto, i Francesi irrompono nel Palatinato, 120 Valdesi trovano rifugio presso i Pragelatesi nella contea di Nidda; la maggioranza cerca scampo in Svizzera.

Di nuovo in Svizzera.

1587 Valdesi si accamparono nei pressi della frontiera svizzera vicino a Sciaffusa perché non era concesso loro l'autorizzazione ad entrare in Svizzera; essi non si mossero però e vivono di radici nei boschi e di erba, implorando in ginocchio che li si accogliesse per amore di Dio, e che li si trattenesse durante tutto l'inverno in nome della misericordia di Dio e dell'amore cristiano, promettendo di ripartire a primavera. Li si accolse nuovamente e li si suddivise nei cantoni svizzeri.

Nuova partenza dalla Svizzera.

Il Brandeburgo si dichiarava disposto ad accogliere i Valdesi nuovamente rifugiati in Svizzera ma essi non avevano intenzione di recarvisi. Il Covenant ritardava intenzionalmente la partenza. Si finì col decidere di mandare 1200 profughi nel Württemberg ed i rimanenti nei Grigioni. Il Württemberg si dichiarò nell'aprile 1689 disposto ad accogliere per 3 o 4 mesi 800 persone ma in agosto solo 472 erano partiti.

Il pastore d'Olympia fissò la sua residenza a Balingen per poter seguire il trasferimento ed il sostentamento dei Valdesi. 400 vennero sistemati nel sud della regione in particolare nei pressi di Balingen, mentre si cercava sistemazione per altri 600-800.

IL RIMPATRIO DEI VALDESI

Dopo la Glorieuse Rentrée con il pastore Enrico Arnaud (1689-90), la Savoia entra agli inizi di giugno nella Lega di Augusta la coalizione anti-francese. Il Duca Vittorio Amedeo II concede libertà a tutti i Valdesi prigionieri e richiama i suoi sudditi valdesi, sono invitati anche Valdesi francesi ed Ugonotti.

I Valdesi liberano le loro valli dai Francesi. La guerra però si prolunga per anni ed anni. I Valdesi rimpatriati trovarono però un paese distrutto; questo significò per loro una situazione estremamente critica, a questo si aggiunse nella tarda estate 1693 una immigrazione dalla Val Perosa, molti dei Valdesi cattolizzati a forza in quella zona approfittarono della conquista della Val Chisone da parte del Ducato di Savoia per cercare rifugio nelle Valli Valdesi e riprendere la fede riformata.

Dovettero essere ricostruite non solo le case ma i templi, furono fondate di nuovo parrocchie evangeliche e provvedute con pastori stipendiati dall'estero.

Il 23 maggio 1694 il Duca di Savoia emanò un editto con cui venivano annullati gli editti precedenti. Spossato dalle guerre il Ducato di Savoia concluse con la Francia una pace separata il 29 giugno 1696 con cui riacquistava la Val Pérouse con la clausola di non ammettervi riformati; oltre a questo il Duca si impegnò a non tollerare nei suoi territori riformati nativi in territorio francese.

Con la partenza delle truppe straniere comandate da Lord Galloway alcuni piccoli gruppi di riformati si ritirarono in Isvizzera.

Il pastore Arnaud scrive nel 1697 « qui tutto è tranquillo in apparenza ma in segreto si conduce una guerra nascosta e sotterranea contro di noi »; ed il pastore Papon più esplicitamente si esprimeva in questi termini « È questo il tempo in cui il cielo si rannuvola, e si prepara la tempesta; siamo come in carcere fra Francia e Savoia ».

IL SECONDO ESILIO DEI VALDESI FRANCESI

L'editto del 1° luglio 1698.

Il 1° luglio 1698 mentre 222 rappresentanti dei riformati della Val Chisone passata sotto il Ducato di Savoia, giuravano fedeltà al nuovo sovrano, a Torino viene emanato un editto che espelleva dal paese tutti i riformati nativi del territorio francese, nello spazio di due mesi, ivi

Ysenburg-Wächtersbach.

Dopo parecchie ricerche i profughi di Mentoulles e Usseaux trovarono a sistemarsi fra Wächtersbach e Büdingen dove fondarono la colonia di Waldensberg. A fine agosto 1699 vi si trasferirono 365 Valdesi.

3. *Nel Württemberg.*

Nel Württemberg i profughi si trasferirono parte via terra a piedi da Sciaffusa, parte per nave sul Reno fino a Schröck oggi Leopoldshafen.

Il Duca Federico Augusto di Neuenstadt, appartenente ad un ramo collaterale della famiglia regnante, già nel 1698 aveva invitato Ugonotti e Valdesi da Gochsheim che avevano fondato la colonia di Augustistadt. Era troppo piccola e scarsamente popolata per poter pagare un pastore ed un maestro. Quando venne richiesto a questi coloni di abbandonare le baracche che si erano costruite per trasferirsi in città preferirono andare in altre colonie. Augustistadt contava 80 Valdesi, 83 Delfinatesi, 11 provenienti da Orange e 14 dalla Francia del Nord, in totale 188 persone. Poco prima del 1800 la comunità contava ancora una vecchia donna.

Nel 1699 giunsero nel Württemberg altri Valdesi via Reno o via terra e furono sistemati in un primo tempo nelle trincee e fortificazioni presso Mühlacker furono poi suddivisi nelle zone di insediamento che erano state predisposte per loro nella zona di Maulbronn e Mühlacker. Questa regione, che aveva sofferto gravemente a motivo della guerra dei 30 anni e delle invasioni francesi, era scarsamente popolata. L'agrimensore Johannes Stahl di Hohenhaslach fu incaricato di definire i luoghi di insediamento e di segnare i termini di confine della colonia.

La colonia di Dürrmenz, sotto la guida del pastore Arnaud, contava 421 persone, che erano disseminate anche a Schmie, Lienzingen e Lomersheim. I gruppi di Schönenberg, Corres e Sengach furono costituiti come dipendenze. 184 persone della comunità di Dürrmenz furono insediate a Wurmberg dove si costituì la colonia di Lucerna sotto la guida del pastore Cyrus Chion.

Presso Knittlingen sorsero Gross- e Klein-Willars, col pastore Jean Dumas, composte di 365 individui. Il pastore Jean Giraud venne con 538 Valdesi sull'altipiano a sud di Mühlacker dove sorsero Pinache e Serres. Nei pressi di Heimsheim 247 coloni fondarono Perouse col pastore Jean Javel.

A queste colonie fondate nel 1699 fecero seguito altre negli anni seguenti.

Ugonotti si stabilirono a Cannstatt, e più tardi formarono gruppi

in Stuttgart e Ludwigsburg; da Arheilgen giunsero nuovi immigrati a Perouse e Lucerne; 131 provenienti da Villaretto e Bourcet fondarono il 1° settembre 1700 Neuhengsstett.

Waldensberg nel Ysenburg-Wächtersbach, collocata su un'altura, era esposta al vento e alle intemperie e non disponeva di un pozzo; fu così che il 14 giugno 1700 202 persone abbandonarono la località, mentre 168 vi rimanevano, e si trasferirono nel Württemberg stanziandosi presso Heilbronn nel Zabergäu dove ottennero terre dai territori di Hausen e Nordheim. Sorse così Nordhausen.

I Valdesi che avevano lasciato Mörfelden fondarono Palmbach con Untermutschelbach e Kleinsteinbach. Questo insediamento, nel maggio 1701, fu l'ultima colonia valdese del Württemberg. Da notare che Gochsheim e Palmbach insieme a Untermutschelbach appartennero fino al 1806 al Württemberg e di poi al Baden.

Una menzione va fatta ancora al Neubärental. Nel Bärenthal, ad ovest di Sigmaringen, alcune famiglie cattoliche si convertirono alla fede riformata per cui ne furono espulse. Essi trovarono nel 1721 una nuova patria nei pressi di Wurmberg nel Hagenschiesswald, che chiamarono, dal loro luogo di origine, Neubärental.

Antoine Signoret portò a Schönenberg delle patate che Arnaud piantò nel suo giardino e di qui diffuse nelle Colonie Valdesi. La coltura del baco da seta non ebbe successo perché il clima non era adatto alla coltivazione del gelso.

4. *Il caso prussiano.*

I Valdesi non avevano voluto, sino a questo momento, recarsi in Prussia, improvvisamente intorno al 1718 cambiano idea e quel paese assume ora l'aspetto di un paradiso in terra. Una nuova invasione francese nel 1707 aveva gravemente danneggiato le colonie, si aggiunsero cattivi raccolti, ed il periodo di esenzione dalle tasse era ormai finito e mancavano ai coloni spazio, pascolo, prati. Si davano da fare in favore della partenza il pastore Abel Gonzales di Neuhengstett ed il negoziante di ferramenta Caumon di Dürrmenz che il governo del Württemberg aveva dovuto diffidare dallo spacciarsi per dottore in medicina.

Il Duca Eberhard Ludwig non era favorevole a questi piani di partenza dopo aver sopportato notevoli spese per l'insediamento dei coloni. Ordinò ai suoi intendenti di redigere delle liste della popolazione valdese, località per località, suddividendole in tre categorie: nella prima quelli che erano in grado di pagare tasse, nella seconda coloro che erano

in condizione di sopravvivere, e nella terza quelli che mancavano dei mezzi per sopravvivere o erano persone irrequiete.

Solo alla terza categoria fu concesso il diritto di espatriare con la clausola che in caso di rientro non avrebbero più goduto della condizione di cittadino ma solo di colono.

Non tutti quelli che avevano manifestato l'intenzione di partire se ne andarono, parecchi tornarono indietro.

Dal Baden-Durlach all'Assia-Kassel.

Un gruppo composto da persone provenienti dalle colonie di Auerbach e Palmbach partì dal Baden-Durlach nella seconda metà del luglio 1719 ma non arrivò in Prussia, si stabilì invece alla fine del febbraio 1720 nell'Assia-Kassel, e diede origine al villaggio di Welsch-Todenhausen vicino al villaggio di Deutsch-Todenhausen. Secondo la lista dell'ottobre 1734 si trattava di 161 persone di cui il 21,1 % erano Valdesi, 63,3 % Ugonotti, 8,1 % Tedeschi ed il rimanente di origine sconosciuta.

Nel 1755, 13 famiglie abbandonano la colonia sovrapopolata per fondare insieme a 10 famiglie di Daubhausen-Greifental, a nord di Todenhausen, il villaggio di Wiesenfeld.

Dal Württemberg all'Hessen-Kassel.

In Berlino il Re aveva promesso al pastore Gonzales una sede pastorale in Lituania, tuttavia egli rimase nel Württemberg. All'inizio dell'agosto 1719 erano giunte a Berlino 9 famiglie provenienti dal Württemberg, 8 delle quali venivano avviate verso la Lituania. Un anno più tardi giunsero a Berlino 73 persone cui seguono lo stesso mese altre 147. In settembre ne giunsero ancora 183 per un totale di oltre 400 persone. 30 si diressero verso la Prussia orientale, passando da Stettino e Königsberg, gli altri, che rimasero a Berlino, dovettero provvedere al loro nutrimento a proprie spese. Queste circa 400 persone disponevano di 5300 fiorini cioè solo 13 ¼ fiorini a testa. L'opinione del Re era: « sono mendicanti ». Di conseguenza i Valdesi vennero allontanati da Berlino il 30 ottobre. Se ne andarono vagando fino in Danimarca (ad Altona e Fredericia nello Jutland), trattarono a lungo per avere una sede nelle terre intorno ad Hannover che però non poterono ottenere perché vendute ad un ricco possidente tedesco.

Di conseguenza si diressero verso Hessen-Kassel, che aveva indicato loro una sede lungo il corso del Weser, dove essi fondarono nell'agosto 1722 i due villaggi di Gewissenruh e Gottstreu.

5. Lo sviluppo delle colonie valdesi in Germania.

L'inizio fu molto faticoso. In alcuni posti, il sostantivo « Baracken » indica il luogo dove si trovavano delle case di legno e delle trincee, nelle quali essi abitavano fino a quando non poterono costruirsi delle case.

Difficile fu anche l'adattamento al triplice avvicendamento nella coltivazione a sementa dei campi in uso in Germania. Il bestiame minuto dovette essere sostituito con bestiame grosso. Le capre dei valdesi erano, per i tedeschi che abitavano nei dintorni, un'orrore perché brucavano tutto ciò che prosperava nei boschi. Ci furono delle dispute a causa dei pascoli che venivano rivendicati anche dai nuovi coloni. Mancavano soprattutto i prati, quindi il foraggio per il bestiame ed il concime per i campi. L'acqua era diventata un problema enorme. In Waldensberg bisognava scendere a valle mezz'ora per trovare la sorgente e poi rifare tutta quella strada con i secchi pieni.

L'agrimensore Giovanni Stahl giunse nel Württemberg per misurare e delineare, dietro ordine del governo, l'area fabbricabile lungo la strada e i piccoli giardini dietro le case. Siccome però in Neuhengstett non erano ancora giunte le disposizioni ducali, questi se ne tornò a casa. Ci vollero degli anni prima che si riprendesse in mano la cosa.

C'era bisogno di Pastori che sapessero il francese e che fossero di formazione riformata. Il trovarli diventava problematico perché le comunità potevano pagar loro solo uno stipendio molto basso. Dovevano essere celibi, principianti e, inoltre, ci si aspettava da loro che sposassero la vedova del loro predecessore onde risparmiare il sussidio che si dava alle vedove. Solo in Neubärental che presto si unì a Lucerne in una unica comunità e a Neureut le cose andavano bene perché vi giunsero dei pastori stipendiati rispettivamente da Zurigo e da Basilea. I pastori ricevevano uno stipendio, allora chiamato pensione, che giungeva dall'Inghilterra e dai Paesi Bassi, ma spesso in ritardo, a volte ridotto. Le comunità erano troppo piccole e troppo povere per poter intervenire. Per dimostrare quanto fosse disperata la situazione, ci si riferisce ad una disputa in cui si discuteva se bisognava pagare al pastore anche la decima sul mosto fatto di pere di pessima qualità. Come potevano le comunità costruire delle chiese e dei presbiteri? Il primo atto ufficiale del giovane pastore Moutoux di Pforzheim, fu un viaggio in Svizzera per collettare il suo stipendio.

Valkenier aveva fatto venire dei pastori dai Paesi Bassi che si aggiunsero a quelli provenienti dalle Valli Valdesi; ma tra questi due gruppi ci furono presto delle tensioni.

Il maestro di scuola era una persona del posto che si era distinto

per le sue qualità e che si era reso disponibile. Faceva scuola a casa sua, più male che bene. Inoltre era lui che aveva il compito di intonare gli inni in chiesa e di leggere la Scrittura.

In tutte le comunità c'era il problema della lingua. A casa, tra di loro, parlavano provenzale. In chiesa si predicava in francese. A scuola i bambini dovevano studiare a memoria in francese, cosa che non sempre capivano. È chiaro che il livello formativo religioso e culturale non era sempre il migliore.

I primi tedeschi che, malgrado il divieto di immigrazione, giungevano nelle colonie, erano degli artigiani di cui si aveva un bisogno estremo, quali fabbri, carradori, etc.

Poiché secondo Wilhelm Beuleke, studioso degli ugonotti, il numero degli uomini superava quello delle donne, si arrivò ben presto, a matrimoni misti con i tedeschi; quindi matrimoni misti anche da un punto di vista confessionale, da cui il problema del battesimo e della religione dei bambini.

6. *L'organizzazione ecclesiastica.*

Nella regione riformata di Hessen-Kassel, era proibito ai Valdesi ed agli Ugonotti di tenere un sinodo. Non potevano definire concistoro i loro responsabili ecclesiastici locali onde non venir confusi con il concistoro di Kassel. Per loro era stata istituita a Kassel una cancelleria francese con a capo un ispettore.

Le comunità intorno a Francoforte potevano tenere dei sinodi, ma ce ne furono soltanto due, uno nel 1699 e l'altro nel 1702. Dopo, ogni comunità fu abbandonata a se stessa perché vennero a mancare la solidarietà e la comunione tra di loro.

In Baden-Durlach e nel Württemberg le cose andavano un po' meglio. Ma ben presto, i pastori ed i deputati delle comunità del Baden non presero più parte al sinodo che per loro era all'estero, ed avevano paura di non ottenere il permesso di partecipazione. Nel 1769 ci fu l'ultimo sinodo nel Württemberg. Anche qui non c'era più unione e nessun controllo sulle comunità ed i loro pastori cosa per cui l'ordine e la disciplina lasciavano a desiderare.

I privilegi e l'organizzazione ecclesiastica non erano più ritenuti validi.

Il governo del Würtemberg aveva costituito per le comunità di lingua straniera e di altra confessione una deputazione valdese, vale a dire un ufficio governativo per gli affari valdesi.

7. *L'integrazione nella Landeskirche tedesca.*

Hessen-Kassel.

In Hessen-Kassel non ci fu nessuna scadenza unitaria per l'integrazione delle comunità di profughi nella Landeskirche. Essa avvenne soprattutto, negli anni trenta del XIX secolo.

Hessen-Darmstadt.

In Hessen-Darmstadt si giunse ad una unione tra le chiese luterane e quelle riformate nel 1821.

Baden-Durlach.

Nel Baden-Durlach si giunse ugualmente ad una unione delle due confessioni. Untermutschelbach venne divisa da Palmbach ed incorporata a Singen.

Nel Württemberg.

Nel Württemberg ci fu, nel 1795-1796, una richiesta per un Sinodo con l'annotazione allegata agli atti che là ci si disputò senza molto successo. Hofrat von Mylius fu incaricato, durante una ispezione, delle comunità riformate; egli ne parla il 12 marzo del 1807: « Molte cose sono in disordine perché le comunità sono lasciate a sé stesse; manca il controllo ». Il 18 marzo 1807 la deputazione valdese fu sciolta. Le comunità riformate furono sottomesse al concistoro luterano di Stoccarda. Il 30 maggio 1809 il pastore riformato di Cannstatt, Anhäuser, fu nominato decano delle comunità riformate. Egli propose di abolire il francese, ma di acquistare libri scolastici in tedesco a conto della spesa pubblica « perché l'uomo comune non paga volentieri i libri per i suoi figli ». Il 6 ottobre 1820 si proibì per la prima volta il francese, ma senza successo.

Nel luglio del 1820, durante una assemblea, ci si oppose all'unione perché non si poteva pretendere di unire 950.000 luterani a qualcosa di più di 2.000 riformati. Nel periodo dell'Illuminismo non si considerarono determinanti le differenze fra le due confessioni e si ammise che nelle chiese riformate le cose andavano un po' meglio.

Nell'ultimo Sinodo riformato della fine di gennaio del 1823 si discussero tre punti: 1) Unione delle chiese e delle scuole riformate con quelle luterane; 2) Introduzione della lingua tedesca; 3) Rinuncia all'elezione dei pastori da parte delle comunità.

Il 9 settembre 1823 fu proibita la lingua francese nelle scuole e nella chiesa; solo ai Pastori di Grossvillars e Neuhengstett, Mondon e Geymonat, fu permesso di continuare a predicare in francese perché non capivano il

tedesco. L'8 luglio del 1824 morì il decano Anhäuser. Non ebbe nessun successore. Le comunità riformate furono sottomesse ai relativi decanati luterani ed ai circoli scolastici.

8. *Il cambio della lingua.*

Il cambio della lingua non avvenne senza difficoltà; vi fu grande opposizione soprattutto nel canto dei salmi. A Pasqua del 1820 il pastore Geymonat si espresse così in un sermone: « Come sarà terribile quando il Signore, nel giorno del giudizio, dirà 'Alzatevi' e tutti resteranno seduti perché nessuno lo capirà ». Quando il pastore Conte ad Agape sentì ciò, disse ridendo: « Vi manderemo il giorno prima un interprete ».

Negli anni trenta di questo secolo, morirono gli ultimi discendenti dei valdesi che parlavano ancora il patois. Questa lingua si è persa fra noi, tutto è ormai germanizzato. Ci si ricorda della particolare origine e della storia di questi luoghi dalla costruzione dei paesi, dai nomi delle località, dalle chiese, dai nomi di famiglia di alcuni abitanti, dalle scritte sulle tombe e da alcuni nomi dei terreni.

Muston si rammaricò di questa evoluzione: « Que leur piété surtout y demeure: c'est le plus bel héritage que le passé de l'Israel des Alpes puisse léguer à l'avenir de ses enfants. Puisse-t-il raminer dans le coeur de ces descendants des martyrs, la foi de leurs pères, trop aisément oubliée! ».

DOMENICO MASELLI

LE VALLI VALDESI NEI DOCUMENTI SPAGNOLI DEI SECOLI XVI-XVII

Per conoscere l'atteggiamento della Spagna nei confronti del problema delle valli valdesi, ed in generale dell'eresia e della riforma in Piemonte, non abbiamo altra fonte che quella costituita dal fondo archivistico Estado Milan y Savoya presso l'Archivio di Simancas [1] perché in realtà lo stesso fondo che contiene le relazioni dei governatori di Milano, ha anche quello dei rappresentanti dello stato spagnolo presso il Duca di Savoia. Purtroppo per noi questi rapporti non sono conservati che dopo l'anno 1560.

In effetti, dopo la pace di Cateau Cambrésis, Emanuele Filiberto era tornato in Savoia, ma gli stessi negoziati di Cateau Cambrésis stabilirono che in Piemonte alcune fortezze fossero in mano agli Spagnoli, il Saluzzese ed altre fortezze fossero sotto dominio francese e solo limitatamente Emanuele Filiberto riprese il controllo dei propri stati.[2]

Una reale corrispondenza tra il duca di Savoia e la corona spagnola si stabilisce lentamente.

Abbiamo una notizia del 1560 [3] in cui il duca garantisce il re Filippo II della sua fedeltà e del suo desiderio di servire la corona spagnola ma non c'è ancora un ambasciatore spagnolo residente in Piemonte, come ci sarà più tardi, anche se almeno in un primo tempo avrà le funzioni di segretario dipendente dal governatore di Milano piuttosto che di ambasciatore regolarmente accreditato alla corte sabauda.[4] L'assenza di una documentazione precisa per gli anni 1560-1562 diventa particolarmente grave ai nostri fini perché ci impedisce di avere notizie dirette sull'atteggiamento della Spagna di fronte al primo tentativo di lotta contro i Valdesi da parte di Emanuele Filiberto e poi soprattutto di fronte al trattato di Cavour.[5]

---

[1] Per una descrizione dell'Archivio di Simancas ed in particolare del Fondo Estado Milan si rimanda a D. MASELLI, *Saggi di Storia ereticale lombarda al tempo di S. Carlo*, Napoli 1979, pp. 16-20.

[2] A questo proposito vedi G. SPINI, *Storia dell'Età Moderna*, Torino 1974, vol. I, p. 264 ss. e R. QUAZZA, *Preponderanza spagnola*, Milano 1950, pp. 307-328.

[3] A.G.S. Estado Milan leg. 1211, p. 65.

[4] Vedi *Catalogo XXIII del Archivio de Simancas: Papeles de Estado Milan y Savoya (siglos XVI-XVII)* par D. RICARDO MAGDALENO, Valladolid 1961.

[5] Su tutta la vicenda rimandiamo a A. ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi/ 2 Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino 1974, pp. 21-32 con bibliografia.

Possiamo dire invece che a partire dal 1565 la corrispondenza da Torino è particolarmente intensa e perciò [6] possiamo renderci conto degli interventi spagnoli nei problemi delle valli e constatare che essi sono dominati da due ordini di interessi; da una parte l'aiuto ad Emanuele Filiberto a vincere l'eresia esistente nei suoi stati e dall'altra parte il timore dell'entrata attraverso il Saluzzese, che era francese, di eretici in tutto il Piemonte e più ancora nei domini spagnoli dell'Italia Settentrionale e nello stesso ducato di Milano.[7]

Qualche volta la stessa lotta fatta dai francesi nel Saluzzese contro gli eretici dà agli spagnoli il timore che la lotta contro gli eretici sia un finto scopo che nasconde in realtà l'intenzione di fare poi guerra agli spagnoli. Questa situazione rimane valida durante tutto il regno di Emanuele Filiberto. In ogni caso potremmo dire che si tratta di una linea costante per tutto il regno di Filippo II.

Il tipo di ricerca che abbiamo inteso compiere è di occuparci di questi sporadici interventi spagnoli nei problemi valdesi e più genericamente dell'eresia in Piemonte.[8]

Si tratta in realtà di notizie piuttosto marginali e secondarie, ma non prive di un certo interesse. La prima è del 22 giugno 1565.[9] Don Gabriel de la Cueva che più tardi diventerà duca di Albuquerque e che è governatore dello stato di Milano annuncia che il duca di Savoia gli ha dato notizia di avere deciso di cacciare dal proprio territorio gli eretici ed ha chiesto al governatore di aiutarlo.

Si tratta naturalmente dell'editto contro l'eresia nel Piemonte emanato nel 1565 da Emanuele Filiberto e di cui abbiamo notizia dalla storia della Riforma in Piemonte e dei Valdesi.[10] L'editto repressivo risale al 10 giugno 1565 ed è certamente interessante notare che la richiesta del duca di Savoia per un intervento spagnolo è di pochi giorni poste-

---

[6] Vedi *Catalogo XXIII* cit., paragr. 90 ss.

[7] Per la riforma nel Marchesato di Saluzzo vedi: A. PASCAL, *Il Marchesato di Saluzzo e la Riforma Protestante, 1548-1588*, Firenze 1960.

[8] A proposito della Riforma in Piemonte rimandiamo a J. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto 1517-1580*, Firenze 1914.

[9] Don Gabriel de la Cueva al re Filippo II, Milano 22 Giugno 1565, A.G.S. Estado Milan 1221, 53, vedi anche copia di lettera di Don Gabriel de la Cueva al duca di Savoia, A.G.S. Estado Milan 1221, 87.

[10] A. ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi* cit., p. 46 ss.; vedi anche A. PASCAL, *Il Piemonte riformato e la politica di Emanuele Filiberto nel 1565* in: *Lo Stato Sabaudo al tempo di Emanuele Filiberto. Studi raccolti da A. Patrucco*, Torino 1928; J. JALLA, *Riforma in Piemonte* cit., pp. 236.

riore, se la lettera al re Filippo II da parte del governatore di Milano è in data 22 giugno.[11]

Il governatore approva la richiesta del duca, ma la trova intempestiva, data la concomitanza con l'arrivo della flotta turca nel Mar Tirreno e la necessità da parte dell'esercito spagnolo di impegnarsi nella lotta contro il Turco. È questa la guerra navale che aveva già visto proprio nel 1565 la caduta del forte delle Gerbe, l'attacco contro Malta e che doveva culminare nella grande battaglia di Lepanto.[12] Contemporaneamente però il governatore di Milano, manda don Alfonso de Guzman con alcune truppe spagnole al duca di Savoia per assisterlo nella lotta contro gli eretici, in attesa che la fine dell'impresa contro il turco gli dia la possibilità di un intervento più completo.

Mentre questo avviene e apprendiamo che le grosse comunità protestanti del Piemonte vengono smantellate e si interviene anche nelle valli tra l'altro con l'erezione del forte di Mirabuc, dobbiamo registrare la risposta del re Filippo II il quale, qualche mese dopo, ordina al governatore di Milano di aiutare il duca di Savoia se dovesse chiedere aiuto per la lotta anti-valdese. Il governatore di Milano, in data 1 gennaio 1566, risponde al re di essere pronto ad aiutare Emanuele Filiberto a cacciare gli eretici dalla sua terra, purché riceva un'ulteriore richiesta in tal senso.[13] Il problema sembra rimanere piuttosto generico per alcuni anni e diventa più interessante nel 1568, che è l'anno centrale della lotta contro la Riforma Protestante nell'Italia Settentrionale e soprattutto nel ducato di Mantova e nello stato di Milano.[14]

Nel 1568 c'è, da parte Spagnola, un particolare timore nei confronti della forza degli Ugonotti in Francia e si teme che la rivolta ugonotta in Francia possa avere degli effetti di infezione eretica negli stati spagnoli ed in particolare per il ducato di Milano. Il re di Spagna ed il governatore di Milano tentano di stringere più forti rapporti con Emanuele Filiberto per una lotta contro gli eretici ed in particolare i Valdesi.

---

[11] In tale data il governatore ha già risposto al duca di Savoia, A.G.S. Estado Milan 1221, 87.

[12] Su queste vicende vedi G. SPINI, *Storia dell'Età Moderna* cit., I, pp. 317 ss. 333; per la vicenda di Lepanto L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, vol. VIII - Pio V (1566-1572), Roma 1964.

[13] Per le istruzioni date dal governatore di Milano a Don Alfonso di Guzman vedi A.G.S. Estado Milan 1221, 88. Lo stesso governatore risponderà a Filippo II di essere disponibile ad aiutare il duca di Savoia contro gli eretici il 1° Gennaio 1566, A.G.S. Estado Milan 1219, 27.

[14] A questo proposito rinvio a D. MASELLI, *Saggi di storia* cit., pp. 45-46 e pp. 103-124.

Il 28 Gennaio 1568 [15] il duca di Albaquerque scrive al duca di Savoia offrendogli di nuovo aiuto contro gli eretici, soprattutto data la rivolta degli Ugonotti.

In data 20 Febbraio 1568 il governatore di Milano informerà il re Filippo II di avere ricevuto un ringraziamento da parte di Emanuele Filiberto per l'offerta del re di difendere gli stati sabaudi da un eventuale attacco ugonotto.[16] In effetti la lettera del governatore rivela il timore che gli ugonotti francesi abbiano progettato l'occupazione degli stati sabaudi. Il problema non si chiude nel 1568, ma si riapre nel 1570 e ne siamo informati da una lettera del segretario spagnolo a Torino Juan de Vargas Mexia in data 22 Aprile 1570.[17]

Vi era stata una operazione di cavalleria contro gli abitanti di Villafranca di Cuneo, accusati di essere eretici, e in Italia giungevano preoccupazioni di origine francese e lo stesso re di Francia parrebbe essere consapevole dei progetti ugonotti sull'Italia. Tra le altre comunicazioni di Juan Vargas Mexia risulta particolarmente importante la seguente: [18] « Due giorni fa passò per qui un mozzo di camera della regina madre di Francia con ventimila scudi che hanno detto che va a Milano per comprare tele e fare preparazioni per la venuta della nuora ». « È confermato che si farà la pace con 14 o 16 terre che si daranno agli Ugonotti nel regno di Francia dove possano predicare e vivere secondo la loro setta ». « Gli Ugonotti fanno molto male in Guascogna ed ultimamente si dice che hanno passato il Rodano e stanno nel Delfinato non lontano da Avignone e fanno provvigione di vettovagliamento, non si sa a che fine, né la decisione che prenderanno, se nonché *tramite le Valle d'Angrogna terra del duca di Savoia,* dove sono tutti Ugonotti, potrebbero con facilità calare nel Marchesato di Saluzzo e nelle fortezze che tengono i francesi in Piemonte in meno di sei giorni. Il duca andrà tra breve in Savoia a dare un ordine a quello che deve fare a quelle fortezze che lasciò incominciate l'anno scorso ed alle di più che si devono iniziare ».

Contemporaneamente proprio in questo momento vi è un urto tra il duca di Savoia ed il governatore di Milano duca di Albuquerque che avrebbe offeso Emanuele Filiberto, armando alcune città. I problemi non

---

15 Duca di Albuquerque al duca di Savoia, Milano 28 Gennaio 1568, A.G.S. Estado Milan 1223, 14.

16 Duca di Albuquerque al re Filippo II, Milano 20 Febbraio 1568, A.G.S. Estado Milan 1223, 30.

17 Juan de Vargas Mexia al re Filippo II, Torino 12 Aprile 1570, A.G.S. Estado Milan 1228, 18.

18 Juan de Vargas Mexia al re Filippo II, Torino 12 Aprile 1570, A.G.S. Estado Milan 1228, 18.

dovevano essere risolti immediatamente perché ancora l'anno dopo [19] Juan de Vargas Mexia scrive a Filippo II un'altra lettera in cifra in cui si parla delle piazzeforti francesi in Piemonte, dei rapporti con Ginevra e soprattutto delle difficoltà degli Ugonotti delle valli di confine.

É abbastanza interessante notare come il termine *Valdesi* non sia usato fino agli ultimi anni del secolo XVII, ma in tutta la documentazione del cinquecento le terre che noi chiamiamo valli Valdesi sono sempre citate con l'espressione « Ugonotti delle valli di confine ». La prima volta che troviamo il termine valdesi sarà nel 1695 dopo l'editto di tolleranza di Vittorio Amedeo II.[20]

Il 1573 ed il 1574 sono due anni particolarmente importanti per la nostra storia perché si tratta degli anni immediatamente seguenti alla strage di S. Bartolomeo, cioè al tentativo di eliminare definitivamente gli Ugonotti dalla storia della Francia e gli effetti della strage sono abbastanza pesanti in Italia. Carlo Birago, governatore francese di Saluzzo, fa un tentativo di intervento contro i protestanti nel saluzzese e nella Val Chisone.[21]

Ottocento piemontesi sono assoldati nell'Agosto 1573 « contro gli Ugonotti di questi monti ». Probabilmente si tratta di una lotta contro i Valdesi del Pinerolese dipendenti dai francesi. D'altra parte dallo stesso Armand Hugon [22] apprendiamo che i Valdesi reagirono contro queste scorrerie fatte dal Birago e nella loro reazione dovrà addirittura intervenire a convincerli Emanuele Filiberto, preoccupato di complicazioni internazionali.

È interessante notare questa notizia del 14 Agosto da Pinerolo al re di Spagna data con un certo timore.

Sempre nello stesso periodo veniamo a sapere che sono stati ammazzati duecento Ugonotti verso Nîmes e che ottocento piemontesi sono stati arruolati nel territorio del duca di Savoia e che si attendono nuovi arruolamenti. Dice giustamente il rappresentante spagnolo « Piaccia a Dio che questo non sia, come dubito, principio di una cattiva guerra ».[23]

In realtà, quindi, la presenza dei Valdesi nelle valli diventava una ragione di intervento apparentemente giustificato di Carlo Birago che

---

19 Juan de Vargas Mexia al re Filippo II, 20 Gennaio 1571, A.G.S. Estado Milan 1230, 7.

20 Vedi istruzione a D. Juan Carlos Bazan, governatore di Milano nel 1695, A.G.S. Estado Milan 3657, 8.

21 Avvisi da Pinerolo il 14 Agosto 1573, A.G.S. Estado Milan 1237, 170.

22 A. Armand Hugon, *Storia dei Valdesi* cit., p. 47.

23 A.G.S. Estado Milan 1237, 170.

avrebbe potuto essere rivolto in un secondo tempo contro gli stesssi spagnoli.

Intanto esistevano ancora pericoli di eresia nello stesso ducato di Milano e nel 1573 abbiamo una serie di minute di lettere al Consiglio di Italia per chiamare da Napoli a Milano il dottor Pansa [24] per fare il capitano di giustizia in funzione antiereticale. In realtà nel momento dell'urto tra il governatore di Milano Luis de Requesens ed il cardinale Borromeo il governatore agita lo spauracchio dell'eresia, sostenendo che a Milano ci sarebbero ancora molti riformati ed accusando implicitamente l'Arcivescovo di non essersi sufficientemente interessato della repressione anticlericale.

Si chiede quindi che da Napoli venga il dottor Pansa, che secondo le informazioni date da altre lettere del Requesens stesso,[25] al tempo ambasciatore spagnolo a Roma, sarebbe stato il protagonista dello sterminio dei valdesi di Calabria. Non è un caso che ora per combattere contro gli eretici in Lombardia e Piemonte e particolarmente contro i Valdesi delle Valli si voglia chiedere l'intervento dell'uomo cui viene attribuito il merito di avere distrutto i Valdesi di Calabria ed eliminato la loro influenza nell'Italia Meridionale.

Nel 1574 abbiamo un'altra notizia che interessa un po' meno le valli valdesi, ma che è molto importante per la storia della riforma in Piemonte e nell'Italia Settentrionale.

Una lettera [26] di Juan de Vargas Mexia al re del 2-6-1574 ci annuncia l'arresto di due predicatori ugonotti, uno nel Delfinato e l'altro a Mondovì, che hanno varie caratteristiche interessanti. Sono due ex frati che volevano andare verso le Indie e che hanno dei contatti per evangelizzare l'America Spagnola, zona verso cui sarebbero già partiti dei loro correligionari.

Un'altra notizia interessante è costituita dal fatto che i due arrestati avevano dei contatti con ugonotti ad Alessandria, Tortona e Pavia e il predicatore arrestato in Delfinato ha confessato di avere contatti con eretici di queste città ed anche con altri di Cuneo, Pinerolo ed altri luoghi del duca di Savoia, il quale, di conseguenza, ha provveduto a confiscare le

---

[24] A G.S. Estado Milan 1236, 237. Sul problema vedi anche D. MASELLI, *Saggi di Storia* cit., pp. 60-94.

[25] Luis de Requescens, Commendatore Maggiore di Castiglia, governatore di Milano al re Filippo II, Milano 19 Luglio 1573, A.G.S. Estado Milan leg. 1236, p. 134. Sulla strage dei Valdesi di Calabria vedi A. ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi* cit., pp. 33-42 e bibliografia relativa.

[26] Juan de Vargas de Mexia al re Filippo II, Torino 2 Giugno 1574, A.G.S. Estado Milan 1241, 94.

armi a tutti gli abitanti di Cuneo ritirando l'artiglieria nella cittadella e si crede che faccia lo stesso negli altri luoghi di questo stato anche perché continuando ad andare in giro diversi predicatori sfrattati, che sono quelli che vanno « predicando e seminando ed hanno intelligenze e nel presente ne è stato arrestato uno a Mondovì che è di Nizza ed ha confessato di essere stato ad Alesssandria, Pavia, Venezia ed altre città d'Italia e di aver predicato segretamente in esse e che aveva la determinazione di imbarcarsi per le Indie dove si sono già incamminati altri della Professione. Egli sta ostinatissimo nei suoi errori e dice di non avere altro dolore se non di non potere dare notizia della sua religione in quelle parti ». Il rappresentante spagnolo avverte il re di avere chiesto al Nunzio un interrogatorio particolare di questo arrestato data la delicatezza che assumerebbe per la corona di Spagna una diffusione di idee protestanti in territori cosí lontani come le colonie Americane. Ci si rende particolarmente conto di una difficoltà di intervento a posteriori in regioni così poco controllabili, quando perfino in Italia l'eresia pare così difficilmente tenuta sotto controllo. In particolare devono essere eseguiti controlli nei porti da cui partono navi per l'America.

Dopo questa notizia, una ulteriore informazione su questi arresti si ha in data 21 Luglio 1574, nella risposta del re Filippo II,[27] che chiede di essere particolarmente informato data l'importanza di queste materie.

Il lungo regno di Carlo Emanuele I [28] (1580-1630) vede sovente interventi ducali per quanto riguarda le valli valdesi, ma, a quanto ci risulta, conserva poca documentazione di parte spagnola al riguardo.

È vero che già nel 1581 ci si preoccupa da parte del facente funzione di governatore di Milano Sancho de Padilla di comunicare il 14-1-1581 al re Filippo II di avere chiesto al barone Sfondrato segretario a Torino di interpellare il duca a proposito della possibilità di entrata di Ugonotti nel Piemonte e della preoccupazione che la cosa creerebbe nel re cattolico. Se ne tratta perché vi è un arrestato che avrebbe notizie su possibilità di contatti tra gli eretici del Piemonte e gli eretici francesi.[29]

Notizie a Simancas si trovano ancora per il 1594 anno in cui Carlo Emanuele I comunica al re le sue intenzioni di effettuare azioni militari nel Delfinato, che giustifica con lo scopo di togliere agli eretici le valli di

---

[27] Filippo II re di Spagna a Juan de Vargas Mexia, Madrid 21 Luglio 1574, A.G.S. Estado Milan 1241, 198.

[28] Sui rapporti tra Carlo Emanuele I e i Valdesi vedi A. ARMAND HUGON, *op. cit.*, cap. VI, pp. 51-62 e bibliografia relativa.

[29] Don Sancho de Padilla a Filippo II re di Spagna, Milano 13 Gennaio 1581, A.G.S. Estado Milan 1254, 6.

Luserna, Pragelato, Sessana e Ors.[30] Si tratta naturalmente delle azioni di Carlo Emanuele I contro il generale ugonotto Lesdiguières che nel 1592 era sceso dal Sestriere ed aveva occupato Val Chisone, Val Pellice, la rocca di Cavour e i forti di Mirabouc e di Torre.[31]

I documenti spagnoli seguono particolarmente gli eventi riguardanti la rocca di Cavour.

Abbiamo poi due comunicazioni che si riferiscono all'anno 1602 ed è abbastanza strano il collocamento nel fondo archivistico di Simancas delle due notizie, una accanto all'altra, come se fossero collegate. La prima dà l'annuncio della morte violenta di preti cattolici per la mano di luterani nella valle di Lucerna, ma immediatamente dopo[32] si dà l'annuncio del fallimento della famosa escalade di Ginevra da parte dei savoiardi, quasi che i due momenti, la lotta contro i Valdesi della Valle di Luserna e l'attacco a Ginevra fossero fatti tra loro collegati.

Scarsissime notizie veniamo ad avere per il governo di Vittorio Amedeo I. Può soltanto bastare sapere che nel 1632 abbiamo notizie sulle condizioni con cui la Savoia consegnò alla Francia Pinerolo e la valle di Perosa.[33]

Dopo questo momento, morto Filippo II, ormai da molto, e diventato meno incidente il problema eretico sulla politica spagnola, le notizie sono molto scarse ed è interessante notare che nel 1664,[34] nel bel mezzo dei tentativi del marchese di Pianezza e dopo la guerra dei banditi (1655-1664) anche i documenti spagnoli portano notizia su aggiustamenti delle discussioni esistenti tra il duca di Savoia ed i suoi vassalli eretici della Valle di Luserna per mezzo del marchese di Pianezza, abbiamo cioè notizia delle trattative che portarono alle cosidette patenti di Torino del 14 febbraio 1664 ed è interessante che la Spagna venga informata della notizia. È ancora una informazione indiretta e di seconda mano. Ben diverso sarà invece il problema riguardante il glorioso rimpatrio che è collegato con la guerra che va sotto il nome di guerra della Lega di Augusta.[35]

La Spagna è in quel momento in posizione antifrancese e naturalmente nei documenti spagnoli si trova il segno di un particolarissimo interesse per i Valdesi che vengono sentiti come probabili alleati nella lotta comune

---

30 A.G.S. Estado Milan 1276, 52.
31 A. ARMAND HUGON, *op. cit.*, pp. 55-56.
32 A.G.S. Estado Milan 1291, 79, 80.
33 A.G.S. Estado Milan, 3337, 22.
34 A.G.S. Estado Milan, 3663, 14.
35 A. ARMAND HUGON, *op. cit.*, pp. 129-149.

contro la Francia e il tono di questi documenti diventa totalmente diverso. Notiamo l'interesse da parte della Spagna di avere contatto con i Riformati e particolarmente con i Valdesi e di averli come alleati.

Poco prima della guerra detta della lega di Augusta avviene la grande persecuzione dei Valdesi nel 1686 con la condanna e la definitiva cacciata dei Valdesi dalle loro Valli.[36] Gli Spagnoli seguono le vicende e la cacciata dei Valdesi da un punto di vista profondamente favorevole per gli stessi Valdesi e se ne ha una prova nel 1686 con notizia sulle operazioni dei Francesi e Savoiardi contri gli Ugonotti della Valle di Luserna ed una serie di comunicazioni sui risultati della persecuzione da parte del nuovo governatore dello Stato di Milano, conte di Fuensalida.[37]

Si può addirittura dire che una delle prime occupazioni di questo nuovo governatore spagnolo di Milano sia di interessarsi della sorte degli Evangelici della Valle di Luserna. La situazione politica e religiosa era senz'altro mutata nel corso del nuovo secolo e naturalmente gli interessi di Spagna erano stranamente coincidenti con quelli della piccola minoranza dell'Israele delle Alpi.[38]

Con ancora più interesse si hanno nel 1689 comunicazioni sul glorioso rimpatrio. Si viene a sapere che i Barbetti sono entrati nelle valli di S. Martino e Luserna e si rimane in attesa delle decisioni del duca di Savoia circa un cambio di Fronte tra l'alleanza con la Francia e quella con l'Olanda, Spagna ed Impero.

Sempre negli stessi anni si viene a comunicare che gli Svizzeri hanno arrestato alcuni barbetti ospiti in Svizzera e però essi insieme ad alcuni ugonotti francesi stanno marciando nelle Valli di S. Martino e Luserna e gli alleati progettano che i Barbetti e gli Ugonotti difendano i monti alpini per conto della Lega.[39]

Nel 1690 ogni tanto si danno notizie dei successi dei Barbetti. Nel 1690 si annuncia l'incendio di un magazzino francese in Piemonte; contemporaneamente siccome il duca Vittorio Amedeo II si sta alleando con la Lega contro la Francia, la Spagna si chiede come ci si deve comportare con lui se si opponesse all'ingresso di truppe spagnole nel suo stato.[40]

In relazione all'accordo del 3 Giugno 1690 [41] si fa una lega tra il

---

[36] R. QUAZZA, *op. cit.*, pp. 569-579; G. SPINI, *op. cit.*, III, pp. 842-899.

[37] A.G.S. Estado Milan 3407, 35.

[38] A.G.S. Estado Milan 3410, 51. Già l'anno prima (1588) si riscontra l'attenzione spagnola ai movimenti dei Barbetti che il Duca di Savoia ha espulso dalle Valli di Luserna, S. Martino e (sic) Aosta.

[39] A.G.S. Estado Milan 3441, 9.

[40] A.G.S. Estado Milan 3411, 21.

[41] La notizia nelle fonti spagnole si trova in A.G.S. Estado Milan 3411, 36; vedi pure R. QUAZZA, *op. cit.*, p. 574.

governatore di Milano ed il duca di Savoia e si stabilisce un aiuto militare che si invia in Savoia.

Di nuovo si dà notizia che un posto di blocco dei Francesi è stato attaccato dai Barbetti.[42]

Le carte spagnole ci danno notizia del passaggio di Valdesi, questa volta legale, che si recano alle valli passando dai posti regolari di confine. Per esempio nel settembre 1690 abbiamo un arrivo a Como di Barbetti e religionari francesi [43] e bisogna concedere dei permessi ai Barbetti [44] per passare dallo stato di Milano. A questo proposito c'è un pressante intervento del ministro di Olanda che richiede una assistenza particolare ai suoi correligionari.[45]

Vi è naturalmente una preoccupazione religiosa perché nel passaggio dalla Lombardia gli Ugonotti francesi ed i Valdesi farebbero propaganda dottrinale negli eserciti cattolici di Lombardia.[46] Si danno poi notizie di incendi fatti dai Valdesi su magazzini di fieno e grano delle truppe francesi dal 1690 al 1694 e poi soprattutto si riferisce al re sul trattato fatto tra il duca di Savoia e gli Stati generali di Olanda per l'assistenza alle truppe che si inviano a occupare le montagne del Pragelato e del Delfinato.[47]

Nel 1694-1695 [48] si ha finalmente notizia dell'editto promulgato dal duca di Savoia a favore dei Barbetti, in data 23 Maggio 1694 e se ne ha immediatamente l'annuncio in tono favorevole nei documenti spagnoli. Lo stesso editto, viene poi dalla curia papale dichiarato nullo con un decreto del Santo Uffizio e Vittorio Amedeo II a sua volta contrappose alla decisione del Santo Uffizio un decreto del Senato Torinese che ne proibiva la pubblicazione in Piemonte, addirittura sotto pena di morte.[49]

C'è immediatamente una preoccupazione del governo di Madrid che ordinava al governatore di Milano Giovan Carlo Bazan che da sua parte procuri di soffocare l'eccitazione prodotta dagli editti di Sua Santità, del duca di Savoia e suo senato riguardante la libertà di coscienza dei religionari (valdesi).[50]

---

42 A.G.S. Estado Milan 3411, 36.
43 A.G.S. Estado Milan 3412, 7.
44 A.G.S. Estado Milan 3441, 13.
45 A.G.S. Estado Milan 3441, 13 e 3475, 28.
46 A.G.S. Estado Milan 3475, 30.
47 A.G.S. Estado Milan 3654, 8.
48 A.G.S. Estado Milan 3656, 17. Già precedentemente ci si era augurato che il duca mantenesse le intenzioni di revocare gli editti che aveva pubblicati contro i « religionari di Luserna », A.G.S. Estado Milan 3472, 31.
49 A. ARMAND HUGON, *op. cit.*, p. 200.
50 A.G.S. Estado Milan 3657, 9.

Questo documento ci pare importante perché per la prima volta si parla di libertà di coscienza ed inoltre compare tra parentesi il termine « valdesi » quasi a concludere l'interesse di Spagna per le valli Valdesi con la citazione del termine tecnico Valdesi unito a quel supremo bene della libertà di coscienza per cui per tutti i secoli l'Israele delle Alpi aveva combattuto.

GIORGIO SPINI

GIOVAN FRANCESCO SALVEMINI « DE CASTILLON » TRA ILLUMINISMO E PROTESTANTESIMO

Anche nell'Europa del Settecento ci fu una certa diaspora di italiani seguaci della Riforma. Si trattò di un fenomeno di proporzioni molto modeste, che non si può paragonare in alcun modo alla diaspora dei riformati italiani del Cinquecento. Però nelle sue file si contarono pure delle personalità di un certo interesse, dal valdese Arnaud al napoletano Fortunato Bartolomeo De Felice. E quindi non è giusto che, laddove sugli esuli italiani del Cinquecento esiste già una vasta bibliografia e si pubblicano continuamente nuovi saggi, sui protestanti italiani all'estero del Settecento siano carenti quasi del tutto gli studi, fatta eccezione per quelli sul *refuge* valdese in Germania. Oltre tutto studi di questo genere porterebbero dei contributi anche intorno ad un problema così cruciale come quello dei rapporti tra Europa ed Italia nel secolo dei Lumi. A guisa di esempio di quello che si potrebbe ricavare da indagini simili, daremo dunque qualche notizia su un matematico e *philosophe* italiano di confessione riformata, noto in genere col nome francese di « Castillon » perché oriundo da Castiglion Fiorentino, ma nato a Firenze il 15 gennaio 1709 e quivi battezzato come Giovanni Francesco Mauro Melchiorre Salvemini.[1]

La fonte principale di notizie biografiche su di lui è l'elogio che dopo la morte nel 1791 fu pronunciato all'Accademia Reale di Scienze e Lettere di Berlino dal suo figliuolo Federico Adolfo Massimiliano Gustavo Castillon (1747-1814).[2] Essa è una fonte piuttosto insoddisfa-

---

[1] Firenze, Opera del Duomo. *Registri dei battezzati*, nn. 708-709, atto n. 830, c. 67. Naturalmente, la data di nascita del S. è registrata secondo lo stile fiorentino, allora tuttavia in vigore, cioè sotto l'anno 1708. Ma è ovvio che il 15 gennaio 1708 stile fiorentino equivale al nostro 15 gennaio 1709.

[2] *Eloge de M. Castillon père par M. de Castillon fils* in *Mémoires de l'Academie Royale de Sciences et Belles Lettres, 1792-93, avec l'histoire pour les mêmes temps*, Berlin 1798, p. 39. Coincidono sostanzialmente con le notizie date da questo elogio anche i profili biogr. dei contemporanei e amici del nostro come C. DENINA, *La Prusse Littéraire sous Fréderic II*, Berlin 1790, I, pp. 321-23 e A. FABRONI, *Vitae italorum doctrina excellentium qui saeculis XVII et XVIII floruerunt*, Pisa 1778-1805, XV, 230. Va però notato che il Castillon fils, ignorando l'esistenza dello stile fiorentino, attribuisce la nascita di suo padre al 1708; tace o quasi il fatto che i Salvemini si erano trasferiti da Castiglion Fiorentino a Firenze; confessa

cente per i primi trenta anni della vita del nostro: in pratica, riporta solo quello che un figlio tedesco aveva capito dei racconti di un padre italiano circa fatti accaduti sessanta-settanta anni prima. Non è da escludere inoltre che il Castillon figlio ricordasse di Castillon padre solo quello che era prudente ricordare a Berlino nel 1791, cioè nell'uggiosa atmosfera oscurantista del regno di Federico Guglielmo II. Ad ogni modo, integrando l'elogio del Castillon figlio con qualche notizia offertaci da carte della famiglia Salvemini, raccolte nell'Ottocento da un cultore di memorie di Castiglion Fiorentino, Giuseppe Gizzi,[3] oppure dai ricordi di un altro illuminista toscano, Angelo Fabroni (1732-1803), che aveva conosciuto personalmente il Castillon padre, si può capire all'ingrosso da quale ambiente provenisse il nostro.

I Salvemini erano una casata di notabili di Castiglion Fiorentino, alla quale Cosimo I aveva concesso l'iscrizione alla cittadinanza fiorentina con un diploma del 1555, cioè al tempo della guerra di Siena.[4] Secondo i criteri del Settecento, facevano dunque parte della nobiltà toscana. Il padre del nostro, Giuseppe Salvemini, esercitava la professione di avvocato a Firenze, dove copriva anche la carica di « ambasciatore perpetuo » di Castiglion Fiorentino presso il governo granducale. La madre, Maria Maddalena Lucia Braccesi, era di una casata connessa in qualche modo alla nobiltà di Pisa ed oltre al primogenito, cioè il nostro Giovan Fran-

---

candidamente di non capire cosa voglia dire l'indicazione « stilo antiquo Pisano » apposta alla data 3 marzo 1729 sul diploma dottorale conseguito dal nostro a Pisa. Dall'elogio anzidetto derivarono praticamente tutte le voci relative al C. che si trovano in repertori bio-bibliografici come J. M. QUÉRARD, *La France Littéraire où répertoir bio-bibliographique*, Paris 1828, p. 79; G. D. J. SCHOTEL, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, Haarlem s.d., p. 70; M. CANTOR, *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig 1876, IV, pp. 67-68; R. S. CALINGER, *Dictionary of Scientific Biography*, III, New York 1971, pp. 119-121. In questo modo l'erronea attribuzione della nascita del nostro al 1708 si è mantenuta fino ad oggi. Altre notizie, non senza imprecisioni, sono in A. D'ANCONA, *Memorie e documenti di storia italiana dei secc. XVII-XIX*, Firenze 1913, pp. 108 ss.

[3] *Biografia di Gio. Francesco Salvemini detto il Castilioneo... scritta dal canonico Pietro Paolo Salvemini di lui fratello dimorante in Castiglion Fiorentino con aggiunte di me Sac. Giuseppe Ghizzi e del catalogo di sue opere ed estratto delle di lui lettere originali scritte in famiglia*, CASTIGLION FIORENTINO, BIBLIOTECA COMUNALE, Ms. G. Ghizzi n. 475. Dal ms. Ghizzi derivano N. SILVESTRI, *L'intitolazione del Liceo a Giovanni Salvemini da Castiglione. Notizia biografica e bibliografica* e R. LUCCHETTI, *Giovanni da Castiglione nel Settecento europeo: scienziato, maestro, poligrafo*, ambedue in R. LUCCHETTI, [a cura di] *Castiglion Fiorentino, Un'illustre tradizione scolastica e culturale*. Annuario d. Liceo Scientifico Statale « Giovanni da Castiglione », Castiglion Fiorentino, Arezzo, 1974.

[4] Notizia di questo diploma, nella Bibl. Comunale di Castiglion Fiorentino, è in A. SORBELLI, *Inventari dei manoscritti delle Bibl. d'Italia*; Bibl. Comunale di Castiglion Fiorentino, Firenze, 1918, pp. 119 e ss.

cesco, ebbe la bellezza di altri dodici tra figli e figlie. Di costoro, un paio abbracciarono lo stato ecclesiastico e furono canonici; altri si impiegarono chi nell'amministrazione pubblica e chi in una banca privata; una figlia si fece monaca. Più di uno, inoltre, tornò a vivere a Castiglion Fiorentino, nel palazzo di famiglia. In conclusione, si trattava di una famiglia di provinciali, a metà strada tra la frangia inferiore del patriziato e l'area delle professioni liberali, con forti radici nel paese di origine. Si spiega bene, in questa luce, il nome di « Castillon » assunto dal nostro: e si spiega pure il fatto che continuasse ad occuparsi di Castiglion Fiorentino anche nella vecchiaia più estrema, come vedremo più oltre.

Ai primi del Settecento la Toscana era ancora sotto il governo di quel bigotto squilibrato del granduca Cosimo III de' Medici. Nemmeno Cosimo III però era riuscito a spengere del tutto la tradizione risalente a Galileo e al Cimento. E qualcosa di quella tradizione doveva essere vivo anche nella casa dell'avvocato Salvemini e nel suo parentado: l'elogio anzidetto dice infatti che il nostro cominciò a prendere gusto alla « filosofia » (cioè alle scienze) e alla matematica da quanto ne imparò ascoltando suo padre e un cugino di lui, Paolo Cantini, dottore in medicina. Nell'elogio altresì è detto che fece dei « cattivi studi » di filosofia scolastica nel seminario di Firenze e poi andò alla università di Pisa, dove fu allievo del Collegio Ferdinando e si laureò in « jure utroque » il 7 marzo 1729, cioè a venti anni giusti.[5] Durante i suoi studi a Pisa ebbe come guida nelle matematiche l'abate Guido Grandi, ma ne trasse scarso profitto: e nessun profitto addirittura trasse dalle lezioni di giurisprudenza. Il che quadra bene con l'atmosfera di sonnolenza e di sfacelo propria della Toscana sotto gli ultimi Medici. Ma va anche riferito al temperamento esuberante, e magari di scavezzacollo bello e buono, che doveva avere il nostro nella sua prima gioventù.

Guido Grandi (1671-1742) era una delle personalità più vivaci della cultura pre-illuministica in Italia; tra l'altro fu tra i primi a diffondere in Toscana la conoscenza dei resultati scientifici cui erano giunti Leibniz e Newton specie in fatto di calcolo infinitesimale. Dunque il nostro Salvemini, se avesse avuto voglia di studiare, avrebbe potuto imparare molte cose interessanti da lui. Inoltre l'atmosfera era diventata meno

---

[5] La biografia cit. di P. P. Salvemini precisa che il nostro fece i primi studi in casa, sotto un precettore, il prete Giovan Francesco Pieralli, che gli insegnò il latino e un po' di greco. Ebbe poi come docente di filosofia e geometria un padre Rustici del convento benedettino della Badia fiorentina. Andò infine al Collegio Ferdinando, dell'università di Pisa, usufruendo di uno dei posti disponibili per giovani di Castiglion Fiorentino presso tale istituzione.

greve all'università di Pisa, e nella Toscana in generale, dopo la morte di Cosimo III nel 1723. Il nuovo granduca, Gian Gastone de' Medici, era anche lui uno squilibrato e per di più un omosessuale; ma almeno era tanto pigro da non avere più voglia di seccare il prossimo come suo padre. Dall'elogio stesso del figlio si capisce però che Giovan Francesco Salvemini, da ragazzo, anziché per lo studio delle scienze o per quello delle Pandette, aveva una gran passione per la poesia, la musica, l'arte e soprattutto per il ballo. E il Fabroni dice chiaramente che l'avvocato Salvemini non era per nulla soddisfatto di un figliuolo così indisciplinato.

Un cenno biografico del nostro, redatto da un suo fratello canonico, Pier Paolo Salvemini, conferma che Giovan Francesco, da giovane, aveva in corpo una vitalità indiavolata: era « dedito ai divertimenti giovanili e in particolare di palla a corda, palloncino con mestola, pallon grosso »; andava matto per « molti ornamenti cavallereschi di suono, ballo, scherma »; studiava il disegno con grande passione: mostrava un talento letterario precoce col « frequentare l'Accademia degli Apatisti in cui era già stato ascritto » e « ivi recitare spesso qualche sua composizione ». La rapida conclusione degli studi universitari del nostro era stata dovuta alla morte improvvisa di suo padre, che lo aveva costretto a rientrare in famiglia per cercare lavoro. « Ottenne sotto dì otto di gennaio 1732 l'impiego di sotto-cancelliere dell'Opera di Santa Maria del Fiore, o sia Metropolitana Fiorentina ». Ma è facile immaginarsi quanto poco trovasse di suo gusto quell'impieguccio da travet e per di più in un'amministrazione che aveva a che fare con l'ambiente ecclesiastico: anche se il canonico Pier Paolo lo tace pudicamente, sappiamo che già allora il nostro aveva tutt'altro che simpatia per la chiesa e i preti.

Oltre che un irrequieto, il giovane era infatti un miscredente. Anche il Castillon figlio è costretto ad ammetterlo, sia pure con tutte le reticenze e la diplomazia del caso. Racconta cioè che suo padre era diventato ateo più per il cattivo esempio altrui che per propria inclinazione. Ma fa capire che fuggì dalla Toscana in Svizzera a causa appunto della sua miscredenza. Naturalmente, l'elogio filiale tende a ridurre tutta la faccenda a poco più di una ragazzata: il nostro sarebbe fuggito solo per avere tenuto « des propos inconsiderés ». Però se la cosa si fosse ridotta davvero a « des propos inconsiderés » soltanto, non si capirebbe perché il Salvemini abbia voltato le spalle per sempre alla sua terra nativa e non abbia mai tentato di rimettervi piede. Evidentemente, doveva aver fatto o detto qualcosa di abbastanza grave; qualcosa in cui si esprimeva una ribellione radicale al bigottismo cattolico, che dominava ancora sull'Italia nei primi decenni del Settecento.

Come vedremo meglio più oltre, il nostro toscano, pur non essendo andato mai in Inghilterra, ebbe fino da giovane molta dimestichezza con la cultura e la lingua inglese. Viene da supporre che già prima di scappare dall'Italia avesse frequentato qualcuno dei tanti inglesi, che bazzicavano allora in Toscana. Come tutti sanno, a Firenze la prima loggia massonica fu fondata appunto da inglesi buontemponi e liberi pensatori in una data imprecisata, ma sicuramente anteriore al 1732, e quindi non troppo lontana da quella della fuga del nostro. Morto Gian Gastone nel 1737 e passata la Toscana sotto una reggenza governante in nome di Francesco Stefano di Lorena, l'Inquisizione arrestò nel 1739 gli aderenti a questa loggia, tra cui il poeta Tommaso Crudeli (1703-1745), che dalle sofferenze patite in carcere fu tratto a morte prematura.[6] Non è da escludere che il nostro abbia attinto il proprio ateismo dal « cattivo esempio » di qualche inglese e che sia fuggito temendo che le autorità ecclesiastiche gli usassero un trattamento analogo a quello subìto poi dal povero Crudeli.

Il canonico Pier Paolo Salvemini non dice verbo sui motivi che indussero suo fratello a scappare. Ma racconta che nell'autunno 1736 « partì da Uzzano, ove era andato per passare qualche tempo in villeggiatura con un suo amico, ma senza farne parte con i suoi domestici e più intrinseci, confidenti, e per quanto si può arguire in compagnia di qualche ragguardevole personaggio forestiero. Viene da pensare dunque che il ragguardevole personaggio fosse un inglese e che il nostro Giovan Francesco avesse una gran paura in corpo: non si capirebbe altrimenti il segreto di cui volle circondare la sua partenza. Un'impressione analoga si ricava inoltre da un paio di lettere che il nostro scrisse dalla Svizzera il 30 aprile 1737 e il 22 settembre 1744, rispettivamente ad Aurelio e a Niccolò Salvemini suoi fratelli. Avanti della sua partenza clandestina ebbe un colloquio con la madre — donna, a quanto pare, avvezza a tenere in « soggezione » i propri figli e adirata contro il nostro per via della sua irreligione — la quale gli intimò: « Guardati bene dal fare disonore alla famiglia ». Appunto « per essere sicuro di non fargli disonore », il fuggiasco cambiò il cognome Salvemini in quello di Castillon e si tenne nascosto così bene che passarono sette anni avanti che i fratelli lo rintracciassero. Era dunque il primo a sapere di averla fatta grossa: e ce la mise tutta nel celare la propria identità.

È pure significativo che abbia avuto una gran fretta di passare il

---

[6] Cfr. C. FRANCOVICH, *Storia d. Massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione Francese*, Firenze 1974, pp. 49 ss.

confine del granducato mediceo. Non tentò neanche di imbarcarsi a Livorno, come si faceva normalmente per andare all'estero dalla Toscana: da Uzzano (che come ognun sa è un paesetto nella provincia odierna di Pistoia) corse nella repubblica di Lucca e andò a imbarcarsi nel porto lucchese di Viareggio alla volta di Genova. Da qui proseguì per Torino e infine arrivò a Losanna, cioè sotto le ali protettrici del governo di Berna da cui allora dipendeva il paese di Vaud. Una volta sistematosi scrisse nel 1737 varie lettere a familiari e ad amici (tra questi ultimi compare il cognome Buonarroti: si tratterà forse del padre Leonardo o di uno zio del rivoluzionario famoso?). Come si è visto, la lettera indirizzata al fratello Aurelio arrivò sicuramente a destinazione: è probabile quindi che anche altre siano state recapitate regolarmente. Al fratello Aurelio il nostro raccomandava: « non parlate a nessuno poiché non voglio che si sappia nulla affatto dei fatti miei ». Continuava dunque ad avere paura di mostrare la sua vera identità. Però i familiari e gli amici cui aveva indirizzato le sue lettere dovevano avere una paura ancora maggiore di essere scoperti a carteggiare con lui; tanto è vero che nessuno di loro rispose. Solo ben sette anni dopo, nel 1744, cioè quando ormai in Toscana si era affermato da un pezzo il governo dei Lorena e il nostro stava guadagnando fama al proprio nome di Castillon con la prima delle sue pubblicazioni scientifiche, uno dei fratelli Salvemini riallacciò i rapporti con l'esule, scrivendogli una lettera indirizzata presso il suo editore di Losanna.

Se la massoneria e la persecuzione subita dai massoni in Toscana attorno al 1739 abbiano avuto parte in questa storia di segreti e di spaventi è impossibile a dirsi. È però un'ipotesi tentatrice, che forse potrebbe spiegare la facilità con cui il profugo riuscì a sistemarsi in terra di esilio. Scriveva infatti, nella lettera citata del 1737: « [a Losanna] sono stato sempre stimato e riguardato come un gran letterato, a segno che l'università di questo luogo mi ha regalato una buona somma di denaro a titolo di povero letterato forestiero Ho avuto occasione di fare qualche traduzione in verso italiano dal francese e qualche piccolo trattato di mia testa che è stato applaudito e che è venuto a stampa sotto nome di Giovanni Castiglione ». E aggiungeva di avere avuto subito un posto ben remunerato di insegnante in casa di un barone assai ricco e di essere in attesa di essere assunto come lettore di « retorica » e di « umanità » al collegio di Vevey.

Di queste prime pubblicazioni del nostro non vi è traccia né nell'elogio filiale, né in alcuna delle bibliografie delle opere del nostro fin qui pubblicate. Viene perciò da dubitare che si trattasse solo di modesti lavo-

retti editoriali, fatti tanto per guadagnar qualcosa, e magari pubblicati senza neanche il nome del loro autore. Viceversa consta che il nostro si fece apprezzare per una sua traduzione dello *Essay on Man* di Alexander Pope, sebbene tale traduzione restasse ancora inedita per vari anni. Lo *Essay on Man* era stato scritto nel 1733-34; nel 1737 venne attaccato duramente dal filosofo vaudese Jean Pierre de Crousaz (1663-1750), docente prima a Losanna e poi all'università di Groninga, il quale lo tacciò di eterodossia deista e di scarsa consistenza filosofica. All'attacco del de Crousaz rispose una difesa dello *Essay* da parte del critico letterario e teologo anglicano William Warburton (1698-1779), di cui dettero notizia anche le *Novelle Letterarie* di Firenze. Come si vede, l'esule toscano si inserì in uno dei dibattiti più vivaci del momento.

Durante il suo soggiorno a Vevey, durato fino al 1745, il nostro abbandonò l'ateismo giovanile, divenne un « bon chrétien » e aderì alla confessione riformata.[7] La sua fede fu sempre un cristianesimo molto impregnato di « esprit des lumières ». Cartesio e Locke restarono sempre i grandi amori della sua vita, unitamente a Isacco Newton. Incidentalmente, può essere curioso ricordare che anche quel losannese de Crousaz, di cui si è ricordato poco fa l'attacco contro Alexander Pope, era un seguace convinto di Cartesio e di Locke. Ad ogni modo, non si può dubitare della sincerità della conversione dell'esule toscano: come vedremo fra poco, ad un certo momento pensò di diventare professore di teologia addirittura. Ed è quanto mai probabile che sulla sua evoluzione religiosa abbia avuto peso anche il fascino di una figura così prestigiosa di scienziato e di credente come Isacco Newton e la consuetudine di lavoro insieme con discepoli elvetici del sommo inglese. Tra questi ultimi, l'elogio filiale menziona in particolare il grande matematico ginevrino Gabriel Cramer (1704-1752); ma dalle carte della Royal Society di Londra di cui diremo più oltre, emerge come molto vicino al Salvemini anche un tale Montagny, ministro del S. Evangelo e docente all'Università di Losanna, cultore di scienze, ammiratore di Newton e membro della Royal Society stessa. Non ci sarebbe da meravigliarsi se proprio questo pastore-scienziato fosse stato lo strumento della conversione del Salvemini.

---

[7] Della sua conversione dette notizia anche alla famiglia, pure tacendo per ovvi motivi l'adesione alla confessione riformata, nella lettera cit. al fratello Niccolò del 22 settembre 1744: « ho imparato molte cose che non sapevo e grazie a Dio sono divenuto buon cristiano e devoto, non tanto quanto dovrei ma sinceramente più che non sono mai stato: Dio mi faccia la grazia di camminare sempre nel buon cammino e di diventare migliore di giorno in giorno; però pregate Dio per me non che io stia bene e diventi ricco, ma che sia buon cristiano: io non manco e non mancherò di fare il medesimo per voi ».

Detto per inciso, nella Svizzera del Settecento gli italiani passati alla confessione riformata non erano tanto rari quanto le mosche bianche. I registri del Concistoro di Ginevra documentano l'ammissione di una settantina di italiani, per due terzi ex-frati o ex-preti, solo negli anni 1700-1721.[8] Un altro profugo italiano, di cui riparleremo più oltre, Niccolò Ciangulo, racconta nella propria autobiografia che, ai primi del Settecento, dopo essere scappato dal suo convento in Italia, si recò a Ginevra dal teologo riformato Benedetto Pictet, il quale lo avviò alla volta di Berna. Ma « la ville étoit si pleine de proselytes qu'on ne voulait plus recevoir ». Ritornò pertanto a Ginevra, dove fu istruito nelle dottrine riformate da un altro italiano e infine, nel luglio 1717, fu ricevuto nella confessione protestante.[9] Persino il padre di Jean-Paul Marat era un ex-frate sardo, Mara, fuggito a Neuchâtel e quivi divenuto orologiaio. Ed è quasi superfluo ricordare il più famoso dei proseliti italiani del Settecento, il già ricordato Fortunato Bartolomeo de Felice (1723-1789), approdato pure a Berna nel 1757.[10]

Per quanto riguarda poi il Newton in particolare, è da ricordare il culto vero e proprio che il grande scienziato inglese ricevette nella Svizzera del Settecento. Nel 1739-42 l'opera fondamentale del Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, ebbe a Ginevra un'edizione famosa, con commento del Le Sueur e dello Jacquier, che il Castillon non ignorò certamente. A Vevey, oltre ad insegnare lettere al Collegio, si era messo a dare lezioni di matematica e compilò per uso scolastico un *Commentario sull'aritmetica universale di I. Newton*, che per il momento rimase inedito. Incidentalmente, si può aggiungere che pure i suoi allievi di Vevey, a detta del Fabbroni, erano dei giovani inglesi. Presto incominciò anche a mandare contributi scientifici, sulla linea newtoniana, alla Royal Society di Londra. Comparvero infatti un suo studio *De curva cardioide* nelle *Philosophical Transactions* della Società nel 1741 ad un altro *De Polynomis* in quelle del 1742. Dai documenti dell'archivio della Royal Society risulta che il nostro, nel settembre 1741, indirizzò al Montagny un'epistola latina per esporgli la sua trattazione di uno dei problemi newtoniani e chiedergli un parere in merito. Il Montagny, successivamente, il 6 maggio 1742 inviò alla Royal Society uno studio di

---

[8] T. Pons, *Rifugiati italiani in Ginevra: 1660-1721*, in « Bollettino d. Società di Studi Valdesi » n. 40 (1935), pp. 75 ss.

[9] Niccolò Ciangulo, *Aventures singulières de N. Ciangulo*, Utrecht 1724, p. 241. Indicazioni bio-bibliogr. sul C. trovansi in *Nouvelle Biographie Générale*, to. X, Paris 1854, p. 519.

[10] In genere, cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Napoli 1956, pp. 30 ss.

« M. Castiglione » ed una lettera di quest'ultimo, in cui il nostro toscano annunziava la sua intenzione di pubblicare gli opuscoli matematici e scientifici di Newton e chiedeva informazioni e collaborazione.[11] Sembrerebbe dunque che il Montagny fosse il tramite attraverso cui il Salvemini entrò in rapporti con la Royal Society e l'ambiente dei newtoniani inglesi. Nell'elogio ufficiale è detto però che il piano dell'edizione degli opuscoli newtoniani era stato dato al nostro da Gabriel Cramer in persona. E non c'è motivo per non accettare questa indicazione. È probabile, anzi, che il nostro abbia bensí avuto inizialmente per guida il modesto pastore Montagny, ma poi abbia seguito quella del tanto più famoso matematico ginevrino.

Sia come si vuole, la comparsa a Ginevra e a Losanna, nel 1744, dell'edizione degli opuscoli newtoniani a cura di « I. Castelloneus »[12] fu per il nostro esule una svolta decisiva della vita. Dall'oscurità il suo nome balzò a risonanza internazionale. L'anno dopo la Royal Society lo ascriveva tra i suoi membri su proposta del grande medico R. Mead, del matematico ed antiquario R. Folkes e di un paio di altri « fellows ».[13] Sempre nel 1745 uscì a Losanna il *Commercium epistolicum Leibnitii et Bernouilli*, cioè il carteggio tra Leibnitz e Giovanni I Bernouilli (1667-1748), della cui edizione il nostro era stato incaricato dal Cramer, il quale gli aveva altresí procurato il manoscritto. Più tardi il grande Eulero in persona gli inviò il manoscritto della sua *Analysis Infinitorum* perché lo pubblicasse: e il Castillon lo stampò a Losanna nel 1748 premettendovi una propria introduzione.[14]

---

11 Archivio della Royal Society, Londra, *Letters and Papers*. Decade I, vol. 2, ms. 83 - 137. 8 aprile 1742 - 25 novembre 1742. Al N. 86, sommario di una lettera « from M. Castiglione to Mr. de Montagny, professor of philosophy in the university of Lauzan and fellow of the R. S. », in cui il Castiglione espone il suo piano di pubblicazione degli opuscoli e chiede alla R. S. delucidazioni su alcuni problemi editoriali. Al N. 87 è una lettera latina del C. al Montagny, datata « Viviaci, postridie idus septembris 1741 », e trasmessa dal Montagny alla Royal Society in data 6 maggio 1742. Il C. espone « his treatment of Newton's binomial theorem » e chiede al Montagny (che è detto « ministro del S. Evangelo » oltre che professore e F.R.S.) il suo parere in merito e la sua eventuale correzione.

12 *Isaaci Newtoni, Opuscula mathematica collegit partimque latine vertit* J. CASTILLONEUS, Lausannae et Genevae 1744.

13 Archivio della Royal Society di Londra. *Certificates*. Attestato di iscrizione del « Signor Castiglione of Lausanne » alla Royal Society in qualità di socio, datata 28 febbraio 1745.

14 *Virorum celeberr. Got. Gul. Leibnitii et Johan. Bernouilli commercium philosophicum et mathematicum*, Lausannae 1745; F. CASTILLONEUS, *Introductio in analysim infinitorum auctore Leon. Eulero*, Lausannae 1748.

Leonardo Eulero (1707-1783) era stato alla corte di Russia, dove aveva preso il posto già di Daniele Bernouilli, dal 1733 al 1741. Ma in quell'anno aveva lasciato Pietroburgo per Berlino e nel 1744 era stato nominato direttore della classe di matematica dell'Accademia Reale delle Scienze prussiana. Con ogni probabilità fu pure il tramite attraverso cui il Castillon entrò in contatto con gli ambienti scientifici che gravitavano attorno a Federico II, già molti anni prima del 1763, allorché si trasferì anch'egli alla corte di Prussia. Leonardo Eulero era altrettanto di Isacco Newton uno scienziato di profonda fede cristiana riformata; fra l'altro, proveniva da studi giovanili di teologia. Per tutta la vita mantenne un attaccamento così deciso alle sue convinzioni religiose da arrivare a contrasti col sarcastico re Federico II, di cui lasciò infine la corte nel 1766, ritornandosene in Russia. Anche il rapporto con Eulero ebbe dunque un'importanza fondamentale, come quello con Newton, non solo nell'evoluzione scientifica, ma altresì nell'orientamento spirituale del nostro Castillon.

A Vevey il nostro aveva messo su famiglia, sposando nel 1745 un'oriunda dalla Savoia, Elisabeth du Fresne. Però il modesto incarico al collegio di Vevey non lo soddisfaceva più. Pertanto, sempre nel 1745, si trasferí a Losanna e si adoperò per ottenere una cattedra universitaria. Concorse prima per una cattedra di matematica a Berna e poi per una cattedra di teologia a Losanna, senza ottenere nulla. Subito dopo ebbe due inviti contemporaneamente, uno da Pietroburgo e un altro dall'università di Utrecht. Non è da escludere che quest'ultimo fosse connesso con le strette relazioni istaurate dal nostro con Londra. Dall'elogio filiale si deduce che lo stadholder Guglielmo IV d'Orange ebbe molta influenza nella chiamata del Castillon all'università di Utrecht. Ed è noto che Guglielmo IV era fautore di una politica di stretta alleanza con l'Inghilterra di Giorgio II di Hannover. Comunque, il nostro accettò l'invito di Utrecht e nel 1751 si trasferì in Olanda.

Non fu né il primo né il solo esule protestante italiano del Settecento a mettersi su quella via. In Olanda aveva fatto in tempo a veder l'alba del nuovo secolo Gregorio Leti, il principe del giornalismo anticlericale del suo tempo, morto ad Amsterdam nel giugno 1701. In Olanda aveva cercato rifugio « il primo degli illuministi italiani », Alberto Radicati di Passerano, che ad Amsterdam si era spento nel 1737 sotto il falso nome di Albert Barin. In Olanda, era piovuto anche quel Nicolò Ciangulo, che già abbiamo menzionato, e che pubblicò ad Utrecht nel 1724 la sua autobiografia, col titolo metà untuoso e metà libertinesco di *Aventures singulières de M. Ciangulo, contenent le récit abbregé* (sic!) *des*

desordres qui se commettent dans les couvents et de ce qu'il a éprouvé de cruauté de l'Inquisition. Enfin comment par la particulière bonté de Dieu, il s'est retiré dans un pays de liberté où il a embrassé la Religion Réformée. Già che ci siamo, anzi, spenderemo qualche parola anche su questo curioso personaggio.

Sul frontespizio delle *Aventures Singulières* campeggia un'incisione raffigurante un gentiluomo con tanto di spada e un libro aperto nella destra, su cui è scritto *Biblia*: un po' come la statua di Enrico Arnaud a Torre Pellice, insomma. Segue poi una dedica ad un patrizio inglese, Lord Blandford, in cui il Ciangulo vuol fare credere che egli, mentre viveva in Italia, paese di superstizione e di intolleranza, cominciò a dubitare delle dottrine cattoliche, ma non avendo alcuno che lo illuminasse in proposito, ebbe per sua unica guida la Scrittura. Dopo di che viene una prefazione, culminante in un bel pistolotto in lode della Santa Religione (Riformata, naturalmente) in cui l'autore dichiara di voler perseverare fino alla morte. Ma nel corso del libro non si parla più di Bibbia e di protestantesimo e l'autobiografia si trasforma in un rosario di storielle anti-clericali e di avventure l'una meno credibile dell'altra. Forse al palato dei lettori del Settecento questo minestrone sembrava saporito e pepato al punto giusto. A noi moderni, però, dà solo l'impressione di un pasticcio di cattivo gusto.

Stando comunque al nocciolo del racconto, e accogliendo con beneficio di inventario tutto quello che l'Autore racconta su se stesso, Niccolò Ciangulo sarebbe nato a Meldola, in Romagna, nel 1685. Restato orfano di padre assai presto, sarebbe stato avviato sedicenne alla vita conventuale da una madre crudele, che voleva privarlo della sua parte di eredità paterna a favore di una sorella. Dato che la madre aveva un fratello gesuita a Siracusa, il ragazzo fu spedito in Sicilia. Ma una volta arrivato nell'isola, dopo un sacco di avventure, finí con l'entrare in un monastero di carmelitani a Caltagirone. Girò poi per vari conventi della Sicilia; fu professore di filosofia a Malta; vi incappò in un guaio con l'Inquisizione sotto l'accusa (a suo dire falsissima, ben s'intende!) di essersi fatto pescare dagli sbirri in una casa di tolleranza. Rispedito a Meldola, ebbe daccapo traversie con l'Inquisizione, da cui però se la cavò senza danni. Anzi, il vescovo di Cervia lo nominò suo vicario. Un giorno, il vescovo gli dette da leggere un libro del professor Pictet di Ginevra (forse il *Traité contre l'indifférence des religions* di Bénédict Pictet?...) per constatare gli errori degli eretici. Allora il Ciangulo si mise in contatto epistolare con costui e finì con lo scappare a Ginevra: come si è detto, si fece ricevere qui nella confessione riformata nel 1717. Da Ginevra si

recò successivamente a Basilea, a Strasburgo, a Francoforte e infine a Londra, dove insegnò italiano e filosofia « allant donner des leçons de caffé en caffé ».[15] Sposò un'inglese: cercò inutilmente un posto di insegnante prima ad Oxford e poi a Leyda: venne infine a Utrecht. E a questo punto il Ciangulo chiude il proprio racconto, dichiarandosi disposto a continuarlo in un futuro volume, narrando altre storie galanti sugli amori dei frati o altre storie tragiche sui misfatti dell'Inquisizione. Ma non ebbe bisogno di scrivere una continuazione delle *Aventures* perché nel 1725 ottenne il posto di insegnante di italiano nell'università di Utrecht cui aspirava. In quell'anno stampò inoltre, sempre ad Utrecht, una sua edizione dell'*Aminta* del Tasso a guisa di testo scolastico.[16] Come si vede il toscano Castillon era stato preceduto di un buon quarto di secolo dal vispo romagnolo Ciangulo nell'università di Utrecht.

Il Castillon restò in Olanda dal 1751 al 1763 e poi passò in Germania. Neanche a farlo apposta, il solito Ciangulo lo aveva preceduto pure in questo caso. La sua presenza all'università di Utrecht in qualità di « Italiaensche spraekmeester » è documentata almeno fino al 26 gennaio 1728; in quella data infatti bussava a quattrini alle autorità accademiche dichiarando di volere pubblicare un libro « Massime de Principe » (forse un'edizione col capolavoro machiavelliano?...). Ma nel 1732 era già passato a Lipsia: vi pubblicò infatti un *Novum tyrocinium linguae italianae*, un'altra edizione dell'*Aminta* ed una raccolta di *Lettere miste*. Consta però che nel 1737, allorché da Giorgio III elettore di Hannover e re d'Inghilterra fu fatta aprire la nuova università di Gottinga, fu tenuta colà una cerimonia per conferire la corona di alloro dei poeti proprio al nostro avventuroso romagnolo.[17] È pensabile dunque che vi

---

15 N. CIANGULO, *Aventures* cit., p. 265.

16 Cfr. G. W. KERNKAMP, *Acta et decreta senatus*, Utrecht 1936, I., pp. 284, 288, 291, 299, 305. Secondo la *Nouvelle Biographie Générale* cit. il C. avrebbe stampato a Utrecht anche un *De Flagello feminarum*, s.d.

17 *Acta coronationis cum N. Ciangulo Gottingae die XX sept. anno MDCCXXXVII poetica laurea ornaretur*, Lipsia 1737 e 1739. La dott. Carla Sodini mi segnala cortesemente l'esistenza nella Bibl. Statale di Lucca di un opuscolo N. CIANGULO, *Panegirico in lode della Ser.ma Casa di Sassonia regnante*, Gottinga 1738. Dopo il ritorno a Lipsia, oltre a ristampare le *Lettere Miste*, 1740 il C. pubblicò *La Gerusalemme Liberata di T. Tasso con le note di* NICCOLÒ CIANGULO e di SCIPIONE GENTILI (il G. era stato anch'egli esule dall'Italia per motivi di religione ed aveva dimorato a lungo in Germania, dove era morto ad Altdorf nel 1616; il suo commento alla Gerusalemme, pubbl. nel 1584, era stato più volte rist.), Lipsia 1740; *Poesie sacre*, ibid. 1745 e 1746; *Della Commedia di Dante* etc., ibid. 1755; *Dialoghi italiani e tedeschi*, ibid. 1757. Cfr. B. SCARTAZZINI, *Dante in Germania*, Milano 1881, I, pp. 16-17; P. CHIMINELLI, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*, Roma 1921, pp. 78-80.

abbia fatto una comparsa, sebbene sia poi tornato a stare a Lipsia fino alla sua morte nel gennaio 1752. In questi decenni Lipsia divenne il centro più attivo della vita letteraria tedesca, meritando per questo l'appellativo di « Klein Paris » dal Goethe. E anche il Ciangulo — sia pure a modo proprio — contribuì a tale fioritura intellettuale sfornando una quantità di pubblicazioni, tra cui un'edizione di una parte del Divino Poema, col titolo abbastanza strampalato di *La Divina Commedia: dell'Inferno. Poemetto morale e filosofico colle annotazioni... di N. Ciangulo,* a causa della quale il suo nome è passato alla storia come quello di uno dei primi diffusori dell'Alighieri in Germania.

Il successo di un personaggio così discutibile come Niccolò Ciangulo si spiega solo con l'esistenza, nell'Europa del Settecento, di una « domanda » abbastanza sostenuta di insegnanti di lingua italiana. Il Castillon era una persona di tutt'altra statura morale ed intellettuale ed esercitava il suo insegnamento in un campo diverso da quello del Ciangulo. Ma probabilmente fu favorito anch'egli nella propria carriera da una « domanda » abbastanza forte, come quella di docenti di matematiche, che si era determinata nell'Europa del Settecento in conseguenza dei progressi della tecnica, specie in campi come la navigazione e l'artiglieria. L'elogio filiale ci fa capire che in Olanda ebbe a soffrire assai per l'altrui malevolenza e che la politica non fu estranea a queste *chicanes*. La chiamata ad Utrecht del Castillon era stata voluta soprattutto dallo stadholder Guglielmo IV d'Orange, il quale morí il 22 ottobre 1751 cioè subito dopo l'arrivo del nostro in Olanda. Essendo ancora minorenne l'erede del defunto, Guglielmo V, gli avversari repubblicani degli Orange riebbero il potere ed è comprensibile che il Castillon, sia stato guardato in cagnesco da costoro. Come se non bastasse, il clima olandese resultò fatale alla salute di sua moglie Elisabeth, ed essa si spense nel 1753; di tre figli che aveva avuto, due erano morti e quindi sopravvisse solo quel Federico, di cui si è parlato. Ma tutto ciò non impedì al nostro Castillon di fare una decorosa carriera all'università di Utrecht. Nel dicembre 1751 ebbe la nomina a professore straordinario di matematica, fisica sperimentale e astronomia, e tenne una prolusione *De usu matheseos in vita humana.* Nel 1754 conseguì i titoli di magister artium e di doctor philosophiae che gli venivano richiesti per il passaggio ad ordinario. Nel 1755 assunse il titolo di professore ordinario di matematica e filosofia con un'altra prolusione d'argomento più tecnico: *Oratio in connexionarios.* Nel 1758-1759 gli toccò per turno la carica di rettore e all'atto di trasmetterla al suo successore tenne ancora un'altra orazione accademica *De legitimo stu-*

diorum nexu.[18] Come ogni bravo professore universitario che si rispetti, ebbe la nomina a socio di varie accademie: oltre alla Royal Society di Londra, gli dettero questo riconoscimento quella di Göttingen nel 1753, l'Accademia di Berlino nel 1755[19] e la Società Olandese di Scienze di Haarlem nel 1752. Oltre ai tre discorsi accademici sopradetti, fece anche altre pubblicazioni, tra cui è particolarmente interessante per noi un *Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes* in risposta a quello del Rousseau.[20]

È abbastanza significativo che questo *Discours* del Castillon sia stato pubblicato nello stesso anno 1756, in cui anche quello del Rousseau aveva veduto la luce. Come nel caso dei suoi interessi per il Pope e per il Newton, il nostro dá l'impressione di essere stato molto attento alle ultime notizie del mondo culturale e molto pronto ad interventi immediati Abbastanza significativo altresì è il fatto che il *Discours* del Castillon sia dedicato al De Maupertuis, in quanto presidente dell'Accademia di Berlino, e sia punteggiato di citazioni dello *Antimachiavel.* Evidentemente il nostro si sentiva già attratto dal fascino del Salomone del Nord. E forse non si rendeva conto di quanto il re di Prussia si fosse gettato bellamente dietro le spalle il suo giovanile anti-machiavellismo. Ma più significativa e interessante di tutto è la posizione da cui il Castillon polemizza col Rousseau. Non vi è neanche l'ombra di un conservatorismo

---

18 Le varie tappe della carriera accademica del C. all'università di Utrecht sono registrate in RIJKSARCHIEF di Utrecht, *Nomina curatorum, professorum et rectorum Scholae et Academiae Ultraj. ab anno MDCXXXIV* (ove il nostro è registrato come Johannes Castilioneus, Florentia Etruscus natus); *Acta Acad. Ultrajectinae ab anno MDCXLVII ad annum MDCCC*, nonché in G. W. KERNKAMP, *Acta et decreta senatus* cit., voll. II e III *passim*. Da quest'ultimo resulta che nella nomina del nostro all'università di Utrecht fu presa in considerazione anche la sua appartenenza alla confessione riformata. Sulle sue prolusioni, v. F. CASTILIONEI jurisconsulti, *Oratio de usu matheseos in vita humana*, habita a.d. IX decembris MDCCLI cum extraordinariam professionem matheseos, physicae experimentalis et astronomiae susciperet, Traiecti ad Rhenum, 1752; ID., *Oratio in Connexionarios habita* cum ordinariam philosophiae et matheseos professionem in Traiectinam Academiam susciperet, Traiecti a. R., 1755; ID., *De legitimo studiorum nexu*, oratio cum e magistratu academico abiret habita, Traiecti a. R., 1761.

19 In EDUARD WINTER [a cura di] *Registres der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1746-66. Dokumente für das Wirken Leonhard Eulers in Berlin*, Berlin 1957, pp. 215 e ss., è registrato che nella seduta del 28 giugno 1755 il presidente Maupertuis presentò l'opera del C. *De usu matheseos in vita humana* e che nella seduta del 13 novembre 1755 fu presentata dal segretario una lettera di ringraziamenti del C. (presumibilmente per essere stato fatto socio dell'Accademia).

20 J. DE CASTILLON, *Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes, pour servir de réponse au Discours que M. Rousseau, citoyen de Genève, a publié sur le même sujet*, Amsterdam 1756.

spaurito dall'arditezza del pensiero del ginevrino. Il dibattito è condotto non solo con tono assai rispettoso nei confronti del Rousseau, ma per di più da un punto di vista decisamente liberale, in nome di un cristianesimo progressista, avverso al dispotismo e vigorosamente anti-militarista.

Anche le opere cui il nostro toscano fa riferimento nelle sue pagine sono tutto fuorché roba vecchia e antiquata. Tenendo conto che il Castillon scriveva nel 1755, si constata che era al corrente di varie tra le opere più interessanti che gli illuministi avessero pubblicato nel decennio precedente. C'è il padre del sensismo Condillac con lo *Essai sur l'origine des connaissances humaines* del 1746; v'è il Montesquieu, naturalmente con l'*Esprit des Lois* del 1748; c'è il filosofo scozzese F. Hutcheson, il cui *System of moral phlosophy* era uscito postumo nel 1755. E sullo sfondo sta la grande tradizione liberale, e magari repubblicana, delle due rivoluzioni inglesi con Milton, Sidney, Locke.

C'è una linea evidente di continuità tra la prolusione accademica del 1751 *De usu Matheseos in vita humana* e il *Discours* del 1755 in polemica col Rousseau. La prolusione era tutto un inno allo *Advancement of learning* baconiano: la sua tesi di fondo era che la barbarie primitiva dell'uomo, di cui parlava Lucrezio nel suo poema, è stata vinta dal progresso della scienza e della tecnica ed in questa vittoria una prova di importanza decisiva nei destini dell'umanità è stata rappresentata da quella teoria di sommi intelletti che da Bacone e Galileo arriva ad Huygens ed a Newton. Il *Discours* è una difesa del progresso e della civiltà moderna contro l'attacco rousseauiano. Il nostro toscano difende infatti la società ed il progresso — compreso quello dei commerci e delle industrie — senza nessuna concessione all'avversario. Se si dimostra che la natura approva le disuguaglianze fra gli uomini, si dimostra pure che la società è giusta e la religione è divina. Altrimenti, la società è « un brigandage affreux », la religione è una « détestable imposture »: e allora è giusto che chi possiede qualcosa, ne venga spogliato. Il quadro pessimistico che il Rousseau ha dato della società, sarebbe vero se il genere umano fosse abbandonato a se stesso. Ma Dio non lo ha abbandonato: egli corregge le nostre istituzioni umane mediante un progresso continuo; anzi, fa nascere talvolta la felicità dai mezzi che più sembrano « combler nôtre misère ». Dunque, se la società è imperfetta, lavoriamo a correggerla; « nôtre espèce se perfectionne »: il progresso avanza. La stessa diseguaglianza di condizioni fra gli uomini non è una condanna divina: è un fatto puramente umano e quindi modificabile da noi uomini.

Rousseau, attribuendo l'ineguaglianza, assente nello stato di natura, al progresso e quindi alla proprietà privata e alle leggi, ha fatto solo delle

ipotesi congetturali: non ha scoperto una verità scientifica. È assai dubbio che il selvaggio fosse migliore dell'uomo civilizzato. Comunque, l'uomo si distingue dagli animali perché è perfettibile; l'attività delle passioni perfeziona nell'uomo la ragione: più l'uomo ragiona, più è libero, a differenza dei bruti che sono schiavi: appunto in queste doti naturali, comuni a tutti, consiste l'eguaglianza degli uomini.

Non vi è mai stata un'età dell'oro, piena di felicità; altrimenti gli uomini sarebbero restati sempre gli stessi. Il selvaggio era debole di fronte alla natura e tutt'altro che felice. Gli uomini si sono evoluti attraverso la vita sociale, che ha consentito loro di sviluppare idee, di creare strumenti, di trovare l'uso del fuoco. La socialità, insomma, è un istinto naturale umano.

Tutto ciò riporta necessariamente all'idea di un Dio creatore. Dio ha creato l'uomo con una ragione tanto sviluppata da potersi perfezionare e gli ha dato il linguaggio perché potesse comunicare con gli altri uomini. Dunque, il creatore non può averci donato queste facoltà e questa perfettibilità perché vi fosse un tempo in cui i suoi doni fossero inutili. Dio ha dato all'uomo un « penchant invincibile pour le bonheur » ed un'ammirazione istintiva per ciò che è buono. Vi è nell'uomo quel « senso morale » di cui ha trattato Hutcheson: la giustizia è un « sens naturel »; la « utilité » è compagna inseparabile della « vertu ». Non c'è conflitto tra la fede cristiana e scienza o filosofia. Anzi, « moins la philosophie desraisonne, plus elle raisonne comme la révélation ».

Segue a questo punto, nel *Discours* del Salvemini, un rapido disegno dell'evoluzione umana, affatto diverso da quello rousseauiano, per spiegare l'origine di inegualità « naturali » e quindi « giuste » fra cui — naturalmente — la proprietà. Ma a proposito della proprietà il nostro ammette che se in luogo della proprietà privata si fosse sviluppata una forma « sociale » di proprietà, le diseguaglianze sarebbero sparite e ciò sarebbe stato molto bello. Qualora però taluni uomini fossero stati pigri, i magistrati avrebbero dovuto intervenire per obbligarli a lavorare. Sarebbe stato necessario, cioè, istaurare un controllo molto duro e capillare su tutti, col resultato di provocare il malcontento dei subordinati nei confronti dei gestori del potere. In pratica, una perfetta eguaglianza non è mai esistita e mai esisterà.

Naturalmente, benché debbano esistere leggi e governi, non vuol dire che debba regnare il dispotismo. Neanche un regime monarchico è necessariamente un regime di oppressione: si può essere liberi in una monarchia e schiavi in una repubblica. Comunque, il dispotismo è odioso e bene lo hanno smascherato Sidney, Locke, Montesquieu. Il vero go-

verno deve essere figlio della ragione: i grandi stati sono frutto solo di violenze e di guerre; sono dunque preferibili delle associazioni di piccoli stati, come la Confederazione Svizzera o le Sette Province. Purtroppo, ormai i grandi stati esistono ed è meglio non sfasciarli per non scatenare altre guerre. Il Castillon, infatti, si diffonde nel maledire le guerre, le violenze — ivi compresi i duelli — la schiavitù e nell'esaltare l'uomo civile, che vuole la pace, ama il lavoro, sente lo stimolo benefico del lusso. Giacché l'insaziabilità non è una colpa, ma un fatto naturale che fa progredire le industrie e l'agricoltura. La società non porta al vizio, come dice Rousseau; porta a una benevolenza reale: facilita i matrimoni, le nascite, l'educazione dei bambini. Le imperfezioni delle leggi e gli abusi dei governanti turbano la società, ma non la distruggono. E alla lunga, col progresso, avanza pure la libertà.

A chiusura del suo *Discours* il nostro profugo toscano ribadisce il principio lockiano del diritto del popolo a deporre il re, qualora costui violi il patto fondamentale. Perfino la guerra civile è migliore della schiavitù: i tiranni finiscono sempre cacciati dai popoli (come gli spagnoli dagli olandesi) o assassinati addirittura. La storia è una grande lezione sia per i monarchi, sia per i popoli oppressi! Non ci deve essere dunque tirannide neanche in materia di religione: la tolleranza è indispensabile e l'Inquisizione è abominevole. Si ha veramente l'impressione a questo punto che il Castillon, sebbene non li citi mai esplicitamente, abbia presenti anche i *Principes du droit politique* di Jean Jacques Burlamaqui, uscito postumo nel 1751. E se così fosse, ci sarebbe da ricordare che, a parte l'origine lucchese del Burlamaqui stesso, l'edizione dei *Principes du droit politique* era stata curata da Fortunato Bartolomeo De Felice, cioè da un altro italiano fuggito oltralpe dall'Italia cattolica e divenuto protestante.

Durante il suo soggiorno in Olanda, il nostro toscano pubblicò pure la traduzione in versi del *Saggio sull'uomo* del Pope e il commento alla *Aritmetica Universale* del Newton, già da lui composti mentre era in Svizzera. Tradusse dall'italiano in francese un'opera sulla storia naturale dell'Adriatico di Vitaliano Donati (1717-1762), lo scienziato padovano e docente dell'università di Torino, la cui collezione di antichità, raccolte viaggiando nell'Egitto, costituisce il nucleo originario del Museo Archeologico torinese di oggi. Ma attese pure ad altre due traduzioni dall'inglese, quanto mai coerenti con quella linea ideologica liberal-protestante, che aveva sviluppato nel *Discours*. Una è quella degli *Elements of Natural Philosophy* di John Locke, il pensatore inglese per cui il Castillon ebbe un culto secondo solo a quello per il Newton, col titolo di

Abregé de Physique. L'altra è quella della *Dissertation on Miracles*, con cui il teologo riformato scozzere George Campbell (1719-1796) aveva risposto al saggio sui miracoli dello Hume. Il Campbell era tutto fuorché un rozzo reazionario: faceva parte della cerchia dei filosofi scozzesi ed era amico del Reid; la sua polemica con lo Hume era tanto cortese che qualche bigotto — a quanto sembra — ne restò addirittura scandalizzato; la sua maniera di argomentare suscitava l'ammirazione dei contemporanei. Ma la sua difesa dei racconti biblici era esplicita sebbene si basasse su principi razionali anziché fideistici, come quello ben noto secondo cui la più alta improbabilità che un dato evento si verifichi è controbilanciata dalla più lieve testimonianza diretta dell'effettivo prodursi di tale evento. Dal canto proprio il Castillon aggiunse all'opera dello scozzese delle note che — a detta dell'elogio filiale — ebbero l'onore di un'attenta considerazione da parte di un così autorevole esponente della cultura filosofico-scientifica protestante del Settecento, come Charles Bonnet.[21]

Nel 1763, Federico II, ormai sbarazzatosi della guerra dei Sette Anni invitò il Castillon a Berlino come docente di matematica alla scuola di Artiglieria, offrendogli uno stipendio migliore di quello che percepiva a Utrecht. Il nostro accettò e si trasferí in Prussia con l'unico figlio superstite, Federico, e con un'olandese di stirpe francese, Madeleine Ravené, che aveva sposato in seconde nozze nel 1758. Appena arrivato fu fatto socio ordinario dell'Accademia Reale delle Scienze per la classe delle matematiche e si trovò così a lavorare avendo Leonardo Eulero come direttore, fino al ritorno di costui in Russia nel 1766: poco dopo ebbe anche il posto di astronomo. Dai registri e dai *Mémoires* dell'Accademia si vede che fu molto assiduo alle sedute, presentò una quantità di lavori scientifici e assolse ad una quantità di incarichi diversi e magari un po' curiosi. Per esempio, fu in una commissione incaricata dal re, nel 1765, di occuparsi delle finanze dell'Accademia; nel 1765-66 fu spedito ad ispezionare le saline di Schönebeck in quel di Magdeburgo, col compito di proporre migliorie tecniche al loro esercizio (e pare non riuscisse a combinare gran che...); l'anno prima il re gli aveva commissionato nien-

---

21 V. DONATI, *Essai sur l'histoire naturelle de la mer Adriatique* (trad. dall'italiano del C.), La Haye 1758; A. POPE, *Saggio sull'uomo... tradotto dal signor G. Castiglioni*, Berna 1762; I. NEWTON, *Aritmetica universalis ... cum commentario I. Castillonei*, Amsterdam 1761; J. LOCKE, *Abregé de physique*, Amsterdam 1761; G. CAMPBELL, *Dissertation sur les miracles contenant l'examen des principes posés par M. David Hume dans son « Essai sur les miracles »*, Utrecht 1765.

temeno che un adattamento della *Filli in Sciro* del Metastasio.[22] Dovette però accorgersi, a sue spese, che l'aumento dello stipendio non bastava a compensare l'alto costo della vita a Berlino e soprattutto non corrispondeva ad un aumento cosí schiacciante di carichi di lavoro, come quello rovesciatogli addosso dall'imperioso sovrano.

Meno male che riuscì ad assicurare una buona carriera anche a suo figlio Federico. Questi, poco più che ventenne, ebbe un posto di docente di matematica alla scuola per gentiluomini della corte di Prussia. Dal 1772 in avanti collaborò — come vedremo più oltre — alla redazione del *Journal Littéraire* promosso da suo padre. Nel 1774, infine, cominciò a farsi vivo pure nell'Accademia delle Scienze, facendovi presentare dal padre una propria memoria *Sur les flûtes des anciens*; uno studio che sembrava fatto apposta per andare a genio di un appassionato del flauto come Federico II.

Grazie alle strette relazioni che la corte di Berlino aveva con i *phylosophes* di Parigi, il nostro entrò in rapporti amichevoli con esponenti così prestigiosi dell'illuminismo francese come lo Hélvetius e il d'Alembert. Le lettere a quest'ultimo del Castillon trattano soprattutto di ottica, forse a motivo della carriera di astronomo assunta dal nostro toscano. Ma contengono anche sfoghi confidenziali, a proposito di amarezze della vita quotidiana, cui il d'Alembert risponde con costante premura e amichevole sollecitudine. Il Castillon, per esempio, si amareggia perché la direzione della classe di matematiche dell'Accademia, dopo la partenza di Eulero, è stata data al Lagrange, benché più giovane di età; soffre di strettezze finanziarie a tal punto da chiedere al d'Alembert di aiutarlo a vendere taluni manoscritti di carattere tecnico che sono in suo possesso; si lamenta del carico eccessivo di lavoro e di incombenze. E probabilmente si trattava di grattacapi veri e non immaginari; nell'elogio filiale il Salvemini è descritto come un uomo vigoroso, allegro, estroverso: il fatto stesso di avere continuato a lavorare e insegnare fino oltre gli ottanta anni dimostra che aveva una fibra robusta. Dunque, doveva essere tutto fuorché un debole piagnucoloso.

Il d'Alembert fece il possibile per ottenere soddisfazione alle istanze

---

22 Cfr. EDUARD WINTER [a cura di] *Registres der Berliner Akademie* cit., p. 293, nomina del C. a membro ordinario dell'Accademia nella seduta del 31 dicembre 1763; p. 303, seduta del 1 novembre 1764, nomina del C. a « la place d'astronome »; p. 75, nomina del C. il 7 marzo 1765 nella commissione per le finanze dell'Accademia; pp. 296 e ss. *passim*, notizie varie sull'attività del C. in seno all'Accademia. Sull'ispezione alle saline di Schönebeck e l'adattamento della *Filli in Sciro*, v. *Eloge de M. Castillon père par M. de Castillon fils* cit.

del Castillon, scrivendone anche al re, sia pure senza ottenere sempre successo. Tentò anche di riconciliarlo col Lagrange, che però rispose il 12 agosto 1771 con una lettera piena di acredine, in cui rifiutava di riprendere rapporti normali con Castillon, affermando che « la plupart de ceux qui se son frottés à cette personne s'en sont tôt ou tard assez mal trouvés ». [23] Non siamo in grado di giudicare se questo giudizio negativo del grande matematico subalpino fosse giustificato o meno. Però sta di fatto che il nostro ebbe rapporti cordiali di collaborazione con più di uno dei personaggi della corte di Prussia. Si è già detto della sua amicizia con Eulero e con il d'Alembert; consta altresì che in quella impresa del *Journal Littéraire* di cui diremo tra breve, collaborò con due intellettuali francesi venuti al insegnare a Berlino: François Vincent Toussaint (1715-1772), già avvocato al Parlamento di Parigi, professore di retorica e di logica alla scuola militare prussiana e membro dell'Accademia Reale delle Scienze per la classe di Filosofia, e Dieudonné Thiéboult (1733-1807), ex-gesuita e divenuto insegnante di francese alla scuola di artiglieria dietro raccomandazione del d'Alembert. Quest'ultimo ci ha lasciato un libro di memorie autobiografiche, in cui ricorda i rapporti amichevoli intercorsi tra Eulero e il nostro e definisce il Castillon come « homme simple, droit et très loyal, ayant d'ailleurs une véritable et précieuse érudition dans presque tous les genres ».[24]

Per quanto riguarda l'eccesso di lavoro, è possibile che il Castillon

---

[23] J. B. LE ROND D'ALEMBERT, *Correspondance inédite avec Cramer... Castillon... etc. publié par Charles Henry*, in « Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche », XVIII (1885), pp. 543 e segg Il carteggio va dal 1° novembre 1765 al 25 gennaio 1780. Vi compare come intermediario tra il Castillon e il d'Alembert anche il segretario svizzero di Federico II, Henry de Catt (1725-95); quest'ultimo era stato pure a Utrecht, come studente universitario, avanti di passare al servizio del re di Prussia. Dalla corrispondenza del d'Alembert con Federico II (in FRÉDÉRIC II, *Roi de Prusse, Oeuvres Posthumes*, Berlin 1788, XIV, p. 38, d'Alembert a Federico II, 26 maggio 1766; p. 47, id. eid., 11 novembre 1766; p. 63, id. eid., 14 dicembre 1767) si constata che il *philosophe* francese caldeggiò presso il re di Prussia le richieste del Castillon, il quale domandava che, oltre al lavoro d'astronomo, gli venisse conferito il titolo di primo astronomo e la pensione ad esso annessa e che gli venisse accordato un collaboratore nella persona di suo figlio Federico. Malgrado l'appoggio caloroso del d'Alembert, che aveva molta stima del C., il posto e lo stipendio furono però dati a Johann Bernouilli III (1744-1807), con grande malumore del nostro. Per il fallito tentativo del d'Alembert di riconciliare il C. e il Lagrange, v. J. L. LAGRANGE, *Oeuvres*, a cura di J. A. SENET, Paris 1882, XIII, p. 205; A. D'ANCONA, *Memorie* cit., pp. 108-110.

[24] D. THIÉBAULT, *Souvenirs de vingt-ans de séjour à Berlin*, Paris 1891, II, pp. 254 e 270. - La raccomandazione del d'Alembert a favore del Thiébault del 1 marzo 1765, è in FRÉDÉRIC II, *Oeuvres* cit., XIV, p. 26.

se lo procurasse anche da sé, almeno in qualche misura, con la sua passione veramente enciclopedica per ogni sorta di scienze e con il suo gusto sempre sveglio per i problemi di attualità. Si è già detto che dai registri e dagli atti dell'Accademia delle Scienze resulta che fu di un'assiduità esemplare nei lavori e portò una quantità di contributi scientifici sugli argomenti più disparati.[25] A titolo di curiosità, noteremo che nel 1764 presentò all'Accademia il suo commento all'*Aritmetica universale* di I. Newton e che una presentazione analoga dell'opera fu fatta in quell'anno anche all'Accademia di Pietroburgo; [26] forse per interessamento

---

[25] *Mémoires* cit.. annata 1762 (Berlin 1769), p. 99, *Deux descriptions de cette espèce d'hommes qu'on appelle négres blancs* (Notizie avute da olandesi di Surinam intorno a casi di negri albini); p. 106, *Mémoire sur une congélation rémarquable* (esperienze fatte nel dic. 1767 intorno al congelamento di acqua comune e acqua distillata); id. 1766 (Berlino 1768), p. 354, *Propositions de Géometrie et de Trigonométrie élémentaire démontrées d'une manière nouvelle*; id. 1770 (Berlin 1772), p. 277, *Descartes et Locke conciliés* (intende dimostrare che la dottrina cartesiana delle idee non è in conflitto con l'empirismo lockiano); id., 1771 (Berlin 1773), p. 154, *Mémoire sur les équations résolues par m. de Moivre, avec quelques réflections sur ces équations et sur les cas irréductibles*; id. 1776 (Berlin 1779), p. 265, *Sur un problème de Géometrie plane, qu'on regarde comme fort difficile* (sul « problema di Castillon », detto pure « problema di Castillon - Cramer » perché proposto da quest'ultimo al nostro già al tempo del soggiorno di costui in Svizzera cfr. la voce Cramer, Gabriel in *Dictionary of scientific Biography*, vol. III cit.); 1777 (Berlin 1779), p. 42, *Sur les conducteurs destinés à garantir de la foudre les édifices* (Sui parafulmini, con vasta raccolta di dati sperimentali comprendente anche una lettera dello scienziato italiano G. Toaldo al C. da Padova, 7 giugno 1777); p. 408, *Sur un problème métaphysique* (Il numero delle idee dell'intendimento divino è finito o infinito? Il C. dice che trattasi di un quesito postogli da un altro membro dell'Accademia, ma che in sé quel problema gli è sgradevole. Dimostra che si tratta di un numero finito, ma non per questo vi sono nozioni che Dio ignora); 1779 (Berlino 1781), p. 361, *Sur la manière d'enseigner de Socrate*; p. 301, *Sur un globe mouvent qui représente les mouvements de la terre* (fatto da un orologiaio Castel di Berlino, discendente di ugonotti francesi); 1780 (Berlino 1722) p. 22, Lettera del Toaldo al C. da Padova, 31 gennaio 1780; *Sur la division des instruments de Géometrie et d'Astronomie*; 1781 (Berlino 1783), (rapporto su esperienze del professore dell'Università di Pavia Pietro Moscati in materia di elettricità); 1783 (Berlin 1785), p. 47 lettera al C. dell'erudito ugonotto Antoine Court de Gebelin (1725-84), p. 224, *Sur la règle de Cardan et sur les équations cubiques avec quelques remarques sur les équations en général*; 1786-87 Berlin 1782), p 233, *Première Mémoire sur les Paralleles d'Euclide*; p. 517, *Recherches sur la liberté de l'homme* (contro le teorie deterministe); 1784 (Berlin 1786), p. 259, *Sur la gnomonique*; 1788-89 (Berlin 1793), p. 171, *Seconde mémoire sur les parallèles d'Euclide*. Comparve inoltre postumo in *Mémoires* 1802 (Berlin 1804), p. 3 un saggio *Du noble orgueil, de la vanité... surtout des gens de lettres*.

[26] *Die Registres* cit., p. 300, seduta del 12 luglio 1764; A. P. Juškevič e E. Winter [a cura di], *Die Berliner und die Petersburger Akademie der Wissenschaften in Briefwechsel L. Eulers*, vol. I, Berlin 1959, p. 250, lettera di G. F. Müller a Eulero da Pietroburgo, 12 ottobre 1764.

dello Eulero? Fra le altre memorie presentate dal Castillon all'Accademia di Berlino è da ricordarne una del 1770, che tenta di mettere d'accordo Cartesio e Locke — i due grandi amori filosofici del nostro — dimostrando che le idee innate di cui parla l'uno non sono sostanzialmente diverse dagli atti dello spirito, di cui parla l'altro. Continuava inoltre ad occuparsi di scienziati-teologi riformati; nel 1769 pubblicò una traduzione dall'olandese in francese di un saggio di un teologo calvinista e pensatore leibniziano Allard Hulshog (1734-94).[27] Ma proprio allora, nel 1770, scoppiò la bomba della comparsa del *Système de la Nature*, con la sua vibrante apologia dell'ateismo. E immediatamente, nel 1771, il nostro Castillon si affrettò a contrapporre all'opera dell'Holbach un suo volume di *Observations sur le livre intitulé « Système de la Nature »*, in difesa del cristianesimo.[28]

Al solito si tratta di un cristianesimo liberal-protestante di carattere decisamente illuministico e la sua difesa è quanto di più laico si possa desiderare. Secondo il nostro toscano, per provare la verità dell'ateismo, occorrerebbe provare che la materia esiste per sua propria virtù; che il movimento fa parte della sua essenza; che al di fuori della materia non vi sono altro che chimere; che Dio non esiste. Ma di tutto ciò il *Système de la Nature* si limita a dare affermazioni apodittiche, senza fornire prove consistenti. Il Castillon passa quindi a dimostrare che la materia è un essere contingente; che il moto non è a lei essenziale; che noi uomini abbiamo idee cartesianamentne chiare e distinte in merito ad esseri immateriali; che l'anima è uno di tali esseri e che Dio esiste. L'osservazione scientifica ci dà la prova della esistenza di una religione naturale. La morale del Cristianesimo, la quale ha perfetto fondamento nella ragione, è altrettanto immutabile della natura delle cose. Però è superiore alla morale naturale per la sua purezza e per le sue elevate motivazioni. Dunque, la negazione del cristianesimo urta contro ostacoli insormontabili sul piano della ragione e della scienza.

Certamente, il nostro Castillon non era il solo, nell'Europa protestante del Settecento, ad assumere posizioni di questo genere. Per rivivere il clima dell'epoca, basta ricordare che Eulero, il sommo scienziato svizzero che tanto aveva avuto influenza sul nostro toscano, stava pubblicando proprio nel 1768-1772 quelle sue *Lettres à une princesse d'Allemagne*, in cui la divulgazione scientifica si intreccia in modo cosí sugge-

---

[27] HULSHOFF, *Discours sur les penchants*, Berlin 1769.

[28] J. CASTILLON, *Observations sur le livre intitulé « Système de la Nature »*, Berlin 1771.

stivo all'apologia del cristianesimo. Basta pensare all'evoluzionismo cristiano del filosofo ginevrino Charles Bonnet, da cui anche il nostro attingeva argomenti contro il *Système de la Nature*. Neanche a farlo apposta, l'opera principale del Bonnet — *Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* — aveva visto la luce proprio nel 1769-70. Fra poco parleremo di un'altra polemica protestante contro il *Système de la Nature*, cioè la *Réflexions philosophiques sur le Systéme de la Nature* del matematico e filosofo tedesco Georg Jonathan von Holland (1742-84). In fondo, lo stesso Federico II, malgrado tutti i suoi sarcasmi contro il cristianesimo, era rimasto sconcertato alla comparsa del *Système de la Nature*: ben comprensibilmente, del resto, visto il duro attacco contro le monarchie con cui il d'Holbach aveva concluso la sua opera. Anche il re di Prussia, dunque, compose una confutazione di questo empio manifesto dell'ateismo.[29] Ed è quasi superfluo aggiungere che l'opera del nostro Castillon venne pubblicata dopo avere avuto una formale approvazione da parte dell'Accademia. Forse lo *esprit fort* di Federico II ha velato un po' troppo al nostro sguardo gli stretti legami che intercorrevano tra l'Accademia di Berlino e gli ambienti riformati. In realtà, più di uno degli accademici era discendente di ugonotti francesi o di riformati svizzeri, oppure aveva studiato nell'Olanda calvinista. Il segretario perpetuo dell'Accademia, Jean Henry Samuel Formey (1711-1797), era egli stesso un pastore di stirpe ugonotta: e fra varie altre opere di filosofia e di pedagogia, scrisse pure un *Emile chrétien* (1764) in polemica con quello di Rousseau. Si è già detto di una personalità di scienziato cristiano così imponente come quella di Leonardo Eulero. Ma non va scordato che tra coloro che maggiormente primeggiavano nell'Accademia e maggiormente godettero della stima di Federico II vi fu ancora un altro matematico e filosofo svizzero, Johann G. C. Sulzer (1720-1779), proveniente pure dagli studi telogici e dalle file dei pastori riformati. Dopo tutto, almeno formalmente, gli Hohenzollern erano una dinastia calvinista.

Dal 1772 al 1775 il nostro Castillon attese alla redazione di un *Journal Littéraire, dedié au Roi par une societé d'académiciens*, ed ebbe tra i collaboratori del periodico i due già ricordati intellettuali francesi D. Thiébault e F. V. Toussaint e il suo proprio figlio Federico. Il *Journal* usciva ogni bimestre nella forma di un volumetto in 12° di circa 350 pa-

---

[29] *Examen critique du « Système de la Nature »*, in FRÉDERIC II, *Oeuvres Posthumes* cit., VI, pp. 139-168. Dell'opera di L. Eulero, *Lettres à une princesse d'Allemagne* esiste anche una traduz. italiana recente, Torino 1958.

gine, in cui si dava conto dei libri più importanti comparsi nelle principali lingue europee. In fondo ad ogni numero compariva anche un bollettino delle novità librarie tedesche, francesi, inglesi, svizzere e talvolta anche italiane. Già fin dal primo numero, la rivista berlinese mostrava il suo carattere tipicamente illuministico e l'ampiezza dei suoi interessi. Si partiva dall'edizione postuma delle opere dell'Algarotti, l'illuminista italiano vissuto tanto a lungo alla corte di Federico II, di cui proprio nel 1772 stava uscendo alla luce a Berlino una biografia dell'abate Michelassi, tradotta dall'italiano in francese dal nostro Castillon.[30] E si arrivava alla *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce de Européens dans les deux Indes* del Raynal passando attraverso un saggio inglese *Principles and Power of Harmony* sulla musica del Tartini, alle idee sulle belle arti del già ricordato Sulzer od alle *Osservazioni sulle matematiche pure ed applicate* del grande matematico e filosofo alsaziano Johan Heinrich Lambert (1728-77) cioè di un altro dei massimi esponenti dell'Accademia berlinese.

Sfogliando le annate del *Journal* ci si imbatte ogni tanto in qualche italiano; ma a parte il caso del Pilati, di cui diremo fra un momento, non si tratta in genere di gran cosa. L'abate Michelassi, che nel frattempo è passato alla corte di Svezia, ricompare per un suo discorso all'Accademia di Stoccolma in lode della lingua svedese. Ricompare pure la Toscana con gli Atti dell'Accademia dei Fisiocritici di Siena e con i *Discorsi Toscani* del medico illuminista e frammassone Antonio Cocchi. Ma non si va molto oltre, mentre la Francia è rappresentata dalle *Oeuvres Complètes* del Voltaire, dalla *Historie naturelle* del Buffon, dagli opuscoli scientifici del Lavoisier, dal *Journal de voyage* del Montaigne in Italia e da altro materiale di vario genere tra cui anche una *Histoire Littéraire des Troubadours* dell'abate Millot. Come era ben prevedibile, ci sono inoltre le *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme* di Charles Bonnet e i *Commentari* del Blackstone.

Nell'annata 1772 c'è anche qualche annotazione curiosa a proposito del già ricordato Georg Jonathan von Holland, di cui il Castillon recensisce la prima parte delle *Reflexions philosophiques sur le « Système de la Nature »*, in polemica col d'Holbach, rallegrandosi che siano sostanzialmente coincidenti con quanto da lui scritto sullo stesso argomento. Nell'annata successiva 1773, compare una lettera del nostro in cui afferma che avrebbe voluto recensire anche la seconda parte dell'opera dello

---

30 D. MICHELASSI, *Mémoires concernant la vie et les écrits du comte F. Algarotti*, tr. de l'italien, Berlin 1772.

Holland, ma non lo ha fatto perché sulle *Nouvelles extraordinaires de divers endroits ou Gazette de Leyda* è comparsa la notizia che lo Holland sta per pubblicare una seconda edizione riveduta e corretta delle *Reflexions* a Neuchâtel in Svizzera: quella precedente, infatti, era un'edizione abusiva, tutta piena di errori. Il Castillon dichiara pertanto che attenderà la comparsa della nuova edizione per fare la promessa recensione della seconda parte. Ma a proposito di questa edizione riveduta e corretta aggiunge un particolare saporito. Secondo la Gazzetta di Leyda, il re di Francia, Luigi XV, aveva accordato un privilegio a tale ristampa e poi lo aveva ritirato, in quanto l'opera conteneva « des écarts contraires aux véritables principes de la Religion et du Gouvernement ». E il nostro toscano commenta: « Tous ceux qui savent que M. Holland est Philosophe et Protestant, jugeront sans peine en quoi consistent ces écarts ».

In questo giro di tempo fece una breve comparsa a Berlino anche l'illuminista trentino Carlo Antonio Pilati (1733-1802) e ne ripartí ben presto, disgustato dall'atmosfera autoritaria che vi regnava. Proprio questo disgusto rende assai significativo il fatto che lo *Journal Littéraire* del Castillon abbia pubblicato in varie puntate dei suoi voll. VIII-XIV una lunga ed elogiativa recensione del *Traité des loix civiles par M. de P*[ilati] *de T*[assullo] stampato all'Aia nel 1774 da Pierre Fréderic Gosse. La prima puntata della recensione, firmata « F. », affermava: « L'auteur de cette ouvrage est bien connu dans la République des Lettres, mais nous ne déchirerons pas le voile sous lequel il veut se cacher ». E poteva darsi che questo rispetto per l'anonimato dell'opera fosse un atto di prudenza anche da parte del recensore. Però, in puntata successiva, stavolta a firma « K », si riferiva quanto il Pilati aveva scritto a proposito di Giustiniano e lo si commentava con notevole libertà critica nei riguardi del Salomone del Nord in persona: « C'est pourquoi nous osons avancer que les souverains qui veulent composer de nouveaux codes doivent bien se garder d'employer des juriconsultes ». Né si lesinavano, anche più oltre, le lodi a questo libro « plein d'excellentes choses, écrites d'un style clair, simple et sans prétention; en un mot, d'un style vraiment didactique ». Si da inoltre conto, in una recensione particolare, della *Appendice ou dissertation sur l'état de l'agriculture chez les Romains et son influence sur leur loix, leurs moeurs, leur gouvernement et leur commerce*, che seguiva il *Traité*. E si concludeva: « Récapitulons. L'autorité des Rois de Rome était tempérée par celle du Sénat et par les prérogatives du peuple. Ainsi l'agriculture s'établit et prit pied, au point qu'après l'expulsion des Rois l'esprit d'agriculture s'opposa au despotisme que les patriciens voulurent excercer sur le peuple. Les Romains

s'enrichirent, l'esprit de l'agriculture périt et avec lui s'anéantirent les bonnes moeurs et la liberté ». Il che andava bensì in senso contrario alla polemica del nostro contro il Rousseau ed all'esaltazione in essa contenuta del progresso economico. Ma dimostrava che il Castillon continuava ad essere ben attento e sensibile ai dibattiti del suo tempo, compreso quelli suscitati giusto allora dai fisiocratici.

Tra il nostro Castillon e il Pilati dovettero esservi rapporti amichevoli anche sul piano personale. Ne sono prova una lettera del Castillon al Pilati, ormai tornato a Tassullo, del 19 maggio 1774 e gli accenni al Castillon, che il Pilati seminò nei suoi *Voyages en different pays de l'Europe*.[31] Nella sua lettera al Pilati il Castillon scrive mezzo in francese e mezzo in italiano, dichiarando « voglio provare s'io so ancora scrivere in italiano »; fra l'altro, parla anche dell'onorario che il Pilati deve ricevere per tre mesi, e dice che ne ha accennato al Sulzer, ma che questi ha avuto un rifiuto dal re. Il Pilati, viceversa, dà nelle sue lettere dei particolari saporiti sull'attività del Castillon ed in particolare su un'opera da lui stampata a Berlino giusto nel 1774: una traduzione dall'inglese della vita di Apollonio di Tiana del deista Charles Blount (1604-1693), fatta dal nostro per ordine di Federico II, che volle pubblicarla con una sua dedica canzonatoria al papa Clemente XIV.[32] In una lettera, datata da Berlino, 30 giugno 1774, il trentino ricordava i colloqui di Federico II intorno ad Apollonio Tianeo con «Mr. de Castillon, qui a écrit contre le *Système de la Nature* ». In una lettera successiva, datata Potsdam 18 agosto 1774, raccontava che a Berlino v'era un'accademia « que le roi remplit de sujets qui veulent bien se contenter de modiques appointement ». Fra gli accademici, tuttavia, v'erano anche persone di valore, come i matematici Lagrange e Lambert. Peccato che pochi riescano a capire le opere di quest'ultimo, perché sono scritte in tedesco e in uno stile che è oscuro per i tedeschi stessi. Però il Castillon « m'a dit qu'il vouloit faire un extrait de tous les ouvrages les plus utiles de Mr. Lam-

---

31 La lettera del C. al Pilati è conservata nella Biblioteca Comunale di Trento, Mss. 457, f. 6; è menzionata in A. D'ANCONA, *op. cit.* e loc. cit., ma mi è stata cortesemente trascritta nei suoi passi più importanti dall'amico Franco Venturi. Ma altre lettere dovettero intercorrere tra il Pilati ed il C. in quel tempo: lo prova il fatto che nella recensione citata del *Traité des Loix civiles* (vol. X, p. 106) si citano Dionigi d'Alicarnasso ed Ulpiano a proposito della « Confarréation » con l'avvertenza « Note communiqué en manuscript par l'Auteur ». Le lettere in cui il Pilati parla di C. sono in C. A. PILATI, *Voyages en différents pays de l'Europe en 1774, 1775 et 1776 ou Lettres écrites de l'Allemagne, de la Suisse, de l'Italie, de Sicile et de Paris*, La Haye 1777, to. I, Lett. III e IV, pp. 87-88.

32 PHILOSTRATUS, *Vie d'Apollonius de Tyane avec les commentaires donnés en anglois* par C. BLOUNT, Berlin 1779.

bert et les inserer dans des articles qu'il compose pour une nouvelle édition de l'Encyclopedie ».

« Ce M. Castillon — continuava la supposta lettera da Potsdam del Pilati — est un mathématicien qui aime beaucoup la théologie contre la coutume ordinaire des mathématiciens qui ne s'attachent qu'aux démonstrations; je crois que le roi a voulu le mortifier pour les livres théologiques qu'il a écrit, en lui ordonnant de traduire en françois la vie d'Apollonius de Thyane écrite par Philostorge [sic!], dont il y a une traduction anglaise, au moins des deux premiers livres, où le traducteur a joint des notes très propres à choquer toutes les espèces de théologiens; le roi a voulu que M. Castillon commençat sa traduction française su cette traduction sans en omettre les notes ». Che questa traduzione fosse un compito sgradevole, imposto dal re al nostro toscano con una buona dose di cattiveria, ce lo conferma anche il Fabroni, che fu a visitare il Castillon a Berlino e seppe che aveva tapinato assai nel lavoro, in quanto a lui « confutandus fuit impius auctor et emendanda illius negligentia in citandis scriptorum locis ». E corrisponde bene al carattere di Federico II l'ipotesi del Pilati che si trattasse di una mortificazione imposta dal re al Castillon per beffarsi dei gusti teologici del toscano. Però dopo quanto abbiamo visto dei rapporti amichevoli tra il Castillon e il Pilati malgrado i disgusti di quest'ultimo con la corte di Berlino e degli elogi del nostro ad un'opera del trentino tutt'altro che adulatoria nei confronti del dispotismo, viene da chiedersi se nell'umiliazione inflitta dal re al Castillon non c'entrasse anche un qualche elemento di ripicco personale.

Sia come si vuole, questi incidenti non impedirono al nostro di continuare a lavorare fino alla più tarda età. Oltre a sempre nuove pubblicazioni, accumulava anche sempre nuovi riconoscimenti accademici; socio già dal 1768 del prestigioso Istituto di Bologna, fu iscritto anche all'Accademia elettorale di scienze e lettere di Mannheim nel 1777, all'Accademia di Praga nel 1783 e a quella di Padova nel 1784. Nel 1779 pubblicò una traduzione degli *Accademici* di Cicerone in francese, che ebbe una certa fortuna anche postuma.[33] Continuò inoltre, nello stesso giro di anni, a collaborare alle *Memorie* dell'Accademia di Berlino con più saggi, tra cui uno del 1777 *Sur les conducteurs destinés à garantir de la foudre les édifices*, in cui esamina le esperienze del Franklin, del Priestley, del padre Beccaria e di altri in materia di elettricità, definendo i criteri da seguire

---

33 CICÉRON, *Les Academiques*, tr. par DE CASTILLON, Berlin 1774. Fu rist. in Francia anche nel 1796 e 1825.

nell'impianto di parafulmini. Senza dubbio quel saggio non scopriva nulla di nuovo: già da un buon quarto di secolo ormai il discorso era stato aperto in materia di parafulmini dal Franklin o dal Beccaria. Tuttavia nel momento in cui il Castillon scriveva questo suo saggio, fautori dei lumi e reazionari non avevano ancora cessato di darsi battaglia su certi problemi. Torna ad onore del nostro il fatto di avere sentito il bisogno di intervenire in una questione ancora controversa, pure avendo ormai la rispettabile età di sessantotto anni.

Intanto stava arrivando alla corte di Berlino una generazione di italiani, in cerca di scampo o di fortuna, più giovane di quella del nostro e dei primi illuministi. Si è già detto del Pilati e si può ricordare che nel 1777 arrivò il patrizio lucchese Girolamo Lucchesini (1751-1825), di cui Federico II fece il suo ciambellano di corte: e anch'egli, a quanto pare, fu in rapporti amichevoli col nostro.[34] Più tardi arrivò Carlo Denina (1731-1831): e nel 1786, cioè alla soglia degli ottanta anni, il Castillon trovò ancora la forza di tradurne dall'italiano in francese il *Discorso sulle vicende di ogni letteratura*.[35] Anche il Denina era stato costretto dall'intolleranza cattolica a lasciare l'Italia ed a riparare sotto la protezione di Federico II. Con questa traduzione, il vecchio toscano sembrava dunque dare un'estrema conferma a quell'impostazione liberale, che aveva seguito durante tutta la sua lunga esistenza.

C'è da domandarsi se il nostro, malgrado l'età canuta, non conservasse più freschezza di spirito del suo stesso figlio. Quanto sappiamo di quest'ultimo, infatti, ci dà l'impressione di un cervello piuttosto modesto e di un cortigiano sempre pronto ad attaccare l'asino dove piacesse al padrone. Fra l'altro, nel 1777, dietro consiglio del d'Alembert, Federico II fece bandire dall'Accademia di Berlino un concorso sul tema *È utile ingannare il popolo?* E il Castillon figlio fu tra i vincitori con un saggio in cui si sforzava di compiacere il sovrano, dimostrando che poteva essere utile, almeno talvolta, ingannare il popolo credulone per condurlo al bene.[36]

---

[34] A. D'ANCONA, *Memorie* cit., l. cit. afferma che in Bibl. Statale di Lucca esistono lettere del C. a Girolamo Lucchesini. Ma l'affermazione non trova riscontro nella realtà: forse il d'A. si è fidato di informazioni di seconda mano inesatte.

[35] C. DENINA, *Discours sur les vicissitudes de la littérature*, Berlin 1786.

[36] D'ALEMBERT a Federico II, 22 settembre 1777, in FRÉDERIC II, *Oeuvres* cit., XV, pp. 58-59. Il saggio del Castillon figlio (*Est-il utile au peuple d'être trompé?*, Berlin 1780) trovasi edito in traduz. italiana, insieme ad altro saggio del Condorcet sullo stesso tema ma di parere opposto, in *Bisogna ingannare il popolo?* Bari 1968. Il Castillon figlio fu autore, oltre che di questo saggio, anche di una traduz. di Euclide, (Berlin 1777) con prefazione di C. padre (questi aveva scritto di tale lavoro di suo figlio al d'Alembert, in una lettera s.d. ma forse del 1768 che è in D'ALEMBERT, *Correspondance* cit., p. 545) e di un'altra traduzione *Théorie de l'art des jardins* di C. C. L. HIRSCHFELD, Leipzig, 1779 e 1795. Negli atti d. Accade-

Definiva però come « popolo » la massa dei meno intelligenti e più bisognosi di guida, includendovi buona parte dei nobili stessi, ed escludendone invece i lavoratori operosi e intelligenti. Mostrava così di avere deviato dalla linea liberale di pensiero, propria di suo padre, solo per opportunismo. Morto poi Federico II nel 1786 e venuto al trono Federico Guglielmo II col suo corteggio di forcaioli e di rosicruciani, il Castillon figlio divenne collaboratore assiduo della sezione di Filosofia speculativa, nelle Memorie dell'Accademia di Berlino, con una serie di saggetti, uno più scipito e incolore dell'altro. A dare loro un certo colore, sia pure indirettamente, serve però il fatto che in ogni annata delle *Memorie*, i saggi del Castillon figlio sono immancabilmente accanto ad altre dissertazioni sedicenti filosofiche di un fior di reazionario come Johann Peter Friedrich Ancillon (1766-1837). Una tale vicinanza fa supporre che il Castillon figlio non dovesse essere lontano dall'Ancillon neanche sul piano delle idee. Il che, oltre tutto, avrebbe un curioso sapore di ironia della storia: anche l'Ancillon, come tanti altri personaggi della Berlino settecentesca, era un riformato di origine francese, reduce da studi teologici in Svizzera, che aveva altresì esercitato il ministero pastorale, avanti di diventare una delle teste forti e poi uno degli statisti dell'anti-Rivoluzione. Carlo Denina, che dei due Castillon tracciò un profilo nella *Prusse Littéraire* da lui pubblicata nel 1790, afferma che Castillon figlio era « chef d'une loge de francs-maçons »:[37] viene da sospettare che sia stato pure lui un rosicruciano con la testa piena di bubbole iniziatiche anti-rivoluzionarie.[37]

---

mia di Berlino sono pubblicati di lui, oltre al saggio *Sur les flûtes des anciens* e all'elogio del padre citt., anche i segg. lavori: 1798 (Berlin 1801), p. 3, *Réflexions sur les sens en général et en particulier sur leur nombre et leurs organes*, p. I; 1799-1800 (Berlin 1803), p. 3, *Mémoire touchant l'influence des signes sur la formation des idées*; p. 75, *Réflexions sur les sens* etc., p. II; 1801 (Berlin 1804), p. 3, *Sur l'utilité de la philosophie*; p. 17, *Sur la question de l'origine des connaissances humaines* (sul problema già trattato dal C. padre della conciliabilità di Cartesio con Locke); 1802 (Berlin 1804), p. 38, *Réflexions sur la loqique*; 1803 (Berlin 1804), p. 3, *Mémoire sur un nouvel algoritme logique* (racconta di avere letto la corrispondenza del Lambert una ventina di anni prima, allorché si occupava di matematiche « par devoir et par état » e di filosofia per gusto personale). Intorno alle *Réflexions sur la logique* e alla *Mémoire sur un nouvel algorithme logique* v. C. MANGIONE, *Logica e fondamenti della matematica nella prima metà dell'Ottocento* in L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1971, IV, pp. 186-88, che però non sembra avere presente che di matematici di nome Castillon ce ne furono due, l'uno padre e l'altro figlio.

37 C. DENINA, *La Presse Littéraire* cit., I, pp. 320-21. Nel 1788 il Castillon figlio sposò la figlia di un commerciante ugonotto, certo Palmier, della quale il nostro scrisse, in una sua lettera del 27 dicembre dello stesso anno: « la sposa è molto bella e molto buona per quanto posso giudicarne da 4 mesi in qua che stiamo insieme, attenta alle cose domestiche, casalinga e nemica del gioco e della cicisbeatura ».

Anche l'ormai vegliardo Castillon padre continuò la propria carriera oltre la morte di Federico II e sotto il regno di Federico Guglielmo II. Nel 1781 aveva perduto anche la seconda moglie; nel 1787 ebbe un colpo apoplettico, che per un po' gli paralizzò il corpo e la favella. Ma si riprese dall'apoplessia e continuò ad insegnare e a lavorare.[38] Partito il suo rivale Lagrange nel 1787, ottenne finalmente la nomina a direttore della classe di matematiche dell'Accademia di Berlino dal nuovo re di Prussia.

Fra l'altro proprio negli anni dell'estrema vecchiaia, si adoperò a soddisfare richieste dei compaesani di Castiglion Fiorentino con una buona volontà che rivela quanto fosse ancora attaccato alla piccola terra di origine. Si fece fare un ritratto e lo spedì a Castiglion Fiorentino per compiacere ai compaesani, vogliosi di trarre vanto dall'origine di un personaggio così illustre dalla loro cittadina. Spese poi in più modi il suo prestigio internazionale per appoggiare una petizione tendente a ottenere dal granduca Pietro Leopoldo che Castiglion Fiorentino venisse elevata al rango di « città nobile ». Anzi, in questa pratica mise tanto ardore da cadere in eccesso di zelo. Scrisse cioè una bella lettera direttamente a Pietro Leopoldo senza ricordare che costui aveva sì tante idee progressiste, ma restava sempre un Asburgo, e come tutti gli Asburgo non era disposto a scherzare sulle norme di etichetta che vietavano ad un privato di rivolgersi di propria iniziativa al sovrano. E quando i fratelli lo sgridarono di questa *gaffe*, che aveva messo loro stessi in una posizione imbarazzante, risponde — il 26 agosto 1783 — non senza una punta di fierezza: « Io ho senza dubbio mancato all'etichetta della sua corte, ma io non la conosco e ho scritto a un sovrano come io scrivo a un altro giacché mi è permesso scrivere al re di Prussia tutte le volte che mi si presenta l'occasione e questa mi si presenta spesso ». Ancora vari anni dopo, anzi, la questione gli bruciava tanto da fargli scrivere il 12 ottobre 1789: « Io confesso che il gran Federico mi ha guastato. Gli ho scritto cento volte, cento volte mi ha risposto graziosamente. Una sola volta che mi ha negata la mia domanda, mi ha quasi domandato scusa di proprio pugno »: una testimonianza significativa davvero dello « esprit républicain » del grande re. A quanto racconta suo figlio, attese anche a prepararsi alla morte con la calma di un vero « philosophe chrétien ». Durante gli ultimi tre o quattro anni della sua vita, per esempio, si dilettò a fare una sorta di bilancio comparativo delle prove adducibili a favore o contro vari dogmi religiosi.

---

38 L'elogio filiale reca altresì un elenco di titoli di dodici manoscritti, tutti di argomento matematico, che il C. lasciò inediti alla propria morte. Anche il FABRONI, *Vitae*, cit. p. 235 parla di questi manoscritti del C. e afferma « vidi haec Berolini apud ipsum ».

Metteva queste prove per scritto, su due colonne a riscontro l'una con l'altra, in modo tale da potere far meglio un calcolo di probabilità, coerentemente con il suo abito mentale di matematico. È un peccato che il figlio non abbia dato qualche esempio di questi singolari ghiribizzi senili: forse perché il Castillon mostrava anche in questi appunti una mentalità da *philosophe* mal conciliabile con il clima ormai prevalente in Prussia?

Di queste meditazioni religiose alla vigilia della morte v'è comunque qualche traccia interessante anche nelle lettere del nostro ai fratelli. « Quel che più importa — scriveva il 27 maggio 1788 — è che quanto alla religione, grazie a Dio, almeno di molti anni in qua, sempre ne ho avuta, almeno in teorica: Dio volesse che ne avessi io avuta tanta in pratica. Anche a tempo del morto re, che passava per un uomo senza religione, io ho confessato la mia in qualche libro stampato ch'egli doveva leggere. Piaccia a Dio di perdonarmi gl'altri peccati e al nostro Signor Gesù Cristo d'intercedere per me ». A quanto sembra di capire, queste frasi dovettero dare lo spunto ad uno dei suoi fratelli canonici per scrivergli qualche pia esortazione di un sapore più cattolico di quello che il vecchio impenitente fosse disposto a sopportare. E infatti rispose senza peli sulla lingua, il 27 dicembre 1788: « Vi ringrazio dei vostri pii desideri per la mia religione e salute eterna. Dio me ne faccia la grazia e la faccia a tutti i parenti e amici. Frattanto mi fa quella di farmi comprendere che il vero cristianesimo non consiste a biasciar paternostri, ma ad essere utile agl'uomini e pieno di buona coscienza ».

Possiamo credere dunque al Castillon figlio allorché assicura che fino alla sua morte — l'11 ottobre 1791, a 82 anni e 9 mesi — suo padre visse con serietà da cristiano, ma non « en enthousiaste aveugle » in preda a una « imagination exaltée ». In fondo, questa era stata la divisa di tutta la sua vita; è bello e suggestivo che ad essa sia rimasto fedele sino alla fine.

RINGRAZIAMENTI

Ho potuto scrivere questo saggio solo grazie all'aiuto di amici e colleghi, che mi hanno dato una collaborazione veramente preziosa con generosità pari solo alla loro competenza. Giuseppe Pansini mi ha fornito

tutte le indicazioni relative alla data e al luogo di nascita del Castillon e mi ha suggerito di attingere notizie su di lui dalle *Vitae* del Fabroni. Franco Venturi mi ha suggerito tutto quanto è riportato in questo saggio sui rapporti del C. con L. Eulero e con D. Thiébault; mi ha prestato libri relativi al soggiorno dello Eulero a Berlino, che non avrei saputo trovare altrimenti; mi ha suggerito e trascritto i brani qui riportati della recensione del *Traité des loix civiles* del Pilati comparsa sul *Journal Littéraire* del C. La dott. Antonella Bicci, dell'Università di Genova, ha eseguito per me un vasto e attento lavoro di controllo, relativamente alla permanenza del C. e di N. Ciangulo in Olanda, negli archivi e nelle biblioteche di Utrecht e nell'archivio comunale di Amsterdam. Il direttore della Biblioteca Comunale di Castiglion Fiorentino, dott. Pietro Fusi, mi ha segnalato l'esistenza del ms. di G. Ghizzi, contenente la trascrizione delle lettere del C. ai suoi fratelli, e me ne ha fornito cortesemente la fotocopia. La dott. Carla Sodini dell'università di Firenze ha fatto per me vari controlli in biblioteca a Lucca. Esprimo pertanto la mia profonda riconoscenza per questi contributi così importanti e così cortesi.

LUIGI SANTINI

I PROTESTANTI A LIVORNO NEL PERIODO MEDICEO-LORENESE

L'interesse di questo modesto episodio concernente il fatto cristiano nel nostro paese è dato da una singolarità: Livorno, città nuova, concepita ed edificata nelle sue strutture politico-amministrative secondo una stretta osservanza controriformistica, divenne per la forza delle cose il primo centro di penetrazione del messaggio della Riforma nell'Italia peninsulare. Per cogliere tale singolarità, dobbiamo non solo ricorrere spesso a quanto avvenne nelle Chiese della Riforma, ma 'contaminare' la storia 'religiosa', con quella economica e politica.

Alla terra di Livorno si guardava da quando l'inarrestabile interramento di Porto Pisano poneva il problema di uno sbocco sul mare per i commerci toscani. Ma doveva essere l'energia creatrice di Cosimo I († 1574) a por mano a un disegno che condurrà alla progressiva realizzazione dei suoi discendenti. Alla sua morte, Cosimo I non lasciava solo il grande molo fatto costruire due anni prima e le indicazioni date al Buontalenti, ma la sostanza ideologica di tutta la progettazione. Erano evidenti una percezione dei problemi dello Stato nell'ottica della Controriforma e il proposito di una assunzione e gestione in prima persona dello Stato stesso. Se egli aderiva consapevolmente alla soluzione ispano-romana del problema di una cristianità divisa, ciò non gli impediva di voler controllare i non evitabili condizionamenti.[1]

Livorno nasceva in tempo per subire le conseguenze ateologiche di un confronto teologico lungi dall'esaurirsi, e solo la forza non controllabile degli avvenimenti avrebbe dato spazio tra le sue mura a realtà nuove, non desiderate né previste.

1. *Il popolamento della città.*

Il problema di fornire la città di abitanti e traffici era impostato fino dal 1565 su di una linea che sarà perseguita costantemente. Veniva allora

---

[1] G. Spini, *Cosimo I e l'indipendenza del principato mediceo*, Firenze 1980, ha recentemente dato una interpretazione di grande efficacia della personalità e dell'azione politica di Cosimo I.

dato a Livorno un Ufficio di Dogana dipendente dai Consoli del Mare di Pisa, le merci consumate in città erano esenti da gabella. Ferdinando I, nel pieno di una delle ricorrenti crisi granarie, autorizzava le importazioni dal Nord Europa nel 1591; l'anno seguente incentivava con nuove 'libertà' l'insediamento in Livorno, escludendo i colpevoli di eresia, lesa maestà e falsamoneta. Nel 1593 la legge nota come « livornina » dava uno *status* agli immigrati ebrei e maomettani.[2] Restavano esclusi, anche se non dichiaratamente, gli aderenti a Confessioni della Riforma.

La crescita della città è tumultuosa. Giungono mercanti e pirati da ogni parte d'Europa, avventurieri del mare fanno del porto una base per le loro scorrerie, lo stesso Ferdinando I assolda corsari inglesi e olandesi per spazzare via i vascelli barbareschi che dal Nord Africa minacciano la sicurezza dei traffici. Approdano soprattutto carichi di grano da Amsterdam, Emden, Amburgo, Lubecca, Danzica. Una portata del novembre 1610 segnala l'arrivo di una nave proveniente dalla roccaforte ugonotta di La Rochelle, dal nome significativo: *Le Don de Dieu*.[3] Vent'anni prima, dalla Francia sconvolta dalle guerre di religione era giunto un gruppo di profughi provenzali.

Fornita di un porto oggetto di continue cure, sostenuto da una legislazione sempre più ampia di concessioni, Livorno acquisiva nel volgere di mezzo secolo una vita autonoma da Pisa e coi magazzini d'ammasso vedeva crescere una fascia di popolazione composta di agenti commerciali, magazzinieri, negozianti in proprio. Nel 1579 i francesi stabilivano il primo consolato, seguiti dagli olandesi (1605) e dagli svedesi (1609). Gli inglesi, che avevano sulla piazza un nerbo di validi piloti e capitani, ai primi del '600 avevano un loro console accreditato dalla *Trinity House* di Londra, una compagnia costituita di soli piloti.

È certo che in questo tumultuoso approdare di 'nazioni' non mancavano credenti — o passivi aderenti — a Chiese protestanti, ed è esemplare la vicenda delle nazioni olandese e inglese fino agli anni 1621-1622. Un crescente numero di protestanti, in concomitanza con quanto avviene nel Nord Europa, mette in crisi la legislazione del 1593.

Gli olandesi corsero fra i primi l'avventura dei mari. A Livorno non garantirono solo mercanti, marinai e pirati, ma anche dei buoni tecnici

---

[2] F. Diaz, *Storia d'Italia*, XIII. *Il Granducato di Toscana. I Medici*, Torino 1976, pp. 158-59, 259 ss., 301 ss.

[3] F. Braudel - R. Romano, *Navires et marchandises à l'entrée du Port de Livourne (1547-1611)*, Paris 1951, p. 48; B. Licata, *Il problema del grano e delle carestie*, in *Architettura e politica da Cosimo I a Ferdinando I*, Firenze 1976, pp. 364-366.

impiegati per le opere di urbanizzazione. A un loro connazionale, Cornelio Mayer, fu affidata nel 1605 la costruzione dell'acquedotto della città; in un altro, l'ingegnere Lambert Costant, ci imbattiamo un decennio dopo. Quando la nazione si costituí, il primo console era fiammingo e certo cattolico-romano. Nello stesso anno 1607 il granduca Ferdinando I concesse la costruzione di una cappella dedicata a S. Andrea nella Chiesa della Madonna, con diritto di celebrare la Messa all'altare e di seppellire quivi i morti.[4]

Ma in quegli anni nei Paesi Bassi si svolgeva una guerra di liberazione contro la Spagna, e la *Tregua di Anversa* (1609) segnava una svolta decisa anche nella vita religiosa della nazione. I protestanti, che nel 1587 erano un decimo della popolazione, raggiungevano la metà nel 1609, con una crescita che nel 1619 li porterà ai tre quarti.[5] Contemporaneamente si dispiegava un confronto tra i calvinisti di stretta osservanza e i teologi che, eredi della tradizione umanistico-cristiana, esprimevano le esigenze della borghesia cittadina. Jakob Arminius (1560-1609) aveva aperto la controversia, e 'arminiani' prima, poi 'rimostranti', furono chiamati quei fautori della libertà di coscienza, della indifferenza dello Stato in rapporto alla fede dei cittadini. Intolleranti quanto gli spagnoli, i calvinisti fornirono energia e coraggio per la lotta politica, plasmarono l'Olanda; gli arminiani-rimostranti da loro ebbero scuola di carattere e possibilità di far germinare in una società che si rinnovava atteggiamenti di fede e di vita che da un secolo attendevano la loro ora.

La 'nazione' olandese a Livorno fu coinvolta negli avvenimenti della madrepatria. Ne cogliamo un sintomo nella richiesta formulata verso il 1615 dall'ing. Lambert Costant, il quale sulla via di Pisa possiede una villa, è dunque stabilmente a Livorno. Egli ottiene di adattare a cimitero (evidentemente protestante, ché gli altri usavano la cappella di S. Andrea) una parte del giardino accosto alla sua villa.[6] Intanto la 'nazione' si apre a una visione ecumenica, che ha un riscontro nei primi Statuti, detti 'della congregazione olandese-alemanna'. Ben presto questa comu-

---

[4] E. Repetti, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana...*, Firenze 1835, II, 779. Cfr. A. Poisignon, *Geschichte der protestantischen Gemeinde zu Livorno*, in « Deutsch-evangelische Blätter », 4-1-1899. - G. Corradini, *La nazione olandese-alemanna in Livorno. Curiosità storiche su una comunità indipendente*, in « Riv. Cristiana », N.S. VII (1905), pp. 83-84.

[5] G. J. Henier, *The Dutsch Nation. An historical study*, London 1944, pp. 31-32, 53.

[6] G. Vivoli, *Annali di Livorno dalla sua origine sino all'anno di Gesù Cristo 1840*, t. IV, Livorno 1846, p. 73.

nità di nazioni, pur conservando l'indicazione di 'olandese-allemanna',[7] diverrà il punto di incontro « di tutte le numerose diramazioni » del calvinismo e del luteranesimo, « le quali, sembrano in molti paesi disunite ed avverse », ma a Livorno « sembrano fra loro perfettamente concordi », come duecento anni dopo ancora rilevava il Repetti.[8]

Qualcosa di analogo avveniva nella colonia anglo-livornese, ma con delle differenze non meno importanti delle similarità. Se verso il 1625 è accertata la presenza di un gruppo di mercanti inglesi,[9] già da molti decenni uomini e naviglio facevano scalo a Livorno. Un *Act* della *Compagnia del Levante* ci mostra che a un primo spontaneo e avventuroso assalto del Mediterraneo sta subentrando una penetrazione razionale e lungimirante; la Compagnia garantiva a Venezia il monopolio su alcune aree, ma si riservava libertà d'iniziativa per l'arco mediterraneo da Cartagena a Malta, segnalando i porti italiani di Genova, Livorno, Civitavecchia, Napoli, Messina e Palermo.[10]

Gli inglesi tardarono a organizzare un consolato nello schema dei già esistenti, premiando la marineria piuttosto che gli agenti di commercio. Essi, come ho detto, agli inizi del '600 sceglievano un console fra i piloti e i capitani che a Livorno facevano base per le loro imprese, non sempre pacifiche, e chiedevano che fosse accreditato presso la *Trinity House* di Londra.[11] Ma alla morte del secondo console, Thomas Hunt († 1621), si aprì una controversia che mise in evidenza il cambiamento di indirizzo che anche fra gli inglesi stava avvenendo.

I britannici della prima immigrazione — commercianti e/o pirati — dovevano essere in gran parte cattolico-romani, oppure assenti da una fede. Si ha notizia di un prete, E. Tornell, chiamato da Londra per officiare a Livorno: dopo qualche tempo rimpatriò e subì processo.[12] Lo stesso Thomas Hunt era profondamente integrato nella comunità catto-

---

7 Arch. della Congregaz. olandese-allemanna (Consolato d. Germania Fed. a Livorno), *Libro rosso della Congregazione olandese-allemanna (1622-1911)*. Cfr. *Regolamenti della Nazione olandese-allemanna*, Livorno 1832. *Statuti della Congregazione Olandese-Allemanna. Corredati di alcune note storiche*, Livorno 1870. Una ediz. precedente è del 1850.

8 E. REPETTI, *op. cit.*, loc. cit.

9 HORACE A. HAYWARD, *The British Factory in Livorno*, in: Atti del convegno « Gli inglesi a Livorno e all'isola d'Elba. Sec. XVI-XIX » (Livorno e Portoferraio 27-29 sett. 1979, Livorno 1980, p. 262.

10 *An Account of the Levant Company, with some Notices of the Benefits conferred upon Society by its Officiers...*, London 1825, pp. 22-23.

11 P. CASTIGLIOLI, *Aspetti istituzionali della nazione inglese a Livorno*, in: Atti del convegno..., cit., pp. 102-115. Dallo stesso accolgo le notizie che seguono.

12 P. CASTIGLIOLI, *op. cit.*, loc. cit., p. 103.

lico-romana locale, ed alla sua morte i piloti ne proposero uno della stessa confessione. Si trattava del capitano Robert Tornton, eccellente marinaio che, dopo anni di pirateria su molti mari, a Livorno aveva trovato tranquillità nell'anima e nel corpo: membro devoto della Confraternita della Misericordia, possedeva casa e vigneto in periferia, e dava buoni consigli ai carpentieri come ai corsari. Ma gli fu contrapposto Richard Allen, un mercante anglicano. La questione si fece grossa quando furono coinvolti i governi di Firenze e di Londra: i toscani insistevano sul nome del Tornton, che aveva prestato dei servizi ed era di sicura fede; alle spalle dello Allen stava una designazione della *Compagnia del Mediterraneo*, ed il sovrano inglese Giacomo I la confermava. Si era agli inizi di una evoluzione della politica religiosa attuata dai regnanti della casata Stuart.

2. *La 'factory' livornese e la Chiesa Anglicana.*

Giacomo I, figlio di Maria Stuart, si era trovato a risolvere un problema politico: la unificazione dell'Inghilterra e della Scozia sotto un solo sovrano, ed un fatto di coscienza: il ritorno del popolo a usi e credenze proprie del cattolicesimo pretridentino. Per una soluzione contava sulla Chiesa Anglicana, che voleva imporre agli scozzesi e restaurare secondo dottrine e usi pre-riformati. La reazione popolare dei presbiteriani scozzesi come dell'ala puritana in Inghilterra portò il paese a una guerra civile che ebbe risultanze certo impreviste.

Il disegno degli Stuart fu energicamente assecondato dal vescovo William Laud, dal 1633 arcivescovo di Canterbury. Era un credente che guardava lontano, teneva conto della prodigiosa espansione della nazione sui mari, leggeva le relazioni delle Compagnie come le testimonianze dei mercanti, dei pastori in terre lontane. Nel 1624 era giunta a Londra una protesta dei pastori inglesi in Olanda, che volevano mantenere delle 'libertà' acquisite sul Continente, svincolati dalla Chiesa della madrepatria. Più decisa ancora era la protesta della colonia inglese di Amburgo, dove si seguiva la disciplina calvinista e si usava la liturgia di Ginevra. Il Laud nel 1632 chiedeva al Consiglio della Corona di stabilire che i coloni e i mercanti fossero tenuti agli usi liturgici della Chiesa d'Inghilterra; l'anno dopo, eletto arcivescovo, lo otteneva, e coinvolgeva le chiese all'estero nelle norme del diritto ecclesiastico da lui ispirato. Nasceva la 'alta' Chiesa anglicana con le sue caratteristiche: un rigido sistema episcopale, il ritorno di cerimonie del cattolicesimo pretridentino, spinte teologiche verso l'arminianesimo olandese ed il cattolicesimo romano. Livorno inglese era destinata ad avere una *High Church* sotto la giurisdi-

zione del vescovo di Londra. Soltanto nel 1841, con la formazione della diocesi di Gibilterra, le chiese anglicane dell'area mediterranea non saranno più direttamente dipendenti da un vescovo residente in Inghilterra.[13] L'anno seguente la strutturazione diocesana voluta da William Laud, a Livorno si stabilì con un console di nomina regia, quasi certo su segnalazione dei *factors* residenti.[14] La politica medicea di ampliamento delle franchige, inaugurata nel 1627, attirava un grande numero di stranieri, ma stravolgeva la funzione del porto e della città, che dovevano adattarsi a un commercio di transito, per mancanza di un retroterra vitale.[15] Il numero dei protestanti cresceva, ma non indifferente dové restare a lungo la presenza di cattolico-romani, i quali non avevano difficoltà a mescolarsi alla popolazione locale. Nel vecchio cimitero sono raccolte delle tombe a partire dal 1646, la loro provenienza è immaginabile: in mancanza di un proprio cimitero, i protestanti — rifiutati nei camposanti della città — erano inumati in stanze-cappella o in giardini di proprietà inglese, presso delle ville in periferia,[16] così come aveva ottenuto nel 1615 l'ing. Costant.

Più difficoltosa doveva rivelarsi la acquisizione di un pastore stabile, nonostante le buone intenzioni dei coloni. Nel 1644 il console Sainthill ospitava in casa propria un predicatore, ben presto espulso per ordine del Governo toscano; lo stesso risultato sortivano dei tentativi compiuti nel 1648, 1668 e 1677. Le 'suppliche' rimesse al Granduca non avevano successo.[17] I tentativi erano nella linea imposta dall'arciv. Laud, ed avevano precedenti non solo in terra ortodossa, ma anche tra i maomettani: a Costantinopoli vi era una cappellanìa anglicana dagli inizi del '600. Il Laud aveva ottenuto che fosse richiesto a mercanti e marinai di inviare a Londra tutti gli scritti concernenti la religione che venissero nelle loro mani. Si volevano studiare la lingua, la situazione religiosa dei popoli con i quali si veniva a contatto, con particolare attenzione e rispetto per le Chiese ortodosse. Erano gli inizi di una 'cattolicità', anche geo-

---

[13] HENRY J. C. KNIGHT, *The Diocese of Gibiltar, A Sketch of its History, work and Tasks*, London 1917, pp. 23 ss., 40 ss.

[14] L'annalista G. VIVOLI, *op. cit.*, III, 209 segnala il 1634, probabilmente ritenendo che da allora si ebbe una rappresentanza 'ufficiale' della nazione. La accolgono anche F. BRAUDEL - R. ROMANO, *op. cit.*, p. 21.

[15] F. DIAZ, *op. cit.*, pp. 395 ss.

[16] MONTGOMERY CARMICHAEL, *The Inscriptions in the Old British Cemetery of Leghorn. With a Foreword by...*, Florence 1906; M. TERESA ZANOBINI, *Excursus storico-artistico sul cimitero inglese di Livorno*, in *Atti del convegno « Gli inglesi a Livorno »* cit., pp. 31-34. Segnalano invece per le prime tombe il 1640 H. J. C. KNIGHT, *op. cit.*, p. 4 e C. DANYELL TASSINARI, *The History of the English Church in Florence*, Florence 1905, p. 2.

[17] P. CASTIGLIOLI, *op. cit.*, loc. cit., pp. 106-108.

grafica, del protestantesimo, che cominciava ad avere come area di diffusione il mondo intero, come forza di spinta ecumenica l'Anglicanesimo.

Tutto questo inacerbiva il senso di stato d'assedio che fu una delle componenti del cattolicesimo-romano post-tridentino. Già nel 1575 Gregorio XIII aveva installato a Pisa, nella cui diocesi era compresa Livorno, la Inquisizione, affidandola ai francescani. I Sinodi pisani (1582, 1616, 1625, 1629, ecc.) non mancavano mai di dedicare uno dei primi capitoli agli 'eretici' ed ai loro libri. A lungo infatti i mercanti livornesi protestarono perché non potevano liberamente ricevere dei libri per il culto, la edificazione personale. Si ebbero casi di drastica repressione. Un Erich Bertie ed il suo amico Randolph Godwin furono catturati dalla Inquisizione perché avevano manifestato la loro fede e liberati dopo un intervento del re Giacomo I. Una Margarte Sainthill si stabiliva a Livorno; con lei era un pastore che officiava in una stanza della villa: dalla strada si poteva udire il culto (in inglese) e la reazione ecclesiastica fu immediata. La Sainthill si impuntò, l'affare divenne tale che corsero corrispondenze fra Livorno, Firenze, Londra e Roma; all'anglicana non restò che partecipare al proprio culto in una stanza interna della villa.[18]

Il Governo granducale sembrava perdere la capacità di una politica estera, lo stesso scudo della Santa Sede si faceva più fragile, mentre l'Inghilterra e l'Olanda — in una Europa dilaniata da lotte dinastiche e religiose— davano forza politica al protestantesimo. Un segno evidente lo si era avuto nel 1655, quando i Valdesi subivano un nuovo massacro passato alla storia come « Le Pasque Piemontesi ». Alla notizia si muove subito O. Cromwell, si scatena la stampa che in Olanda ha il suo centro più attivo, con 25 pubblicazioni nello stesso anno.[19] La libertà religiosa, che la stessa Inghilterra sta acquisendo in un confronto senza quartiere con gli Stuart, ha ormai un valore irrinunciabile per la coscienza degli europei. Cromwell ne fa un'arma 'antipapista'. Negli anni 1655-56 è segnalata la presenza a Livorno di un agente cromwelliano, Charles Longland, che informa sulla situazione. Dieci anni dopo sbarcano sei 'strani' inglesi: sono dei quaccheri, e certo non avranno preso contatto con la *Factory* anglicanizzata; essi vogliono andare a Roma e a Costantinopoli per convertire il papa e il sultano. Fanno propaganda per le strade, frequentano riunioni di ebrei e ortodossi, nonché protestanti da guadagnare al nonconformismo. Intervenne l'Inquisizione, quattro di essi poterono

---

[18] P. CASTIGLIOLI, *op. cit.*, loc. cit., p. 104; P. PERA, *Ricordi e biografie livornesi*, Livorno 1867, p. 458.

[19] Cfr. A. ARMAND HUGON - G. GONNET, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice 1953, nn. 1562-1639.

riprendere il viaggio verso l'Oriente, ma John Perrot e John Luffe furono tradotti a Roma, dove il primo passò un paio di anni in carcere.[20]

3. *L'internazionale calvinista a Livorno.*

Resta per noi più difficile seguire la evoluzione della comunità olandese-allemanna, non inquadrata in un sistema nazional-religioso, più presente a Livorno per numero ed impegni della consorella anglicana, politicamente però non protetta. Ma dall'Olanda, come dalla Germania, venivano gli argomenti teologici che ben presto daranno un carattere anche alla comunità labronica.

Dopo il Sinodo di Dordrecht (1618-19) emersero dei dati caratterizzanti: il calvinismo, accettato nella sua elaborazione 'ortodossa' o contestato, restava l'elemento unificante, oltre le frontiere nazionali e confessionali; si sviluppava una esegesi biblica scientifica; l'opposizione al cattolicesimo-romano, religioso e politico, consentendo spazio di libertà agli aprotestanti, era sulla linea dell'Inghilterra puritana e nonconformista.

Questo ci aiuta a capire la comunità livornese, così composita per 'nazioni', punto d'incontro di quanti non aderiscono alla Comunione anglicana: è una chiesa locale sostanzialmente riformato-calvinista, accoglie marinai e mercanti di origine ugonotto-francese, tedesco-riformata o luterana, svizzero-riformata, fiamminga e olandese di varia tendenza. Alla Revoca dell'Editto di Nantes (1685), oltre mezzo milione di francesi fuggiva all'estero, a formare il nerbo di colonie e vecchie comunità calviniste: anche a Livorno troviamo qualche segno di quell'esodo.

La 'nazione' contò a lungo anche dei cattolico-romani: nel 1629 si installava un organo nella cappella di S. Andrea e sarà ceduto alla parrocchia locale solo nel 1823, quando un accordo garantiva a spese della 'nazione' il mantenimento della cappella stessa, e solo nel 1865 cadrà questo tenue legame.[21] Le autorità religiose cattolico-romane si erano opposte fino da principio alla tumulazione di 'eretici' nei locali sottostanti la chiesa della Madonna, e ci si avvalse per molto del permesso di adibire a cimitero-giardino proprietà private, fin quando nel 1679 fu deciso l'acquisto di un terreno. Non fu facile reperirlo (1683) e più difficile si dimostrò usarlo, se ci vollero ancora dodici anni di attesa. Nel cimitero anglicano, dove furono radunate vecchie tombe risalenti al 1646, non figurano tombe di cittadini non inglesi: la 'nazione' tenne a marcare le distanze dal vario

---

[20] G. Vola, *Un informatore di Cromwell a Livorno*, in: *Atti del convegno « Gli inglesi a Livorno »* cit., pp. 176-177.

[21] G. Corradini, *op. cit.*, loc. cit., p. 83.

e non inquadrabile protestantesimo nonconformista, sia prima che dopo la edificazione del proprio cimitero.

Il grosso problema della nazione olandese-allemanna era di ottenere il ministerio di un pastore stabile a Livorno. La comunità, grazie al suo sistema presbiteriano-calvinista, teneva riunioni nella casa del console o presso privati, si serviva di 'anziani' volonterosi per i culti e di 'diaconi' per le iniziative di soccorso e di umana solidarietà. Il problema pastorale parve giungere a soluzione quando, nel 1637, passava per Livorno il pastore valdese Antonio Léger. Mandato da Ginevra, era stato nove anni a Costantinopoli quale cappellano della nazione olandese. Là aveva esercitato anche una importante missione ecumenica in rapporto alla Chiesa ortodossa di quel patriarcato. Il Léger era appena sbarcato a Livorno, quando l'Inquisizione romana ebbe sentore dei propositi dei mercanti olandesi e francesi: il card. Francesco Barberini dispose il suo arresto, quale suddito piemontese, ed egli fece per poco a tempo a fuggire.[22]

La scelta del Léger, un teologo calvinista, e lo spirito unitario nella diversità delle posizioni, mette in luce la fisionomia della 'nazione' olandese-allemanna, la quale aveva per altro un nuovo problema: quello del bilinguismo, (almeno tedesco e francese), dei suoi eventuali predicatori. La Revoca dell'Editto di Nantes aveva portato una grande vitalità economica alle città rifugio, dove con le nuove iniziative erano rinvigorite le preesistenti. Amsterdam, per esempio, importante centro librario, con l'arrivo degli ugonotti fruì di una spinta espansionistica straordinaria. Tra i librai, un Huguetan e i suoi tre figli, profughi da Lione, organizzarono un commercio su scala europea, con particolare riguardo alla Spagna e all'Italia; avevano commissionari, punti di vendita in molte città portuali, e il loro attivismo — in concorrenza con quello di altri— finì con l'allarmare ulteriormente la Curia romana, che rilevava la crescente introduzione di libri (non solo protestanti) nell'area della propria giurisdizione.[23] Anche Livorno divenne allora centro di smistamento di una letteratura destinata a riavvicinare l'Italia all'Europa.

---

22 Originario delle Valli Valdesi del Piemonte, Antonio Léger (1596-1661), di ritorno da Costantinopoli, aveva impartito l'insegnamento delle lingue orientali all'Accademia di Calvino (1645-1661). Aderente alla linea calvinista di intransigente ortodossia, era pure accetto per un atteggiamento di ascolto e comprensione per posizioni diverse. Per i suoi rapporti con gli ortodossi è importante la sua corrispondenza, conservata all'A.S. dell'Aia, con André Rivet (1573-1651) altro rifugiato calvinista e prof. di teol. a Leida. Cfr. A. ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi*, Torino 1974, vol. II, pp. 60-64; CH. BERGEAUD, *Histoire de l'Université de Genève. L'Académie de Calvin, 1559-1798*, Genève 1900, pp. 357 ss., 366, 640.

23 CH. WEISS, *Histoire des Réfugiés protestants de France*, Paris 1853, II, p. 149. Per una introduz. alle lett. sull'argom., cfr. A. HAASE, *Einführung in die Literatur*

La congregazione olandese-allemanna ebbe una impronta dai profughi ugonotti, tanto che sulla fine del '600 era console un Matte, originario di Montpellier, rifugiato ad Amsterdam. Un suo nipote, Etienne Matte, ancora ventenne, fu a capo di una banca della famiglia che aveva sede a Livorno e succursali ad Amsterdam, in Asia ed in Africa.[24] A differenza degli immigrati inglesi, quelli aderenti alla 'nazione' olandese-allemanna spesso investivano il loro danaro in immobili, si stabilivano nella città di elezione e finivano per compartecipare alla sua vita. È una diversità d'impatto data non solo da diversi temperamenti, ma anche da un diverso modo di intendere l'impegno 'politico' del cristiano.

4. *Nell'agonìa del Principato mediceo.*

Cosimo III governò la Toscana purtroppo tanto a lungo (1670-1723) da portare alle estreme conseguenze l'ideologia controriformistica che aveva presieduto gli inizi del Principato mediceo. A suo figlio Gian Gastone (1723-1737) non restarono che i cocci di una struttura statale in sfacelo e di un popolo ridotto a miseria.

Cosimo III, onnipresente con la sua pietà bigotta, aveva scrupoli per le 'libertà' accordate ai mercanti acattolici in Livorno e ci voleva un p. Paolo Segneri per rinfrancarlo; [25] « costretto dalla sua coscienza et obbligato dalla sua religione » faceva il possibile per impedire alla « pia e potentissima » regina d'Inghilterra di collocare una cappellania anglicana stabile nella città.[26] In questa situazione, la vita della comunità olandese-allemanna non si svolse serenamente. Impossibilitata ad avere un pastore, senza una « pia e potentissima » regina alle spalle, era più esposta a dar soddisfazione agli scrupoli granducali. Non per caso si registrava il fenomeno di ugonotti che, cercando in Livorno un libero asilo, tentavano di unirsi alla comunità anglicana, sia per fruire di un culto protestante sia per avere una efficace protezione legale. Ma gli anglicani erano ostili a questo elemento di rottura, destinato a creare problemi suppletivi.[27]

La comunità internazionale intanto si ingrossava, anche gli impren-

---

des Refuge. Der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung..., Berlin 1959.

[24] J. CHAVANNES, *Les Réfugiés français...*, Lausanne 1874, p. 239.

[25] F. DIAZ, *op. cit.*, pp. 494-95.

[26] P. CASTIGLIOLI, *op. cit.*, loc. cit., p. 110.

[27] P. CASTIGLIOLI, *op. cit.*, loc. cit., p. 112; HORACE ALBERT HAYWARD, *Some considerations on the British Cemeteries in Livorno*, in *Atti del convegno « Gli inglesi a Livorno »* cit., p. 26.

ditori svizzeri — ed in particolare i ginevrini — si installavano in Italia; a Livorno operarono come armatori, investirono nei traffici marittimi anche per terzi.[28] Tra la Liguria e la Toscana, insieme a una fitta trama di rapporti familiari, si sviluppava nel primo '700 una notevole attività in mano a quegli elvetici che, a Livorno, avevano un punto di riferimento nella congregazione 'olandese-allemanna'.

Per parte loro, i *factors* inglesi si avvalevano sempre più sensibilmente della forza politica del governo di Sua Maestà Britannica. Quando nel 1704 esplose il caso Plowman, anche Cosimo III se ne accorse. William Plowman era un mercante che aveva scelto Livorno come base per i suoi negozi, ma le cose andarono per il peggio a causa, sembra, di intrighi di persone del posto. Ne venne una controversia a cui presero parte il plenipotenziario inglese a Firenze, Lambert Blackwell, ed il Granduca, che pensò di tagliar corto espellendo il Plowman e negando l'indennizzo richiesto. Il 30 aprile 1704 dal Governo di Londra veniva consegnata ai mercanti inglesi a Livorno una « Lettera d'intimazione » per cui dovevano abbandonare la città, essi e tutte le loro cose. Dalla petizione dei mercanti alla regina Anna apprendiamo che erano almeno 52, avevano un volume di affari enorme, con beni immagazzinati, 50 navi in viaggio. Prevalse il buonsenso e di bombardare Livorno, secondo la minaccia della regina, non si parlò più. Plowman non fu indennizzato, ma Cosimo III non percepì l'emergenza di una volontà politica che stava spazzando via quanto apparteneva all'odio religioso piuttosto che al diritto.[29]

Passarono due anni, ed al seguito del console Crowe sbarcava a Livorno il pastore Basil Kennet, col compito di cappellano della *Factory*. Si riapriva una controversia, e non è da escludere da parte di Londra la volontà di chiarificare i rapporti di forza con Cosimo III. Il fatto che il Kennet *fellow* alla Facoltà Teologica di Oxford, fosse prima designato da una commissione reale e solo dopo accolto nel clero diocesano dal vescovo di Londra [30] consente la supposizione. La stessa lettera della regina Anna al Governo toscano (8 settembre 1706) non era ancora un atto che autorizzasse il Kennet a presiedere i culti ed impartire i sacramenti: questo non venne che tre anni dopo, a trattativa conclusa. Allo

---

[28] Cfr. L. DUFOUR, *Industrie et état social au XVIII^e siècle d'après les minutes des notaires*, in « Mem. et doc. publié par la Société d'Hist. et d'Arch. de Genève », t. XX, Genève 1879-80, pp. 256-57, 263.

[29] H. A. HAYWARD, *The British Factory...*, loc. cit., pp. 262-64; P. CASTIGLIOLI, *op. cit.*, loc. cit., p. 108 e n. 18.

[30] H. J. C. KNIGHT, *op. cit.*, p. 37.

« orrore » del S. Uffizio, « vedendosi tanto avanzare la baldanza degli eretici », si aggiungevano gli scrupoli di coscienza (e le cautele imposte dalla situazione economica); Cosimo III tirava in lungo l'affare, ma una nota brutale di Henry Newton, l'inviato straordinario della Regina presso i Governi di Genova e Firenze, lo ridusse a ragione. Il S. Uffizio escogitò una scappatoia; il Kennet era cappellano dell'inviato Newton, con residenza a Livorno.[31] Nel settembre 1709 cadeva anche questa condizione.

Il servizio del Kennet a Livorno non dové essere dei più tranquilli; secondo una tradizione raccolta dalla Danyell Tassinari, il poveretto poteva uscire dalla propria abitazione solo accompagnato da due mercanti con le insegne della nazione e muniti dei documenti comprovanti il suo diritto di vivere nella città.[32]

Il protestantesimo inglese, a partire dal 1689 e durante il regno di Anna, l'ultima della casa Stuart (1702-14), stava recuperando per mezzo del laicato in particolare delle energie sopite. Si formavano in Londra numerosi gruppi di iniziativa cristiana, non di rado appoggiati da vescovi come Tenison e Beveridge. Essi chiedevano ai loro membri una fede operante e la testimonianza in obbiettivi comuni, come la diffusione della Bibbia, l'evangelizzazione, la missione. Da tale movimento ebbero origine la *Society for Promoting Christian Knowledre* (1699) e la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (1701), ambedue con una grande forza di spinta per l'impianto di Chiese anglicane all'estero e la penetrazione della stampa protestante.[33] Una delle prime relazioni della S.P.G. (1704) faceva osservare il danno che veniva alla Chiesa del Signore dal fatto che i mercanti erano abbandonati a se stessi: mancavano luoghi di culto, i coloni erano abbandonati all'ateismo o alla rinunzia alla fede; vi erano casi numerosi di immoralità, e, mentre mancavano pastori colti e ortodossi, « diversi preti romani e gesuiti erano incoraggiati a pervertire e indurre (i coloni) nella superstizione e idolatria romana ».[34]

Lo zelo per una promozione umana che si unisse all'opera della fede aveva ora un suo posto, ma si affermava attraverso incomprensioni: proprio a Livorno si segnalava alla metà del '700 un pastore Barnaby per il quale la bandiera valeva più che la Bibbia.[35] Intanto la nazione apriva

---

31 La vicenda è documentata da P. CASTIGLIOLI, *op. cit.*, loc. cit., pp. 107-111.
32 C. DANYELL TASSINARI, *op. cit.*, p. 2.
33 ANTONY AMSTRONG, *The Church of England, the Methodists and Society, 1700-1850*, London 1978, pp. 50-53.
34 H. J. C. KNIGHT, *op. cit.*, p. 21.
35 P. CASTIGLIOLI, *op. cit.*, loc. cit., p. 114,

la pratica per un proprio cimitero, e durante gli ultimi anni di Gian Gastone (1723-37) il disegno si avviava a compimento.[36] Con l'avvento della dinastia lorenese al Granducato, aprirà il cimitero nel 1740; sarà questo uno dei non molti ricordi buoni del governo mediceo-clericale.

5. Mercanti e intellettuali tra riformismo e massoneria.

La dinastia hannoveriana, agli inizi del sec. XVIII, aveva rapidamente dato una impronta protestante all'espansionismo inglese nel mondo, e le altre nazioni guadagnate alla Riforma si erano poste sulla stessa linea. Nella *Factory* livornese, come in cento altri luoghi, una lotta guidata dal potere centrale aveva portato alla pratica estromissione dei cattolico-romani, nonostante le riserve e le proteste anche di mercanti anglicani. Quando finalmente fu aperto, il cimitero non accolse che anglicani, con un rito funebre secondo l'uso della Chiesa d'Inghilterra.

Il terreno era stato acquistato nella periferia della città durante gli ultimi anni di Gian Gastone, ma la spinta definitiva per la sua messa in uso la si ebbe quando il nuovo granduca, Pietro Leopoldo, ordinò la chiusura dei tanti cimiteri privati: approntato verso il 1740, tre anni dopo era delimitato da una cancellata, dono della famiglia del mercante Robert Bateman († 1743), là sepolta.[37] La colonia cresceva rapidamente; nella seconda metà del '700 il naviglio inglese a Livorno era il 30 % di tutti i mercantili non italiani, con una punta massima (1773-75) del 43 %, mentre gli olandesi ne gestivano il 10 %.[38] Il cimitero accoglierà in un secolo 309 tombe, testimoni di una presenza cospicua quanto continua.

Ma nell'Inghilterra di quegli anni si avevano due fatti destinati ad avere conseguenze anche per Livorno e non solo sul terreno propriamente evangelico. La conversione di John Wesley (1738) dava inizio a un movimento di masse all'interno dell'Anglicanesimo, sfociava nel 'metodismo' e in quella teologia del 'risveglio' che un secolo dopo farà da supporto alla testimonianza evangelica in Italia. Intanto, fra il 1730 ed il 1740, la massoneria inglese si adeguava ai caratteri della monarchia hannoveriana, passava nell'Europa continentale col suo programma di umana fraternità, di eguaglianza, di confronto col conformismo clericale.

---

[36] H. A. HAYWARD, *Some considerations on...*, cit., loc. cit., p. 24.

[37] ID., ivi, pp. 24-25.

[38] L. BORTOLOTTI, *Livorno dal 1748 al 1958. Profilo storico-urbanistico*, Firenze 1970, offre una sintesi del rapp. tra l'espansionismo anglo-olandese e lo sviluppo di alcune aree urbane.

Un periodico inglese (1738) dava notizia della fondazione di una loggia massonica a Livorno.[39]

La evoluzione della massoneria metterà in chiaro il suo fondo illuministico, nonostante le suggestioni di un linguaggio ed i prestiti simbolici anche dalla Bibbia, ma in quel momento sembrò uno strumento di penetrazione protestante, tanto più che i suoi associati erano per lo più stranieri e acattolico-romani. A Livorno si osserva il seguirsi e sovrapporsi delle diverse obbedienze massoniche secondo uno schema bene delineato. Col viaggio in Italia di Thomas Howard, nel 1729, è possibile che abbia preso piede a Livorno un primo nucleo, sviluppatosi poi come massoneria 'azzurra', legata al Gran Maestro ed alla loggia di Londra. Hannoveriano in politica e illuminato, questo filone si incontra e collabora con Pietro Leopoldo, anch'egli influenzato dalla ideologia emergente, ma nella sua versione medioeuropea, con agganci nell'aristocrazia cortigiana germanica e scandinava. A un periodo di espansione della massoneria azzurra, che ha larga udienza nella comunità inglese e olandese-allemanna di Livorno, segue dalla Francia la penetrazione del rito scozzese, che ha i suoi preparatori nell'elemento franco-svizzero. Nel periodo napoleonico i fattori politico-economici si impongono: gli anglicani della *High Church* si staccano per sempre dalla massoneria, mentre gli *evangelicals* resteranno sensibili alle sue istanze di costituzionalismo, di eguaglianza nella libertà, di rinnovamento popolare attraverso l'istruzione. La massoneria di rito scozzese, infeudata al bonapartismo, avrà un apporto notevole dai danesi, che per la loro neutralità potranno fare per qualche tempo di Livorno un loro centro commerciale, e aderiranno alla chiesa internazionale olandese-allemanna.

Era da aspettarsi una violenta reazione della Chiesa cattolico-romana, determinata da evidenti ragioni teologiche non meno che dall'inquietante rilievo di un'azione profonda e articolata che sfuggiva al suo controllo e apriva varchi a una società svincolata dal sistema dell'*Ancien Régime*. La bolla di Clemente XI *In eminenti apostolatus specula* (1738) era il risultato di riprovazioni e inquietudini fornite in particolare dalla Toscana,[40] ed alla Toscana si seguiterà a guardare con sgomento.[41] Come

---

[39] C. FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione francese*, Firenze 1975, pp. 41, 72.

[40] G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Napoli 1956, p. 26, non scarta questa ipotesi, rifiutata invece da C. FRANCOVICH, *op. cit.*, pp. 45-46, 72, che attribuisce la emanazione della bolla alla constatazione del prevalere della massoneria hannoveriana sulla corrente giacobita-restauratrice.

[41] Cfr. la Costituz. apostolica *Providas* (16 marzo 1751) e quindi la lettera di Benedetto XIV al re di Napoli (17 agosto 1751), dove afferma che « per quanto

conseguenza, le 'fraternità' italiane cercarono riparo nella segretezza, nell'azione semiclandestina, alimentando — soprattutto negli elementi più suggestionabili della popolazione — un senso di avversione, di rado seriamente motivato, spesso nutrito di immaginazioni e sedimenti clericali.

Se l'ultimo della dinastia medicea aveva protetto i massoni di Firenze, Pietro Leopoldo non ebbe certo scrupoli religiosi per contrastare la loro espansione. Il suo riformismo portava nuovo vigore alla Toscana, portava iniziative e idee in un paese stremato dal bigottismo assunto a ragion di Stato. La particolare festosità con cui protestanti ed ebrei accolsero in due occasioni (1739 e 1766) la coppia granducale in visita a Livorno [42] è significativa. Fra il 1766 ed il '70 G. Aubert — che era stato il portavoce ed il poeta estemporaneo dei commercianti stranieri — compiva l'edizione livornese dell'*Enciclopedia*: i caratteri per la stampa venivano da Londra, da Firenze la copertura politica.[43] Il granduca lorenese non seguiva le 'Istruzioni' della madre, che avvertiva: in Toscana « esistono tante *gens d'ésprit* e stranieri, in primo luogo inglesi, che introducono cattivi libri e riprovevoli costumi e fanno professione d'ateismo ».[44] Favorevole alla libertà religiosa, plaudiva alle misure dell'imperatore Giuseppe II che da Vienna emanava le *Toleranzpatenten* (1781), favorevoli alle minoranze luterane e calviniste. Egli stesso il 5 luglio 1782 aboliva in Toscana il Tribunale dell'Inquisizione.

Il porto e la città di Livorno fra il 1746 e il 1756 attraversarono una grave crisi: le ostilità franco-britanniche, un terremoto devastatore, le lunghe quarantene imposte alle navi provenienti da porti orientali, la stessa richiesta che gli stranieri residenti si dichiarassero sudditi toscani, avevano creato una situazione pesante. Si richiese il parere dei mercanti stranieri, e le risposte delle nazioni francese, olandese ed inglese, nonché degli ebrei, ebbero un ascolto, favorirono la ripresa della città.[45] L'espansione commerciale, incrementata da iniziative autonome del Governo toscano, si proiettava sulla topografia della città: le vecchie mura erano

---

cappiamo il gran male è nella Toscana » (G. GABRIELI, *Raimondo di Sangro e la Cappella di S. Severo*, in « Rivista massonica », 8/1978, p. 493).

42 ADAM WANDRUSZKA, *Pietro Leopoldo. Un grande riformatore*, Firenze 1968, pp. 166 sg.

43 Ivi, pp. 300 sgg.; cfr. A. CIONI, *Giuseppe Aubert*, in *Diz. biogr. d. Ital.*, 4, Roma 1962, pp. 568-570.

44 A. WANDRUSZKA, *op. cit.*, pp. 108 sg.

45 E. COCHRANE, *Florence in the forgotten Centuries: 1527-1800. A history...*, Chicago-London 1973, p. 350. C. MANGIO, *La memoria presentata dalla nazione inglese di Livorno in occasione della inchiesta del 1758*, in *Atti del convegno « Gli Inglesi a Livorno »* cit., pp. 58-65.

abbattute (1777), la zona de 'la Venezia' e di S. Marco si popolavano di nuove abitazioni e attrezzature commerciali.

Ma quando anche la vita religiosa sembrava volgere a tolleranza, un episodio allarmava la colonia protestante. Le tre figlie del mercante Gravier, un ugonotto riparato a Londra ed anglicizzato, erano state oggetto di assiduo proselitismo cattolico-romano, tanto che due erano custodite in convento a Pisa, estraniate radicalmente alla famiglia. Anche la terza, Anna, poco più che dodicenne, subiva le stesse sollecitazioni, ed a questo punto i Gravier reagirono e vollero ricondurre a Londra almeno la minore delle figlie. Nel 1764-65 si sviluppò una controversia, i protestanti delle varie nazioni erano esasperati per le pressioni che si facevano sui loro figli servendosi di ogni occasione, di ogni mezzo, senza riguardo per l'età loro e per la situazione di genitori impossibilitati legalmente a dare a chicchessia ragione della propria fede. Erano anche terrorizzati dal fatto che, secondo un sistema ampiamente documentato, i figli — una volta entrati nel sistema romano — erano allontanati per sempre dai familiari, educati nello sprezzo per tutto ciò che poteva riavvicinarli. Il caso Gravier si concluse col recupero alla famiglia di Anna, ma il colpo fu comunque accusato dai protestanti, non solo dalla famiglia colpita.[46]

Quando nel 1784 giungeva a Livorno una inglese Thrale Piozzi, col marito italiano, annotava con stupore nel suo *Journal* che i livornesi consideravano i protestanti non cristiani; poi si rallegrava perché nella *Factory* il culto era presieduto da un pastore anglicano « di alto carattere, eminente per cultura, amabile per la sua predicazione e caritatevole in ogni senso della parola ».[47] Si trattava di Thomas Hall (Filadelfia 1750-Livorno 1825), che iniziava il suo ministerio labronico. Di formazione episcopale, egli allacciò dei rapporti con la comunità olandese-allemanna, anche la sua prima moglie era di origine calvinista, sorella del mercante svizzero Sebastian Kleiber. Da questa prima unione nascerà quell'Horace Hall che, impiantatosi a Firenze, sarà uno dei promotori della cappella anglicana nella città e, col fratellastro Alfred Charles di Camerata, sostenitore della 'Holy Trinity Church', oggi tempio valdese.

A Thomas Hall era riserbata la dura prova della occupazione fran-

---

[46] P. Avezzano Comes, *Ragioni di Stato e fede cattolica in una vicenda relativa a una giovane inglese convertitasi a Livorno nella seconda metà del sec. XVIII*, in *Atti del convegno « Gli inglesi a Livorno »* cit., pp. 165-168.

[47] Thrale Piozzi, *Glimpses of Italian Society in the 18th. Century*, from 'Journal', edited by Evelyn Martinengo Cesaresco, London 1892, citata da C. Danyell Tassinari, *op. cit.*, pp. 4-5, a cui debbo le notizie che seguono su Th. Hall.

cese a Livorno, quando i membri della sua comunità subivano tutte quelle angherie che accompagnano le guerre. Al momento della occupazione (1803) i mercanti, preavvertiti da amici di Firenze, imbarcarono quanto poterono, molti di loro partirono col naviglio. La delusione francese fu tale che, in mancanza di altro, si voleva distruggere il cimitero: una rappresaglia odiosa quanto sciocca, che fu evitata per la coraggiosa opposizione dello stesso pastore Hall. Ma durante l'occupazione la *Factory* fu chiusa tre volte, i mercanti persero un convoglio di oltre 50 navi inviate a Gibilterra; a Livorno restavano alcuni britannici e un gruppo considerato di sudditi toscani. Nel cimitero anglicano furono inumati cinque calvinisti.[48]

Nella comunità olandese-allemanna i guasti provocati dalla guerra non furono minori, ma compensati dal fatto che i suoi membri appartenevano a paesi neutrali, a volta a volta legati al carro napoleonico. Dalla metà del '700 erano rapidamente cresciuti di numero gli aderenti al culto riformato, ed in particolare gli ugonotti, che partecipavano consentendo alla evoluzione della società. Non pochi di essi entrarono nella massoneria, tanto che fra il 1763 e il 1771 a Livorno si contavano ben quattro logge; di una si occupava un locandiere ginevrino, certo Miston, che alla sera ospitava per le riunioni « alcuni principali negozianti stranieri specialmente Protestanti », nonché notabili ebrei e « uffiziali ».[49]

Giungeva a Livorno nel 1778 il commerciante di Augusta B. G. Mayer, che nel 1802 sposava C. Masson, un'altra ginevrina: loro quarto figlio sarà Enrico Mayer (n. 1802), il quale ricorderà con venerazione il pastore che aveva presieduto la sua formazione religiosa e civile: Jehan Paul Schulthesius. Lo Schulthesius (Fechenheim 1746-Livorno 1816) era giunto nella nostra città appena consacrato pastore evangelico-riformato, nel 1773, e subito aveva mostrato di non accettare la ghettizzazione della comunità. Anzi, faceva ben presto mostra di un 'italianismo' che preludeva l'attiva propaganda del secolo seguente. La chiesa seguiva calorosamente questo pastore che mostrava di amare la congregazione non meno della terra di elezione. Dal canto suo, il Governo granducale confermò la 'nazione' in tutti i suoi diritti (1788); nella zona del Rivellino di S. Marco case e magazzini erano acquistati da mercanti propensi a mettere radici in Livorno. Le vicende politiche della fine '700 favorivano l'insediamento di case commerciali danesi, non solo a Livorno, e nel 1802 giungeva da Copenhagen il barone Hermann v. Schubart in qualità

---

[48] H. A. HAYWARD, *The Britisch Factory*... cit., loc. cit., pp. 265-266.

[49] C. FRANCOVICH, *op. cit.*, pp. 260-261.

di intendente generale per le relazioni commerciali danesi in Italia. Era un esponente della massoneria, e durante la sua permanenza nel nostro paese (1802-1821) esercitò una propaganda attiva, particolarmente in Livorno.

Ci imbattiamo spesso nella 'questione massonica' in rapporto al protestantesimo, o meglio *a quel* protestantesimo. Vedremo come l'ipoteca massonica — sul terreno della ideologia religiosa — sarà emarginata dalle conseguenze del risveglio wesleyano, che conquisterà larga udienza tra i presbiteriani. Nel 1796 si svolgeva in Scozia un dibattito sulla necessità della missione per la Chiesa: i moderati ebbero sul momento la meglio, e il problema fu accantonato. Quattro anni dopo un giovane appena ventenne, Thomas Chalmers (1780-1847) era 'iniziato' nella loggia di S. Vigean, a Arbroath.[50] Ma non passeranno molti anni, e la Chiesa presbiteriana scozzese avrà il suo risveglio, il Chalmers ne sarà il profeta, ed i suoi 'convertiti' giungeranno fino a Livorno, per organizzare la missione, la evangelizzazione.

6. *Gli olandesi-allemanni e gli altri.*

Osservavamo il carattere composito della comunità protestante che faceva capo alla 'nazione' olandese-allemanna, con i suoi privilegi e statuti. Nei due ultimi decenni del '700 e nei primi dell'800, con l'arrivo massiccio di francesi e franco-svizzeri, non si produsse una spaccatura, ma certo vi furono difficoltà superate solo per la forte personalità del pastore Schulthesius. Egli seppe profittare delle circostanze per dare uno spazio alla testimonianza evangelica in persone e gruppi in verità presi dai problemi economici e ideologici del momento piuttosto che dalle ragioni della loro eredità protestante.

Lo Schulthesius era giunto con la visione di una Italia patria di tutte le arti, e cercava i segni di questa immagine nella lingua, nella letteratura, nella musica. Quando i napoleonici istituirono delle Società culturali, egli vi si impegnò generosamente; entusiasta di U. Foscolo, più tardi sarà l'ispiratore di E. Mayer per il recupero dei suoi manoscritti e la edizione dell'epistolario. Egli stesso ebbe rapporti col Foscolo e con l'Orelli, un altro pastore-letterato. Ma la 'novità' che si permise, fu la stampa in italiano di discorsi e liturgie tenuti in occasione di funerali: fu un modo discreto per introdurre in Livorno almeno una qualche fon-

---

[50] Cfr. « Rivista massonica », 8/1978, p. 537.

data idea sulla fede evangelica.[51] Egli curò una traduzione della liturgia riformata in italiano, ad uso dei primi grigionesi venuti in Livorno, ed introdusse delle Bibbie in traduzione italiana. La sua simpatia per il popolo italiano, una testimonianza resa senza aggressività anticlericali, ed un messaggio ricco di una forte carica di umana fraternità, di amore per le creature, piuttosto che di sostanza teologica, gli garantivano un ascolto che andava oltre le mura di casa.

Per ben quattordici anni lo Schulthesius ebbe a compagno di strada quello Herman Schubart (1756-1832) che teneva le fila della rete commerciale dei marittimi danesi non meno che della massoneria. Lo Schubart era stato preceduto dal pastore luterano danese F. Münter (1761-1830) che nel 1784-85 aveva compiuto un viaggio in Italia con lo scopo di prendere contatto con la cultura del paese e rifondare la massoneria in senso decisamente illuministico, liberandola dal ciarpame mistico-occultista. Interessato ai problemi pedagogici, durante il viaggio in Italia si era preoccupato di diffondere fra i massoni toscani, e tra essi ben figura Pietro Leopoldo, le esperienze di E. Pestalozzi.[52]

Dalla loggia denominata « degli Amici dell'Ordine e della Virtù », unita alla loggia-madre di Rito Scozzese filosofico, lo Schubart nel 1811 passava alla R. L. di S. Giovanni di Scozia sotto la denominazione distintiva di « Napoleone », organizzata in Livorno tre anni prima e affiliata al Rito Filosofico. Già *venerabile,* da un *piedistallo* (registro degli affiliati) del 1813 apprendiamo che è adesso al 6° grado, quale *grande scozzese*, ed anche 'Chevalier de la Tour'.[53] La strumentalizzazione della massoneria da parte francese *addormentava* gli adepti anglo-hannoveriani, ed in compenso stimolava la partecipazione di uomini di ogni nazione: a Livorno troviamo molti ebrei, una quindicina di capitani marittimi danesi, tanti negozianti francofoni, un certo numero di italiani, per lo più legati a uffici pubblici, ma anche personalità come P. Poccianti, ingegnere della città. Tra i protestanti ricordiamo quel Pietro Senn che aveva spo-

---

51 Fr. Pera, *Ricordi e biografie livornesi*, Livorno 1867, pp. 40-42; A. Linaker, *La vita e i tempi di Enrico Mayer*, Firenze 1898, I, 1, 5-10, 43, 62; G. Spini, *Risorgimento* cit., pp. 56-57. Come curiosità, ricordiamo che al tipo di ' propaganda ' scelto dallo S. rispondeva a Livorno nel 1807 il frate Al. Bardani, *Lettere a un amico sulla conversione alla Fede Cattolica e morte di Gio. Giac. Kerfbyl.*

52 E. G. Leonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris 1964, III, pp. 213-14; A. Wandruska, *op. cit.*, pp. 531-35; C. Francovich, *op. cit.*, pp. 383 ss.

53 E. Stolper, *Contributo allo studio della massoneria italiana nell'era napoleonica*, « Rivista massonica », 7/1977, p. 420; alla massoneria livornese lo Stolper dedica le pp. 400-416; A. G. Ricci, *L'archivio privato del diplomatico danese Herman Schubart*, « Archivi e Cultura », X (1976), pp. 121-134. Nell'arch. Schubart sono conservate 140 lett. dello Schulthesius, da Livorno (1807-1814).

sato una sorella di J. P. Vieusseux e da Oneglia aveva fatto venire in famiglia a Livorno il suocero. Negoziante e uomo di affari, egli ed il suo gruppo familiare avranno parte in imprese importanti per lo Stato toscano, come la costruzione della prima ferrovia. Anch'egli fu in stretto contatto con lo Schubart.[54]

Con la fine dell'avventura napoleonica la 'italianizzazione' della massoneria portava alla formazione di altre società segrete, ed è singolare il fatto che da queste venissero i primi 'cospiratori' italiani — come il Tartaro e il Masi — disposti a stampare e diffondere nella clandestinità delle traduzioni bibliche 'protestanti'.

Le autorità ecclesiastiche — ricordiamo che nel 1806 Livorno era stata staccata da Pisa, per dare vita a una propria diocesi — erano impotenti a reprimere la propaganda massonica, ma l'indirizzo 'napoleonico' che essa aveva preso, unito alla fascia sociale dei suoi adepti, riduceva il danno. I toscani poche simpatie ebbero per gli invasori francesi, ed al loro partire il popolino fece festa; a Livorno si concesse anche l'assalto e la distruzione della loggia massonica, al grido di 'Abbasso i massoni! Abbasso i francesi!'. Il past. Schultesius poté proseguire il suo lavoro, anche come « segretario perpetuo » della Accademia Italiana di Scienze, Lettere e Arti. Morirà due anni dopo la partenza dei francesi.

Conosciamo alcuni successori dello Schultesius nel servizio comunitario: Karl Adler (1817-1821), un riformato originario di Augst (Basilea); quindi D. Allgöwer (1822-1826), un altro svizzero originario di S. Gallo. Gli elvetici a partire dal periodo napoleonico diventano un elemento sempre più interessante. La colonia si fa cospicua, i rapporti con i compatrioti a Firenze come su tutta la costa tirrenica dai negozi passano agli affetti familiari ai comuni problemi di coscienza, alla cultura. Non pochi di essi sono francofoni e nel 1828 formano addirittura una associazione per la celebrazione in Livorno del culto in francese.[55] Due anni prima avevano tentato di impegnare un pastore di passaggio, Guillaume Monod; poi ebbero un breve ministerio del past. Pallard (1834); rinunziarono a formare una nuova comunità evangelica (1837) quando l'infittirsi dei rapporti con Firenze prospettò nuove soluzioni. Anche a Firenze, almeno fino al 1828, ebbero grossi problemi: per atti liturgici in

---

[54] R. CIAMPINI, *G. P. Vieusseux, i suoi viaggi, i suoi amici, i suoi giornali*, Torino 1953, pp. 15, 34; G. SPINI, *op. cit.*, p. 57, A. G. RICCI, *L'archivio privato* cit., loc. cit., p. 131.

[55] T. ANDRÉ, *L'Eglise évangélique réformée de Florence depuis son origine jusqu'à nos jours*, Florence 1899, I, pp. 6, 32, 79.

tedesco dovevano chiamare un pastore da Livorno, ed a Livorno portavano morti in mancanza di un cimitero protestante.

Nel 1835 una epidemia di colera fece fuggire parte della popolazione, ma la colonia si riorganizzò senza remore, sollecitata da quanto Francesco Campini, segretario alle finanze del Granducato, faceva per il porto franco.[56] Nella congregazione si accentuava un cambiamento dovuto alla forza del risveglio metodista che, influenzata la Chiesa Anglicana, stava lavorando i presbiteriani di Scozia ed i riformati ginevrini. Ultimo e grosso dono del vecchio ceppo olandese-allemanno fu Enrico Mayer (1802-1877), una delle maggiori personalità che Livorno ha espresso nel Risorgimento. La sua attività — di educatore, di curatore dei documenti foscoliani, di patriota cospiratore, di organizzatore della cultura — appartiene al tesoro delle memorie patrie nonché all'*humus* che ha nutrito la crescita civile e politica della nazione. Senza ripetere il molto già detto,[57] accade di osservare la motivazione di certe sue scelte. Catecumeno del past. Schulthesius, fu indotto a una personale lettura biblica, al primato della coscienza vincolata dalla Parola di Dio, ed insieme al rispetto per le opinioni altrui, a un equilibrio di giudizio che solo una fede decantata da sedimenti di odio può dare.[58] Alunno della scuola aperta dai barnabiti nel 1633, in piena controriforma,[59] ricorderà con affettuosa riconoscenza i vecchi maestri; le sue amicizie e collaborazioni lo condurranno non di rado in ambienti cattolico-romani, pur restando unito alla congregazione olandese-allemanna e dopo il '59, saldamente solidale con i valdesi.

La sua passione pedagogica aveva un punto di riferimento nella seminazione di idee fatta dal past. Münter e raccolta dai filoitaliani che introdussero la conoscenza del Pestalozzi e del metodo lanchasteriano nel nostro paese. Anche in Livorno portò a dare vita a tante scuolette private: Carolina e Sofia (madre e sorella del nostro), F. Del Rosso, G. Doveri, G. Castinelli, ed altri ancora, come S. Uzielli ed E. Inghirami, se ne occuparono.[60] Calato nella situazione, compartecipe e talvolta guida delle

---

[56] M. BARUCCHELLO, *Francesco Cempini*, in « Liburni Civitas », VI (1933), pp. 13-16; N. VANELON VASOLI, *Francesco Cempini*, in *Diz. Biogr. d. Ital.*, 23, Roma 1980, pp. 482 ss.

[57] Su E. Mayer esiste una folta bibliogr. che va dalla prima biografia complessiva di A. LINAKER, *op. cit.*, ai contributi resi al convegno per il centenario della sua morte (Livorno-Pisa 17-19 febbraio 1978).

[58] L. SANTINI, *Enrico Mayer*, in « La Luce », 8 ott. 1978. In questa linea 'ecumenica' segnaliamo l'opuscolo di F. TONELLI, *Ricordo di don Roberto Angeli, nel centenario della morte di Enrico Mayer*, Livorno 1980.

[59] E. REPETTI, *op. cit.*, II, 740.

[60] G. SONNINO, *La scuola elementare pubblica e privata a Livorno dalle origini all'anno 1866*, « Boll. Stor. Livornese », N.S., III, 1 (1953), pp. 3-43.

iniziative, osservava che quegli « amici di tutte le libertà, disconoscono unicamente quella della coscienza che non ha altri legami che con la Parola di Dio, e che non piega dinanzi agli uomini ».[61]

La sua sensibilità artistica era stata indirizzata, ancora una volta dallo Schulthesius, sullo studio delle letterature contemporanee. Forse ambiva a diventare 'scrittore', ma la passione politico-sociale lo portò su altre strade. La sua evoluzione è emblematica: dall'alone massonico che si 'adorava' nel presbiterio olandese-allemanno, giovanissimo passava alla carboneria e quindi al mazzinianesimo. Più tardi ripudiò decisamente l'associazionismo clandestino e con esso la violenza politica. Del suo primo impatto con la Livorno post-napoleonica restano i segni in certe amicizie, nella dimestichezza con librai e tipografi come quel Glauco Masi, carbonaro e guardato a vista dalla polizia, che fra non molto troveremo fra gli stampatori clandestini per conto della Società Biblica B. F.[62]

Il Mayer fu tumulato nel cimitero olandese-allemanno di Livorno, quando la congregazione aveva da poco edificato il suo tempio neogotico sugli Spalti degli Olandesi (1863); ma, come se in quello sforzo economico essa avesse consumato energie preziose, iniziava allora un inarrestabile declino. Enrico Mayer restava quale frutto sapido di una lunga stagione, offerto alla patria di elezione.

7. *La Chiesa Anglicana esce dal guscio della Factory.*

Nel 1815 — quando ancora non era percepibile la protesta delle nazioni spartite e riintrodotte nell'*Ancien Régime* — l'Inghilterra degli *evangelicals* chiedeva l'abolizione del mercato degli schiavi, riprendeva la missione evangelizzatrice e la campagna per l'educazione popolare con le scuole lanchasteriane. La dinamica del metodismo produceva dilacerazioni e confronti teologici, ma soprattutto indicava nella conversione, e nella santificazione dell'esistenza umana dedicata alla testimonianza ed al servizio del prossimo, l'appello che veniva dal sacrificio della croce.

A Livorno, la *Factory* rapidamente riorganizzata rinnovava i suoi diritti sui commercianti, che giungevano numerosi, mentre sempre più folta era la schiera dei viaggiatori e dei soggiornanti. Con l'approvazione del

---

61 in A. LINAKER, *op. cit.*, I, 41.

62 G. SCARAMELLA, *Spirito pubblico, società segrete e polizia in Livorno dal 1815 al 1821*, Roma 1901, segnala ben 15 tipografi o calcografi livornesi implicati nelle società segrete; Glauco Masi è più volte segnalato (pp. 48, 82, 83, 84, 93) come diffusore di stampa proibita, carbonaro, stampatore clandestino; A. LINAKER, *op. cit.*, pp. 18, 28. Nel lavoro per la Soc. Bibl. fungeva da intermediario il past. Thomas Hall.

primo dei *Free Trade Acts* il compito del console si tecnicizzava, e si attenuava il rapporto con la Chiesa di Stato: le *Factory* si dissolvevano ovunque, e nel 1825 la stessa sorte toccò a quella di Livorno.[63] La comunità, che per lungo tempo si era radunata all'ombra del consolato dei mercanti, già dal 1816 era emigrata, quando il granduca Ferdinando III le aveva concesso l'uso della ex-chiesa dei gesuiti.[64]

Il past. Thomas Hall, con i suoi sessant'anni passati, dimostrò allora una sensibilità evangelica e un non ordinario adattamento ai tempi. Da Londra premevano le vecchie associazioni e la neonata *British and Foreign Bible Society*; i loro primi agenti giungevano con una carica di fiducioso entusiasmo, ed i vecchi porti-base dei mercanti divenivano centri di diffusione della Bibbia: Malta, Messina, Napoli, Genova e, naturalmente, Livorno.[65] La copertura dei consolati britannici, la complicità delle case di spedizione e, di rado, di elementi locali, favorirono una disseminazione notevole, non certo tuttavia quale potrebbe lasciar credere la violenza della reazione ecclesiastica. Sarebbe errato supporre che le Società bibliche fossero nate in funzione antiromana: esse rispondevano a esigenze proprie della Confessione che le esprimeva, erano 'missione interna' prima di altro, e intendevano essere addirittura una mano tesa, di comune impegno, verso il cattolicesimo-romano. Quando lo Hall si avvide che forse il vescovo e il clero non gradivano quella diffusione, ne fu sconcertato: « con loro ho vissuto a lungo e vorrei continuare a vivere in armonia e pace », confessava al segretario londinese della S.B.B.F.[66]

Fra Malta e Livorno e Napoli, nel periodo che va dalla Restaurazione ai moti del '21, vi è tutta una trama di corrispondenze, segrete collaborazioni e complicità che interessa anche la diffusione della Bibbia. La carboneria, con le sue sottolineate istanze di rinnovamento evangelico, ebbe un qualche ruolo nella propagazione delle Scritture: a Napoli, Henry Drummond — venuto da Londra per la Società Biblica — stampava nel 1817 alcune migliaia di Nuovi Testamenti nella versione di mons. Mar-

---

[63] H. A. HAYWARD, *The British Factory* cit., loc. cit , p. 266.

[64] A. G. MACKINNON, *Beyond the Alps. The History of the Scottish Church in Italy and Malta*, London-Edinburgh 1937, p. 29.

[65] L'archivio della Soc. londinese è stato esplorato e utilizzato da G. SPINI, *Un episodio ignorato del Risorgimento. Le Società bibliche e l'Italia*, « Boll. Soc. Studi Vald. », 97 (1955), pp. 24-55; ID., *Le Società Bibliche e l'Italia del Risorgimento*, « Protestantesimo », XXVI (1971), pp. 1-21; ID., *Il contrabbando britannico delle Bibbie a Livorno nel Risorgimento*, in *Atti del convegno « Gli inglesi a Livorno »* cit., pp. 133-140.

[66] *Th. Hall a Rönneberg*, Livorno 20 dic. 1821, in Arch. della British and Foreign Bible Society, London. Ringrazio il prof. Spini per avermi dato in lettura la fotocopia dei docc. da lui raccolti.

tini; sfrattato da Napoli, si portava su Livorno, avvalendosi della collaborazione dello Hall.[67]

Qui entra in scena il primo diffusore italiano di libri evangelici, Giuseppe Tartaro, giunto da Napoli nella scia del Drummond. Probabilmente si avvalse dell'appoggio del console inglese Falconar, per subito iniziare un lavoro di colportaggio. Il Falconar, che nella sua villa di Montenero ospitava massoni e carbonari, non ebbe guai, ma altra sorte toccò al Tartaro: accusato di essere un agitatore e spacciatore di libri proibiti, sfrattato da Livorno, errò da Londra a Malta a Trieste e finì per cadere a Milano nelle grinfie della polizia austriaca.[68] Lo stesso sfratto fu imposto dal Governatore di Livorno a un folto gruppo di maltesi, fra i quali notiamo il carbonaro Matteo Camilleri, probabilmente dello stesso gruppo familiare del maltese M. A. Camilleri, che in quel torno di tempo si dedicava alla causa evangelica.[69]

Dalla corrispondenza tra Livorno e Londra conservata nell'archivio della *British and Foreign Bible Society* vediamo che Thomas Hall era riuscito a coinvolgere nella sua azione i familiari, i correligionari, chiunque gli capitava sotto tiro. Con lui collaboravano il past. K. Adler, della comunità olandese-allemanna, il console svizzero; alle volte capitano tipi assai curiosi, come quel past. Melchior Tschudi che, fornito di Nuovi Testamenti, andò nel Veneto a combinare guai. Alla morte di Thomas (1825), sarà il figlio Alfred a riprendere il servizio, e con lui il genero Stubb, con una rete di diffusione che in Toscana si dilatava per l'arrivo di centinaia di britannici non alieni dall'unire alle piacevolezze di un dolce soggiorno, il brivido (del resto assai tenue) di una iniziativa clandestina.

Thomas Hall, quale membro della *Prayer Book Society*, si era preoccupato della traduzione italiana del testo liturgico-confessionale anglicano e nel 1824 ne aveva iniziata la diffusione a Livorno, offrendone una copia al vescovo cattolico-romano, col quale era in amicizia. Quel servizio fu ripreso dal suo successore, il past. George Frederik Nott, che peraltro si era offerto con qualche riserva di continuare anche la propaganda biblica: cauteloso, poco attivo, non si fidava dei « nativi » stimandoli imbroglioncelli, e così l'azione passava nelle mani del laicato evangelico, che al contrario dava fiducia e si rallegrava per la collaborazione di italiani.[70]

---

[67] G. SPINI, *Risorgimento* cit., pp. 96-99.

[68] G. SCARAMELLA, *op. cit.*, pp. 47-48, 84, 96 e per il Falconar pp. 64, 66-67; G. CORRADINI, *op. cit.*, loc. cit., p. 88, n. 1; G. SPINI, *Risorgimento* cit., pp. 99-100; ID., *Il contrabbando britannico delle Bibbie* cit., loc. cit., pp. 135-36.

[69] G. SCARAMELLA, *op. cit.*, pp. 71, 73-75, 77-78.

[70] *Ch. Nott al segr. della E.F.B.S.*, Livorno 24 feb. 1825, in Arch. della British and Foreign Bible Society, London.

La formazione di una vasta e consistente diaspora britannica sul continente europeo induceva la Chiesa Anglicana a rivedere la sua organizzazione. Nel 1825 era creata una diocesi per l'Europa continentale, con sede a Parigi; si apriva una discussione sulle chiese dell'area mediterranea, interessanti anche per i rapporti con le Chiese ortodosse, ed in un primo tempo si guardava a Malta come posssibile sede episcopale. Prevalse invece il disegno di stabilire un vescovo a Gibilterra (1842), e Livorno passò d'ufficio dalla diocesi di Londra alla nuova. Fu consacrato per questa destinazione il past. George Thomlinson, già da dieci anni segretario di una associazione per la propaganda religiosa ed in rapporto con gli ortodossi. A Gibilterra, egli si trovò alla guida di una diocesi assai composita, con circa 30 cappellanìe di cui solo una diecina di fatto sotto la sua disciplina.[71]

Anche la comunità livornese aveva vita autonoma, e doveva ricevere sussidi da associazioni e privati in misura tale da permetterle di chiedere a Leopoldo II la concessione di costruirsi una chiesa (1839), di adibire a cimitero una nuova area (1840), e finalmente di inaugurare il tempio di via degli Elisi nel 1845.[72] Il neo-vescovo Thomlinson non doveva digerire facilmente la situazione livornese, dove « la generale accettazione e uso del termine 'protestante' da parte dei membri della nostra Chiesa » era quasi offensiva; dove non era accettabile la compromissione della Chiesa d'Inghilterra con movimenti rivoluzionari o vòlti alla disgregazione delle Chiese cristiane indigene.[73] Dovremo aspettare il 1863, perché la Chiesa Anglicana di Livorno entri nella disciplina della diocesi di Gibilterra, ma per pochi anni: nel 1881 sarà chiusa.

Alla porta del consolato britannico cominciavano intanto ad affacciarsi i presbiteriani scozzesi, che dal 1829 avevano iniziato un lavoro missionario. Il porto labronico era una tappa d'uso, nel 1839 vi capitarono i missionari Keit e Bonnar, di ritorno dalla Palestina, e l'idea di distribuire stampa evangelica per le strade fruttò loro l'immediato arresto e l'espulsione dalla Toscana. Ma al ritorno in Scozia essi interessarono il comitato missionario della *Scottish Assembly*, che decise di esplorare l'area del Mediterraneo in vista della costituzione di alcune chiese (1840). L'anno seguente da Gibilterra giungeva a Livorno il past. Robertson e stendeva la sua brava relazione: a Livorno abitano da 170 a 200 sudditi britannici, nel porto a volte i marinai britannici arrivano a 300, molti viaggia-

---

71 H. J. C. KNIGHT, *op. cit.*, pp. 40-49.

72 A. G. MACKINNON, *op. cit.*, p. 29.

73 H. J. C. KNIGHT, *op. cit.*, p. 53.

tori provenienti da Roma vi fanno tappa, i rapporti commerciali con la Scozia sono fitti, ed egli ha potuto presiedere un culto con una quarantina di presbiteriani.[74]

La Chiesa di Scozia decise di stabilire un posto di pastore a Livorno; primo pastore fu John Duncan, ex-missionario fra gli ebrei ungheresi, che giungeva nel novembre 1842 ed organizzava un servizio per i marinai in una sala dell'Hotel Thomson, in Piazza Cappellini.[75] Si apriva una nuova pagina della presenza protestante nella città labronica.

8. *Scozzesi e svizzeri prendono l'iniziativa.*

La colonia svizzera ebbe una sua buona parte nel movimento protestante durante gli anni che vanno dalla Rivoluzzione Francese al 1859, anche se non si organizzò veramente in comunità autonoma. Thomas Hall nel 1822 giustificava la traduzione in italiano del *Prayer Book* col fatto che ai culti partecipavano dei grigionesi. Più tardi si formava una associazione per il culto in francese, ma saggiamente finiva con l'aderire alla congregazione olandese-allemanna (1827). Negli anni seguenti si infittì la collaborazione con i riformati svizzeri di Firenze, e si ha notizia di un loro punto d'incontro in Livorno quando nel 1845 offrirono al pastore scozzese l'uso di un granaio adibito a cappella. Questi svizzeri, partecipi alle vicende del *risveglio* ginevrino, erano in solidale collaborazione con quei presbiteriani scozzesi che proponevano un protestantesimo di rottura.

Nella Scozia presbiteriana avveniva nel 1843 un fatto che avrà importanza anche per l'evangelismo italiano: dalla Chiesa di Stato, si staccava una parte notevole di laici e pastori, per dare vita alla *Scotland's Free Church.*[76] Sul fondo teologico del calvinismo si innestava la predicazione wesleyana del risveglio evangelico, con un potente richiamo alla conversione personale e alla missione, in Chiese libere da ipoteche politico-statali, autogestite da sinceri credenti. Il metodismo della *Free Church* passava per le esperienze del *Réveil* elvetico: non per caso Robert W. Stewart, il protagonista dell'azione evangelica da Livorno, aveva fatto Confermazione e la prima Comunione a Ginevra, presso César Malan.

R. W. Stewart (1817-1897) non fu solo il pastore della comunità

---

[74] J. Wood Brown, *An Italian Campaign: or The evangelical movement in Italy, 1845-1887.* From the letters of the late rev. R.W. Stewart D.D., of Leghorn, London 1890, pp. 8-9, 26-27; A. G. Mackinnon, *op. cit.*, p. 28.

[75] A. G. Mackinnon, *op. cit.*, p. 28.

[76] G. Buchanan, *Scotlands Free Church. A historical retrospect and memorial of the Disruption*, Westminster 1893.

presbiteriana a Livorno e uno dei diffusori di letteratura biblica in Toscana: nella sua visione, e nella tenace intelligenza per cui la portò ad effetto, troviamo il quadro della strategia missionaria della Chiesa Valdese durante il Risorgimento.[77] Il protestantesimo dei riformati franco-italiani dal 1655 era assurto a segno emblematico di fedele resistenza e indomito confronto; nel mondo anglosassone, una iniziativa per i paesi latini non poteva che essere associata agli ugonotti ed ai valdesi. Lo Stewart nel 1844 compì una ricognizione in Francia e alle Valli Valdesi, quindi stilò la sua relazione '*On the present Condition and future Prospects of the Waldensian Church*'.[78] Il testo fu dato in una lettura a Edinburgo, dove egli era accorso alla notizia che dalla *disruption* ecclesiastica stava organizzandosi quella « Chiesa libera » a cui aderì subito. Intenzionato a stabilirsi in Livorno, fece un giro di conferenze per coagulare le intenzioni missionarie, ed a Glasgow formò un comitato per sostenere l'opera italiana.

Giunto a Livorno ai primi di giugno 1845, riprendeva le riunioni all'Hotel Thomson, poi trovava una collaborazione in un locale degli svizzeri, ma non andava per l'orario; affittava una sala in via Castelli, ma era di difficile accesso e non andava. Aprì allora una sottoscrizione per erigere una chiesa, e nel 1849 la inaugurava in via degli Elisi.[79] Tanta decisione, e così poche remore, non potevano che allarmare i tranquilli anglicani della Chiesa costituita, che per due volte si trovarono a fare i cozzi con le dure cervici scozzesi. Al momento della creazione del nuovo cimitero si voleva rinnovare la regola per cui erano permessi servizi funebri solo secondo l'uso anglicano: protesta dei presbiteriani, intervento di Lord Palmerston e soddisfazione agli scozzesi. Costruita la chiesa anglicana, fu offerta ospitalità agli altri: rifiuto dei presbiteriani i quali, con malcelato sgomento di quanti temevano compromessa una posizione di stabile rispettabilità, costruivano il loro tempio addirittura sulla stessa strada.

Lo Stewart badava a organizzare la neonata comunità, e ben presto chiedeva la elezione di un Consiglio di Chiesa — la *Kirk Session of Leghorn* — che risultava composto dai pastori Gary, Keith e Makellar, e dai laici Thomson, Henderson, Rae e Robertson. Di questi laici sappiamo che il Thomson era negli anni '40 commerciante e vice-console inglese

---

[77] Bibl. sullo S. in TH. NOFFKE, *Il reverendo Robert Walter Stewart ed il movimento evangelico in Italia*, Tesi di licenza teol. presso la Fac. Valdese di Teologia, Roma 1977.

[78] in « Lectures on the Foreign Churches delivered in Edinburg and Glasgow, May 1845 », Edinburg 1845, pp. 205-268.

[79] A. G. MACKINNON, *op. cit.*, p. 30.

a Livorno, ed assolveva l'incarico di rappresentante della Società Biblica Londinese con straordinario zelo.[80] Gli Henderson, dopo l'arrivo nel 1843 dei due fratelli che avevano aperto una agenzia marittima, stavano diventando una tribù e una forza per la missione: se Thomas collaborava con lo Stewart, Ebenezer non era da meno, e troveremo figli e nipoti nel nascente protestantesimo toscano.[81] Del Rae e del Robertson sappiamo che condivisero rischi e speranze nella diffusione clandestina della Bibbia.

Agli *Henderson's Brothers* si devono quelle cappelle — *the Bethel* — sorte sulla metà dell'Ottocento in tanti porti del Mediterraneo ad uso dei marinai a terra; per loro George Henderson creerà a Livorno un *Seamen's Institute*, mentre lo Stewart iniziava nel 1850 una missione per i marinai. Osserviamo adesso l'aprirsi a ventaglio di una serie di iniziative, da quelle per i marinai alle scuolette private, che hanno scopo sociale e crescono per l'impegno di un laicato che paga di persona e con i propri quattrini, rifiuta per principio un intervento pubblico in omaggio alla 'libertà' della Chiesa in uno Stato 'libero' da manomissioni confessionali.

Un rinnovamento dei rapporti fra Chiesa e Stato parve di prossima acquisizione anche per l'Italia, a partire dal 1847. Si registrò allora la venuta di numerosi 'missionari' nordamericani: erano stati preceduti da Robert Baird (1831), e si avvalevano di alcune associazioni che sentivano una stretta connessione tra il movimento politico e il rinnovamento religioso. Per il vero, fecero molto polverone e quando se ne andarono restarono ai presbiteriani gli anni duri della reazione che mise alla frusta l'evangelismo toscano.[82]

Un buon compagno d'opera lo Stewart lo trovò nel past. Robert M. Hanna (1821-1857), anche lui scozzese, che nel 1847 si era stabilito a Pisa per ragioni di salute. Familiarizzatosi con la nostra lingua, prendeva contatto con Malta e quindi si stabiliva a Firenze, ministro della locale Chiesa presbiteriana: sull'asse della capitale e del suo porto si svilupperà il protestantesimo indigeno nel decennio seguente. Egli restava, con lo Stewart, in contatto col past. Lowndes che a Malta si occupava dei pre-

---

[80] G. SPINI, *Il contrabbando britannico delle Bibbie* cit., loc. cit., pp. 137-39.

[81] J. WOOD BROWN, *op. cit.*, p. 5. Di EBENEZER HENDERSON abbiamo il resoconto di un viaggio compiuto nelle Valli Valdesi con lo Stewart: *The Vaudois, comprising observation made in the Valleys of Piemont in the Summer of 1844*, London 1845.

[82] Dei numerosi contributi alla conoscenza di questo periodo segnaliamo: T. CHIESI, *Origine della propagazione del Vangelo in Toscana e formazione delle Chiese evangeliche*, in app. a A. GAMBARO, *La Riforma religiosa nel carteggio inedito di Raffaello Lambruschini*, Torino 1926, pp. 313-328; P. CRANE, *Il movimento evangelico in Toscana dal 1848 al 1870*, Tesi di laurea presso la Fac. di Magistero, Firenze 1969 con ampia bibl.

sbiteri e dello smistamento della stampa evangelica. In proposito, si osserva che era tutt'altro che esaurita la vena degli *evangelicals* anglicani; basti ricordare quel cap. James Pakenham che, più volte apparso anche a Livorno, finirà col farsi espellere dalla polizia toscana.

Quando giungeva il '48, col suo carico di attese e illusioni, alla notizia della concessa Costituzione l'esultante riconoscenza degli evangelici di Livorno si manifestò in sottoscrizioni a favore della Scuola di mutuo insegnamento e degli Asili infantili, il Mayer fu incaricato di significare questa gioia in una lettera al Granduca.[83] Giungeva da Malta l'ex-frate Luigi Desanctis ed il 9 aprile predicava nella Chiesa scozzese, in italiano. Fra gli uditori vi erano una ventina di livornesi. Uno Henderson lo conduceva quindi nei dintorni di Lucca, dove presiedeva una riunione di circa 40 italiani.[84] Lo Stewart prendeva di nuovo stretto contatto con i valdesi, ai quali esponeva il suo piano per l'evangelizzazione. Egli seguiva gli avvenimenti con l'attenzione volta al problema della libertà religiosa, e contava sui valdesi per una testimonianza agli italiani. Già alcuni di loro giovani emissari si erano presentati in Toscana ed operavano a Firenze.

Avremmo però una opinipone del tutto deformata dalle apparenze, se vedessimo nello Stewart e nei suoi collaboratori un acerbo settarismo antiromano; saranno dopo altri, nella scìa del Desanctis, a dare la stura a una facile quanto arrogante vena di mediocre polemica. Inaugurandosi la chiesa di via degli Elisi [85] lo Stewart diceva:

« Il culto di Gesù Cristo è universale per sua natura, ed in conseguenza condanna *uno spirito gretto e settario*. Egli non vuole che teniamo per nostri nemici e non come discepoli del comune Maestro, quei che da noi differiscono soltanto nelle forme esterne della religione, per quanto però ritengano le grandi ed essenziali verità della Parola di Dio. Egli non vuole che guardiamo con freddezza e sospetto quelli la cui fede è ferma, e la cui vita santa, per la sola ragione che non vogliono schierarsi sotto la bandiera da noi inalberata, e che coscienziosamente pure disapproviamo ».[86]

---

[83] A. LINAKER, *op. cit.*, II, 316.

[84] G. WOOD BROWN, *op. cit.*, p. 19; V. VINAY, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il Risorgimento*, Torino 1965, p. 123 ss.

[85] A. G. MACKINNON, *op. cit.*, pp. 30, 45; L. BORTOLOTTI, *op. cit.*, p. 136 segnala l'influenza romantica in architettura e dice che a Livorno « si manifestò solo nella Chiesa Presbiteriana Scozzese, edificata in stile gotico dall'arch. Rumball fra il 1845 e il 1849 sugli scali degli olandesi, e nella facciata della chiesa valdese di piazza Manin » confondendo ' nazioni ' e date.

[86] G. WOOD BROWN, *op. cit.*, pp. 239-252 il testo della predicazione inaugurale, su ' il culto che Cristo chiede nella Sua chiesa '.

9. *Nella persecuzione nasce la comunità italiana.*

Negli anni 1849-59 a Livorno convivevano la comunità internazionale olandese-allemanna, col suo gruppo francofono sempre tentato di organizzarsi in proprio, la Chiesa anglicana e la Chiesa presbiteriana. Certe differenze denominazionali, e la pleiade protestante ne conta non poche!, ancora oggi imbarazzano o confondono chi le affronta, ma la polizia livornese del 1849 dimostrò di essere agguerrita. Il Delegato straordinario per gli Affari di Governo, l'11 settembre convocava Robert Henderson e lo Stewart, appena rientrato dalla Scozia, per una inchiesta che riguardava il permesso di costruire la chiesa, la predicazione in italiano, la diffusione di stampa 'eretica', i rapporti con le altre chiese protestanti.[87]

Gli anglicani sembravano sempre più perplessi sia per le eccitazioni politiche dei livornesi che per l'irruenza religiosa degli scozzesi. Prendevano le distanze, anche se non erano avari nel mostrare le simpatie — come il cappellano Huntington fece coi primi valdesi in Livorno [88] — e solidarizzavano coi rappresentanti di Sua Maestà che a Firenze difendevano gli evangelici perseguitati.

Gli olandesi-allemanni erano alle prese con la ricorrente mancanza di un pastore sul luogo: avevano avuto A. Schäffter (1851-53), che ogni tanto si recava a Firenze per il culto in tedesco; poi era stato A. Wittnauer a venire dalla capitale a Livorno una volta al mese (1854-1855); il « governatore » della nazione, Inthurn, cercò a lungo una soluzione quando anche il past. Detroit lasciava la città. La Chiesa riformata svizzera di Firenze cercava di aiutare la olandese-allemanna, preoccupandosi in particolare dei confratelli francofoni. Ma questo problema, e le difficoltà finanziarie venute con la costruzione del tempio, che sarà inaugurato nel 1863, travagliavano la vita della comunità.

Vivi e presenti restavano i presbiteriani scozzesi e i riformati svizzeri, fratelli gemelli nella fede professata e nel taglio psicologico che da essa veniva. La lunga, e sia pure in sostanza modesta, penetrazione della Bibbia, il pur breve tempo di libertà costituzionale, l'azione volontaria o organizzata di protestanti stranieri, avevano creato in Toscana un vasto movimento.[89] Purtroppo, per la creatura appena nata, subito emersero tendenze tipiche del protestantesimo anglosassone, e quella che doveva

---

[87] *Lett. di Robert W. Stewart a miss Loudon*, Livorno 27 sett. 1849, in G. Wood Brown, *op. cit.*, pp. 252-253.

[88] I. Boldrini, *Il movimento protestante a Livorno dal 1860 al 1870*, Tesi di laurea presso la Facoltà di Magistero, Firenze 1974, p. 37.

[89] Una sintesi comprensiva delle diverse tendenze in V. Vinay, *Storia dei valdesi*, Torino 1980, III, pp. 31-38.

essere un'azione comune divenne — per ragioni di coscienza, di fedeltà alla Parola di Dio — un dilacerante confronto interno.

La diffusione della stampa, adesso, non era più limitata ai testi biblici e liturgici, ma concerneva la fede evangelica ed il confronto col cattolicesimo romano; inoltre, si stampava quasi tutto in Italia, ma non solo in Toscana. L'iniziativa era patrocinata da due Comitati, l'uno ginevrino e l'altro di Edinburgo. Per la *Société Evangélique* lavorava in Pisa l'avv. Tito Chiesi, un collaboratore di Matilde Calandrini che, convertitosi nel 1847, partecipava anche in Livorno al lavoro di evangelizzazione, e sarà poi attivo membro della Chiesa valdese.[90] La *Italian Evangelical Publication Society* faceva capo a un comitato che a Firenze aveva per segretario lo Hanna e per membri Auguste Colomb (riformato svizzero) e Bartolomeo Malan (valdese italiano); ad essi si aggiungeva lo Stewart a Livorno. Qui si era formata una piccola comunità italiana, e qui come a Firenze i primi pastori valdesi della generazione risorgimentale fecero il loro apprendistato. B. Malan batté di casa in casa alcuni quartieri della città, ma vennero anche saltuariamente P. Geymonat, D. Turino, uno Charbonnier ed un Comba.[91]

Con la restaurazione lorenese, lo abbiamo visto, l'azione repressiva della polizia si era diretta subito contro i protestanti. Venivano loro attribuite responsabilità e connivenze che probabilmente andavano oltre la realtà. Ma alle spalle della polizia vi era l'apparato ecclesiastico, preoccupato di recuperare anche gli strumenti legali che la Costituzione aveva inficiato. Il 25 aprile 1851 la Toscana stipulava un nuovo Concordato con la Chiesa cattolico-romana, ed era la persecuzione.[92] L'attenzione della polizia sulla stampa clandestina — e l'art. 3 del Concordato si occupava appunto della censura ecclesiastica — portò subito a perquisizioni ed arresti, mentre più avvertita si faceva l'azione degli evangelisti, ricalati nella clandestinità.[93]

Agente della Società Biblica londinese a Livorno era allora Thomas Bruce, ed a lui fu dato l'incarico di mandare all'estero — via Malta in

---

90 T. CHIESI, *Origine della propagazione del Vangelo* cit., loc. cit , p. 328. Sul Chiesi, ** *In memoriam, Tito Chiesi*, in « Riv. Cristiana », XIV (1886), pp. 31 sgg.

91 G. WOOD BROWN, *op. cit.*, pp. 33, 42, 156; P. CRANE, *op. cit.*, p. 100.

92 R. MORI, *Il Concordato del 1851 tra la Toscana e la S. Sede*, in « Arch. Stor. Ital. » a. 1940, pp. 41-82, a. 1941, pp. 133-146; A. DE RUBERTIS, *La legislazione sulla stampa in Toscana (1849-1859)*, « Boll. Senese di St. Patria », LVIII-LIX (1951-52), pp. 232-254.

93 I. BOLDRINI, *op. cit.* segnala in data 8 ott. 1849 una circolare governativa ai prefetti con l'ingiunzione di sorvegliare gli uffici postali perché non entri nello Stato stampa protestante.

specie — i braccati dalla polizia austro-toscana, sia per ragioni religiose che politiche. Fu il Bruce a mettere in salvo, per esempio, Damiano Bolognini, nel novembre 1851; già precettore privato in casa del ministro Nicolò Lami, una volta convertito all'evangelismo il Bolognini aveva fatto propaganda biblica; assaggiato il carcere, era riparato a Livorno e da là a Malta.[94] La persecuzione antiprotestante ebbe tre fasi distinte: a una azione assai incerta per le contraddizioni degli strumenti legislativi (1849-1851) seguirono alcuni anni di dura repressione (1851-1855), quindi si passò a una pressione meno clamorosa, evitando i processi e isolando, riducendo alla fame con misure di polizia, i malcapitati. Ragioni politiche obbligavano a trattare con circospezione i sudditi britannici, e con minore preoccupazione quelli di altri Stati italiani; sui toscani si ebbe la mano dura.

Furono espulsi i giovani valdesi, sudditi sardi, e la stessa sorte toccò a diversi britannici (i capitani Pakenham e A. Walker, per esempio). I depositi della *Henderson's Brothers Stationery* e la casa del Bruce erano sorvegliati, e ci si preoccupava anche dei commercianti italiani, dato che i libri si stampavano per la maggior parte a Genova, Torino, Bastia ed in Toscana. A Livorno incappò nelle maglie della polizia un commerciante milanese, certo Rolandi, segnalato fra i più attivi propagandisti.[95] La scelta dei titoli degli scritti mostra la propensione a 'nutrire' i gruppi dei convertiti: laddove la polemica da sola essicca le fonti della pietà evangelica, si moltiplicano gli scritti di riflessione biblica, di cultura. Con lo storico scozzese Mc Crie scoprono la Riforma in Italia; con lo Charmers, altro scozzese, sono introdotti alla pietà del Risveglio.

Nella Chiesa presbiteriana di via degli Elisi si radunava irregolarmente il nucleo degli evangelici italiani. « Capo e catechista dei convertiti di Livorno » era considerato il legnaiolo Giovanni Giminiani, noto purtroppo anche alla polizia. Lo spionaggio di un domenicano introdottosi con una finta conversione, le rivelazioni di una coinquilina al suo confessore, fornirono le prove. Incriminato di lettura della Bibbia e adunanza illegale, nella primavera del 1853 il Giminiani riparava a Genova con un suo figlio, da là quest'ultimo si imbarcava per Nuova York, mentre il padre più tardi rientrava a Livorno.[96]

Una serie di processi negli anni 1851-55 angosciò decine di famiglie;

---

[94] P. CRANE, *op. cit.*, pp. 112-113. Per Thomas Bruce, cfr. necrologio di G. RIBETTI, in « L'Italia evangelica », 28 maggio 1881.

[95] P. CRANE, *op. cit.*, p. 104. Su G. B. Rolandi, ex-napoleonista rifugiato in Inghilterra, cfr. G. SPINI, *Risorgimento* cit., p. 140.

[96] G. WOOD BROWN, *op. cit.*, pp. 88, 91, 156, 261.

erano inflitti anni di carcere, l'esilio pareva il verdetto migliore. Non per caso sulla *Dubliner Review*, nel 1853 un articolista — ispirato dal card. Wiseman, se non lui stesso — denunziava « la pericolosità » della missione scozzese in Livorno: qui, i presbiteriani dello Stewart difendevano a spada tratta i perseguitati italiani. Durante lo smantellamento della comunità di Pontedera, il suo 'anziano' Scipione Barsali — di professione carpentiere e buttafuori nel teatro del luogo — si recò dallo Stewart a esporre la situazione: la paura isolava i convertiti, un Eusebio Massei era stato condannato a un anno di carcere per offese alla religione e propaganda eretica. Lo Stewart metteva in moto lo Hanna, questi raggiunse il ministro toscano Landucci; ma con i concittadini il Governo era sempre meno disposto a mollare. Nel 1856 seguirono 16 condanne contro evangelici di Pontedera. L'11 giugno 1857 nella casa dello Stewart, in una atmosfera di comprensibile commozione, un gruppo di convertiti di Pontedera faceva la sua prima Comunione.[97] Con gente di tale statura, si capisce come il Bruce potesse scrivere a Londra: « Qui il lavoro è adesso piuttosto nelle mani di cristiani italiani, sotto la sovrintendenza del più esperto di loro ».[98]

In questa situazione capitarono a Livorno due maestri valdesi, Costabello e Giordano, che venivano in Toscana a impratichirsi dell'italiano. Erano l'avanguardia di quei 'maestri-evangelisti' che ben presto diverranno una delle strutture portanti della missione valdese. Da una perquisizione saltarono fuori delle Bibbie: tre giorni di carcere e sfratto, questa volta via terra. Dal mare veniva sempre un rivolo di stampa, ed i marittimi scozzesi talvolta si prestavano proprio involontariamente, come capitò nel 1856 a un Mac Ronald, capitano della nave 'Ormaneto', che con l'agente della Società Biblica londinese Dugald Graham aveva imbarcato una cassa di Bibbie e opuscoli.[99]

I casi di Pontedera mostravano che il Governo toscano sempre meno era disposto a subire ingerenze straniere negli affari ecclesiastici, e come ricorresse a tattiche abili a ridurre la risonanza internazionale della repressione. Allo Stewart parve il momento di giungere alla formazione di un aperto movimento protestante unitario e italiano, che smuovesse l'opinione pubblica del paese, e si desse un capo per trattare col Governo in nome di tutti. L'opposizione degli evangelici 'plymuttisti' fece fallire

---

[97] Il testo della sentenza di E. Massei in « La Buona Novella », III, (9 dic. 1854).

[98] *Lett. di Th. Bruce al segr. della Società Biblica, Livorno 20 maggio 1854*, in Archivio della *British and Foreign Bible Society*, London.

[99] A. G. MACKINNON, *op. cit.*, pp. 25-26.

il progetto.[100] Fu una delusione, e anche un segnale d'allarme per chi guardava alla evangelizzazione protestante in un domani più fecondo di libertà.

I fatti del 1849-59, ricondotti in un quadro generale, non possono lasciarci l'immagine di una Toscana clericale e violenta. Liberati dalla cappa del piombo austriaco, allentata la presa clericale, i toscani mostreranno la loro vera indole: saranno ospitali quanto tolleranti, un po' bocioni ma sostanzialmente pacifici, curiosi di novità e lenti a impegnarsi, ligi alle tradizioni (anche religiose) quel tanto che basta a non nuocere al proprio particolare.

Nel 1859, nell'imminenza della guerra austro-piemontese, i valdesi guardano all'avvenire con qualche perplessità. Le esperienze ed i confronti interni subiti a Torino e a Genova non li hanno incoraggiati: gli italiani sono faziosi e irreggimentabili, i toscani duri sotto una patina di gentilezza, gli stranieri invadenti. Di questi ultimi in particolare si lamenta il past. Paolo Geymonat, che nel 1851 abbiamo visto a Livorno; [101] ma quanto a loro sono implacabili: il generale Charles Beckwith — nobile residuo degli *evangelicals* stabilitosi alle Valli Valdesi — incalza, inveisce, accusa senza risparmio; [102] il past. Richard Burgess, segretario della *Foreign Aid Mission*, caldeggia presso la Tavola Valdese un suo piano: « Mi sembra che dobbiamo gettarci nel campo di lavoro aperto lungo tutta la costa del Mediterraneo, da Nizza a Livorno », scrive nel febbraio 1859.[103] Lo Stewart si tiene in rapporto stretto col gruppo dirigente valdese e con i presbiteriani della sua *Free Church*, in particolare col past. John Bonnar, che era stato ospite di Livorno. Vede che è il momento di realizzare il piano che gli sta a cuore: trasferire su Firenze il centro della missione valdese, Facoltà Teologica, stampa, tipografia, e qui organizzare un Comitato per l'Evangelizzazione italiana.

La Livorno medicea e lorenese, ospitale per i protestanti in tempi

---

[100] P. CRANE, *op. cit.*, p. 162.

[101] Arch. Chiesa Valdese, Torre Pellice, Corrisp. 1859, vol. 19, lett. 148: P. Geymonat alla Tavola Valdese, Genova 13 apr. 1859. Anche il G. aveva conosciuto la solidarietà di uno Henderson, James, che nel 1845 gli forniva una borsa di studio e nel 1849 finanziava il tentato viaggio su Roma. Cfr. T. VAN DEN END, *Paolo Geymonat e il movimento evangelico in Italia nella seconda metà del sec. XIX*, Torino 1969, p. 19.

[103] Arch. Chiesa Valdese, Torre Pellice, Corrisp. 1859, vol. 19, lett. 189: R. Burwith alla Tavola Valdese, Calais 23 aprile 1859.

[103] Arch. Chiesa Valdese, Torre Pellice, Corrisp. 1859, vol. 19, lett. 189: R. Burgess al Moderatore, s.l., 12 febb. 1859.

difficili, aveva registrato l'evolversi di situazioni e di nazioni nel segno di una fede cristiana non conformista, ora presiedeva alla formazione di una 'nazione' italiana ed evangelica.

PAOLO RICCA

L'ADESIONE DELLA CHIESA VALDESE AL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE

Nel n° del 30 gennaio 1946 il periodico valdese « La Luce » (allora quindicinale) pubblicava in prima pagina un articolo del moderatore Virgilio Sommani, intitolato: *Adesione della Chiesa Valdese al Consiglio Ecumenico delle Chiese*, che si apre così:

> « La chiesa Valdese ha tutta una sua tradizione di ecumenicità: la sua stessa storia, le sue stesse sofferenze nelle grandi persecuzioni del passato, che avevano avuto risonanze nell'evangelismo mondiale, non potevano non creare in essa un senso di fraternità verso tutte quelle Chiese cristiane che, affermanti la assoluta fedeltà alla Parola di Dio, si sentivano pronte a sostenere le stesse persecuzioni pur di rimanere fedeli ad un mandato divino.
>
> « È per questo che già nell'anteguerra la Chiesa Valdese aveva dato la sua adesione al Consiglio Ecumenico delle Chiese allora esistente, ed aveva preso parte attiva alle grandi Conferenze Ecumeniche, come quella di Stoccolma e di Oxford, del movimento "Life and Work"; di Losanna e di Edinburgo, del movimento "Faith and Order"; nonché dell'"Alleanza Evangelica Universale", di quella per l'"Affratellamento dei popoli per mezzo delle Chiese", ecc. ».

L'articolo prosegue affermando che l'attività della già vasta organizzazione ecumenica, ostacolata ma non paralizzata dagli eventi bellici, « in quel che poté compiere, si dimostrò sempre più d'essere una necessità utile, cristianamente buona. Attualmente il Consiglio Ecumenico si trova in stato di completa riorganizzazione su basi cristianamente solide ».

Queste « basi cristianamente solide » sono costituite dalla dichiarazione di fede che ogni chiesa deve sottoscrivere per aderire al CEC: « Il Consiglio Ecumenico delle Chiese è una associazione fraterna di Chiese che accettano il nostro Signor Gesù Cristo come Dio e Salvatore ». La forza del CEC, secondo il moderatore Sommani, non sta nel numero delle chiese che raggruppa ma nella chiarezza della sua confessione di fede. « Oggi sentiamo che il Consiglio Ecumenico potrà rappresentare veramente una forza solo in quanto le Chiese che vi aderi-

scono saranno veramente *Chiese di Cristo*, di Cristo il Redentore, unica speranza di salvezzza per un mondo che perisce ». L'articolo termina riportando parte della risposta dell'allora segretario del CEC (in formazione), W. A. Visser 't Hooft, alla lettera con cui il moderatore gli comunicava ufficialmente l'adesione della chiesa valdese.

La storia di questa adesione non è ancora stata scritta e le pagine che seguono intendono essere soltanto un primo contributo al riguardo, redatto sulla base del materiale reperibile nell'archivio della chiesa valdese, a Torre Pellice e a Roma. È una base documentaria importante ma incompleta, insufficiente a fornire una risposta sicura a tutti gli interrogativi che questa vicenda suscita. Per chiarirla in ogni suo aspetto saranno necessari un supplemento di indagine e ulteriori verifiche.[1]

Il fatto, va da sé, è fuori discussione. Ma i tempi e i modi di questa adesione, come pure il significato che le è stato attribuito e l'incidenza che essa ha (o non ha) avuto nella vita della chiesa valdese, non sono sempre così chiari e l'intera vicenda riserva qualche sorpresa.[2]

I due documenti fondamentali sull'adesione della chiesa valdese al CEC sono una lettera dell'8 ottobre 1945 al moderatore Sommani con cui il pastore W. A. Visser 't Hooft (segretario generale del CEC in formazione, come s'è detto) gli chiedeva « si votre Eglise pourra bientôt répondre à l'invitation qui lui a été faite d'adhérer au Conseil »,[3] e la

---

1 In particolare occorrerà consultare la documentazione relativa conservata negli archivi del CEC, a Ginevra. Non abbiamo potuto farlo in tempo utile per la stesura di queste pagine.

2 Il fatto che sia sin qui mancata una riflessione approfondita sulla portata, per la chiesa valdese, della sua adesione al CEC può in parte spiegare lo scarso rilievo che essa ha avuto nella storiografia valdese recente. La *Storia dei Valdesi*, di Ernesto Comba (4ª ediz., aggiornata al 1950) non la menziona neppure. Ne *I Valdesi*, di Giorgio Tourn (Claudiana 1977) ci si limita a ricordare che, dopo la seconda guerra mondiale, la chiesa valdese riallacciò i rapporti internazionali con le chiese d'Europa, « inserendosi in modo attivo, dopo anni di isolamento, negli organismi ecumenici che si vanno costituendo dopo il 1948 » (p. 206). In realtà gli organismi ecumenici si erano andati formando a partire dagli Anni Venti e durante il secondo conflitto mondiale l'isolamento della chiesa valdese rispetto al CEC non fu mai totale. Ancora: nella stessa opera, nel riepilogo conclusivo delle « date fondamentali » della storia valdese (pp. 222-231), l'adesione valdese al CEC non è menzionata. Non lo è neppure nel grosso volume 3° della *Storia dei Valdesi*, di Valdo Vinay (Claudiana 1980), benché la terza parte dell'opera sia intitolata: « La Chiesa valdese tra dittatura fascista e movimento ecumenico » (pp. 345-468).

3 Riproduciamo la parte iniziale della lettera di Visser 't Hooft al pastore Sommani, « modérateur de l'Eglise vaudoise », datata Ginevra 8 ottobre 1945: « Monsieur et cher Collègue, maintenant que le contact direct entre l'Eglise vaudoise et le Conseil œcuménique des Eglises est rétabli, je viens vous demander si votre Eglise pourra bientôt répondre à l'invitation qui lui a été faite d'adhérer

risposta del moderatore dell'8 novembre 1945, che costituisce il documento ufficiale di adesione. Si tratta di una risposta relativamente lunga, tanto che lo stesso moderatore scrive verso la fine: « ... je m'aperçois de m'être beaucoup prolongé dans ce qui aurait dû être une communication à *caractère officiel* et qui a pris le caractère d'une *communication fraternelle* » [sottolineature nel testo].

Il moderatore inizia dicendo di avere interpellato, prima di rispondere, i colleghi della Tavola, benché fosse già sicuro della loro risposta, s'intende positiva.[4] Egli poi si richiama a una delibera della Tavola del gennaio 1939, con cui quest'ultima aveva deciso di « envoyer son adhésion » al Consiglio Ecumenico delle Chiese (in formazione),[5] e così pro-

---

au Conseil. Nous comprenons très bien que vous n'ayez pas pu nous notifier cette adhésion pendant le règne du fascisme, mais nous aimerions beaucoup pouvoir vous compter parmi nos membres ».

[4] Non siamo purtroppo in grado di documentare come questa consultazione sia avvenuta.

[5] L'invito ad aderire ufficialmente al Consiglio ecumenico in formazione fu rivolto alla chiesa valdese con lettera da Ginevra del 28 novembre 1938, firmata dal segretario Visser 't Hooft, a nome del cosiddetto Comitato dei Quattordici. Il moderatore Ernesto Comba rispose già il 2 dicembre dicendo che avrebbe sottoposto l'invito all'esame della Tavola, nelle sedute del gennaio 1939, lasciando peraltro chiaramente intendere che l'adesione ci sarebbe stata. Così fu, infatti. Ecco il testo completo della delibera: « Il Moderatore riferisce in merito all'avvenuta fusione dei due organismi ' Conseil Oecuménique du Christianisme pratique ' e ' Foi et Constitution ', i quali si sono fusi in un organismo unico (in formazione) sotto il nome di ' Conseil Oecuménique des Eglises '.

« La Chiesa Valdese è stata invitata a partecipare a questo nuovo organismo e nel caso in cui accettasse le sue basi statutarie, dovrà partecipare alle spese del Consiglio con una somma di fr. sv. 100 all'anno.

« La Tavola, dopo aver preso visione delle basi dell'organismo di cui si tratta, delibera di inviare a mezzo del Moderatore la sua adesione » (Verbali della Tavola valdese, vol. dal settembre 1938 al giugno 1942, p. 39). Si dovrebbe presumere che il moderatore notificò a Ginevra l'importante decisione della Tavola di aderire ufficialmente al CEC (in formazione), a nome della chiesa valdese. Tanto più che nella sua lettera del due dicembre 1938 il moderatore stesso aveva scritto a Visser 't Hooft: « je m'empresserai de vous communiquer l'adhésion officielle de notre Eglise aussitôt après la prochaine séance, qui aura lieu au mois de janvier 1939 ». Ma la lettera, già citata, di Visser 't Hooft dell'8 ottobre 1945 sembra escludere che l'adesione sia mai pervenuta a Ginevra: « Nous comprenons très bien — egli scrive — que vous n'ayez pas pu nous notifier cette adhésion pendant le règne du fascisme... ». Che cosa dobbiamo pensare? Che a Ginevra si fece sapere (per quali vie?) soltanto che la decisione di aderire era stata presa ma che non era politicamente opportuno notificarla ufficialmente? Ma la situazione politica agli inizi del 1939 era già davvero tale da giustificare cautele di quel genere? Oppure dobbiamo pensare che l'adesione fu, sì, comunicata a Ginevra, ma non direttamente, bensì per interposta persona (o organismo), per cui era necessario, una volta terminato il conflitto, che la decisione della Tavola venisse comunicata direttamente a Ginevra? Oppure che — per motivi non

segue: « A plus forte raison maintenant nous adhérons au nouvel organisme en formation. Je dis 'à plus forte raison', car si la guerre est passée par notre sol italien... par la grâce de Dieu nous avons eu la joie d'expérimenter un oecuménisme en action par les contact avec les aumôniers militaires alliés ». Questo « oecuménisme en action » è consistito da un lato nell'ospitalità offerta dalla chiesa valdese che ha messo i suoi locali a disposizione di soldati di varie denominazioni e confessioni e di varie nazionalità, dall'altro nell'interesse manifestato da molti di questi per la chiesa valdese: un cappellano militare americano, benché luterano, s'è persino addossato la cura pastorale della comunità valdese di Cerignola (allora priva di pastore) per un anno intero, dopo avere, s'intende, imparato l'italiano a questo fine. Insomma: la guerra e l'occupazione alleata, pur con tutte le tragedie e le sventure che le hanno accompagnate, sono anche state l'occasione di un'esperienza di fraternità evangelica e di internazionalismo cristiano inedita, in questa forma, nella storia della chiesa valdese, e perciò tanto più significativa se il moderatore Sommani non esita a qualificarla come « oecuménisme en action » e a concludere: « Adhérir [*sic!*] à l'oecuménisme? Mais nous l'avons vécu dans ses manifestations les plus spontanées. Comment donc n'y participerions-nous pas avec joie, même aussi dans son organisation officielle? ».

È vero, prosegue il moderatore, che alcuni, fra i valdesi, nutrono una certa diffidenza per le forme istituzionali del movimento. Essi temono che « en voulant trop unir, l'on perde en profondeur ce que l'on a gagné en extension, et l'on s'éloigne dans un Christianisme trop vague, trop humain ». A queste apprensioni il moderatore Sommani ritiene di poter obiettare che l'ecumenismo non intende stemperare il cristianesimo in un movimento a carattere unicamente sociale, ma vuole riaffermare la natura di « une Rédemption d'*âmes*, pour pouvoir donner *une âme* aux problèmes sociaux » [sottolineature nel testo].

Sul piano più strettamente teologico, il moderatore dichiara la piena approvazione da parte della Chiesa valdese della cosiddetta « base » del CEC, che egli cita per esteso, e il suo pieno accordo con la sostanza dell'articolo di Visser 't Hooft *L'ecumenismo e la distretta della Chiesa*, che la rivista « L'Appello » di Milano aveva pubblicato in versione italiana nel-

---

chiari — la decisione della Tavola rimase lettera morta e il moderatore non ne fece nulla? Non sappiamo. L'unico fatto certo è che la Tavola, nella sua relazione al Sinodo del 1939, non parlò né del Consiglio ecumenico in formazione, né della sua decisione di aderirvi, né delle ragioni per cui questa decisione non fu notificata a Ginevra, o lo fu per vie, diciamo così, traverse.

l'aprile del 1943. In particolare il moderatore concorda con Visser 't Hooft su due punti: il primo è che essere « entièrement et décidément » chiesa implica volere la sua unità; il secondo è che l'unità cercata è l'unità della fede, non dunque un'unità sentimentale, un accordo esteriore, mondano, ma « une union spirituelle dans *son sens le plus profond* » [sottolineatura nel testo]. Il fatto poi che il pastore Visser 't Hooft sia stato chiamato a essere il segretario generale del Consiglio costituisce, secondo il moderatore, una garanzia « de l'empreinte et de l'esprit nettement et fortement chrétien que l'on veut donner au Conseil ». Ed ecco la conclusione della lettera:

> « Notre mouvement oecuménique doit être effectivement, non pas un mouvement qui pense à la manière du monde que 'l'union fait la force'. La force doit venir de la réalisation de *l'Eglise* [sottolinatura nel testo], une en Christ, sans même prétendre que le mouvement oecuménique soit dans sa structure tangible cette réalisation, mais bien plutôt un mouvement qui crée le milieu favorable, l'atmosphère pour une telle réalisation ».

Con questa lettera del moderatore la chiesa valdese ha dunque aderito, l'8 novembre 1945, al Consiglio Ecumenico delle Chiese in formazione. La lettera — com'è facile rilevare — reca una forte impronta personale, anche se si presenta come atto collegiale della Tavola e il moderatore si firma come « Modérateur de l'Eglise Vaudoise ».[6] I tratti

---

[6] La Tavola si era riunita a Torre Pellice dal 10 al 13 settembre 1945 ma ovviamente l'argomento dell'adesione al CEC non era all'o.d.g., dato che la lettera di Visser 't Hooft non era ancora pervenuta. Nelle sedute successive alla lettera del moderatore dell'8 novembre, che ebbero luogo a Roma dal 9 al 15 gennaio 1946, l'adesione fu confermata, come risulta dal libro dei verbali (p. 341) in questi termini: « La Tavola ha confermato la sua adesione al Consiglio Ecumenico delle Chiese (in formazione) data l'8 novembre 1945. L'adesione è stata accolta molto favorevolmente. La partecipazione dovrà essere non solo nominale ma *attiva* » [sottolineatura nel testo]. Stranamente nel Rapporto della Tavola al Sinodo 1946, sotto la voce « Relazioni con l'estero » non viene comunicata ufficialmente l'avvenuta adesione al CEC e ci si limita a riferire che « il Vice-Moderatore, past. Roberto Nisbet, si è recato in Svizzera per alcune settimane, prendendo contatto col Consiglio Ecumenico delle Chiese, dove era stata convocata un'assemblea dei rappresentanti di tutte le Chiese che ad esso hanno aderito » (p. XXVI). Di conseguenza manca una ratifica sinodale della decisione della Tavola. Probabilmente la si ritenne talmente scontata da considerarla superflua. Ma in questo modo si perse forse un'occasione propizia per prendere maggiore coscienza, a livello sinodale, delle implicazioni dell'avvenuta adesione della chiesa valdese al CEC. Questa presa di coscienza sembra essersi fatta luce nel Sinodo del 1948 che, dopo aver udito le relazioni dei rappresentanti valdesi

salienti della lettera sembrano essere questi: 1) L'adesione valdese al CEC non è stato inteso dalla Tavola come una formalità burocratica o come un semplice atto amministrativo, privo di respiro spirituale e di motivazioni teologiche. Il carattere della lettera, il suo contenuto e la sua stessa ampiezza ne sono una riprova eloquente. 2) Paradossalmente l'esperienza bellica ha contribuito a ravvivare la sensibilità ecumenica dei valdesi, costituendo, sia pure in situazione di emergenza, una pagina di ecumenismo vissuto che ha lasciato tracce notevoli in quella generazione. 3) Del movimento ecumenico si apprezza e sottolinea più l'aspetto spirituale che quello organizzativo; il suo obbiettivo (e allo stesso tempo il suo fondamento) è individuato nell'unità della fede più che in quella istituzionale. Si prende coscienza del fatto che essere chiesa di Cristo implica la ricerca e la manifestazione della sua unità: questa fa parte dell'essenza della chiesa. I rapporti fra le chiese sono visti fondamentalmente come una pratica di fraternità interconfessionale e interecclesiale. Non v'è neppure l'ombra di ragioni tattiche (l'inserimento organico — in funzione antiromana — in un contesto ecumenico a larga maggioranza evangelico) o economiche (l'accesso diretto agli organi interconfessionali di solidarietà e aiuto fra le chiese), o politiche (il fronte comune contro la marea montante dell'ateismo), che pure avrebbero potuto avere un certo peso nella decisione della Tavola di aderire al CEC. L'ecumenismo è accolto nei termini proposti da Visser 't Hooft, cioè essenzialmente come un cammino della fede. 4) La *leadership* di Visser 't Hooft è considerata dalla Tavola « una garanzia » della qualità cristiana del nuovo organismo ecumenico. L'adesione valdese al CEC è dunque anche stata un atto di fiducia nei confronti del suo segretario generale, che senza dubbio godeva di alta considerazione tra i valdesi. L'insieme di queste considerazioni ci inducono ad affermare che l'adesione valdese al CEC, così come si rispecchia nella lettera del moderatore Sommani, fu meditata, motivata e convinta.

La domanda che è lecito porre è questa: fino a che punto la decisione della Tavola corrispondeva a una precisa volontà del Sinodo e delle chiese? La Tavola ha aderito al CEC senza un vero e proprio mandato sinodale in quel senso. È logico quindi che il moderatore, nella sua lettera, non si richiami al Sinodo né a una sua delibera al riguardo (che

---

all'assemblea di Amsterdam, votò un atto con cui « considerando l'importanza preminente che il problema [ecumenico] ha oggi, invita la Tavola a curare che le Comunità siano poste in condizioni di riesaminare e meditare gli studi e le decisioni della Conferenza di Amsterdam, assolvendo le responsabilità che incombono alla Chiesa verso l'Ecumenismo » (n. 27).

non esisteva), ma a una precedente decisione della Tavola del 1939. Né la Tavola, ricevuta la lettera di Visser 't Hooft dell'8 ottobre 1945, ritenne suo dovere consultare le chiese e sollecitare una loro presa di posizione, che avrebbe potuto trovare la sua espressione unitaria nel Sinodo del 1946. Ci si può chiedere se, in questa occasione, la Tavola non abbia agito in maniera troppo autonoma, interpretando la volontà della chiesa senza saggiarla. È indubbio che, se fosse stato richiesto, il consenso da parte delle chiese non sarebbe mancato. Ma è altrettanto certo che se le chiese avessero discusso il problema dell'adesione, il loro grado di consapevolezza ecumenica sarebbe stato fin dall'inizio più elevato. È difficile insomma sottrarsi all'impressione che la Tavola, in una questione di tale rilievo, si sia un po' sostituita alle chiese. Non che ne abbia coartato o — meno che mai — alterato la volontà. Semplicemente le ha messe davanti al fatto compiuto. Le chiese vi si sono certamente riconosciute, ma è dubbio che esse si siano rese ben conto della svolta che l'adesione al CEC segnava nella loro storia. Del resto la Tavola stessa sembra non aver inteso l'adesione al CEC come una vera e propria svolta. Sintomatico, al riguardo, è il richiamo del moderatore (nel suo articolo su « La Luce » citato all'inizio) a una secolare « tradizione di ecumenicità » che sarebbe propria della chiesa valdese. L'adesione al CEC è vista come una tappa importante — forse persino come una pietra miliare — di un cammino già intrapreso da tempo più che come l'avvio di un cammino nuovo — una svolta, appunto. È più forte, nella Tavola, il senso della continuità col passato che quello della novità e della progettazione di un futuro diverso. Quanto alle chiese, esse sono state informate dell'avvenuta adesione al CEC senza aver avuto modo di riflettervi a fondo. Alla decisione della Tavola non sembra aver corrisposto una adeguata presa di coscienza e assunzione diretta di responsabilità da parte delle chiese.[7]

È vero d'altra parte che il Sinodo del 1945 aveva parlato abbastanza diffusamente proprio del problema ecumenico sia in rapporto all'auspicata creazione di un Consiglio Federale delle Chiese evangeliche in Italia sia in rapporto al movimento ecumenico mondiale. Quest'ultima parte del dibattito sfociò nell'approvazione, per acclamazione, di un messaggio del Sinodo « da inviarsi a tutte le Chiese, tramite il segretariato del Consiglio Ecumenico ».[8] Ecco come « La Luce » del 14 settembre 1945

---

[7] Le tappe fondamentali del movimento ecumenico, il suo significato per le diverse confessioni cristiane e le sue implicazioni teologiche ed ecclesiologiche saranno illustrate con molta lucidità e tempestività da VITTORIO SUBILIA, nel suo volumetto *Il Movimento Ecumenico*, Centro Evangelico di Cultura, Roma 1948.

[8] *Resoconto del Sinodo 1945*, p. 15.

riferisce il fatto: « L'Assemblea [sinodale], concorde, è del parere che lo spirito ecumenico, che non è nato ieri nella nostra Chiesa Valdese, ma risale nei secoli, dev'essere coltivato sempre maggiormente. E decide di inviare, attraverso la Segreteria del Consiglio Ecumenico delle Chiese, il seguente messaggio di solidarietà ai discepoli del Signor Gesù Cristo sparsi per il mondo... ».[9] Indubbiamente il messaggio ha un respiro ecumenico nel senso di una limpida affermazione di internazionalismo cristiano e di universalità della fede e della comunione che ne deriva, sullo sfondo delle tragiche lacerazioni prodotte dal conflitto mondiale. Ma si tratta — secondo l'espressa intenzione del Sinodo — di un messaggio « di solidarietà », in cui il problema ecumenico come tale non viene posto, semplicemente il fatto della fraternità universale dei credenti in Cristo viene presupposto. È certo significativo che il Sinodo abbia pensato di utilizzare le strutture del CEC come tramite del suo messaggio « ai discepoli del Signore Gesù Cristo sparsi per il mondo », come pure non è da sottovalutare la portata dell'appello finale a collaborare tra tutti per dare un'espressione « visibile » e « permanente » alla « nostra indistruttibile unità nel Signore »: anche se formulata in termini molto generali, si tratta di una dichiarazione esplicita di volontà e disponibilità ecumenica. Data la natura del messaggio e l'epoca in cui è stato scritto (il CEC — non dimentichiamolo — era ancora in formazione), non ci si poteva ragionevolmente aspettare di più. Stupisce peraltro che nella sua risposta a Visser 't Hooft il moderatore Sommani non vi faccia riferimento alcuno — eppure era stato scritto soltanto due mesi prima. Ciò nondimeno sembra lecito considerare questo messaggio come la piattaforma spirituale, a livello sinodale, in base alla quale la Tavola si

---

[9] Il messaggio è molto bello. Il primo Sinodo del dopoguerra si rivolge all'intera diaspora cristiana nel mondo, afferma che la comunione dello Spirito non è stata infranta dalla mancanza di ogni possibile contatto, confessa la propria corresponsabilità nel peccato e si rallegra del fatto che « i nostri fratelli delle nazioni vincitrici » hanno fatto della giornata della vittoria anche una giornata di pentimento e di umiliazione; assicura la propria intercessione in particolare « per i discepoli del Signore che sono nella Germania e nel Giappone, perché non disperino della loro vocazione cristiana »; mette in guardia i vari paesi coinvolti nel conflitto nei confronti sia di un « nazionalismo prepotente e oppressivo » sia di un « nazionalismo risentito e amaro », e, infine, fa appello a tutti i cristiani, di qualunque nazione, « perché rifuggano e combattano tutte le generalizzazioni ispirate dall'orgoglio e dal risentimento, dall'ignoranza e dal calcolo, ricordando che in ogni angolo della terra vi è un discepolo che ha trovato il Signore, un peccatore che il Signore cerca ». Ed ecco la conclusione: « A tutti domandiamo di coadiuvarci nel dare una espressione profonda ma visibile, permanente ma sempre rinnovata alla nostra indistruttibile unità nel Signore ».

sentì autorizzata, anzi incoraggiata, ad aderire al CEC per conto del Sinodo e delle chiese valdesi.

Se questa è la storia, per sommi capi, dell'adesione della chiesa valdese al CEC, a livello dei suoi organismi rappresentativi, vale la pena — per chiarirne meglio la natura — accennare alla sua preistoria. Per questo, occorre risalire almeno al 1920, quando ebbero luogo a Ginevra, nel mese di agosto, due congressi preparatori: il primo convocato per preparare la conferenza del movimento « Vita e Azione » (*Life and Work*) che ebbe luogo a Stoccolma nel 1925; il secondo convocato per preparare la conferenza del movimento « Fede e Costituzione » (*Faith and Order*) che ebbe luogo a Losanna nel 1927. L'allora moderatore Ernesto Giampiccoli partecipò, per conto della chiesa valdese, ai due congressi del 1920, svolgendovi un ruolo di un certo rilievo.[10] Egli riferì ampiamente al Sinodo del 1920, riunito in settembre, sul carattere e gli obbiettivi dei due incontri ecumenici, senza peraltro sollecitare una presa di posizione dell'assemblea sinodale al riguardo.[11]

I Sinodi successivi non sembrano essersi occupati del problema ecumenico, fino al 1925. Il presidente dell'assemblea sinodale di quell'anno, pastore Arturo Muston, aprendo i lavori, tenne un breve discorso che avrebbe voluto essere ecumenico, malgrado le sue forti tinte di patriottismo religioso valdese e i suoi innegabili toni o sottotoni nazionalisti.[12]

---

[10] Cfr., tra l'altro, R. Rouse - S. Ch. Neill (a cura di), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, S.P.C.K., London 1954, p. 537.

[11] Cfr. *Resoconto del Sinodo 1920*, p. 24. Tanto più un pronunciamento sinodale sarebbe stato auspicabile in quanto la Tavola, nel suo Rapporto al Sinodo, comunicò di aver « dato ultimamente la sua adesione ufficiale » (essendone stata « ufficialmente richiesta ») al movimento « *on Faith and Order* » sorto per iniziativa della Chiesa Episcopale americana (*Rapporto* p. 86). Il Sinodo votò invece un o.d.g. proposto dal moderatore Giampiccoli di calorosa adesione alla « Alleanza Mondiale per promuovere l'amicizia internazionale per mezzo delle Chiese » (Atto n. 30), del cui Comitato direttivo faceva parte anche Giampiccoli.

[12] Eccone alcuni brani: « La nostra Chiesa si è parimenti affermata, come rappresentante del protestantesimo italiano, nei due Congressi evangelici [si noti: " evangelici ", anziché " ecumenici "] di Stoccolma, ove i nostri delegati hanno ricevuto la migliore delle accoglienze. Mi auguro che dopo che si è compreso all'Estero quello che siamo, lo si comprenda anche in Italia. Il nostro dovere attuale è di essere intransigenti sui principii fondamentali della fede; intransigenti nelle manifestazioni del nostro culto; intransigenti di fronte a certe velleità unionistiche tendenti a farci uscire dalle forme del presbiterianismo per entrare in quelle del sacerdotalismo e del sacramentalismo .. ». Il discorso fu accolto da « vivissimi applausi » (*Resoconto del Sinodo 1925*, p. 6). Analoghi sentimenti di patriottismo religioso e di orgoglio nazionale traspaiono dalle righe con cui l'« Echo des Vallées » del 17 settembre 1937 sintetizza il lavoro compiuto dai rappresentanti valdesi alla conferenza di Oxford del 1937: « Les deux délégués vaudois ont tâché de toutes leurs forces de tenir haut le prestige de leur Eglise et de l'Italie ».

Più importanti furono naturalmente le relazioni dei due delegati valdesi a Stoccolma, il vice-moderatore V. A. Costabel e il prof. Ernesto Comba; [13] dalla sintesi apparsa nel resoconto sinodale emerge la loro concezione dell'ecumenismo: « Si ricordino i Valdesi — disse tra l'altro il pastore Costabel — che essi fanno parte di un corpo di 32 milioni di presbiteriani e di un corpo di 300 milioni di evangelici che non li lasceranno mai soli nella lotta... »: l'ecumenismo è anzitutto la consolante scoperta delle dimensioni cospicue (si parla di milioni di credenti!), e quindi della forza, della *propria* confessione: la piccola chiesa valdese, da sempre minoritaria e dispersa in terra cattolica, *vede* finalmente con i propri occhi la grande famiglia evangelica mondiale prendere corpo: i valdesi ne fanno parte e da essa si sentono considerati, incoraggiati e appoggiati. Analoghi sentimenti furono espressi da Ernesto Comba (che era, tra l'altro, stato eletto membro del *Continuation Committee* di « Vita e Azione »): « Potesse la Chiesa Valdese, tutti i suoi ministri e i suoi evangelisti sentire la immensa e reale unità del protestantesimo ».[14] Evidentemente ecumenico significa qui ancora essenzialmente pan-protestantesimo, anche se già nelle riunioni preparatorie di Ginevra del 1920 l'arcivescovo svedese Söderblom aveva insistito sul fatto che « convocare un'assemblea *ecumenica* di Chiese *protestanti* implicava una contraddizione nei termini ».[15]

Nel 1927 ebbe luogo a Losanna la conferenza di *Faith and Order* e la chiesa valdese vi fu rappresentata dal prof. Ernesto Comba, che ne riferì ampiamente al Sinodo di quell'anno.[16] Non vi fu però dibattito né un atto del Sinodo al riguardo, anche se i nodi fondamentali dell'ecumenismo, chiaramente emersi a Losanna, erano stati bene illustrati all'assemblea sinodale. Sembrerebbe — almeno stando al materiale documen-

---

13 A Stoccolma ebbero luogo due conferenze: la prima dell'« Alleanza Mondiale per promuovere l'amicizia internazionale per mezzo delle Chiese »; la seconda, dieci giorni dopo, del movimento « Vita e Azione ».

14 *Resoconto del Sinodo 1925*, p. 32 e 33.

15 R. ROUSE - S. CH. NEILL, *op. cit.* [Nota 10], p. 538. Sottolineature nel testo.

16 Il *Resoconto del Sinodo* ne fornisce una sintesi. Vi si legge che il movimento *Faith and Order*, « sebbene poco popolare perché considerato da molti come utopistico », ha raccolto a Losanna i rappresentanti di circa 90 chiese, di tutte le tendenze [in realtà le chiese rappresentate furono 108]. Unanime è stata l'assemblea nell'affermare il dovere dell'unità e « nessun dissenso » s'è manifestato « sulla confessione di fede comune sulla base della Scrittura, dei Simboli apostolico e niceno, nello spirito della preghiera ». Le difficoltà cominciarono sul rapporto concernente il concetto di chiesa, mentre si ebbero divergenze vere e proprie a proposito del ministero e dei sacramenti. « Citati alcuni esempi dell'affetto ond'è circondata la Chiesa Valdese all'estero, l'oratore conclude nell'esaltazione fiduciosa della potenza del protestantesimo mondiale » (p. 23).

tario consultato — che la partecipazione alle grandi assemblee ecumeniche dell'epoca rassicurò i valdesi sulla « potenza del protestantesimo mondiale » più che suscitare tra loro un inizio di riflessione sulle domande che il movimento ecumenico stava ponendo a tutte le chiese.

Nel Sinodo del 1928 si ha finalmente quello che a nostra conoscenza è il primo (e unico) atto *sinodale* di adesione al movimento ecumenico. Eccolo:

> « Il Sinodo, mentre riafferma la sua inalterabile fedeltà ai valori specifici del Protestantesimo ed alla missione particolare affidata da Dio alla Chiesa nostra; convinto che l'unità della Chiesa è voluta dal suo divin Fondatore; rinnova la sua adesione allo spirito pancristiano della Conferenza di Stoccolma e di Losanna » (Atto n. 33).

Adesione « allo spirito », certo, più che al movimento ecumenico in quanto tale; ma allo spirito così come stava prendendo corpo nelle espressioni organizzate del movimento ecumenico. Si tratta dunque di una sostanziale adesione al movimento ecumenico, votata dal Sinodo valdese in quello stesso anno 1928 in cui, a Roma, Pio XI aveva pubblicato l'enciclica *Mortalium animos* con la quale il pontefice aveva da un lato preso nettamente le distanze dal movimento ecumenico vietando ai cattolici ogni forma di partecipazione,[17] e dall'altro aveva ribadito che l'unica via possibile all'unità cristiana era il ritorno dei dissidenti all'ovile romano.[18] Vale però la pena di notare che l'atto di adesione al movimento ecumenico del Sinodo 1928 non fu il frutto di un ampio dibattito dell'assemblea ma le venne presentato dalla Commissione delle proposte, nel corso della seduta antimeridiana di venerdì 7 settembre, in chiusura di Sinodo. È presumibile che l'o.d.g. sia stato approvato senza discussione,

---

17 « Ciò posto, è evidente sia che la Sede Apostolica non può in alcun modo partecipare ai loro [di " codesti *pancristiani* ", come vengono chiamati dal pontefice i promotori dell'ecumenismo] congressi, sia che in alcun modo è lecito ai cattolici dare a queste iniziative la loro approvazione o il loro appoggio; se lo facessero, essi accrediterebbero una falsa religione cristiana, assolutamente estranea all'unica Chiesa di Cristo » (*Acta Apostolicae Sedis*, 1928, p. 11).

18 « Cosicché, Venerabili Fratelli, è ora chiaro perché questa Sede Apostolica non ha mai permesso ai suoi fedeli di partecipare ai congressi degli acattolici; infatti l'unificazione dei cristiani non può essere favorita altrimenti che favorendo il ritorno dei dissidenti all'unica vera Chiesa di Cristo, poiché da essa un giorno sciaguratamente si staccarono » (*Ivi*, p. 14). E ancora: « Tornino dunque i figli dissidenti alla Sede Apostolica, collocata in questa città che Pietro e Paolo Principi degli Apostoli consacrarono col loro sangue... » (*Ivi*, p. 15).

o quasi.[19] D'altra parte la formulazione stessa dell'atto sinodale lascia chiaramente trasparire l'influenza del pastore Ugo Janni, che tornerà sull'argomento anche nei sinodi successivi. In particolare nel Sinodo del 1929 egli cercò di coinvolgere i pastori nella riflessione ecumenica e chiese alla Tavola di avviare una pratica « affinché il Corpo Pastorale possa, l'anno prossimo, pronunciarsi sulle proposte di Losanna ».[20] Ma il Sinodo non sembra aver raccolto il suggerimento. Solo a livello di Facoltà di teologia venne annunciato dal prof. Ernesto Comba che nel programma dell'anno successivo « ci sarà un corso di Irenica, in relazione al movimento di unione pan-cristiano ».[21]

Passano altri anni in cui né la Tavola né il Sinodo affrontano il tema ecumenico, fino al rapporto della Tavola al Sinodo 1935, dove si afferma che « le nostre relazioni con le Chiese e le Organizzazioni evangeliche dell'Estero si sono mantenute cordialissime » e che là dove la Tavola non ha potuto inviare delegati, ha mandato messaggi « comprovanti lo spirito di fraternità e di profonda solidarietà cristiana che anima la nostra Chiesa e la vincola al Protestantesimo mondiale ».[22] Alle conferenze di Oxford (*Life and Work*) del luglio 1937 e di Edimburgo (*Faith and Order*) dell'agosto dello stesso anno, la chiesa valdese fu rappresentata dal moderatore Ernesto Comba, che ne riferì al Sinodo affermando tra l'altro che dagli anni delle conferenze di Stoccolma e di Losanna « molti e sensibili progressi sono stati effettuati. I due movimenti si fonderanno adesso in uno solo ».[23] Il comm. Piacentini, che aveva partecipato alla conferenza di Oxford per diretto invito del Comitato direttivo, come esperto in materia di diritto ecclesiastico, aggiunse le sue impressioni « ottime sotto ogni aspetto », precisando che « fu compiuto un lavoro efficace per la formazione ed il consolidamento di un fronte unico del protestantesimo ».[24] Risulta qui confermato il rilievo già fatto, secondo

---

[19] Il *Resoconto* sinodale afferma laconicamente che « la proposta di adesione allo spirito pancristiano delle Conferenze di Stoccolma e di Losanna è approvato » (p. 28).

[20] *Resoconto del Sinodo 1929*, p. 9.

[21] Ivi, p. 12. Questo corso è effettivamente annunciato nel programma da svolgersi nell'anno 1929-30 (cfr. *Relazione del Consiglio al Sinodo 1929*, p. 8) ma non poté essere svolto perché nel gennaio del 1930 morì improvvisamente il prof. Teodoro Longo, ed Ernesto Comba dovette tenere per quell'anno, oltre ai suoi corsi, anche quelli del prof. Longo. Quando però quest'ultimo fu sostituito dal prof. Davide Bosio, il progettato corso di Irenica del prof. Comba non venne dato. Anzi nell'anno 1932-33 il suo corso di Simbolica fu sostituito da un corso di Polemica.

[22] *Rapporto della Tavola al Sinodo 1935*, p. 35.

[23] *Resoconto del Sinodo 1937*, p. 18.

[24] *Ibid.*

cui il movimento ecumenico veniva inteso e vissuto dai rappresentanti valdesi essenzialmente o primariamente come un processo di unificazione del protestantesimo, anche se inquadrato nel contesto più ampio della chiesa universale alla ricerca della sua unità.[25] Il Sinodo del 1937 non discusse le relazioni di Comba e Piacentini.

Si giunge così, nel gennaio del 1939, alla decisione della Tavola — già menzionata e commentata (cfr. nota 5) — di aderire al Consiglio ecumenico in formazione. Come già s'è detto questa decisione non venne comunicata al Sinodo, che quindi non poté ratificarla. Non solo, ma è interessante osservare che in quello stesso anno 1939, nelle sedute di aprile, a proposito della delegazione valdese (fissata in tre membri) al Convegno Ecumenico giovanile di Amsterdam, la Tavola decise « di non partecipare ufficialmente come Gioventù Valdese » per motivi di ordine procedurale ma anche « perché i temi proposti allo studio possono dar motivo ad argomentazioni e a deliberazioni di carattere politico ».[26] C'è indubbiamente una contraddizione o quanto meno una incongruenza tra la decisione della Tavola, nel gennaio del 1939, di aderire al CEC in formazione e la sua decisione dell'aprile dello stesso anno di non consentire che la gioventù valdese fosse ufficialmente rappresentata ad Amsterdam. In tutta la lunga storia dei rapporti tra la chiesa valdese e il movimento e il Consiglio ecumenico, questi mesi costituiscono forse il punto più oscuro

Durante la seconda guerra mondiale i rapporti tra il Comitato provvisorio del CEC e la chiesa valdese non vennero mai interrotti. C'è una lunga lettera inviata da questo Comitato il 25 settembre 1942 « a tutte le Chiese che si sentono membri della comunità ecumenica », che contiene tra l'altro riferimenti indiretti ma abbastanza trasparenti all'esperienza della chiesa confessante in Germania (con un implicito invito alla resistenza cristiana), e in cui si afferma che nella prova della guerra « la fraternità fra le chiese si approfondisce » ed è stato possibile non solo continuare il lavoro ecumenico ma anche, in molti casi, approfon-

---

25 Riferendo il resoconto di E. Comba sulla conferenza di Edinburgo, l'« Echo des Vallées » del 17 settembre 1937 scrive: « Le but est celui d'une Eglise unique, avec l'exclusion de toute espèce de fédération. Dans cette grande assemblée, l'Eglise Vaudoise, quantité négligeable, n'a pas été négligée. Nous sommes un membre du grand corps du Christ ».

26 Verbali della Tavola valdese, vol. settembre 1938-giugno 1942, pp. 68-69. Questa decisione della Tavola, indubbiamente controversa, fu discussa nel Sinodo 1939, nella seduta antimeridiana di venerdì 8 settembre, con vari interventi, senza giungere peraltro a un voto favorevole o contrario alla decisione stessa.

dirlo e intensificarlo. Nel luglio del 1943 giunse alla Tavola un ampio e dettagliato rapporto del CEC in formazione sulla attività svolta dal luglio 1942 al luglio 1943, firmato da Visser 't Hooft: è una fotografia completa di tutte le iniziative prese in campo ecumenico a livello di incontri, di studi e pubblicazioni, di azioni a favore dei rifugiati e dei prigionieri di guerra, di diffusione della Bibbia (anche un'edizione italiana della Bibbia era in corso di stampa), del servizio informazioni e, infine, dei preparativi per il futuro. A questo rapporto il moderatore Sommani rispose con una bella lettera dell'ottobre 1943. Nel giugno 1944 il CEC inviò alle chiese, in vista dell'opera di ricostruzione e di aiuto alla fine della guerra, un lungo questionario per conoscere la situazione e le necessità di ciascuna chiesa. La Tavola diede una risposta particolareggiata nel marzo del 1945. I contatti, anche epistolari, furono dunque mantenuti, anche se — si direbbe — con una periodicità soltanto annuale, sufficiente però a tenere viva fra i valdesi — quanto meno a livello di Tavola che in questo periodo più ancora che in altri fu sul piano istituzionale l'unica interlocutrice del CEC in formazione — la coscienza di avere ormai intrecciata la loro storia con quella della grande famiglia ecumenica. Non stupisce quindi che pochi mesi dopo la fine della guerra il moderatore Sommani poté, a nome della Tavola, comunicare a Ginevra l'adesione ufficiale della chiesa valdese al Consiglio ecumenico delle chiese.

Che dire in conclusione? Diremo che l'opinione corrente secondo cui la chiesa valdese fu un « membro fondatore » del CEC trova riscontro sufficiente nella documentazione consultata e viene quindi da questa suffragata. La presenza valdese nel movimento ecumenico che muoveva i primi passi sul piano organizzativo e andava prendendo corpo in una complessa articolazione di organismi e movimenti particolari, fu tempestiva e non tardiva, attiva e non solo — per così dire — decorativa. Già nel 1920 la Tavola eveva aderito ufficialmente al movimento (in formazione) di *Faith and Order*. La chiesa valdese non mancò a nessuno dei grandi appuntamenti ecumenici della prima metà del secolo (Stoccolma 1925, Losanna 1927, Oxford ed Edimburgo 1937 e, naturalmente, Amsterdam 1948) e in qualche caso partecipò anche alla loro fase preparatoria. Intensa e continua fu pure la partecipazione alla « Alleanza Mondiale per promuovere l'amicizia internazionale per mezzo delle Chiese », riunitasi per la prima volta alla vigilia della prima guerra mondiale e costituitasi definitivamente a Berna nell'agosto del 1915: per alcuni anni il prof. Ernesto Comba fece parte anche del Comitato centrale di questa Alleanza, dal cui seno germinò, in parte, il movimento *Life and Work*. Il prof. Comba, prima e dopo la sua elezione a moderatore, svolse un ruolo di primo piano (si direbbe quasi di monopolio) nel

tenere i rapporti con gli organismi ecumenici: oltre che membro del Comitato centrale dell'Alleanza or ora menzionata, fu membro del Comitato di continuazione costituitosi dopo Stoccolma per il movimento « Vita e Azione »; continuò a rappresentare la chiesa valdese nel movimento « Fede e Costituzione » dopo la conferenza di Losanna; fu membro della Commissione ecumenica dei teologi. Si può dunque affermare che la chiesa valdese non soltanto fu presente, si può dire, fin dall'inizio sulla scena ecumenica ma anche che essa non fu soltanto spettatrice della genesi, degli sviluppi e delle principali espressioni organizzate del movimento ecumenico ma se ne sentì subito parte integrante e, per quanto le fu possibile, responsabile.

D'altra parte — ed è questo il rilievo critico che concludendo vorremmo fare — si ha l'impressione che i valdesi siano stati, per così dire, più ecumenici all'estero che in Italia, siano stati cioè più attivi nel movimento ecumenico di quanto non lo siano stati nel promuovere in casa loro e nel loro paese l'ideale ecumenico. Questo essenzialmente per due motivi. Il primo è che quando in questo contesto si parla di « chiesa valdese » bisogna in realtà intendere « Tavola valdese ». È vero che il Sinodo fu ogni volta puntualmente informato dai suoi rappresentanti sulle varie fasi della vicenda ecumenica ma non risulta che esso abbia mai discusso a fondo — prima e anche subito dopo l'adesione al CEC — i problemi che la partecipazione al movimento ecumenico poneva a ogni chiesa. Il Sinodo, insomma, non fu protagonista. Tanto meno lo furono le chiese. Fu la Tavola a prendere in ogni circostanza di rilievo le decisioni: il Sinodo e le chiese si limitarono ad approvarle, espressamente e (più sovente) tacitamente. Il consenso sinodale ci fu, e fu senza dubbio sincero: non vi furono opposizioni di qualche peso alle scelte ecumeniche della Tavola. Ma non vi fu neppure — si direbbe — un'adeguata presa di coscienza di ciò che esse implicavano per la chiesa valdese nel suo insieme. Il secondo motivo è questo: il Sinodo e le comunità discussero poco (o per nulla) la partecipazione valdese al movimento ecumenico e l'adesione al Consiglio ecumenico perché, per loro, l'una e l'altra continuavano la « tradizione di ecumenicità » della chiesa valdese, richiamata dal moderatore Sommani nel suo articolo su « La Luce » del gennaio 1946, citato all'inizio, e quindi andavano in qualche modo da sé, erano considerate ovvie, quasi scontate: i valdesi non avevano l'impressione di trovarsi davanti a un problema veramente *nuovo*. La storia e la preistoria dell'adesione della chiesa valdese al CEC dimostrano che l'ecumenismo veniva inteso dai valdesi anzitutto come una manifestazione di pan-protestantesimo, per cui l'adesione al CEC non fu avvertita come una vera svolta nella loro storia ma come un atto di

continuità lungo un cammino intrapreso ben prima che sorgesse il movimento ecumenico. È vero che il movimento ecumenico fu nei suoi primi decenni promosso e animato soprattutto da protestanti e anglicani. Ma è anche vero che la partecipazione ortodossa non si fece attendere e che, comunque, il problema dell'unità fu fin dall'inizio posto e proposto come riguardante l'intera chiesa di Cristo sulla terra: la prospettiva fu subito inequivocabilmente universale. Dopo la conferenza di Losanna il pastore Ugo Janni cercò, senza successo, di allargare l'orizzonte ecumenico dei valdesi (ameno a livello pastorale), sforzandosi di accreditare una concezione dell'ecumenismo inteso non come pan-protestantesimo ma come pan-cristianesimo. Ma questa concezione comincerà a farsi strada fra i valdesi solo molto più tardi.

GIORGIO ROCHAT

POLIZIA FASCISTA E CHIESE EVANGELICHE

Negli atti del convegno sul fascismo e le autonomie locali, svoltosi a St. Vincent nel settembre 1972, Pietro Scoppola, uno dei più autorevoli studiosi del cattolicesimo italiano contemporaneo, pubblicò un saggio su *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, « sulla base di una prima rapida ricerca condotta sulle carte di polizia conservate nell'Archivio centrale dello stato ».[1] Il saggio tratteggia la politica generale del fascismo verso le minoranze evangeliche, l'atteggiamento persecutorio della chiesa cattolica e gli avvenimenti fino al 1943 con molto equilibrio ed acutezza, con qualche imprecisione marginale dovuta all'insufficiente conoscenza del mondo evangelico che non intacca affatto la solidità del lavoro. Svolgendo ricerche personali su altri temi presso l'Archivio centrale dello stato mi sono imbattuto negli stessi fascicoli di documenti già visti da Scoppola e non ho saputo resistere alla tentazione di studiarli. Ne ho tratto la conferma che Scoppola ha utilizzato queste carte con la maggiore onestà e capacità, sorretto inoltre da una superiore conoscenza della politica religiosa dell'Italia fascista; nulla di sostanziale è quindi da rettificare nella sua esposizione e nelle sue conclusioni. Mi sembra tuttavia che si possa aggiungere qualcosa alle sue pagine, interessate ai grandi problemi dei rapporti tra stato fascista e chiesa cattolica più che ai minori problemi delle vicende e delle scelte delle chiese evangeliche.

Questo mio breve studio si basa quindi sulla rilettura dei fascicoli che la direzione generale della polizia fascista dedicava alle minoranze evangeliche,[2] rinvia al saggio di Scoppola per un inquadramento generale

---

[1] P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, pp. 331-394 (la citazione a p. 332) del volume AA.VV., *Il fascismo e le autonomie locali*, a cura di Sandro Fontana, Bologna 1973.

[2] Presso l'Archivio centrale dello stato in Roma (ACS) ho potuto vedere il fondo Ministero degli interni, Direzione generale di pubblica sicurezza, Divisione affari generali e riservati, Categoria G.1 (1920-45), ed in particolare le seguenti buste (b.) e fascicoli (f.), di cui riporto anche l'intestazione: b. 4, f. 36, *ACDG*; b. 11, f. 136, *Chiese evangeliche valdesi*; b. 11, f. 137, *Chiese metodiste wesleyane*; b. 11, f. 138, *Chiese riformiste*; b. 12, f. 145, *Circoli evangelici*; b. 26, f. 299/1, *Propaganda evangelica*; b. 26, f. 299/2, *Chiese cristiane pentecostali*; b. 30, f. 1341, *UCDG*. Tutti questi fascicoli saranno d'ora in poi citati come ACS, Fondo cit., più l'intestazione del fascicolo. Di queste carte non erano state viste da Scoppola quelle sulle ACDG e UCDG, circa un terzo del materiale. Le mie indicazioni sulla collocazione archivistica dei fascicoli non coincidono con quelle di Scoppola, perché il fondo in questione è stato riordinato con una nuova numerazione. Tengo a esprimere il mio debito di riconoscenza verso i funzionari dell'Archivio centrale dello stato.

e per le poche indicazioni bibliografiche disponibili e si propone di fornire qualche informazione documentaria e mettere a fuoco alcuni problemi dei rapporti tra chiese evangeliche e stato fascista. Va precisato che le fonti archivistiche utilizzate sono decisamente buone, perché nell'Italia fascista il capo della polizia (Arturo Bocchini e negli ultimi anni Carmine Senise) svolgeva gran parte delle attribuzioni del ministro degli interni, anche perché Mussolini, che tenne tale carica per la maggior parte del periodo, aveva logicamente molte altre preoccupazioni. Le carte di polizia vanno però sempre lette con qualche riserva e le loro informazioni non mai prese alla lettera, specie quando si riferiscono a persone, perché sono frutto di un sistema burocratico che guardava i cittadini con diffidenza e estraneità. Ho poi visto solo le carte dei fascicoli di interesse generale, come già Scoppola, e non quelle ordinate per provincia, molto più ampie e disordinate; inoltre, per confessate ragioni di interesse personale e di competenza, mi sono occupato prevalentemente della chiesa valdese e solo saltuariamente delle altre chiese.

1. *Le inchieste della polizia del 1927-28.*

Il 13 aprile 1927 il capo della polizia Bocchini inviò a tutti i prefetti del regno la seguente circolare telegrafica, che costituisce il primo documento di rilievo del nostro carteggio:

> Viene segnalato che chiese evangeliche attraverso istituzioni dipendenti svolgerebbero cauta azione antifascista. Pregasi disporre riservata intelligente attiva vigilanza segnalando ministero risultati.[3]

Questa circolare anticipa la linea di comportamento delle autorità fasciste verso le chiese evangeliche: non è infatti motivata da fatti precisi,[4] ma da una diffidenza generica verso il protestantesimo italiano, periodicamente emergente negli ambienti romani (spesso per le denunce delle autorità cattoliche). L'ordine ai prefetti di vigilare e riferire era

---

[3] Circolare del 13 aprile 1927, in ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica* (riassunta da Scoppola a p. 334 del suo articolo cit.). In questa come in tutte le citazioni abolisco le maiuscole non più in uso, sciolgo le sigle meno usate e correggo gli errori di dattilografia più evidenti.

[4] Dal carteggio risulta soltanto un appunto di Bocchini in data 13 aprile 1927, che dice: « Viene riferito da fonte fiduciaria che le chiese evangeliche svolgerebbero una celata propaganda contro il fascismo » (ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica*). Il 26 aprile, cioè dopo l'invio della circolare citata, Bocchini veniva informato che a Parigi un congresso di comitati politici antifascisti aveva deciso, tra gli altri mezzi di lotta alla dittatura, « di intensificare la propaganda nelle chiese evangeliche, per dimostrare che princìpi evangelici sono in pieno contrasto con quelli del regime ». Questo accenno, che non è convalidato da altre fonti, deve ritenersi inventato da un informatore compiacente. Confondendo enti e date, Scoppola attribuisce a questa informazione da Parigi la circolare di Bocchini del 13 aprile (art. cit., p. 334, n. 2).

un provvedimento di routine, che segnalava gli evangelici come potenzialmente sospetti, rafforzando la diffidenza di prefetti e questori, e metteva la polizia burocraticamente al sicuro; ma l'iniziativa di Bocchini era certamente da collegare anche allo sviluppo delle trattative tra chiesa cattolica e stato fascista per la conciliazione, che preparava un oggettivo rafforzamento del controllo sulle chiese evangeliche. Le risposte dei prefetti furono tutte negative: « Non consta che in questa provincia si svolga ad opera della chiesa evangelica azione antifascista [è una risposta tipo]. Comunque sono state adottate opportune misure di vigilanza ».[5]

Il 27 giugno 1927 il capo della polizia così riassumeva i risultati dell'inchiesta promossa, in un appunto per il ministro:

> Questa direzione generale [di pubblica sicurezza], avendo motivo di ritenere che in qualche chiesa evangelica si svolgesse una cauta azione antifascista, interessò i prefetti con la circolare [del 13 aprile] che si unisce in copia ad esercitare una attiva vigilanza sulle chiese stesse e sulle istituzioni da esse dipendenti. Gli accertamenti fatti in questa occasione non danno motivo a rilievi di particolare gravità. Nelle province dove esistono chiese evangeliche non è risultato, in genere, che esse svolgano azione antifascista. Qualche rilievo è da fare soltanto, come dall'accluso prospetto, per le province di Bari, Chieti, Cremona, Livorno, Palermo, Ragusa, Torino e Vicenza, non per determinate azioni compiute, ma per la qualità e la precedente attività di persone che danno motivo a sospetti. Ad ogni modo, specialmente su queste ed in genere su tutte le altre viene continuata un'attiva vigilanza.[6]

La mancanza di risultati non indusse Bocchini a desistere. L'8 ottobre 1927 tornava infatti a indirizzare a una trentina di prefetti, nelle cui province era segnalata una presenza evangelica, la seguente circolare:

> Pur tenendo presente quanto vossignoria ha precedentemente riferito poiché ministero ha rilevato in questi ultimi tempi sensibile risveglio attività evangelica pregasi seguire con attenzione tale movimento disponendo opportune diligenti indagini allo scopo accertare quale attività esplichino relativi circoli, chiese et aderenti riferendo con urgenza ministero ogni utile notizia.[7]

---

5 Il prefetto di Aosta al ministero, 11 maggio 1927, in ACS, Fondo cit., *Circoli evangelici*. Ivi le risposte degli altri prefetti.

6 Appunto del capo della polizia per il ministro, 27 giugno 1927, in ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica* (citato in Scoppola, art. cit., p. 334, n. 2). Nel prospetto accluso, assai generico, erano indicati come sospetti i pastori Saccomanni di Gioia del Colle, Micheletti di Cremona, Notarbartola di Rio Marina, Schirò di Scicli (quest'ultimo definito « socialista schedato, attualmente sottoposto all'ammonizione perché dalla voce pubblica designato come pericoloso all'ordine nazionale »).

7 Circolare telegrafica del capo della polizia ai prefetti, in ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica*. L'elenco dei destinatari, in questo come nei casi successivi, appare abbastanza casuale, perché tralascia province con una presenza evangelica consolidata.

Subito dopo l'attenzione della polizia si concentrò sui pentecostali. Nel gennaio 1928 una relazione dell'ambasciata italiana a Washington, che non esito a definire ignobile per la leggerezza con cui avallava le peggiori accuse ai pentecostali, dava via libera alla loro persecuzione spiegando che si trattava di « una setta di poca importanza », sorta in aperta opposizione a tutte le chiese costituite e perciò, concludiamo noi, non in grado di contare sull'appoggio dell'opinione pubblica protestante e dei governi anglosassoni. L'ambasciata italiana informava che:

> [I pentecostali] si riuniscono appunto allo scopo di pregare fino a che non si sentano investiti di questo Spirito e si suggestionano e vengono dai loro dirigenti suggestionati con lunghe invocazioni che finiscono col porre il neofita in uno stato nervoso e convulso, le cui manifestazioni pazzesche, quali contorsioni. grida, balbettii, vengono interpretate appunto come speciale grazia soprannaturale,
>
> Il movimento fa presa soprattutto fra gli elementi più eccitabili e fanatici delle varie denominazioni protestanti e guadagna proseliti anche fra gli italiani qui residenti, specie i più ignoranti. Conventicole italiane ' pentecostali ' esistono, pur misere, nelle nostre comunità italiane di questo paese e perseguono una ostinata propaganda. La setta è da considerarsi nociva per ogni maniera perché gli adepti di essa, quando sono sinceri, si sentono tanto ossessionati dalla loro fede da dimenticare per essa ogni dovere, lavoro o interesse. Quanto ai dirigenti, è opinione di molti che essi sfruttino l'eccitabilità di questi fanatici a scopo di lucro, presunzione verosimile perché i ' pentecostisti ' sono, per la natura stessa della loro aberrazione, influenzabilissimi e danno fino all'ultimo soldo per la propagazione della loro fede.
>
> Secondo le informazioni fornitemi sarebbe da escludere che i membri di questa setta abbiano rapporti coi comunisti e ciò si spiegherebbe col fatto che le loro preoccupazioni sono di natura puramente trascendentale.
>
> Accludo ad ogni buon fine un opuscolo sull'argomento, che, per quanto scritto da un punto di vista confessionale, indica almeno come la chiesa in parola sia sconfessata, anzi avversata dalle denominazioni protestanti.[8]

Un appunto manoscritto di Bocchini su una lettera del prefetto di Agrigento suona così: « Conferito con sua eccellenza il capo del governo. Seguire l'attività degli evangelici ». Si trattava di incoraggiamento generico alla politica già in atto di attenta sorveglianza delle minoranze evangeliche, che Bocchini interpretò in senso sfavorevole ai pentecostali, come risulta dalla sua lettera del 10 aprile 1928 ai prefetti delle province dove più forte era il movimento:

> In questi ultimi tempi si sono costituite nel territorio del regno, quali emanazioni della sede principale a Washington, alcune sezioni d'una chiesa detta

---

[8] Promemoria sulla chiesa cristiana pentecostale della regia ambasciata d'Italia a Washington, 19 gennaio 1928, in ACS, Fondo cit., *Chiese cristiane pentecostali*. Il 1° febbraio 1928 il consolato italiano di Chicago, pur lamentando la difficoltà di raccogliere informazioni esaurienti, non esitava a dichiarare che « detta chiesa cristiana pentecostale è una delle tante cosiddette chiese fondate da individui desiderosi di lucro » (*ibidem*).

cristiana pentecostale, che risulta essere una delle tante cosiddette chiese fondate negli Stati uniti da individui desiderosi di lucro, i quali sotto manto d'una religione da loro concepita, sogliono sfruttare fanatismo e superstizione d'una certa classe del basso strato della nostra emigrazione in quella regione. Tale chiesa si differenzia dalle altre chiese protestanti già note (protestante, battista, episcopale, evangelista eccetera, e delle quali questo ministero da tempo pure si occupa), esistenti negli Stati uniti, in Italia e altrove, ed agisce per proprio conto con rituali propri. Di essa, come s'è detto, alcune sezioni sono state create nell'Italia meridionale e precisamente a Messina, Raffadali, Caltanissetta, Ginosa, Palermo, Termini Imerese, Ravanusa, Riesi, Scaletta e Pantelleria, e altre se ne andrebbero istituendo, al punto che risulta siasi già formata una sezione anche a Roma. Poiché dalle riservate notizie fornite dalla nostra rappresentanza [negli Stati uniti] risulta che detta chiesa — la quale sarebbe avversata dagli stessi protestanti — più che una comunità religiosa dev'essere considerata come un'aggregazione settaria, sia pure a sfondo religioso, ma con finalità di lucro, e poiché i suoi princìpi e l'attività ch'essa svolge potrebbero essere in contrasto con le finalità dello stato fascista e costituire quindi un pericolo per l'ordine nazionale, si pregano le loro signorie di disporre accuratissime indagini, allo scopo di esattamente accertare la natura, i fini e l'attività della chiesa in parola, nonché la condotta morale e politica dei suoi componenti, e di riferire quindi al riguardo con dettagliato rapporto, inviando l'elenco nominativo delle persone più in vista di ciascuna sezione e formulando concrete proposte circa i provvedimenti da prendere.[9]

La richiesta di dettagliate informazioni fu rinnovata il 9 ottobre 1928 con un'altra lettera di Bocchini agli stessi prefetti, che precisava le accuse ai pentecostali:

I seguaci infatti di questa religione, per uno spiegabile fenomeno di suggestione collettiva, si credono ad un certo punto delle preghiere invasi dallo ' Spirito santo ', per cui essi manifestano la sua venuta con sentimenti e tremiti della persona, con esclamazioni, con gemiti, con canti, con una specie di confessione pubblica, con letture e interpretazioni gratuite (contrarie, s'intende, alla dottrina cattolica, al pontefice, all'eucarestia eccetera). A tali riunioni partecipano spesso anche dei bambini e degli adolescenti, i quali, per il loro incompleto sviluppo costituzionale, ricevono continuo danno al loro organismo. Trattasi, in sostanza, d'una organizzazione religiosa che ha riti propri, con forme morbose.[10]

In dicembre due circolari di Bocchini ai prefetti più interessati ricordavano che la vigilanza andava continuata non solo sui pentecostali, ma su tutti gli evangelici.[11]

---

9 Il capo della polizia ai prefetti di Agrigento Caltanissetta, Messina, Palermo, Roma, Taranto e Trapani, 10 aprile 1928, *ibidem*. Scoppola cita questa nota (art. cit., p. 358, n. 53) datandola erroneamente al 10 aprile 1929.

10 Il capo della polizia ai prefetti citati, 9 ottobre 1929, *ibidem*.

11 Circolare telegrafica del capo della polizia a una trentina di prefetti, 16 dicembre 1928, e ad altri cinque, 17 dicembre 1928, in ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica*.

2. *I promemoria del febbraio 1929.*

In occasione della firma degli accordi tra stato fascista e chiesa cattolica nel febbraio 1929, che portavano al centro dell'attenzione la politica religiosa del regime e davano fiato alle richieste delle autorità cattoliche di soffocamento della presenza protestante, la direzione generale della polizia mise a punto una serie di promemoria dedicati ai problemi generali dei rapporti con le chiese evangeliche, ad una rassegna delle loro forze e ad alcuni dei settori più delicati.[12] La direzione generale della polizia scriveva molto esplicitamente che le chiese evangeliche andavano considerate come sospette anche se non le si poteva accusare di nulla di concreto contro il regime fascista:

> Con appunto in data 13 giugno 1927 n. 6902 fu riferito al gabinetto [del ministro] che questa direzione generale, avendo motivo di ritenere che in qualche chiesa evangelica si svolgesse una cauta azione antifascista, aveva disposto un'attiva vigilanza sulle chiese stesse e sulle istituzioni da queste dipendenti. Gli accertamenti fatti in questa occasione non diedero motivo a rilievi di particolare gravità, non essendo risultato, in genere, che esse svolgessero azione antifascista. Tali accertamenti però non potevano eliminare i sospetti, sia per considerazioni d'ordine generale, sia anche per il fatto che persone di notori precedenti estremisti o massonici vi conservavano posti direttivi. Fu disposto perciò che la vigilanza fosse continuata e mantenuta attiva.
>
> Tale disposizione, periodicamente rinnovata, ha indubbiamente impedito ogni forma palese di azione politica, anche perché furono fatte numerose diffide, ed ha reso meno attiva ed efficace anche la propaganda religiosa. Ma non può certo far dubitare dell'ostilità latente, tanto più d'ora in avanti in seguito alla riconciliazione avvenuta tra la chiesa cattolica e lo stato.
>
> La vigilanza, pertanto, sarà cotinuata ed intensificata e si cercherà di migliorarla facendo presente ai prefetti la necessità che essa sia fatta anche a mezzo di fiduciari che siano in grado di comprendere o di seguire il movimento.[13]

Il prospetto dell'attività evangelica allegato a questo promemoria, che si ritrova in diversi fascicoli del carteggio, è un esempio dei limiti della capacità di indagine della polizia. A prima vista è molto bello e articolato, tanto che cita una settantina di chiese in una trentina di province; ma ad esame più attento rivela forti scompensi interni (Roma e Milano hanno una riga ciascuna, Napoli una ventina) e lacune incredibili: non vi compaiono città come Firenze, Bari, Bergamo, Trieste, Pisa, Palermo e altre di

---

[12] I due promemoria generali sulle chiese evangeliche, il prospetto sulle loro forze e il promemoria sulle chiese pentecostali sono pubblicati integralmente in Scoppola, art. cit., pp. 369-74 e 391-94; gli altri tre promemoria sull'esercito della salvezza, sull'YMCA e sulle chiese avventiste sono inediti. Sono conservati in ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica*, in genere in più copie di 2-4 cartelle dattiloscritte, e sono datati 19-20 febbraio 1929, uno 21 gennaio. Il promemoria sulle chiese pentecostali è in ACS, Fondo cit., *Chiese cristiane pentecostali*.

[13] Promemoria sulle chiese evangeliche, 20 febbraio 1929, cit.

buona tradizione evangelica, addirittura non sono registrate tutte le Valli valdesi (per la provincia di Torino sono citate tre chiese evangeliche, una sola delle quali valdese).[14]

Sono più interessanti, anche se di differente livello, i promemoria dedicati a temi specifici. Quello sull'esercito della salvezza fornisce una discreta presentazione dei suoi caratteri e scopi, ne elenca una diecina di sezioni e annota che l'attiva propaganda della sezione di Brescia è stata « fermamente arginata con opportune diffide » di polizia e che pure l'attività di propaganda religiosa di Trieste « è stata infrenata sul nascere dall'autorità di pubblica sicurezza ». Il promemoria conclude in questi termini:

> In complesso l'attività dell'esercito della salvezza in Italia può considerarsi molto limitata e per quanto riguarda la propaganda religiosa è vigilata e contenuta. Per quanto sia da considerare fuori delle direttive religiose e politiche del regime, e quindi da vigilare, tuttavia non ha dato motivo a particolari rilievi.[15]

Le informazioni su natura e attività sono dettagliate anche per l'YMCA (scritta JMCA). La polizia ne segnala il dinamismo e i legami con gli Stati uniti, ma deve prendere atto che, in seguito a precise pressioni diplomatiche del governo americano, Mussolini il 10 dicembre 1927 ha ordinato « che l'attività della JMCA sia lasciata svolgere senza difficoltà nei limiti del suo programma statutario ».[16] Pure per la chiesa cristiana avventista sono date notizie piuttosto ampie e dettagliate, con queste conclusioni:

> Politicamente gli avventisti finora non hanno dato luogo a rilievi. Solo per un pastore si dubita che abbia fatto parte della massoneria. Di regola s'interessano esclusivamente di religione ed anche in questo campo la [loro] influenza è minima e la [loro] attività, vigilata e infrenata col divieto di ogni manifestazione e propaganda pubblica, non che estendersi, tende a contrarsi.[17]

Quanto ai pentecostali, informazioni apparentemente dettagliate, ma evidentemente sottostimate, danno un totale di una quindicina di gruppi con meno di mille aderenti in otto province (siciliane e pugliesi, più Roma). Viene escluso ogni movente politico, è riconosciuta la purezza di intenti dei promotori e ridimensionata l'accusa di guasti morali e fisici. Tuttavia il promemoria conclude in modo minaccioso:

> Pur rilevando la limitata importanza del fenomeno e pur non risultando provata l'esistenza di forme morbose di culto, è da considerare che trattasi di un

---

[14] Prospetto riguardante le chiese evangeliche, cit., che Scoppola pubblica senza coglierne i limiti (art. cit., pp. 370-73).

[15] Promemoria sull'esercito della salvezza, cit.

[16] Promemoria sulla YMCA, cit.

[17] Promemoria sulla chiesa cristiana avventista, cit.

culto contrastante con la religione dello stato, importato di recente e circoscritto in alcune province della Sicilia e della Puglia, regioni nelle quali la religione cattolica è profondamente e fortemente sentita e professata, insegnato e appreso da ignoranti.

In queste condizioni un culto del genere non solo non risponde ad un sentito bisogno spirituale, ma può rappresentare un pericolo e pertanto si presenta la necessità di riesaminare lo stato di tolleranza vigilata in cui è stato finora tenuto [18]

3. *Ancora controlli polizieschi: il ruolo dei confidenti.*

Già da questi primi documenti emergono le linee di fondo della politica dello stato fascista verso le chiese evangeliche. La prima cosa da notare è che questa politica era definita sostanzialmente dai funzionari del ministero degli interni, senza alcuna forma di dibattito o controllo pubblico, ma con pesanti pressioni delle autorità cattoliche per una drastica limitazione della libertà religiosa. Gli unici interventi politici erano quelli di Mussolini, che a diverse riprese diede istruzioni dirette al capo della polizia, come nel caso citato dell'YMCA; anche in queste occasioni non si trattava però di manifestazioni di una politica coerente, ma piuttosto di reazioni tattiche a situazioni diverse, generalmente in conseguenza dell'evoluzione dei rapporti tra stato fascista e chiesa cattolica. Il solo provvedimento legislativo in materia emanato tra le due guerre mondiali, la legge sui culti ammessi del giugno 1929, affidava alla burocrazia ministeriale ed alle autorità di pubblica sicurezza la gestione effettiva della libertà religiosa, con poteri discrezionali amplissimi. Non va dimenticato che questa era una tendenza generale dell'epoca e della dittatura fascista che non colpiva solo gli evangelici (o meglio li colpiva due volte, come cittadini e come evangelici); e i responsabili delle chiese protestanti non potevano opporvisi, ma dovevano accettare questa impostazione e trattare la difesa della libertà religiosa proprio con il capo della polizia, ossia con il principale strumento della repressione di tutte le libertà civili e politiche.

In questa trattativa le chiese evangeliche partivano evidentemente da una posizione di debolezza, perché non avevano il peso politico della chiesa cattolica, anzi dovevano fare i conti preliminarmente con l'ostilità dichiarata della « chiesa di stato ». Per i funzionari del ministero degli interni l'unico metro anche per la libertà religiosa era la tutela dell'ordine pubblico e la difesa della dittatura; se costoro davano ascolto alle richieste cattoliche non era per convinzione religiosa o spirito di crociata (generalmente erano legati alla tradizione liberale di indifferenza o neutralità in materia di religione), ma per una realistica valutazione del diverso

[18] Promemoria sulla chiesa cristiana pentecostale, cit.

peso politico di cattolici e protestanti e perché la chiesa cattolica era a tutti i livelli impegnata nella difesa del regime fascista, con una convinzione e un'efficacia che le chiese evangeliche non potevano avere. Inoltre gli evangelici erano sospetti perché avevano legami sia ideali e culturali, sia finanziari e talvolta organizzativi con le grandi democrazie protestanti: in un'Italia malata di provincialismo e di nazionalismo (difetti che il fascismo aveva rafforzato, non inventato) questi legami venivano ingigantiti fino a rappresentare di per sé una colpa grave e incancellabile (con una parziale eccezione per la tradizione « sabauda » dei valdesi). Va del resto riconosciuto che nel clima grigio e uniforme che il regime tentava di imporre al paese, specie negli anni Trenta, un legame con l'estero, per quanto tenue, era già un elemento di diversità da cancellare, così come l'uso del francese in una regione certo non sospettabile di simpatie annessionistiche verso la Francia come le Valli valdesi. Le accuse di antifascismo o di atteggiamento ostile al regime così spesso mosse agli evangelici dalle autorità di polizia (non mai corroborate da fatti precisi) avevano la stessa origine: gli evangelici rappresentavano un elemento di diversità e (grazie all'intolleranza della chiesa cattolica, pronta a minacciare reazioni « popolari ») di possibile turbamento dell'ordine pubblico, e perciò, nella logica poliziesca di diffidenza generalizzata verso i cittadini tutti, erano avversari potenziali del regime, quindi antifascisti. Il fatto che non ci fossero segni precisi di questo antifascismo diventava, sempre nella logica della polizia, soltanto una prova dell'efficienza della vigilanza predisposta.

Le accuse della polizia non avevano bisogno di un riscontro nei fatti, perché i protestanti erano « oggettivamente » contro il regime in quanto non rientravano nei rigidi schemi del totalitarismo clerico-fascista. In questa prospettiva, se i funzionari del ministero degli interni e gli stessi organi di polizia finirono abbastanza di frequente col difendere la libertà di culto delle minoranze evangeliche dalle pretese reazionarie degli ambienti cattolici e dalla logica uniformatrice della dittatura (naturalmente a patto che queste minoranze autolimitassero la loro attività, rinunciando a dare scandalo con un proselitismo aggressivo), non era perché fossero in qualche modo eredi della tradizione liberale di rispetto della libertà di coscienza, come scrive Scoppola,[19] ma perché capivano che dare libero

[19] Secondo Scoppola gli interventi del ministero degli interni a tutela della libertà di culto sono dovuti al fatto che « in alcuni settori e specialmente nella direzione generale dei culti agiscono ancora funzionari legati in qualche modo alla tradizione ed alla prassi dello stato liberale »; dopo il 1939 « la direzione dei culti rappresenta ancora in alcuni casi un'ultima trincea di difesa delle

corso alla persecuzione religiosa indiscriminata avrebbe provocato all'ordine pubblico ed alla dittatura fascista più danni di quelli che potevano venire dalla presenza evangelica e dalla protesta cattolica, anche tenendo conto delle reazioni dell'opinione pubblica straniera. Non va infine dimenticato che i protestanti erano in un certo senso dei privilegiati, perché la libertà di culto, pur con pesanti limitazioni, fu rispettata dalla dittatura, mentre le altre libertà politico-civili (da quella di associazione a quella di stampa e via dicendo) venivano soppresse.

Nei primi anni Trenta, quando ormai il regime fascista era consolidato ed i rapporti con le chiese evangeliche retti dalla legge sui culti ammessi, gli interventi delle autorità di polizia in materia religiosa furono abbastanza rari, se dobbiamo prestar fede al nostro carteggio, che beninteso non comprende le iniziative locali rientranti nella cosiddetta ordinaria amministrazione. Ad esempio, non sono registrate le sistematiche vessazioni contro i pentecostali, che proprio in questo periodo ebbero uno sviluppo non casuale anche se non pianificato; non è necessario pensare che il ministero degli interni avesse emanato circolari apposite (che tuttavia non possiamo escludere), perché quelle citate del 1928 erano abbastanza esplicite nell'indicare alle autorità periferiche che i pentecostali non dovevano essere considerati sullo stesso piano delle chiese evangeliche costituite. L'esposto circostanziato che l'unico ministro pentecostale riconosciuto dal regime, Strappaveccia, indirizzò a Mussolini il 29 maggio 1931 fornisce un pesante elenco delle intimidazioni (talora rafforzate da arresti e pestaggi) condotte dai tutori dell'ordine pubblico e dal clero cattolico nei piccoli centri del Mezzogiorno, particolarmente in Sicilia.[20]

Non approfondirò questo aspetto della politica religiosa dell'Italia fascista, perché la persecuzione dei pentecostali è già stata studiata da Peyrot, Pestalozza e Spini; [21] ma è necessario non dimenticare che se gli attacchi alle chiese evangeliche costituite rimasero sempre entro limiti

---

minoranze religiose » (art. cit., pp. 339 e 357). A noi sembra che questi funzionari difendessero soprattutto il ruolo dello stato anche contro le intemperanze cattoliche.

[20] L'esposto di Ettore Strappaveccia (Scoppola scrive però Strappavecchia, vedi p. 359, n. 54 dell'art. cit.) a Mussolini, indirizzato in copia ai ministeri della giustizia e degli interni ed al segretario del partito fascista, in ACS, Fondo cit., *Chiese cristiane pentecostali*.

[21] Cfr. G. SPINI, *Le minoranze protestanti in Italia*, « Il ponte », 1946, pp. 670 ss.; L. PESTALOZZA, *Il diritto di non tremolare*, Roma 1956; G. PEYROT, *La circolare Buffarini-Guidi e i pentecostali*, Roma 1955, Associazione italiana per la libertà della cultura; G. PEYROT, *Il problema delle minoranze religiose*, in: AA.VV., *La libertà religiosa in Italia*, Firenze 1965.

« ragionevoli », questo era appunto dovuto a esigenze tattiche del regime e non a ragioni ideali.

Vorrei soffermarmi su un importante strumento del controllo fascista, ossia sugli informatori della polizia. La loro importanza è intuitiva: i normali canali di informazioni valevano poco in un settore particolare come quello del protestantesimo italiano, e infatti il nostro carteggio conserva tracce di grossi abbagli e falsi allarmi, come la circolare diramata dal capo della polizia a tutti i prefetti il 10 marzo 1931 con la segnalazione dell'imminente distribuzione negli ambienti evangelici di un volantino di protesta contro il tribunale speciale fascista, stampato in tedesco e firmato da autorevoli organi e personalità direttive del protestantesimo svizzero (tutte le risposte furono negative, perché un gesto del genere non rientrava nell'ordine di idee delle autorità protestanti italiane e d'oltralpe, a prescindere dalla scarsa efficacia di un volantino in tedesco);[22] o più modestamente come l'allarme suscitato dalla pubblicazione su « La luce » del 15 luglio 1931 della convocazione del corpo pastorale valdese per la consueta riunione presinodale, che la direzione generale della polizia interpretò come la minaccia di un congresso nazionale protestante in Roma in un momento di particolare tensione delle relazioni tra chiesa cattolica e stato fascista (ma le indagini sollecitamente condotte riportarono il Sinodo valdese alle sue giuste dimensioni).[23]

Per essere tenuta al corrente di quanto accadeva negli ambienti evangelici, in sostanza, la polizia aveva bisogno non di informatori esterni, che raccogliessero voci e pettegolezzi, ma di confidenti interni, cioè protestanti o simpatizzanti che per interesse, convinzione o ripicca personale raccontassero alla polizia quanto accadeva nelle loro chiese, spesso con esagerazioni evidenti e trasparente malanimo, ma sempre con una certa competenza. Il nostro carteggio conserva varie diecine di « informazioni attendibili di fonte confidenziale », che sono probabilmente le più interessanti tra le tante raccolte dai prefetti; alcune di essi sono attribuibili a pastori o dirigenti delle chiese (ne daremo un esempio per Roma del 1935), la maggior parte sono opera di veri o falsi simpatiz-

---

[22] La circolare e le risposte dei prefetti sono conservate in ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica*. Si tratta dell'unica circolare in materia religiosa del capo della polizia che il nostro carteggio conserva per i primi anni Trenta.

[23] Cfr. in ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica*, il carteggio relativo ed in particolare le note del questore di Roma al ministero del 13 agosto 1931 e del prefetto di Torino dell'11 settembre 1931, che dice che « il programma religioso e amministrativo [del Sinodo] viene discusso pubblicamente alla presenza dei fedeli, mentre il programma politico viene trattato privatamente dai membri della Tavola e del corpo dei pastori »

zanti o amici che frequentavano gli ambienti evangelici. Il caso più caratteristico viene da Napoli, dove un informatore zelante e loquace aveva modo di frequentare assiduamente la chiesa metodista e gli ambienti evangelici in genere, fino a disporre di verbali di riunioni chiuse al pubblico, anche se non certo segrete; le sue note informative non denunciano fatti concreti, ma danno alla normale attività ecclesiastica il significato di ostilità al regime che la polizia si aspettava, oppure accusano di antifascismo pastori ed esponenti evangelici sulla base di un processo alle intenzioni che amplifica piccoli segni. Ad esempio scrivendo della Società biblica britannica e forestiera l'anonimo informatore ne sottolinea la dipendenza dall'estero, insiste sulle ricche collette destinatele, ne descrive l'organizzazione sulla traccia di pubblicazioni ufficiali e conclude:

> L'attività della Società biblica britannica e forestiera, pur essendo nettamente protestante e proponendosi il compito di evangelizzare l'Italia, staccando dalla chiesa cattolica romana le giovani menti ed educando[le] allo spirito anglosassone, si propone certamente lo scopo di propagare il senso politico del liberalismo inglese e, attraverso la propagazione di opere e di scritti, di libero esame e di esegesi dottrinali, i caratteri di quella cultura democratica che fu precipuo e determinato influsso della propaganda massonica. Lo spirito delle pubblicazioni della Società biblica britannica e forestiera è inglese, la sua universalità ha pretta marca britannica e gli uomini che sono a capo in Italia delle organizzazioni in parola e delle organizzazioni consorelle, furono tutti massoni delle due sponde e lo sono tuttora negli intenti e nella 'forma mentis'.[24]

In questo caso l'informazione non fu utilizzata dalle autorità di polizia, ma in altri casi le accuse anonime bastavano a provocare indagini che, data la genericità ed esilità delle imputazioni e l'animosità degli inquirenti, raramente dissipavano tutti i sospetti. Particolarmente frequenti (e gradite al regime, che vedeva nella massoneria il simbolo della vecchia Italia liberale) erano poi le accuse a pastori e dirigenti evangelici di appartenenza alla massoneria, che era impossibile accertare o ribattere, perché non era contestata tanto una militanza politica clandestina (molti pastori erano stati iscritti alla massoneria ma come tutti ne avevano accettato lo scioglimento voluto da Mussolini), quanto simboleggiata una mentalità e una cultura difficilmente assimilabile dallo stato clerico-fascista.

4 *Le ACDG.*

Le Associazioni cristiane dei giovani (più note con la sigla inglese

---

[24] Informazione confidenziale trasmessa dall'ufficio provinciale di investigazione politica di Napoli al ministero, 20 aprile 1931, in ACS, Fondo cit., ***Propaganda evangelica.*** Il testo di queste informative è spesso contorto, perché passava attraverso vari uffici e copiature.

YMCA e nel periodo in questione con quella italiana ACDG) erano un'organizzazione protestante internazionale con scopi culturali e formativi, attiva in Italia dalla metà dell'Ottocento, contraddistinta da una notevole apertura in materia confessionale, che negli anni Venti era diventata il quadro generale in cui si riuniva buona parte della gioventù evangelica italiana in sezioni locali anche molto diverse tra di loro, unite però dalla rivendicazione della loro autonomia nei confronti delle chiese costituite.[25] La loro esistenza non era perciò garantita dalla legge sui culti ammessi, ma rientrava nell'ambito del diritto comune, che dal 1931, col codice Rocco e il nuovo testo unico delle leggi di pubblica sicurezza, prescriveva una serie di autorizzazioni ministeriali per le organizzazioni aventi carattere internazionale. Il nostro carteggio conserva le pratiche relative al riconoscimento della federazione delle ACDG e di ognuna delle sue 57 sezioni nel 1931-32 e poi quelle per il riconoscimento dei loro dirigenti nazionali e locali.[26] Tutto ciò offriva nuovi spazi al controllo delle autorità di polizia, poiché ognuno di questi dirigenti veniva schedato e valutato e poteva essere cassato in ogni momento se sospetto di attività non allineata col regime. Ecco una tipica scheda informativa:

> Il professore di matematica Falchi Mario, fu Alessandro e fu Schenone Fanny, nato a Genova il 17 febbraio 1870, residente in Torre Pellice, dirigente dell'Associazione cristiana dei giovani (a carattere internazionale), pur non essendo iscritto al PNF risulta di buoni sentimenti nazionali e di buona condotta morale e politica.[27]

Un elenco di 16 dirigenti delle ACDG delle Valli valdesi e di Pinerolo e Torino, sottoposto alle autorità per l'approvazione nella primavera 1933, permetteva di ricavare qualche dato interessante. Tutti e 16 sono maschi, in maggioranza tra i 30 ed i 40 anni; sei sono contadini, tre pastori, due maestri elementari, uno laureato in scienze economiche, quat-

---

[25] Alla domanda di riconoscimento delle ACDG, avanzata il 31 dicembre 1931 dal segretario nazionale Cesare Gay, è allegato l'elenco delle 57 sezioni: 16 nelle Valli valdesi, 4 a Torino, 13 nel Lombardo-Veneto, 13 da Alessandria a Formia, 8 nell'Italia meridionale e 3 in Sicilia. Si tratta in maggioranza di sezioni ACDG, ma ci sono anche circoli Vita nova (metodisti), Gruppi giovanili valdesi, gruppi YMCA e simili (ACS, Fondo cit., *ACDG*).

[26] Il comitato nazionale delle ACDG eletto nel congresso di Firenze del 1930 era composto da Mario Falchi, presidente, Emilio Eynard, vicepresidente, Cesare Gay, segretario nazionale, Valdo Bossi, Giovanni Miegge, Ferdinando Visco Gilardi, consiglieri. Nel 1933 il comitato nazionale fu rinnovato senza altre variazioni che l'aggiunta dei consiglieri Alfredo Scorsonelli e Armando Messina (cfr. le relative pratiche in ACS, Fondo cit., *ACDG*).

[27] Il prefetto di Torino al ministero, 29 maggio 1932, in ACS, Fondo cit., *ACDG*. Il PNF è ovviamente il partito nazionale fascista.

tro lavoratori dipendenti. Tutti risultano « di buona condotta morale e politica », « non hanno precedenti negli atti della locale questura e nutrono sentimenti favorevoli al regime ed al governo nazionale », ma uno solo è iscritto al partito fascista e riveste cariche locali, dato che ci riporta ad un'epoca in cui la fascistizzazione formale della società era agli inizi.[28]

L'attività della ACDG fu sottoposta a controlli crescenti, specialmente in occasione dei suoi convegni. Ecco una nota del prefetto di Torino del 1931:

> Informo codesto onorevole ministero che il convegno evangelico di San Bartolomeo (San Secondo di Pinerolo), inaugurato il 28 luglio scorso nella locale chiesa valdese, fu indetto dal presidente del gruppo valdese delle associazioni cristiane giovanili professor Attilio Ialla di Torre Pellice. L'avvocato Gaj, che fece parte del comitato organizzatore, è segretario del comitato nazionale delle Associazioni dei giovani cristiani ed è iscritto al PNF.
>
> Il convegno ebbe carattere di visita storica alle Valli valdesi e scopo di studi religiosi e morali; vi parteciparono anche alcuni pastori e studenti di teologia protestanti di nazionalità svizzera, francese e belga. Furono fatte affermazioni patriottiche italiane e da parte della delegazione stessa venne deposta una corona alla lapide dei caduti, con l'intervento del presidente e [della] bandiera della locale Associazione ex combattenti, adesione del podestà ed intervento di personalità del luogo.[29]

Due anni più tardi è l'anonimo informatore napoletano a rilasciare astiose notizie sul convegno nazionale di Villar Pellice delle ACDG:

> I gruppi della gioventù unionista italiana hanno tenuto recentemente, dal 25 agosto al 2 settembre, un campeggio-congresso a Villar Pellice, nelle Valli valdesi. Vi hanno parecipato le rappresentanze di tutti i gruppi inscritti alle chiese protestanti d'Italia, oltre ad eminenti personalità straniere.
>
> Le sedute principali del congresso si sono svolte nella villa dell'avvocato Cesare Gay, segretario generale delle ACDG (YMCA), già massone giustiniano, affiliato fino al 1925 alle valli del Sebeto Oriente di Napoli, Circolo Darwin. Oltre a molti pastori e laici protestanti vi hanno partecipato come ' guide ' i signori pastori Vincenzo Nitti, già massone giustiniano, cugino di Francesco Saverio e padre del fuoruscito Fausto Francesco, pastore non riconosciuto dal governo della chiesa metodista episcopale, via dei Cimbri 8; professore Ernesto Buonaiuti, già sacerdote cattolico, scomunicato, che si è rifiutato di fare il giuramento fascista; e il professore Rensi dell'Università di Genova, elementi ben noti per il loro antifascismo e per l'indirizzo di pensiero ostile alla prassi di tutta la cultura fascista e alla civiltà romana e latina [...].
>
> Attraverso le conferenze tenute in questo congresso di Villar Pellice si afferma il tentativo di una prassi afascista antiromana ed antilatina. Nella meditazione tenuta dall'ex prete Ernesto Buonaiuti si afferma che i dissidenti debbono assu-

---

[28] Il prefetto di Torino al ministero, 25 maggio 1933, in ACS, Fondo cit., *ACDG*.

[29] Il prefetto di Torino al ministero, 15 settembre 1931, in risposta ad una richiesta di informazioni da Roma, in ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica*. Attilio Jalla (e non Ialla; parimenti si legga Gay e non Gaj) era presidente del gruppo piemontese delle ACDG.

mere il nome di 'pezzenti', perché sono determinati contro il mondo e lavorano solo per la ricchezza interiore; nelle altre conferenze del giovane Valdo Vinay, dello studente Peyronel, del Nitti, del Rensi, del Falchi, dell'avvocato Gaeta di Napoli, del professor Revel, di Ugo Ianni di San Remo, di Paride Fava di Roma, si tenta una riabilitazione dei bolscevichi e dei senza Dio, affermando che in fondo a questi errori vi è una verità mistica fondamentale, l'umanità che fu vincolata ed offesa dai preti e dagli stati.

Il professor Turin dice di più. Afferma che « sotto l'ateismo russo vi è un sostrato religioso, tendente a realizzare una questione di giustizia sociale, e nella lotta contro la famiglia il bolscevismo è sicuro perché tende a rifare la morale sessuale che dovrà per forza di cose subire una trasformazione »; per il Revel, « qualunque azione compie un cristiano sotto l'aiuto di Dio è morale »; per Nitti, « in Lenin vi fu un fondo mistico che un potere ignoto, la fede (quale fede? quella comunista!) rese irresistibile » [...].

Devo aggiungere che il professor Mario Falchi e l'avvocato Gaetano Gaeta di Napoli hanno esortato gli intervenuti a mostrare il loro dissenso sia dall'ordine capitalistico che da quello proletario attuale, per servirsi della predicazione evangelica e tracciare mercè essa la via nel groviglio delle vie.[30]

Ho riportato ampiamente questa nota, che viene dal confidente forse più informato e ascoltato della polizia degli anni Trenta, non per darle un credito che non merita (non è necessario avvertire che tutte le notizie vanno accolte con molta diffidenza!), ma per dare una dimostrazione del livello di conoscenza del protestantesimo italiano che le autorità di pubblica sicurezza potevano avere, sulla cui base formulavano le loro accuse e motivavano le vessazioni piccole e grandi. In questo caso fu messo in allarme il prefetto di Torino, che rispose a questa e ad analoghe segnalazioni dopo accurate indagini:

Pregiomi comunicare a codesto onorevole ministero che, dopo il congresso della gioventù cristiana avvenuto in Villar Pellice nell'ultima decade di agosto ed il Sinodo valdese svoltosi nella prima settimana di settembre, si è effettivamente notato in Torre Pellice un risveglio di attività religiosa valdese. Sulle piazze, nelle chiese e negli esercizi pubblici di tale comune e dintorni sono stati e vengono diffusi opuscoli di propaganda. Il giornale settimanale « L'écho des vallées », edito a Torre Pellice, ha esplicato e continua ad esplicare maggiore attività propagandistica ed è stato più diffuso tra la popolazione. Molti giovani studenti di quel Liceo-ginnasio vengono preparati per svolgere pubbliche conferenze di propaganda valdese ed anticattolica; vengono inviati anche a Torino, alla sede dell'« YMCA », ove si recano settimanalmente, per lo stesso scopo, pure i loro professori. Per tale propaganda sembra che la « Tavola valdese » disponga di larghi mezzi finanziari ricevuti dall'estero; non è stato però possibile accertare ciò [...]. Non si sono finora verificati incidenti, né vi sono state proteste. Nelle altre località della provincia ed in questa città [Torino] non si è avvertito un particolare risveglio dell'attività religiosa protestante; la propaganda si svolge nei limiti della normalità attraverso le consuete pratiche religiose nelle varie chiese.[31]

---

[30] Informazione confidenziale datata 12 settembre 1933, trasmessa dalla polizia di Napoli al ministero il 17 settembre, in ACS, Fondo cit., *ACDG*.

[31] Il prefetto di Torino al ministero, 13 dicembre 1933, in ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica*.

Nei mesi seguenti l'attenzione della polizia si spostò sul gruppo lombardo-veneto delle ACDG, che si proponeva di « sviluppare lo spirito unionista per l'affratellamento di tutte le energie giovanili evangeliche in un'ora difficile, in cui più che mai appare necessario di muovere guerra a fondo e senza quartiere allo spirito particolaristico delle chiese, così dannoso allo spirito della riforma evangelica in Italia ».[32] Poiché gli informatori denunciavano un rilancio dell'evangelizzazione e dell'attività culturale, la polizia svolse lunghe indagini sulle ACDG milanesi e sul pastore Cervi, che non portarono a nulla di concreto.[33] Nel novembre 1934 una circolare interna delle ACDG, sollecitamente trasmessa dal solito informatore napoletano, provocava queste disposizioni della direzione di polizia al questore di Roma:

> È pervenuta a tutte le Associazioni cristiane dei giovani d'Italia una circolare del comitato universale dell'ACDG con sede a Oxford, firmata dal dottor Mott presidente del comitato universale. La circolare, che è poi un messaggio, segnala:
>
> « Il riaffermarsi in tutto il mondo del concetto della vita quale fu nel paganesimo, contro il quale il Vangelo di Cristo si trova in lotta dal suo sorgere. La necessità per ogni cristiano di essere pronto ad incontrare nel mondo moderno, anche presso le nazioni più civili, la sofferenza, la persecuzione e il martirio. Di premunirsi per la lotta che inevitabilmente minaccia la comunità cristiana oggi giorno in tutto il mondo. Di unire tutte le forze per fronteggiare il pericolo ».
>
> La circolare-messaggio è firmata per tutti i cristiani dal dottor Mott e per l'Italia dal signor Mario Falchi, presidente del comitato nazionale italiano delle ACDG. Se ne informa la signoria vostra per opportuna conoscenza, raccomandando di disporre che l'attività che svolge detta Associazione sia seguita e che sia sollecitamente comunicata al ministero ogni emergenza.

Come risulta da questa e da altre carte dello stesso genere, l'attività delle ACDG era seguita dalla polizia con continuità ed attenzione ed i suoi

---

32 La citazione, sicuramente tratta da un documento delle ACDG, è contenuta in una informativa confidenziale del solito anonimo napoletano, trasmessa al ministero il 19 dicembre 1933 e conservata in ACS, Fondo cit., *ACDG*. Secondo l'informativa il gruppo lombardo delle ACDG faceva capo al pastore metodista Giuseppe Cervi, Giorgio Peyronel e A. Corsaniga, quello veneto al pastore valdese Giovanni Bertinatti, Romano Girardi e Nello Roano Vegrosi [?].

33 Si vedano in ACS, Fondo cit., *ACDG*, le informative confidenziali, le ripetute richieste di informaazione della direzione di polizia ed i rapporti del prefetto di Milano.

34 La nota del capo della polizia al questore di Roma, 11 novembre 1934, è costruita sul testo dell'informativa confidenziale da Napoli, 15 ottobre 1934, in ACS, Fondo cit., *ACDG*.

dirigenti erano schedati e controllati.[35] Non si trattava di una persecuzione, perché la polizia si limitava a sorvegliare senza intervenire (per lo meno in questo periodo), ma le limitazioni alla libertà di coscienza e di culto erano ugualmente gravi, per il clima di sospetto che le misure poliziesche creavano intorno alle ACDG (e più in genere a tutte le chiese ed organizzazioni evangeliche) e per le forme di autocensura e autoriduzione delle attività che logicamente ne derivavano. In ogni modo le ACDG e le altre organizzazioni evangeliche erano discriminate nei confronti delle corrispondenti organizzazioni cattoliche, ma erano privilegiate rispetto a tutte le organizzazioni politico-culturali sciolte dalla dittatura (grazie anche all'intervento del governo statunitense nel 1927, già citato). Sottolineo questo fatto non per minimizzare gli ostacoli posti dall'alleanza clerico-fascista alla vita del protestantesimo italiano, ma per ricondurre tutti questi problemi al quadro concreto in cui si ponevano.

5. *Il peggioramento dei rapporti con il regime dal 1935-36.*

Secondo Scoppola, gli evangelisti italiani vissero fino al 1939 « sotto il fucile puntato di un'assidua vigilanza di polizia, continuamente sollecitata da informatori e da ambienti cattolici, ma il fucile ha raramente sparato ».[36] La formula è abbastanza felice, ma, se è giusto non drammatizzare agiograficamente le condizioni di vita delle chiese evangeliche, va anche precisato che vivere sotto un fucile puntato è comunque piuttosto duro; inoltre l'aggravarsi delle vessazioni fasciste non è da riportare all'inizio della guerra mondiale, ma al 1935-36, quando l'aggressione all'Etiopia segnò l'inizio di una mobilitazione sempre più « totalitaria », volta a coprire la latente crisi del consenso di massa del regime fascista. I pentecostali furono i primi ad essere duramente colpiti con la circolare firmata dal sottosegretario agli interni Buffarini-Guidi (ma scritta verosi-

---

[35] Benché l'avvocato Cesare Gay, segretario nazionale delle ACDG, fosse iscritto al PNF, i suoi cambiamenti di residenza erano segnalati dalla polizia e la sua corrispondenza con l'estero controllata. Ad esempio il 17 marzo 1936 il prefetto di Torino comunicava al ministero che dall'intercettamento di una lettera di Gay a Ginevra risultava che il comitato nazionale delle ACDG aveva proposto come oratore ufficiale ad un congresso internazionale non meglio specificato Edoardo Giretti, industriale di Bricherasio, già esponente radicale e deputato antigiolittiano. La proposta dimostrava un certo coraggio nei confronti del regime e dell'*establishment* valdese, che a suo tempo aveva appoggiato Facta contro Giretti; fu però bloccata dal rifiuto dell'interessato, che non voleva mettere a repentaglio la sua attività industriale.

[36] Scoppola, art. cit., p. 347. E a p. 346: « Escluderei nettamente — mi riferisco sempre agli anni anteriori al '39 — che possa parlarsi di persecuzione, anche solo larvata » (fatta eccezione per i pentecostali).

milmente da Bocchini) il 9 aprile 1935, che decretava lo scioglimento delle loro chiese e proibiva drasticamente il loro culto. Non la riproduco perché è largamente nota.[37]

Le altre chiese evangeliche non furono per il momento toccate; ma quando si trattò di mobilitare l'opinione pubblica a favore della conquista dell'Etiopia, da più parti fu chiesto ai protestanti italiani non solo di appoggiare l'impresa (che, non si dimentichi, la chiesa cattolica benediceva come una crociata per l'estensione del cristianesimo), ma di condannare pubblicamente le chiese inglesi schierate in difesa dell'indipendenza abissina. Un esempio di quello che gli ambienti fascisti chiedevano ai protestanti è dato da questa dichiarazione di una piccola comunità evangelica dell'Italia settentrionale (l'unica di questo tenore conservata nel nostro carteggio):

> La congregazione cristiana evangelica di Novara, ospite della missione metodista wesleyana, riafferma al duce dell'Italia nuova la propria vivissima riconoscenza ed illimitata devozione. In quest'ora in cui all'estero la canea urlante dei falsi cristiani, dei sepolcri imbiancati e dei negatori di Dio riuniti in combutta tenta, certamente invano, di opporsi all'immancabile glorioso destino d'Italia, la congregazione cristiana evangelica di Novara, sicura interprete del sentimento di tutti i cristiani evangelici italiani, invoca da Dio ogni benedizione sulla maestà del re, sul duce amatissimo e sui fratelli di ogni credo che in Africa combattono per un alto scopo di giustizia e di civiltà.[38]

La sensibilità di alcuni ambienti evangelici al ricatto nazionalista in un momento di grande mobilitazione patriottica è attestato dal comportamento di un pastore metodista romano, che lasceremo nell'anonimato, il quale tentò nell'ottobre 1935 di ottenere dal consiglio dei pastori di Roma un pronunciamento contro le chiese protestanti britanniche. L'episodio non meriterebbe grande rilievo, perché il consiglio dei pastori di Roma aveva compiti limitati di coordinamento dell'attività ecclesiastica locale e quindi in nessun caso avrebbe potuto prendere posizioni politiche che spettavano alle autorità responsabili delle singole chiese (anche se è evidente dal nutrito carteggio che le ragioni procedurali messe avanti dai pastori romani per lasciar cadere l'ordine del giorno proposto dal loro ardente collega celavano un netto dissenso); ma il pastore anonimo aveva messo al corrente di ogni sua mossa le maggiori autorità della

---

[37] Copia della circolare, con firma autografa di Buffarini-Guidi, in ACS, Fondo cit., *Chiese cristiane pentecostali.*

[38] L'ordine del giorno del 13 ottobre 1935 è allegato a una nota del 19 novembre del prefetto di Novara al ministero, in ACS, Fondo cit., *Chiese evangeliche valdesi.*

polizia, lasciando sperare in un buon colpo propagandistico.[39] Il fallimento del suo tentativo suscitò quindi reazioni maggiori di quanto sarebbe stato logico, ossia una circolare di Senise, braccio destro del capo della polizia, a tutti i prefetti con esplicite accuse alle chiese valdesi:

> Viene riferito a questo ministero che i dirigenti della chiesa evangelica valdese sarebbero restii ad assumere un netto atteggiamento patriottico nei riguardi delle attuali divergenze italo-inglesi. Si pregano le loro eccellenze di disporre che siano sottoposti a rigorosa riservata vigilanza i dirigenti della chiesa predetta e di riferire ogni emergenza. Si gradirà assicurazione.[40]

La circolare ebbe poche risposte, che in sostanza confermavano sia il lealismo delle chiese valdesi, sia il loro rifiuto a entrare nel campo apertamente politico; ma i sospetti della polizia furono rinfocolati dall'intercettamento di una lettera del pastore valdese Paolo Bosio, che scriveva ad un amico inglese, riferendosi alle tensioni anglo-italiane provocate dalla guerra d'Etiopia:

> Gli avvenimenti politici recenti ci hanno profondamente turbati. Per chi è stato in guerra a diretto contatto con le truppe inglesi in Italia ed ha imparato a stimare ed amare quei compagni d'arme, gli attriti artificiosi che si sono manifestati sono quanto mai dolorosi. Non sono però capaci di distruggere o diminuire sentimenti di vivo affetto e di ammirazione che hanno basi ben più profonde.[41]

In margine alla nota che trasmetteva questa lettera alla direzione generale della polizia una mano non identificata scrisse: « Una prova dell'antitalianità dei protestanti » e un'altra mano aggiunse l'ordine per il questore di Roma di « seguire attentamente l'attività del Bosio ».[42] Le misure di vigilanza stabilite, compreso l'intercettamento della posta, non ebbero alcun esito; ma senza altro aspettare il 28 febbraio 1936 il capo della polizia diramava a una ventina di prefetti (anche questa volta scelti con criteri poco chiari) una circolare che diceva, riportando alla lettera una fonte confidenziale:

---

[39] L'intero carteggio del pastore metodista con le autorità fasciste è conservato in ACS, Fondo cit., *Chiese evangeliche valdesi*. Lo Scoppola, che mostra di credere che il consiglio dei pastori in questione avesse un ruolo nazionale, anziché di semplice coordinamento locale, pubblica integralmente la lettera conclusiva del pastore metodista (e il suo nome) nell'art. cit., pp. 349-51.

[40] Circolare ai prefetti firmata da Senise per il ministro, 25 ottobre 1935, in ACS, Fondo cit., *Chiese evangeliche valdesi*.

[41] Paolo Bosio all'avvocato W. F. Copinger di Firenze, 22 ottobre 1935. La lettera fu sequestrata a Firenze, nel quadro del controllo della corrispondenza degli inglesi in Italia; una copia fu inviata dal prefetto di Firenze al ministero il 1° febbraio 1936 (ACS, Fondo cit., *Chiese evangeliche valdesi*).

[42] Si veda la nota del prefetto di Firenze al ministero, 1° febbraio 1936, cit.

Le chiese scozzesi dette presbiteriane [sic] e le chiese evangeliche esistenti in Italia, non esclusa la stessa chiesa valdese, sono dirette e formate da elementi antifascisti [...]. Pastori e gregari hanno tutti appartenuto alle due massonerie; hanno una mentalità completamente opposta a quella fascista [...]. Ai pastori fascisti — e sono due o tre — si fanno arrivare lettere anonime dai comitati di chiesa e si rimprovera loro la incompatibilità tra spirito evangelico e fascismo. Che si vuole di più? Ma non basta per eliminare ogni dubbio il pontefice occulto Buonaiuti? E non si nutrano illusioni intorno alla sincerità dei valdesi, i quali con certe persone e in certi ambienti chiaramente dicono che essi fanno della diplomazia nei confronti del duce e nulla più! [43]

Nello stesso periodo le autorità fasciste intervenivano per la prima volta (a quanto ci consta) nella gestione delle chiese evangeliche negando al pastore Emanuele Sbaffi le autorizzazioni ad assumere la presidenza della chiesa metodista wesleyana e la direzione del periodico « L'evangelista ». Come emerge dal nutrito carteggio, l'atteggiamento della polizia era determinato dalle informazioni di anonimi confidenti, che accusavano Sbaffi di essere antifascista e addirittura collegato all'*Intelligence Service* britannico, e dai rapporti contraddittori di prefetti e questori di Firenze e Roma. L'unico appunto concreto (e mai contestato all'interessato) che emerge da questi rapporti era che Sbaffi era stato abbonato a « La voce repubblicana »; per il resto le autorità di polizia ora sostenevano che il pastore « non aveva dato luogo a particolari rilievi con la condotta politica », ora che egli era « tuttora fedele alle proprie vecchie idee » e quindi « non troppo favorevole al regime ». Su queste basi si giocava la sorte di un uomo e di una chiesa: Sbaffi fu guardato con sospetto per anni, malgrado egli protestasse dignitosamente la sua apoliticità e subordinazione alle legittime autorità statali, e le autorizzazioni per il suo mandato gli vennero negate, poi concesse parzialmente e subito ritirate.[44]

Il 1938 vide un nuovo giro di vite della polizia fascista. Il 22 gennaio il prefetto di Torino trasmise al ministero i nomi dei componenti del comitato nazionale delle ACDG eletto nel settembre 1937 nel congresso

---

[43] Il capo della polizia a vari prefetti, 28 febbraio 1936, in ACS, Fondo cit., *Propaganda evangelica*.

[44] Il fitto carteggio sulla posizione di Emanuele Sbaffi nel 1936-40 è contenuto in ACS, Fondo cit., *Chiese metodiste wesleyane*. È stato riassunto da Scoppola (art. cit., pp. 353, n. 44) che pubblica anche un esplicito riconoscimento del ruolo di Mussolini e del fascismo, inserito da Sbaffi in uno dei suoi tanti reclami (p. 347, n. 36). Posso attestare che in tutto il carteggio questo cedimento alle esigenze della propaganda fascista è unico ed isolato, perché Sbaffi, pur dichiarando ripetutamente di accettare senza riserve il regime fascista in quanto governo legittimo del paese, si asteneva da quelle dichiarazioni plateali di devozione personale che il regime chiedeva (basti ricordare che le frasi pubblicate da Scoppola valsero a Sbaffi l'autorizzazione ministeriale a dirigere « L'evangelista »).

di San Secondo di Pinerolo, dicendo di non avere da rilevare elementi negativi nei confronti del presidente Falchi, del segretario Attilio Jallà e dei consiglieri Enrico Margiunti, Guido Miegge e Paolo Paschetto. Altamente sospetto era invece l'ultimo consigliere, il pastore Nitti di Napoli, «nei confronti del quale esist[evano] prevenzioni nell'ambiente fascista napoletano, che non fa[cevano] ritenere opportuna la ratifica della sua nomina ».[45]

La direzione generale di polizia rispose il 20 febbraio condizionando l'approvazione del comitato nazionale delle ACDG alla radiazione del pastore Nitti addirittura dall'elenco dei soci.[46] Il presidente Falchi acconsentì, ma in aprile venne intercettata questa sua lettera a Nitti, che riproduciamo perché illustra gli ostacoli contro cui dovevano lottare i dirigenti evangelici.

> Caro Nitti, in un comunicato del ministero degli interni riservatissimo (!), trasmessomi dal podestà di Torre con visita di persona, mi si avverte che la lista dei nomi dei membri del comitato nazionale della ACDG sarà autorizzata, a condizione però che sia o tolto o sostituito il nome terribile e terrifico di Vincenzo Nitti.
>
> La risposta si richiedeva sollecita; pensandoci quindi, ho detto al podestà di escludere il suo nome dalla lista. Va da se che, se in comunicati ufficiali e per la stampa non metteremo il suo nome come di membro del comitato, quando però questo si riunirà o si occuperà delle nostre associazioni cristiane, lei sarà sempre con noi, come lo è Eynard, come lo è Ferreri se anche non figurano in elenchi ufficiali e non appartengono al comitato.
>
> Che cosa dire di questo fatto in odiosità al suo nome? C'è qualche cosa che sta ad un livello più basso della odiosità, è la meschinità ridicola! Penso che lei la giudicherà con me, come la giudico io, e non vi darà altro peso.[47]

Dopo il caso di Sbaffi, il rifiuto della autorizzazione per Nitti stava a dimostrare che il controllo poliziesco sulle chiese evangeliche si veniva facendo più stretto. In ottobre poi la polizia napoletana intercettò un'altra lettera, diretta questa volta al pastore valdese Moreschini dal collega Paolo Bosio: si trattava di una circolare riservata con cui Bosio, autorevole capofazione dell'ambiente valdese, intendeva organizzare i suoi fedeli per le lotte interne alla chiesa, senza alcuna implicazione politica; [48] ma

---

[45] Il prefetto di Torino al ministero, 22 gennaio 1938, in ACS, Fondo cit., *ACDG*. Nella lettera il prefetto (riportando probabilmente dati fornitigli dal presidente Falchi) diceva che le ACDG contavano circa 40 gruppi locali e 1500 aderenti.

[46] Il capo della polizia al prefetto di Torino (minuta), 20 febbraio 1938, *ibidem*.

[47] Copia della lettera di Falchi del 29 marzo 1938 è allegata ad una nota interna della direzione generale di polizia del 7 maggio 1938, in ACS, Fondo cit., *ACDG*.

[48] La circolare di Bosio del 26 settembre 1938 è allegata ad una nota interna della direzione generale di polizia del 5 novembre 1938, in ACS, Fondo cit., *Chiese evangeliche valdesi*.

il linguaggio volutamente oscuro e alcune elementari precauzioni cospirative [49] erano fatte per insospettire la polizia, che infatti predispose nuovamente un'accurata sorveglianza del pastore Bosio [50] e mise in allarme le prefetture e questure interessate.

Sono abbastanza divertenti le notizie raccolte dal questore di Torino, da cui pure ci saremmo aspettati una maggiore informazione sulla chiesa valdese:

> Pregiomi riferire che dagli accertamenti eseguiti non è stato possibile, finora, accertare quale speciale attività abbia svolto in questi ultimi tempi la chiesa valdese.
>
> Risulta però che non si interessa di questioni politiche, ma solo della diffusione dei principi di carattere universale che non sempre collimano perfettamente con quelli dell'etica fascista.
>
> Qui nessuno degli esponenti della chiesa valdese è iscritto al PNF e si assicura che, in passato, parecchi di essi hanno appartenuto alla massoneria. Capo della religione valdese in Italia è certo Costabel, residente a Roma, che viene designato dai suoi gregari col titolo ufficiale del « moderatore ». Questi sarebbe in contatto anche con correligionari di Inghilterra, Stati uniti d'America, Svizzera, dai quali riceverebbe spesso aiuti finanziari.
>
> La gioventù è raccolta in associazione denominata « ACDG » (Associazione cristiana dei giovani). I giovani si riuniscono una volta alla settimana per cantare, recitare poesie e presentare a turno uno studio di carattere religioso. Inoltre una volta al mese partecipano ad una festa, nella quale i giovani di ambo i sessi hanno la possibilità di conoscersi e ciò allo scopo di evitare matrimoni misti. La quasi totalità dei giovani sono iscritti alla « GIL » e politicamente non offrono motivo a rilievi.
>
> Organo della chiesa valdese è il periodico « Echo des vallées », redatto in francese ed edito a Torre Pellice dalla Tipografia Alpina. Detta pubblicazione, che ha carattere religioso, con decreto di sua eccellenza il prefetto, in data 10 corrente, è stata soppressa per la seguente motivazione: « conserva in genere un atteggiamento estraneo o ostile al regime e fa propaganda per la diffusione della lingua francese tra i cittadini italiani ».
>
> Ogni anno, nella prima settimana di settembre, in Torre Pellice si riunisce il Sinodo, nel quale si tracciano le direttive da svolgere per l'anno successivo.
>
> Riservomi trasmettere un elenco di tutti i pastori valdesi, sul cui conto saranno assunte riservate informazioni.[51]

Con una circolare ad alcuni prefetti del 27 novembre 1938 il capo

---

[49] Le circolari di Bosio erano dattiloscritte senza firma manoscritta, anzi, salvo la prima citata, erano firmate « Fuoco » come invito a darle alle fiamme: si veda la circolare n. 2 del 15 novembre 1938, *ibidem*, e quella n. 4 del 23 marzo 1939, in ACS, Fondo cit., *ACDG*. Non è questo il luogo per discutere queste circolari, che testimoniano l'asprezza della lotta interna alla chiesa valdese dell'epoca.

[50] Dal carteggio risulta che il controllo della posta ricevuta dal pastore Bosio fu sospeso solo a metà del 1940.

[51] Il questore di Torino al capo della polizia, 13 novembre 1938, in ACS, Fondo cit., *Chiese evangeliche valdesi*; il questore rispondeva all'allarme suscitato dalla prima circolare del pastore Bosio. Si noti che il pastore Costabel era stato moderatore fino al 1934, quando gli era succeduto il pastore Comba.

della polizia confermò l'ordine di « disporre un'oculata vigilanza sull'attività che svolgono i dirigenti della chiesa valdese e di riferire ogni emergenza ».[52]

6. *L'Italia in guerra.*

Alla vigilia della guerra mondiale una circolare del capo della polizia ribadiva fortemente la condanna dei pentecostali e le istruzioni per la loro persecuzione. Questa circolare è stata pubblicata integralmente da Scoppola [53] e perciò ricordo soltanto che rinnovava anche le accuse di ostilità al fascismo mosse ai pentecostali e di passaggio a tutti gli evangelici. La circolare conteneva anche un incitamento ad un attento controllo della stampa evangelica, che cadeva su un terreno fertile: nel 1938-39 le autorità sospesero temporaneamente la pubblicazione del settimanale valdese « L'écho des vallées » (ribattezzato a forza « L'eco delle valli ») e definitivamente quella del settimanale « La luce », valdese, e de « L'evangelista », metodista. L'intervento italiano nella seconda guerra mondiale portò successivamente ad un inasprimento della repressione contro le chiese ed organizzazioni evangeliche che parevano più legate alla Gran Bretagna: l'esercito della salvezza fu sciolto nell'agosto 1940,[54] gli stabili dell'YMCA e dell'UCDG vennero sequestrati come proprietà nemica [55] e così pure tutte le risorse della chiesa metodista wesleyana, i cui pastori rimasero senza stipendio. A dimostrare il peggioramento dei rapporti tra stato fascista e chiese evangeliche, nel luglio 1940 una delle consuete « informazioni confidenziali » contro le chiese metodiste, ricca di menzogne e di insinuazioni velenose,[56] fu presa tanto sul serio dalla direzione

---

[52] Il capo della polizia ai prefetti di Aosta, Bari, Napoli, Roma, Torino, 27 novembre 1938, in ACS, Fondo cit., *Chiese evangeliche valdesi*. Ivi alcune risposte tranquillizzanti: « l'azione svolta dai dirigenti della chiesa valdese si limita soltanto all'attività religiosa. Continua la vigilanza » (il prefetto di Torino, 5 luglio 1939).

[53] Il capo della polizia a tutti i prefetti, 22 agosto 1939, in ACS, Fondo cit., *Chiese cristiane pentecostali*; pubblicato in Scoppola, art. cit., pp. 359-62.

[54] Rinviamo a Scoppola, art. cit., pp. 353-55, che pubblica o riassume vari documenti sullo scioglimento dell'esercito della salvezza, il cui maggiore esponente fu inviato al confino.

[55] L'UCDG (Unione cristiana delle giovani, organizzazione femminile parallela all'YMCA) gestiva una mezza dozzina di *Foyer* (pensionati) per giovani evangeliche nelle città a maggior presenza protestante. Gli stabili vennero sequestrati come proprietà straniera, malgrado tutte le prefetture e questure dessero giudizi favorevoli sull'attività dell'UCDG (ACS, Fondo cit., *UCDG*).

[56] Informazione confidenziale datata Roma, 23 giugno 1940, in ACS, Fondo cit., *Chiese metodiste wesleyane*. Secondo l'anonimo informatore la chiesa meto-

generale di polizia, che furono messe in allarme le autorità di Roma, Napoli e Firenze, naturalmente senza ottenere alcuna conferma delle calunnie. Ciò non ostante le chiese metodiste wesleyane e il loro leader Sbaffi (presidente di fatto ma non di diritto, grazie al perdurare del veto fascista nei suoi confronti) continuarono ad essere prese di mira dalla polizia. Il 6 settembre 1940 Sbaffi scriveva ai suoi colleghi metodisti che per il momento non era possibile sperare nel dissequestro dei beni della chiesa wesleyana:

> State pur certi che non tralascio nessuna opportunità e possibilità per salvaguardare l'opera e noi tutti, sebbene poco possa scriverne. Urge resistere ancora cercando prestiti ed aiuti almeno pel mese prossimo. Conto su tutti voi. Quando i nostri diritti saranno legalmente riconosciuti non sarà impossibile che otteniamo un provvisorio finanziamento da una chiesa sorella [...].
>
> La convocazione del Sinodo nelle condizioni che ci sono state ultimamente create, sarebbe inutile. Piuttosto al momento opportuno farò io stesso un giro di visite a voi tutti; ma il sacrificio finanziario che tale viaggio comporterebbe dovrebbe essere pienamente giustificato da una pratica ed immediata utilità.
>
> È necessario che pel mese prossimo tutti voi sopprimiate qualsiasi spesa per viaggi e che sia anche sospeso l'invio del culto per gli isolati. Il momento è tremendo e richiede rimedi drastici. Non ho più un soldo in cassa ed ho dovuto fare, anche pel mese corrente, alcuni tagli dolorosi. E dovete considerare già come segno di celeste benevolenza la possibilità dell'invio dell'unito assegno. All'opera, dunque, per cercare aiuti pel prossimo ottobre. Preghiamo gli uni per gli altri ed in alto i cuori! Iddio, al quale apparteniamo, ci sosterrà e guiderà.[57]

Questa lettera, intercettata dalla polizia di La Spezia, provocò una nuova circolare alla ventina di prefetti che contavano comunità metodiste nella loro giurisdizione, con l'ordine di sorvegliarle attentamente.[58] Nei mesi successivi la macchina repressiva dello stato fascista prese di mira addirittura gli ambienti e gli atteggiamenti cattolici che non sembravano pienamente convinti della vittoria; furono proibite o sequestrate anche preghiere che erano state largamente diffuse nella prima guerra mondiale.[59] Si può quindi immaginare di quale durezza fosse l'intervento poli-

---

dista wesleyana « dona il mezzo all'*Intelligence service* di sguinzagliare i capi della missione nelle regioni del mondo. È noto che trattasi di informatori politici ». E poi: « Il patriottismo dei pastori di nazionalità italiana è da ritenersi di origine molto bacata. Ognuno serve il suo padrone e gli sdoppiamenti non sono attendibili mai. Anche gli stessi valdesi che sovente si riparano all'ombra di un patriottismo e di una certa fedeltà a Casa Savoia hanno sempre vissuto con denaro inglese [....]. I sentimenti di tutti i pastori evangelici — nessuno escluso — sono di attaccamento all'Inghilterra [...]. Resti presente che è il denaro inglese, quello che tiene aperte le chiese evangeliche in Italia ».

[57] La lettera di Sbaffi a tutti i pastori metodisti è allegata alla circolare del capo della polizia citata nella nota seguente.

[58] Il capo della polizia a una ventina di prefetti, 17 ottobre 1940, in ACS, Fondo cit., *Chiese metodiste wesleyane*.

[59] Cfr. F. MALGERI, *La Chiesa italiana e la guerra 1940-45*, Roma 1980.

ziesco sulle chiese evangeliche: per la prima volta vennero inquisite e condannate iniziative assistenziali puramente religiose come la costituzione di un comitato valdese per l'assistenza spirituale ai militari evangelici, affidato al pastore Tullio Vinay di Firenze [60] e la distribuzione del testo ciclostilato dei sermoni del pastore Carlo Gay di Abbazia.[61] Il passo più minaccioso fu però compiuto dal segretario del partito fascista Serena, che il 30 luglio 1941 inviò al segretario fascista di Torino la seguente missiva, che rivela una volontà di oppressione pari soltanto all'ignoranza della situazione (ed alla faciloneria con cui veniva dato credito a qualche denuncia o informativa confidenziale):

Viene denunciato l'irriducibile antifascismo dei valdesi, accentuatosi nelle valli Pellice e Germanasca dopo la conciliazione col Vaticano ed il ritorno dell'insegnamento religioso.

Tali valdesi — a quanto viene riferito — non dissimulano di sentirsi stranieri in Italia, ostentano di parlare soltanto in lingua francese, seguono gli avvenimenti politici e militari e li commentano solo in funzione dei loro sentimenti antitaliani.

La popolazione cattolica vivrebbe in tali valli in stato di vera umiliazione, anche perché i valdesi sembrano essere riusciti ad assicurarsi tutti i posti direttivi della vita pubblica.

Si attendono al riguardo esaurienti informazioni.[62]

---

[60] Si vedano in ACS, Fondo cit., *Chiese evangeliche valdesi* (e parzialmente in Scoppola, art. cit., p. 352) alcune lettere del comitato di assistenza spirituale per i militari, intercettate dalla polizia e dalla censura militare. L'attività del comitato fu proibita il 25 febbraio 1941. Dalla nota del 6 marzo 1941 del prefetto di Firenze che assicurava di aver diffidato i membri del comitato, tutti i sette valdesi delle comunità fiorentine, risulta che tutti tranne il pastore Vinay erano iscritti al PNF. È interessante quanto i documenti che abbiamo riportato lasciano intravedere sulla diffusione della tessera fascista tra gli evangelici: intorno al 1930, quando iscriversi al PNF rappresentava ancora una scelta, le tessere fasciste erano rare negli ambienti protestanti, ma dieci anni dopo solo i pastori (e probabilmente i contadini e pochi lavoratori indipendenti) potevano sottrarsi all'obbligo. Si tenga presente che alla fine degli anni Trenta l'iscrizione al PNF o alle associazioni parallele (sindacati fascisti, dopolavoro ecc.) era obbligatoria per tutti i dipendenti pubblici e per la maggior parte dei lavoratori dipendenti e per tutti gli iscritti alle scuole pubbliche. Il fatto che quasi tutti gli antifascisti convinti ed i futuri partigiani fossero iscritti al fascio non è segno di incoerenza, ma semplice testimonianza del controllo capillare esercitato dal regime. La questione è diversa per i pastori, che non avevano obbligo di prendere la tessera, anzi un divieto di fatto dalle loro stesse chiese, per segnare in qualche modo l'apoliticità della vita della chiesa; e infatti non conosciamo casi di pastori iscritti al PNF.

[61] *Ibidem* (e parzialmente in Scoppola, art. cit., pp. 352 e 379-85) il testo dei sermoni del pastore Gay, inviati ciclostilati a tutti i suoi parrocchiani, compresi quelli alle armi; anche in questo caso le autorità di polizia intervennero diffidando il pastore dal diffondere sermoni non autorizzati e con accenni pacifisti.

[62] Il fatto che la lettera del segretario Serena, inviata al segretario fascista di Torino, sia conservata nell'archivio della polizia (ACS, Fondo cit., *Chiese evangeliche valdesi*) è indicativo del funzionamento del regime fascista, basato sulla

Il prefetto di Torino fu subito incaricato di un'indagine, che gli richiese ben tre mesi; la risposta però fu abbastanza corretta nella sostanza (ma non nella lingua, che riproduciamo fedelmente):

Debbo anzitutto fare presente che non mi è riuscito possibile rispondere prima di oggi, a causa delle difficoltà incontrate per raccogliere gli elementi necessari atti a lumeggiare chiaramente la situazione dei valdesi in questa provincia.

La popolazione professante la religione valdese abita soltanto le seguenti tre valli: Pellice, Germanasca e Chisone, e si compone di circa 12.000 persone.

Questa prefettura durante questi ultimi tempi ha seguito in particolare modo l'atteggiamento dei valdesi in riflesso alla situazione politica e, dagli accertamenti effettuati, non sono risultati elementi specifici che potessero essere interpretati come manifestazione di sentimenti antitaliani, o più precisamente filoinglesi.

Già durante la guerra contro la Francia fu accertato che le popolazioni delle diverse vallate di confine nutrivano sentimenti di una certa simpatia con la Francia, a causa soprattutto dei continui rapporti di affari e della secolare tradizione di emigrare verso detta nazione, e per cui, in privato, si fa uso quasi esclusivamente della lingua francese, o di un dialetto locale che molto le assomiglia.

Per quanto riguarda l'atteggiamento dei valdesi verso la Inghilterra, risulta che, effettivamente, ed in particolare lo elemento colto, nutre simpatia verso l'Inghilterra: tale simpatia deve attribuirsi più che altro al fatto che la chiesa valdese ha sempre avuto rapporti con la chiesa protestante scozzese, e con mecenati inglesi, che, anche nello scorso secolo, largamente la finanziarono.

Ciò nonostante non sembra che il concetto politico venga influenzato dal carattere religioso della popolazione.

Al riguardo bisogna tener presente che gli iscritti al PNF sono 1416, fra cui vi sono cinque squadristi, quattro segretari di fascio attualmente in carica e 93 gerarchi.

Molti sono stati i caduti nella guerra 1915-18 ed anche nell'attuale.

I podestà della zona sono tutti cattolici ad eccezione di quello del comune di Massello, per la cui sostituzione le pratiche sono già in corso, e di Prali, il cui podestà è stato da tempo richiamato alle armi.

Non risulta poi assolutamente rispondente a verità che la popolazione cattolica viva in uno stato di vera umiliazione, in quanto l'elemento valdese non ha alcuna influenza sulla popolazione cattolica.

Ad ogni modo assicuro che questo ufficio non mancherà di continuare a seguire con la più oculata sorveglianza l'atteggiamento politico dei valdesi in questa provincia.[63]

Con questo documento termina praticamente il carteggio della polizia su cui si basa questo articolo.

---

polizia assai più che sul partito unico. Anche la risposta a Serena fu curata dalle autorità di polizia. La lettera di Serena è stata pubblicata da Scoppola, art. cit., pp. 355-56.

[63] Il prefetto di Torino al capo della polizia, 16 novembre 1941, in ACS, Fondo cit., *Chiese evangeliche valdesi.* Questa risposta, con qualche correzione, fu girata dal capo della polizia a Serena e in questa versione è stata pubblicata da Scoppola, art. cit., pp. 356-57.

INDICE DEI NOMI

Acler M., 249
Adamo, valdese del Tarn (sec. XIII), 32
Adler Karl, 372, 376
Agostino (S.), Aurelio, 8, 18, 54, 58, 60, 74, 77, 123, 135, 272
Agostino da Fivizzano, 275
Agostino da Olomouc, 131, 133
Agricola Giorgio (nome umanistico di Georg Bauer), 161
Alano da Lilla, 7, 11, 17, 21, 22, 25, 47
Alciato Andrea, 162
Aldebert Bernard, 34
Alembert (Le Rond d') Jean-Baptiste, 337, 338, 346
Alessandro III, papa (Rolando Bandinelli), 11, 13, 15
Alessandro IV, papa (Reginaldo dei conti di Segni), 109
Alessandro VI, papa (Rodrigo Borgia), 125, 126
Alessandro de' Medici, duca di Firenze, 278
Alessio (S.), 7
Algarotti Francesco, 342
Allen Richard, 357
Allgöwer D., 372
Aloisiano di Busca, 211
Altmeyer J. J., 111
Alvaro Ludovico, 281
Amargier P. A., 36, 75
Ambrogio (S.), 8, 18, 77
Ambrosi di San Cassiano Giacomo, 280
Amerbach Basil, 160
Amiel Pons, 31
Ammann H., 252, 254, 256, 257, 259
Amon Hans, 263
Armstrong Antony, 364
Ancillon Johann Peter Friedrich, 347
André T., 372
Andrea de' Vianesio, 72
Andreas Willy, 122
Anglade J., 24
Anhäuser, pastore, 301
Anna Stuart, regina d'Inghilterra, 363, 364
Anselmo d'Alessandria, 25
Antoni, medico, 255
Antonio da Sangallo, il Giovane, 269
Apollonio di Tiana, 344
Aretino Pietro, 270
Armand-Hugon Augusto, 101, 102, 104, 167, 170, 176, 190, 198, 208, 213, 223, 237, 305, 306, 309, 314, 359, 361
Arminius Jacobus (Jakob Harmenszoon), 355
Arnaud Enrico, 293, 294, 296, 297, 319, 329
Arnaud Guillaume, 32, 35
Arnold T.-J.-I., 191
Arrufat Raimond, 32
Artus Humbert, 187
Asburgo, famiglia, 348
Aubert G., 367
Auckenthaler E., 257
Audisio Gabriel, 91, 139, 141-142, 145
Augustini Raffaele, 278
Avezzano Comes P., 368

Bacone Francesco, 333
Bak J., 245
Bainton R. H., 273
Baird Robert, 380
Balbani Niccolò, 180
Balberghe (van) Émile, 101-107
Balmas Enea, 101-106, 122, 167, 168, 170, 173, 174, 177, 178, 182, 209, 213, 223
Baragnon Bernard Raymond, 33
Barberini Francesco, 361
Barin Alberto, falso nome di Alberto Radicati di Passerano (v.)
Barnaby, pastore, 364
Barsali Scipione, 385
Barthas de Palajac, 34
Barthélemy de Chassanée, 140
Bartoli Cosimo, 268
Bartolomei Girolamo, 281
Bartolomeo di Andrea, 281
Bartoš F. M., 132
Barucchello M., 373
Bascour, 102
Bassaeus Nicolaus, 163
Bateman Robert, 365
Battistini M., 267
Baumgarthen Conrad, 117, 131
Bazan Juan Carlos, 309, 314
Bayle Pierre, 170
Beccaria Giovanni Battista, 345, 346
Beck J., 254, 263
Beckwith Charles, 386
Bellesmains (de) Jean, 14, 22
Bembo Pietro, 153, 162
Benedetto XII, papa (Jacques Fournier), 30, 69-77, 81, 95, 98
Benedetto XIV, papa (Prospero Lambertini), 366
Benedetto d'Alignan, 48
Benedetto da Mantova, 268
Benoit D., 196
Bérenger, valdese del Tarn (sec. XIII), 32
Berengo Marino, 267
Bergeaud Ch., 361
Berght (van den) R., 191
Bergio, pastore, 215, 221
Bergmans, 102
Berlière, 102
Bernard de Fontcaude, 7, 16, 17, 19, 20, 22, 25, 32
Bernard-Gaucelin, arcivescovo di Narbona, 15, 16, 19
Bernard Prim, 31, 32, 35
Bernardo de Botone, 48
Bernardo (S.) di Chiaravalle, 11
Bernouilli Daniel, 328
Bernouilli Johann I, 327
Bernouilli Johann III, 338
Beroaldo Filippo, 129
Bertelli Sergio, 159
Berthier J., 47
Berthoud G., 192
Bertie Erich, 359
Bertinatti Giovanni, 424
Berton B., 177
Berton G., 177
Betti (di Battista) Bernardino, 277
Beuleke Wilhelm, 300
Beuzart P., 111
Beveridge, vescovo, 364
Bevin, pastore, 216
Beza (di) Teodoro. 155, 173-175, 177, 187, 189. 206, 214. 220, 221
Bicci Antonella, 350
Bietenholz Peter, 159
Bienvenu J.-M., 8
Birago Carlo, 309
Biskupec Nicolas, 132
Bizzarri Pietro, 160
Blackstone, 342
Blackwell Lambert, 363
Blanc Maurizi, 194
Blandford (lord) 329
Blaurock Jörg, 254
Blickle P., 245, 249
Blount Charles, 344
Boccaccio Giovanni, 153, 162

Bocchini Arturo, 410-413, 426
Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino, 135
Boghaert-Vaché A., 104 ,
Boldrini I., 382, 383
Bolognini Damiano, 384
Bondeli (de), 291
Bonifacio VIII. papa (Benedetto Caetani), 97
Bonifacio, marchese d'Oria, Giovanni Bernardino, 154
Bonnar John, 377, 386
Bonnet Charles, 336, 341. 342
Bordier H., 191
Borghini (di Filippo) Argentina, 269
Bories M., 75
Borromeo Carlo, v. Carlo (S.) Borromeo, cardinale, 310
Bortolotti L., 365, 381
Bosio Davide, 402
Bosio Paolo, 327, 429, 430
Bossi Valdo, 421
Bourbon (de) Étienne, v. Stefano di Borbone
Bourcier E., 24
Bourquelot F., 104, 111
Braccesi Maria Maddalena Lucia, 320
Braekman E. M., 111, 112
Braudel Fernand, 354, 358
Bremme Hans J., 154, 191
Brown J. Wood, 378, 380-384
Bruce Thomas, 383, 384, 385
Brucioli Antonio, 273, 274
Brugière de Barante, 105
Brunel Geneviève, 25
Bucer (Buzer, Butzer) Martino, 139, 155
Buchanan G., 378
Bücking J., 245, 246, 248-251, 253, 255, 257
Büchner R., 251
Buffarini-Guidi Guido, 425, 426
Buffon (Leclerc, conte di) Georges-Louis, 342
Bullinger Heinrich, 154, 155, 174, 175, 221
Buonagrazia Girolamo, 274
Buonaiuti Ernesto, 422
Buonarroti Leonardo, 324
Buoninsegni Bernardino, 273
Buontalenti Bernardo, 353
Burcardo di Ursperg, 10
Burce Salvo, 25
Burgess Richard, 386
Burlamaqui Jean-Jacques, 335
Burnat E., 155
Busino Giovanni, 172
Buzzoni P., 171
Bylina St., 50

Calandrini Matilde, 383
Calinger R. S., 320
Calvino Giovanni, 154-157, 172, 173, 187, 202, 206, 210, 268, 272, 274, 280
Calzolari C. C., 267
Camilleri Matteo, 376
Camilleri M. A., 376
Campbell George, 336
Cankova-Petrova G., 48
Canisio Pietro, v. Pietro (S.) Canisio (Peter Kanis)
Cantagalli R., 269
Cantimori Delio, 253
Cantini L., 277
Cantini Paolo, 321
Cantor M., 320
Capitani Ovidio, 73
Caponetto Salvatore, 267, 268, 269, 274, 275, 278, 280
Cardini Franco, 107, 110
Carlo (S.) Borromeo, cardinale, 310
Carlo III, duca di Savoia, 206
Carlo Emanuele I, duca di Savoia, 311, 312
Carmichael Montgomery, 358
Caro Annibale, 160
Carocci G., 278
Carsaniga A., 424

Cartellieri A., 7-9, 11, 13
Cartesio, v. Descartes René
Cartignan Jean, 175, 178
Castellione Sebastiano (Sébastien Châtillon), 154
Castelvetro Lodovico, 160
Castiglioli P., 356, 358, 359, 362-364
Castillon Giovanni Francesco Mauro Melchiorre, v. Salvemini Giovanni Francesco Mauro Melchiorre, detto Castillon (Castillon père)
Castillon Federico Adolfo Massimiliano Gustavo (Castillon fils), 319, 320, 322, 331, 336, 337, 338, 346, 347, 349
Castinelli G., 373
Catt (de) Henry, 338
Cattaneo Alberto, 142
Caumon, ntgoziante di Dürrmenz, 297
Cecil (lord) William, 160
Cegna Romolo, 42-44, 50, 51, 70, 117, 123, 135, 136
Celsi Mino, 275
Cempini Francesco, 373
Cerinto, gnostico, 20
Cerny Jan, 131
Cervi Giuseppe, 424
Chabod Federico, 272
Chaix Paul, 154, 164, 179, 191, 193, 194
Chalmers Thomas, 370
Charbonnier Giovanni Daniele, 383
Charlier Gilles, 103
Châtillon J., 5
Chavannes J., 362
Chelčicky Peter, 126, 127, 128, 130
Chevalier J. (?), 102, 109, 111
Chiesi Tito, 380, 383
Chiffoleau J., 91
Chiminelli Piero, 330
Chion Cyrus, 296
Christ K., 196
Ciampini R., 372
Ciangulo Niccolò, 326, 328-331, 350
Cicerone, Marco Tullio, 345
Cioni Alfredo, 367
Claretta G., 208
Clément David, 288
Clemente XI, papa (Gian Francesco Albani), 366
Clemente XIV, papa (Giovanni Vincenzo Ganganelli), 344
Cocchi Antonio, 342
Cochrane Eric, 367
Cohon, 101
Coïsson F., 69
Colomb Auguste, 383
Comba Emilio, 178, 182-184, 188, 213, 222, 223, 229, 383 (?)
Comba Ernesto, 392, 393, 400, 402-404, 430
Condillac (Bonnot, abate di) Étienne, 333
Comenio, v. Komensky Jan Amos
Conte, pastore, 302
Copinger W. F., 427
Corradini G., 355, 360, 376
Corrado di Megenberg (de Monte Puellarum), 50
Corrado di Solatu, 48
Corsini U., 247
Cosimo I de' Medici, granduca di Toscana 159, 268, 269, 278, 279, 320, 353
Cosimo III de' Medici, granduca di Toscana, 321, 322, 362-364
Costabel Vittorio Alberto, 400, 430
Costabello, maestro valdese, 385
Costant Lambert, 355, 358
Court de Gebelin Antoine, 339
Covenant (de) Gabriel, 291, 292
Cramer Gabriel, 325, 327
Crane P., 380, 383, 384, 386
Crespin Jean, 141, 169, 170, 187, 188, 190-202, 222
Cristiano, *maior* valdese, 94
Cristiano Ernesto, margravio di Brandeburgo-Bayreuth, 287
Crivelli C., 187
Croce Benedetto, 156
Cromwell Oliver, 359

Crousaz (de) Jean-Pierre, 325
Crowe, console, 363
Crudeli Tommaso, 323
Cueva, duca di Albuquerque (de la) Gabriel, 306
Curione Celio Agostino (?), 160
Curione Celio Secondo, 154-156, 158, 160

D'Addario A., 273, 279
D'Alatri Mariano, 96
D'Alessandro A., 268
D'Alverny M.-Th., 21
D'Ancona A., 320, 338, 344
Danet A., 122
Dante Alighieri, 135, 153, 331
Davidico Lorenzo, 281
De Felice Fortunato Bartolomeo, 319, 326, 335
De Frede Carlo, 163
Delaruelle E., 75
Della Sega Francesco, 263
Del Rosso F., 373
De Rubertis A., 383
De Maio Romeo, 157
Demetrio da Miseno (o da Misia), vescovo, 50
Denina Carlo, 319, 346, 347
Desanctis Luigi, 381
Descartes René, 325, 340
Desgraves L., 177, 180
De Simone R., 171, 176, 178, 200, 213, 218, 237
Despland Michel 14
Detroit, pastore, 382
De Wulf, 102
Diaz Furio, 354, 358, 362
Diena V., 174
Dionigi d'Alicarnasso, 344
Dobel F., 247
Döllinger (von) Ignaz, 42, 45, 46, 48,52, 69
Domenichi-Ludovico, 268, 274
Donato, 18
Donati Vitaliano, 335, 336
Dondaine Antoine, 6, 11, 12, 18, 21, 22, 25, 29, 37, 69, 93
Donnellus Hugo, 160
Donzellini Cornelio, 159
Dossat Y., 29, 30, 35
Douais C., 29, 36
Doveri G., 373
Droin-Braidel M,M.., 201
Droz Eugénie, 155, 177, 273
Drummond Henri, 375, 376
Du Clercq Jacques, 101, 102, 104-107, 111, 112
Dufaitelle, 104
Dufour Alain, 163, 179, 193, 194
Dufour L., 363
Dumas Jean, 296
Duncan John, 378
Dungersheim d'Oxenfurt Jérôme, 133
Durand de Najac, 32
Durando d'Osca (Durand de Huesca), 5-7, 12, 16, 17, 19-24, 29, 32, 33
Duverger A., v. Boghaert-Vaché A.
Duvernoy Jean, 29-31, 37, 69, 71-74, 76, 77, 82-86, 88, 90-95, 97, 98

Eaton J. W., 245
Eberardo Ludovico, duca del Württemberg, 297
Ebione, eretico, 20
Echard Jacques, 134
Ecolampadio Giovanni, 98
Edoardo VI Tudor, re d'Inghilterra, 161
Eléonor, contessa, sorella di Pietro II d'Aragona, 34
Elisabetta Tudor, regina d'Inghilterra, 160-162
Emanuele Filiberto, duca di Savoia, 172, 176, 185, 205, 211, 239, 305-309
Emery L., 184
End (van den) T., 386
Engels Friedrich, 9, 251
Enguerrand de Monstrelet, 105
Enrico II, re di Francia, 210
Enrico il Monaco, 6, 14

Enrico d'Albano, 11, 14
Episcopio Nicolao, 161
Erasmo da Rotterdam, 129, 158, 159, 162, 163, 268, 272
Ermengaud, 22
Escouchy (d') Mathieu, 105
Etienne d'Anse, 8 ,
Eulero Leonardo, 327, 328, 336-344, 350
Eymerich Nicola, 109
Eynard Emilio, 4421, 429

Fabroni Angelo, 319, 320, 322, 326, 345, 348
Facta Luigi, 425
Fahy C., 182
Falchi Mario, 421, 423, 424, 429
Falconar, console, 376
Farel Guillaume, 156, 187
Fasano Guarini Elena, 277
Fatto O., 187
Fava Paride, 423
Federico I, detto il Barbarossa, imperatore del S.R.I., 15
Federico II, re di Prussia, 328, 336, 337, 338, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348
Federico Guglielmo II, re di Prussia, 320, 347, 348
Ferdinando I d'Asburgo, imperatore del S.R.I., 257, 258, 262
Ferdinando I de' Medici, granduca di Toscana, 354, 355
Ferdinando III d'Asburgo-Lorena, granduca di Toscana, 375
Ferreri Carlo Maria, 429
Filippo II, re di Spagna, 305-312
Filippo il Buono, duca di Borgogna, 105, 111
Filostrato Maggiore, 344, 345
Firpo Luigi, 161
Fischer Hans, 252-254, 256, 259-263
Fliche Augustin, 16
Florio John, 161
Florio Michelangelo, 161, 162 ,
Ferrier, inquisitore, 31
Filhol Antoine, arcivescovo d'Aix, 139
Filippo IV, detto il Bello, re di Francia, 97
Flacio (Flacius, Vlačič) Mattia, detto Illirico, 196
Folkes R., 327
Fontana Sandro, 409
Foppens, 102
Forez (de), conte, 9
Formey Jean-Henry-Samuel, 341
Foscolo Ugo, 370
Fournier Jacques, v. Benedetto XII, papa
Francesco (S.) d'Assisi, 10, 23, 253, 282
Francesco I, re di Francia, 205, 208
Francesco II, re di Francia, 219, 224
Francesco I de' Medici, granduca di Toscana, 159, 281
Francesco da Gambassi, 275
Francesco Stefano di Lorena, granduca di Toscana, 323
Francou Agnese, 71, 72
Francovich Carlo, 323, 366, 369
Franklin Benjamin, 345, 346
Franz G., 251
Fredericq, 104, 112
Fresne (du) Elisabeth, 328, 331
Friedberg E. A., 10-12, 15
Friedmann R., 261, 262
Friedrich J., 111
Friesen Abraham, 245
Frinta Antonín, 130
Froben Hieronymus, 161
Fuchs Leonhard, 161
Fugger, famiglia, 247, 250
Fusi Pietro, 350

Gabotto Ferdinando, 108-110
Gabrieli G., 367
Gaeta Gaetano, 423
Gaillard de Pomiès, 71
Gaismayr Erhart, 257
Gaismayr Lienhart, 255, 257
Gaismayr Michael, 245-247, 249, 251, 253-255, 257, 261

Gaismayr Wolfgang, 255
Galiffe J. B. G., 155
Galilei Galileo, 321, 333
Gallo di Neuhaus, 47
Galloway, lord, 293
Galvan, valdese (sec. XIII), 36-38
Gambaro Angelo, 380
Garin Eugenio, 129
Gary, pastore, 379
Gasc Pérégrine, 34
Gason P.-M., 191
Gastaldi Ugo, 246, 252, 259, 261, 262
Gauthier, professore, 289
Gay Carlo, 433
Gay Cesare, 421, 422, 425
Gay Teofilo, 168, 170, 171, 179, 182-184, 209, 213
Geisendorf P.-F., 171
Gelasio (S.) I, papa, 76
Gelli Giovanni Battista, 268
Gemet (Geimet) Odoul, 199
Gennadio di Marsiglia, 12
Gentili Scipione, 160, 330
Geoffroy d'Auxerre, 7, 11-14, 31
Gérard Jean, 273
Gesner C., 170
Geymonat, pastore di Neuhengstett, 301, 302
Geymonat Ludovico, 347
Geymonat Paolo, 383, 386
Gherardi Andrea, 280
Gherardi Dragomanni F., 276
Ghizzi Giuseppe, 320, 350
Giacomelli, inquisitore, 208
Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra, 357, 359
Giacomo, quistor de Alto Passu, 72
Giampiccoli Ernesto, 399
Gian Gastone de' Medici, granduca di Toscana, 322, 323, 362, 365
Giannotti Donato, 153
Gibier Éloi, 177
Gilles (dei) Gilles, 187, 283
Gilles Pietro, 171, 175, 176, 187, 190, 198, 199, 213, 219, 223, 224, 225, 227, 228, 230-232, 234-238
Gilmont Jean-François, 101-107, 195, 197
Gimiliani Giovanni, 384
Ginzburg Carlo, 180, 273
Giordano, maestro, 385
Giorgio II di Hannover, re d'Inghilterra, 328
Giorgio III di Hannover, re d'Inghilterra, 330
Giorgio Poděbrad, re di Boemia, 130, 132
Giovanna, moglie di Mathurin (Marcellin) Giovanni (v.), 199
Giovanna d'Arco, 106
Giovanni, vescovo di Poitiers, 14
Giovanni XXII, papa (Jacques Duèse), 109
Giovanni, vescovo di Moriana, 74
Giovanni da Roma, inquisitore, 139-145, 147
Giovanni di Beaune, 71
Giovanni di Brno, 47, 50
Giovanni di Carignano, v. Mathurin (Marcellin) Giovanni
Giovanni di Gliwice, 47
Giovanni di Lorena (Iohannes Lotoringus), 72, 74, 75
Giovanni di Vienne, 71, 72, 84
Giovanni di Vodnany, 126, 130
Giovanni Maria di Michele, 281
Giovio Paolo, 153
Girardi Romano, 424
Giraud Jean, 296
Giretti Edoardo, 425
Girolamo (S.), padre della Chiesa, 8, 18, 77
Giuliano (fra) di Colle Valdelsa, 275
Giulio da Milano (Giulio Della Rovere), 273
Giunti, famiglia, 268
Giuseppe II d'Asburgo, imperatore del S.R.I., 367

Giustiniano I, imperatore d'Oriente, 343
Glorieux P., 21
Godwin Randolph, 359
Goethe Wolfgang Johann, 331
Gonin Martin, 197
Gonnet Giovanni, 6, 12-14, 21-23, 25, 29, 31, 32, 37, 42, 48, 69, 70, 85, 91, 96, 101, 102, 104, 112, 113, 120, 121, 123, 128, 129, 167, 176, 359
Gonzales Abel, 297, 298
Gosse Pierre-Fréderic, 343
Goulart Simon, 188, 190, 199
Govone, conte, 290
Grabmann, 101
Graham Dugald, 385
Grandi Guido, 321
Graziano, compilatore del *Decretum*, 11, 15
Gravier (mercante), 368
Gravier, famiglia, 368
Gravier Anna, 368
Grazzini (di Antonio) Francesco, 280
Gregorio (S.) I, papa, detto Magno, 8, 18, 77
Gregorio IX, papa (Ugolino Cinti), 12, 48
Gregorio XIII, papa (Ugo Buoncompagni), 359
Grendler Paul, 153, 158, 160, 161, 163
Gretser Jacob, 41-43, 49, 50
Grey Jane, 161
Griot Pierre, 141, 143-147
Gritsch H., 251
Grot Giovanni, 47
Gualtiero (Walter) di Map, 6, 11, 24
Guarino Thomas, 159
Guébin P., 25, 32
Guglielmo IV d'Orange, statolder d'Olanda, 328, 331
Guglielmo V d'Orange, statolder d'Olanda, 331
Guglielmo di Puylaurens, 31, 33, 34
Guglielmo di Saint-Antonin, 32
Guglielmo di Saint-Michel, 31
Guglielmo di Tudela, 25
Gui Bernardo, 7, 8, 25, 36
Guicciardini Francesco, 153, 155
Guichard, arcivescovo di Lione, 8, 11, 13
Guidotti Marietta, 280
Guillaume de Laimarie, 190
Guillemain B., 71
Guzman (de) Alfonso, 307
Gwalther R., 155

Haag E., 191
Haase A., 361
Haegen (van der) F., 191
Halkin F., 7
Hall Alfred, 376
Hall Horace, 368
Hall Thomas, 368, 369, 374-376, 378, 380
Hanna Robert M., 380, 383, 385
Hansen Josef, 102, 104, 109-112, 122, 126
Hartmann Alfred, 154
Haupt H., 45
Havrer Enrico, 47, 50
Hayward Horace Albert, 356, 362, 363, 365, 369, 375
Heck Roman, 48
Hector Barthélemy, 187, 197, 198
Hejnic Josef, 131
Helvétius Claude-Adrien, 337
Henderson, fratelli, 379, 380, 381
Henderson Ebenezer, 380
Henderson George, 380
Henderson James, 386
Henderson Robert, 382
Henier G. J., 355
Henry L., 246
Herbst Christoph, 256
Herminjard A.-L., 187
Hirschfeld C. C. L., 346
Hochstetter, famiglia, 250
Hohenzollern, famiglia, 341
Holbach (Dietrich, barone d') Paul-Henry, 340-342
Holland (von) Georg Jonathan, 341-343
Holzach M., 246
Holzhalb David, 290-292

Honorat d'Oraison Antoine, 140
Honorat Sébastien, 177, 178
Hostetter J. A., 245
Howard Thomas, 366
Hoyer S., 50
Hrejsa Ferdinand, 125
Hubert F., 155
Huc Raimond, 31
Hueber Ruepl, 257
Hueter Jakob, 252-263
Huguetan, libraio, 361
Huguette, moglie di Giovanni di Vienne, 71, 72
Huizinga Johann, 105, 110, 111
Hulshog (Hulshoff?) Allard, 340
Hume David, 336
Hunt Thomas, 356
Huntington, pastore anglicano, 382
Hus Jan, 192, 195, 196
Hutcheson Francis, 333, 334
Huygens Christiaan, 333

Ilario di Litoměrice, 130
Imeneo, eretico, 20
Inghirami E., 373
Innamorati G., 270
Innocenzo III, papa (Lotario dei conti di Segni), 32, 48
Innocenzo VIII, papa (Giovanni Battista Cybo), 109
Inthurn, governatore, 382
Isidoro (S.) di Siviglia, 18, 49

Jacquier, 326
Jalla Attilio, 422, 429
Jalla Giovanni, 154, 173, 187, 198, 208, 210, 223, 231, 232, 306
Janni Ugo, 402, 406, 423
Janoušek Emanuel, 131
Jobe Patricia H., 163
Jourdan David, 295
Juškevič A. P., 339

Kaesenbrot Augustin, v. Agostino da Olomouc
Karajan (von) Th., 258
Keith, 377, 379
Keller L., 253
Kennet Basil, 363, 364
Kernkamp G. W., 330, 332
Keussen, 102
Kielar Pawel, 47, 48
Kirchmair Georg, 258
Klaassen W., 245, 249, 253, 255, 257, 261
Kleiber Sebastian, 368
Kloczowski Giorgio, 47
Knight, Henry J. C., 358, 363, 364, 377
Kölmel W., 96
Komensky Jan Amos, detto Comenio, 261
Kosuta Leo, 267, 273, 275
Králik Oldrich, 129, 131
Krämer-Institoris Henri, 109, 117, 119-131, 133, 134, 136
Krasonicky Laurent, 118, 126, 127, 128, 132, 133
Križanovsky Venceslao, 130
Kubiček Antonin, 117-120, 125-128
Kuna Enrico, 131
Kurcz Agnes, 160
Kürschner Michael, 254
Kurze Dietrich, 41, 42, 45, 46, 121, 131
Kutter Markus, 160

Labarthé O., 187
Ladislao Jagellone, II come re di Boemia, VII come re d'Ungheria, 120, 124, 131
La Fons Melicocq (de), 111
Lagrange Luigi Giuseppe, 337, 338, 344, 348
Lainez Giacomo, 223, 275
Lecoy de la Marche A., 7
Lambert Johann Heinrich, 342, 344, 347
Lami Nicolò, 384
Landini Silvestro, 278
Lando Ortensio, 275
Landucci, ministro, 385

La Place (de) Pierre, 176-179, 199, 200
Laud William, 357, 358
Lavoisier Antoine-Laurent, 342
Lea H. C., 104
Leclercq J., 12, 94
Léger Antonio, 361
Léger Giovanni, 173, 174, 176, 214, 216, 221, 223, 238
Le Goff Jacques, 6, 84
Leibniz (von) Gottfried Wilhelm, 321, 327
Lelièvre M., 196
Lenger M.-Th., 191
Lentolo Paolo, 172, 173
Lentolo (Lentulo) Scipione, 168-175, 177-184, 188, 189, 191, 197, 198, 199, 202, 209, 212, 213, 215-218, 220-222, 224, 225, 227, 228, 230, 235, 241
Léonard E. G., 371
Leopoldo II, granduca di Toscana, 377
Le Roy Ladurie Emmanuel, 69
Lesdiguières (de Bonne, duca di) François, 312
Le Sueur, 326
Leti Giorgio, 328
Leu, Hans Jacob, 170, 171, 179-181
Leutrat P., 7, 9
Licata B., 354
Liebmann, 102
Lienhard M., 252
Lilienstayn Jacques, 126, 133, 134
Linaker A., 371, 373, 374, 381
Locke John, 325, 333-336, 340
Longland Charles, 359
Longo Teodoro, 402
Loos M., 48
Lopez Pasquale, 153, 163
Lorena (di), famiglia, 324
Loserth J., 254, 258
Lowndes, pastore, 380
Luca da Praga, 126, 128, 130, 133, 134
Lucchesini Girolamo, 346
Lucchetti R., 320
Lucherini Sante, 281
Lucio III, papa (Ubaldo Allucingoli), 15
Lucrezio Caro, Tito, 333
Ludwig K. M., 247
Luffe John, 360
Luigi XII, re di Francia, 134
Luigi XV, re di Francia, 343
Lupi Antonio, 281
Lutero Martino, 122, 139, 155-157, 268, 272, 273

Macek Jozef, 245
Machiavelli Niccolò, 153, 163
MacKinnon A. G., 375, 377-379, 381, 385
MacRonald, capitano navale scozzese, 385
Magdaleno D. Ricardo, 305
Mais A., 263
Makellar, pastore, 379
Malan Bartolomeo, 383
Malan César, 378
Maleczynska Ewa, 48
Malgeri Francesco, 432
Mamoris Pierre, 107
Mancinelli Giulio, 281
Mangio Carlo, 367
Mangione C., 347
Mani, fondatore di religione, 20
Manna Ludovico, 273, 280
Manrique, 14
Manselli Raoul, 48, 75, 108
Mansi G. D., 15
Mansion Colard, 102
Mantova Marco, 159
Maracchi Biagiarelli B., 269
Marat Jean-Paul, 326
Marchetti Valerio, 160, 267, 273
Marcione, eretico, 20
Margiunti Enrico, 429
Maria Stuart, regina di Scozia, 357, 364
Maria I Tudor, detta la Cattolica, regina d'Inghilterra, 161
Martin Daniel, 288
Martin le Franc, 111
Martin V., 16
Martin-Chabot E., 25

Martinek Jan, 131
Martini, collaboratore di M. Gaismayr, 255
Martini Antonio, 375
Martino di Barcellona, 102
Marx J., 109-111
Maselli Domenico, 305, 307, 310
Masi Glauco, 372, 374
Massei Eusebio, 385
Massimiliano II d'Asburgo, imperatore del S.R.I., 156
Masson C., 369
Masson Pierre, 98, 192
Mathurin (Marcellin) Giovanni, di Carignano (Cartignan, Carquignan), 175, 199
Matte, console olandese a Livorno, 362
Matte Etienne, 362
Maupertuis (Moreau de) Pierre-Louis, 332
Maurer Hännsl, 257
Maurer Niclas, 257
Mayer B. G., 369
Mayer Carolina, 373
Mayer Cornelio, 355
Mayer Enrico, 369, 370, 373, 374, 381
Mayer Sofia, 373
McCrie, storico, 384
Mead Richard, 327
Mecenseffy Grete, 252, 254
Medici (de'), famiglia, 321
Medici (de') Francesco, v. Francesco I de' Medici, granduca di Toscana
Medici (de') Giovanni, di Cosimo I, cardinale, 159
Meersseman G. G., 96
Melantone Filippo (Philipp Schwarzerde), 155, 157, 160, 161
Merlin, 210
Merlo Grado G., 72, 85, 93, 96, 112
Messina Armando, 421
Metastasio Pietro (nome grecizzato di Pietro Trapassi), 337
Metz, professore, 294
Meyhoffer, 111
Meynier d'Oppède, 194-196
Miccoli Giovanni, 70, 96
Michelassi D., abate, 342
Michele de Causis, 123
Michele Ytalicus, 74, 95
Micheletti, pastore, 411
Miegge Giovanni, 421
Miegge Guido, 429
Milanesi G., 269
Millot, abate, 342
Milton John, 333
Minot G. Guille, 200
Miolo Giovanni Bernardo, 198, 222
Miquel Guillemette, 32
Miston, locandiere, 369
Moeckli Gustave, 163, 179, 193, 194
Mohr W., 9, 10
Molho A., 158
Mollat G., 8, 14, 25
Mollat M., 6, 8, 9
Molnár Amedeo, 6, 13, 14, 21, 22, 29, 69, 70, 85, 91, 95, 96, 101, 117, 120, 121, 123, 126, 128, 129, 131, 133, 135, 136
Monastier A., 223
Mondon Davide, 289, 301
Moneta da Cremona, 25
Monod Guillaume, 372
Montagny, pastore, 325-327
Montaigne (Eyquem de) Michel, 342
Montejan, governatore del Piemonte, 206
Montelatici Marco, 281
Montesquieu (de Secondat, barone di La Brède e di) Charles-Louis, 333, 334
Moore J. A., 254
Moreau G., 191, 197
Morel Georges, 98, 143, 192
Moreschini Mariano, 429
Mori Renato, 383
Moscati Pietro, 339
Mott, 424
Moutoux Jacques, 295, 299
Mueller J. Th., 132
Müller G. F., 339

Müller L., 260
Munier Ch., 11
Münter F., 371, 373
Musculus A., 156
Mussolini Benito, 410, 415, 416, 418, 420, 428
Muston Arturo, 176, 223, 224, 229, 230, 302, 399
Mutschlechner G., 246
Mylius (von), 301

Nassau-Schaumburg (di) Carlotta, 288
Nechutova J., 51
Neill S. Ch., 399, 400
Neuenstadt (di) Federico Augusto, 296
Neumann A., 51
Newton Henry, 364
Newton Isaac, 321, 325-328, 332, 333, 335, 336, 339
Nicola, eretico, 20
Niccolò V, papa (Tomaso Parentucelli), 120
Nicola della Rosa Nera, 43, 50, 51, 57, 58
Nicola di Brandeburgo, 46
Nicola di Pelhrimov, 132, 135
Niedermann M., 25
Nisbet Roberto, 395
Nitti Francesco Fausto, 422
Nitti Francesco Saverio, 422
Nitti Vincenzo, 422, 423, 429
Noël Étienne, 168, 169, 172, 175, 178, 187-189, 191, 197, 198, 199, 202, 215, 221
Noffke Thomas, 379
Notabartolo, pastore, 411
Nott George Frederik, 376
Nováček V. J., 125

Ochino Bernardino, 269, 273, 274, 282
Oporinus Johannes (Johann Herbst), 159
Orelli (von) Johannes Kaspar, 370
Oricellari Ursula, 281
Osiander Lucas, 291

Pacini G. P., 96
Padilla (de) Sancho, 311
Pakenham James, 381, 384
Paladino G., 274
Paleari Fedro, 280, 281
Paleario Aonio (Antonio della Paglia), 159, 268, 273-275, 280
Paleotti Gabriele, cardinale, 157
Pallara, pastore, 372
Palmerston (Temple, lord) Henry John, 379
Palmier, commerciante ugonotto, 347
Pamperl Jacques, 126
Panciatichi, 268
Pansa, capitano di giustizia, 310
Pansini Giuseppe, 349
Paolini L., 73
Paolo III, papa (Alessandro Farnese), 279
Paolo IV, papa (Gian Pietro Carafa), 157, 161
Papini Carlo, 6
Papon Jacques, 287, 288, 293-295
Paquot, 102
Pascal Andrea, 72
Pascal Arturo, 178, 188, 208, 213, 222, 234, 306
Pascale Gian Luigi, 198
Pascale Giulio Cesare, 156
Paschetto Paolo, 429
Paschini Pio, 155, 156
Pasci Ettore, 280
Pastor (von) Ludwig, 307
Pastre, capitano, 294
Patrizi Francesco, 159
Patrizi G., 160
Patschovsky A., 70, 72, 90, 91, 95
Paumgartner, famiglia, 250
Pazé B., 219
Pazé P., 219
Péano P., 75
Pelhisson Guillaume, 36, 37
Pellenc Paul, 289
Peña Francesco, 163

Pera P., 359, 371
Perini Leandro, 159, 163
Perna G., 247
Perna Pietro, 159, 163
Perrella G. M., 76
Perrin J. P., 213, 223
Perrot John, 360
Peschke Erhard, 31, 128
Pestalozza L., 418
Pestalozzi E., 371, 373
Peter R., 177
Petrucci A., 69
Peyronel Giorgio, 423, 424
Peyrot Giorgio, 208, 209, 216, 231, 418
Piacentini Mario, 402, 403
Pictet Benedetto, 326, 329
Pieralli Giovan Francesco, 321
Pier Luigi Farnese, duca di Parma e Piacenza, 156
Pietro II, re di Aragona, 34
Pietro d'Alès, 36
Pietro di Bruys, 6, 14
Pietro (S.) Canisio (Peter Kanis), 275, 276
Pietro di Giovanni Olivi, 75
Pietro di Vaux de Cernay, 25, 32, 37
Pietro Leopoldo II d'Asburgo - Lorena, granduca di Toscana, 348, 365-367, 371
Pievene Guido, 222
Pilati Carlo Antonio, 342-346, 350
Pinelli Gian Vincenzo, 163
Pini Romolo, 280
Pio IV, papa (Giovan Angelo de' Medici), 157
Pio XI, papa (Achille Ratti), 401
Pio Alberto, 163
Piozzi Thrale, 368
Pirri Pietro, 267
Pisacane Antonio, 163
Pitagora, filosofo greco, 20
Plaisance M., 268
Plath Ulwe, 154
Platone, filosofo greco, 135
Plowman William, 363
Podlaha A., 51
Poccianti P., 371
Poisignon A., 355
Polain, 101
Polastro Mario, 85
Pommier Edouard, 155
Pomponazzi Pietro, 153
Pons Teofilo G., 176, 178, 237, 326
Pope Alexander, 325, 332, 335, 336
Possevino Antonio, 163, 180, 187, 199, 212, 218, 223
Pouzet Ph., 8
Preaud, 101
Previale L., 129
Priestley Joseph, 345
Prodi Paolo, 157, 158
Procopio da Jindrichuv Hradec, 133
Pseudo-Crisostomo, 61
Pseudo-Dionigi, 135
Pseudo-Pilichdorf, v. Zwicker Pietro
Pseudo-Reinero, 41-43, 49
Puccerelli (di Angelo) Francesco, 268, 269, 271, 272, 275-280
Puccerelli (di Francesco) Giovanni, 276, 280, 281
Puccerelli Girolamo, 276
Puccerelli Pietro, 276
Pumblisch, famiglia, 250

Quazza Romolo, 305, 313
Quérard J. M., 320
Quétis Jacques, 134

Radicati di Passerano Alberto, 328
Rae, membro della comunità presbiteriana di Livorno, 379, 380
Raimondo VII, conte di Tolosa, 32
Raimondo di Daventrie, 16
Raimondo di Sainte-Foy (Raymundus de Costa, alias de Sanctafide), 69-78, 81, 83-88, 91, 93-97
Rainard de Palajac, 34
Raineri Giacomo, 281
Ramakus G., 159

Ravené Madeleine, 336
Raynal Guillaume-Thomas-François, 342
Raynaldus Oderich, 126
Rechowicz Marian, 48
Reid Thomas, 336
Renouard, 105
Reiser Frédéric, 120, 129
Rensi Giuseppe, 423
Repetti E., 277, 355, 356, 373
Requesens (de) Louis, 310
Revel Bruno, 423
Ribetti Giovanni, 384
Říčan Rudolf, 128
Riccardo di Poitiers, 7
Ricchini Th. A., 25
Ricci A. G., 371
Riccio, 268
Riccoboni Antonio, 159
Richard Christophe, 190
Richter Mario, 156
Ricius Alphonse, 134, 135, 136
Rigon A., 96
Ritschl Albrecht, 253
Rivery Adam, 192
Rivery Jean, 192
Rivet André, 361
Roano Vegrosi Nello, 424
Roberto d'Auxerre, 11
Robertson, laico, 379, 380
Robertson, pastore, 377
Rolandi G. B., 384
Rolando di Cremona, 36, 37
Romanello Marina, 107-110, 122
Romano Ruggiero, 70, 358
Rorengo Marco Aurelio, 211, 213, 223, 227, 228, 230, 232, 233, 235, 236
Roselli Antonio, 129
Rouse R., 399, 400
Rousseau Jean-Jacques, 332, 333, 335, 341, 344
Rotondò Antonio, 158, 159, 161-163
Rott J., 196
Rüdiger Andrea, 47
Rumball, architetto, 381
Russell, duca di Bedford, Francis, 160
Rustici Francesco, 154
Ryloff Fritz, 122

Saccomani Liutprando, 411
Sacconi Raniero, 93
Sadoleto Jacopo, cardinale, 194, 195
Sainthill, console, 358
Sainthill Margaret, 359
Saïs de Montesquieu, 33
Salem Adriana R., 160
Salvemini, famiglia, 319, 320, 324
Salvemini Aurelio, 323, 324
Salvemini Giovanni Francesco Mauro Melchiorre, detto Castillon, 319-328, 330-332, 334-338, 340-350
Salvemini Giuseppe, 320, 321, 322
Salvemini Niccolò, 323, 325
Salvemini Pietro Paolo, 321-323
Samuele di Cassine, 135, 136
Sangallo (di Bartolomeo Cordini da) Antonio, detto il Giovane, architetto, 269
Sangallo (Giamberti da) Antonio, bibliofilo, 268, 269
Sangallo (Giamberti da) Orazio, 269
San Giuliano, presidente del Senato di Torino, 186, 209
Santini Luigi, 70, 157, 373
Sattler Michael, 256
Savoia (di) dinastia, 205-207, 432
Savonarola Girolamo, 281
Sbaffi Emanuele, 428, 429, 432
Scaduto M., 175, 199, 213, 218
Scaramella G., 374, 376
Scartazzini B., 330
Schäffter A., 382
Scheuermann L., 247
Schiegg Giovanni Enrico, 291
Schiess T., 170, 171, 180
Schirò, 411
Schneider M., 98
Schotel G. D. J., 320
Schubart (von) Hermann, 369, 371, 372
Schulthesius Jehan Paul, 369-374

Schutte Anne J., 155
Schwarz-Nigri Pierre, 129
Sciuto Francesco Erasmo, 249
Scoppola Pietro, 409-411, 413-415, 417, 425, 427, 428, 431, 433, 434
Scorsonelli Alfredo, 421
Segneri Paolo, 362
Seidel Menchi Silvana, 157, 268
Seisert D., 50
Selge Kurt Viktor, 5-7, 10-12, 16, 21-23, 24, 29, 70, 72, 90, 91, 93, 95
Sellan Pietro, 29, 32, 35, 37
Seneca, Lucio Anneo, 135
Senet J. A., 338
Senise Carmine, 410, 427
Senn Pietro, 371
Serena Adelchi, 433, 434
Serre Jean, detto Bérard, 146
Serveto Michele, 154
Settimanni Francesco, 269
Severino Polica Gabriella, 47
Sfondrato, barone, 311
Sidney Algernon, 333, 334
Signoret Antoine, 297
Sili Salvatore, 281
Silvestri N., 320
Silvestro I, papa, 85
Simler J., 170
Simoncelli Paolo, 268
Simons J., 245
Sisto IV, papa (Francesco della Rovere), 126
Sisto V, papa (Felice Peretti), 161
Sleidan Jean, 196
Šmahel František, 124, 130
Söderblom Nathan, 400
Sodini Carla, 330, 350
Sokol Vojtěch, 126, 128, 132
Sommani Virgilio, 391, 392, 394, 396, 398, 404, 405
Sonnino G., 373
Sorbelli A., 320
Sozzini Lelio, 154, 155
Spini Giorgio, 305, 307, 326, 353, 366, 371, 372, 375, 376, 380, 384, 418
Sprenger J., 109, 122
Squarcialupi, famiglia, 281
Squarzina F., 247
Stahl Johannes, 296, 299
Stefano di Borbone, 7, 13-15, 21, 47
Stefano di Brandeburgo, 42
Stella Aldo, 246, 247, 251, 254, 255, 263
Stewart Robert W., 378-383, 385, 386
Stolper Edward, 371
Strappaveccia (Strappavecchiu) Ettore, 418
Stuart, famiglia, 357, 359
Stubb, colportore, 376
Subilia Vittorio, 397
Sulzer Johann G.C., 341, 342, 344
Swieżawski Stephan, 130

Tabacco Giovanni, 96
Tachard Martin, 227
Taincture Jehan, 101-104, 106
Tanini Giacomo, 281
Tartaro Giuseppe, 372, 376
Tartini Giuseppe, 342
Tassinari C. Danyell, 358, 364, 368
Tasso Torquato, 153, 160, 330
Taziano, eretico, 20
Tedbaldo di Vernon, 7
Tedeschi John A., 158, 159, 162, 170, 173, 174, 179
Telle E. V., 272
Tenison, vescovo, 364
Thiéboult Dieudonné, 338, 341, 350
Thomplinson George, 377
Thomson, commerciante inglese, 379
Thouzellier Christine, 5, 6, 9, 20, 29, 33
Thurzo Stanislao, 125, 129
Tieck Johann Ludwig, 104
Tilloy M., 91
Tinctor Johannes, v. Taincture Jehan
Toaldo C., 339
Tolosani Luigi, 280, 281
Tommaso (S.) d'Aquino, 123, 135

Tommaso di Prelouc, 127
Tonelli F., 373
Tornell E., 356
Tornton Robert, 357
Torrentino Lorenzo, 159, 163
Tourn Giorgio, 6, 223, 392
Toussaint François-Vincent, 338, 341
Trevor-Roper H. R., 111
Trinità (Costa, signore della) Giorgio, 212, 213, 217, 222, 234
Trombaut Jean-Martin, 185
Tron Poulat Filippo (?), 289
Trucchietti Carlo, 174, 175
Truhlár Josef, 126, 131
Tschudi Melchior, 376
Turino D., pastore, 383
Turin Giovanni, 423

Ulpiano, Domizio, 344
Umberto di Romans (Humbertus de Romanis), 47
Uzielli S., 373

Valdo (Valdès, Valdesio) di Lione, 6-16, 18, 20-23, 25, 29, 42, 69, 81, 95, 119, 168, 268, 273
Valeriani Giovanni Piero, 160
Valkenier Pieter, 294, 299
Vanelon Vasoli N., 373
Vannini Egidio, 275
Varaglia Giaffredo, 171, 187, 189, 198
Varchi Benedetto, 268, 269
Vargas Mexia (de) Juan, 308-311
Vasari Giorgio, 269
Vasoli Cesare, 268
Vauchez A., 93
Vekené (van der) E., 104
Venturi Franco, 344, 350
Verdat M., 7
Verger Michel, 33
Vergerio Pietro Paolo, 155, 156
Vermigli Pietro Martire, 273
Viallet Jean-Pierre, 176
Vicaire M.-H., 10, 29
Viénot J., 187
Vieusseux Gian Pietro, 372
Vignon Eustache, 190
Villette P., 107, 108, 110
Vinay A., 211
Vinay Gustavo, 109, 111
Vinay Tullio, 433
Vinay Valdo, 70, 98, 143, 382, 392, 423
Viret P., 156
Vischer L., 170, 180
Visco Gilardi Ferdinando, 421
Visser't Hooft W. A., 392-398, 404
Vitti C. D., 7
Vittorio Amedeo II di Savoia, re di Sardegna, 289, 293, 309, 312-314
Vivanti Corrado, 70, 159
Vivoli G., 355, 358
Voigt M. Adauctus, 126
Vola Giorgio, 360
Voltaire (Arouet, detto) François-Marie, 342

Waitz G., 7
Waldeck (di) Cristiano Ludovico, 288
Walker A., 384
Wandrille (S.), 7
Wandruszka Adam, 367, 371
Warburton William, 325
Wehler H. U., 245
Weil R. J., 245
Weiss Ch., 223, 229, 361
Welti Manfred, 154
Werdmüller Cristoforo, 291
Werner E., 42, 43, 45, 49
Wesley John, 365
Widmoser E., 258
Williams G. H., 252, 253, 259, 262
Winter Eduard, 332, 337, 339
Wiseman Nicholas Patrick Stephen, cardinale, 385
Wittnauer A., 382
Wohlfeil R., 245
Wood Brown J., v. Brown
Wunder H., 249

Wycleff Giovanni, 192, 193, 195

Ydros Bernard, 7

Zanobini M. Teresa, 358
Zasius Ulrich, 162
Závodsky Josef, 128
Zawadzka K., 47
Zenan J. K., 253
Ziegler Jacques, 123, 131-133
Zieglschmid A. J. F., 252, 254
Zilboorg Gregory, 122
Ziletti Giordano, 160
Zucchini G. P., 171
Zwicker Pietro, o Pseudo-Pilichdorf 9, 41, 47
Zwingli Ulrico, 249, 261

INDICE GENERALE

Introduzione . . . . . pag. V

CHRISTINE THOUZELLIER - *Considérations sur les origines du valdéisme* . . . . . » 3

JEAN DUVERNOY - *A l'époque l'Eglise ne poursuivait pas les Vaudois* . . . . . » 27

ROMOLO CEGNA - *La condizione del valdismo secondo l'inedito « Tractatus bonus contra haereticos » del 1399, attribuibile all'inquisitore della Slesia Giovanni di Gliwice* » 39

GRADO G. MERLO - *Sul Valdismo « colto » tra il XIII e il XIV secolo* . . . . . » 67

GIOVANNI GONNET - *La « Vauderie d'Arras »* . . . » 99

AMEDEO MOLNAR - *Autour des polémiques antivaudoises du début du XVI siècle* . . . . . » 115

GABRIEL AUDISIO - *Le rapport des commissaires du roi sur les Vaudois (Aix-en-Provence, 1533)* . . . . . » 137

JOHN TEDESCHI - *Northern Books and Counter-reformation Italy* . . . . . » 151

JEAN-FRANÇOIS GILMONT - *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVI siècle: Jean Crespin, Etienne Noël et Scipione Lentolo* . . . . . » 165

GIORGIO PEYROT - *Il patto dell'Unione del 1561* . . » 203

ALDO STELLA - *Il « Sozialevangelismus » di Michael Gaismayr e le origini dell'Anabattismo hutterita* . . . . . » 243

SALVATORE CAPONETTO - *Un « luterano » fiorentino del Cinquecento: il notaio ser Francesco Puccerelli* . . . » 265

THEO KIEFNER - *I Valdesi in Germania* . . . . . » 285

DOMENICO MASELLI - *Le Valli Valdesi nei documenti spagnoli dei secoli XVI - XVII* . . . . . » 303

GIORGIO SPINI - *Giovan Francesco Salvemini « de Castillon » tra illuminismo e protestantesimo* . . . . » 317

LUIGI SANTINI - *I Protestanti a Livorno nel periodo mediceo - lorenese* . . . . . » 351

PAOLO RICCA - *L'adesione della Chiesa Valdese al Consiglio Ecumenico delle Chiese* . . . . . » 389

GIORGIO ROCHAT - *Polizia fascista e Chiese evangeliche* » 407

Indice dei nomi . . . . . » 435