



# MAGGIO 1218: IL COLLOQUIO DI BERGAMO. UN DIBATTITO AGLI INIZI DELLA STORIA VALDESE

a cura di Francesca Tasca





COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

44



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 44

---

**MAGGIO 1218:  
IL COLLOQUIO DI BERGAMO.  
UN DIBATTITO AGLI INIZI  
DELLA STORIA VALDESE**

a cura di  
Francesca Tasca

CLAUDIANA - TORINO  
[www.claudiana.it](http://www.claudiana.it) - [info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)

*Francesca Tasca*, è docente di Lettere presso Liceo di Bergamo. Ha conseguito il dottorato di ricerca in “Storia della Chiesa medievale e dei movimenti ereticali” presso l’Università di Padova con una tesi dedicata alle prime generazioni valdesi. Coordina la redazione della rivista “Riforma e movimenti religiosi” ed è membro dello *Scientific Board* del progetto, sostenuto dal Consiglio d’Europa, “Routes of Reformation”. Si occupa principalmente di gruppi cristiani minoritari (d’età tardoantica e medievale), tema su cui ha pubblicato diversi saggi in riviste nazionali e internazionali.

#### **Scheda bibliografica CIP**

Maggio 1218 : il colloquio di Bergamo : un dibattito agli inizi della storia valdese / a cura di Francesca Tasca

Torino: Claudiana, 2020

220 p.; 24 cm (Società di Studi Valdesi - 44)

ISBN 978-88-6898-297-3

1. Colloquio di Bergamo <1218>    2. Valdesi – Storia - Origini

273.6 (ed. 22) – Controversie dottrinali ed eresie nella storia generale della chiesa cristiana. 6.-16. Secolo

284.4 (ed. 22) – Chiesa albigese, chiesa catara, chiesa valdese



Progetto sostenuto con i fondi otto per mille della Chiesa Valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste).

© Società di Studi Valdesi

*Per la presente edizione:*

© Claudiana srl, 2020

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

29 28 27 26 25 24 23 22 21 20      1 2 3 4 5

Stampa: Stampatre, Torino

Impaginazione: Valeria Fontana

In copertina: Incipit del *Rescriptum* in base al ms. München, Staatsbibliothek, clm 311

# Introduzione

Francesca Tasca\*

All'interno del *Tractatus* del cosiddetto Anonimo di Passau<sup>1</sup> (testo redatto con alta probabilità tra il 1260 e il 1266 da un inquisitore domenicano attivo nell'area della Germania meridionale), si trova riprodotta una lettera nota come *Rescriptum haeresiarcharum Lombardiae ad Leonistas in Alamania*<sup>2</sup>. Originariamente elaborata da una *societas* dell'orbita valdese di area padana (la *societas* dei *fratres Ytalici*) e poi custodita lungo i secoli nel trattato inquisitoriale, la lettera possiede un grandissimo valore documentario: essa consente di conoscere più da presso uno dei numerosi

\* francesca.tasca@hotmail.it

<sup>1</sup> Benché Alexander Patschovsky vi si stia dedicando da diversi anni, manca ancora ad oggi l'edizione critica completa del *Tractatus* dell'Anonimo di Passau. Da uno scambio epistolare con Patschovsky è emerso che il progetto di edizione, anche se di molto rallentato negli ultimi anni, non è però stato abbandonato e si spera possa vedere presto le stampe. L'emerito studioso tedesco aveva già pubblicato, ormai più di cinquant'anni fa, uno scritto introduttivo al *Tractatus*: A. PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus: ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mittel des 13. Jahrhunderts*, Anton Hiersemann, Stuttgart 1968 (Schriften des MGH, 22). Tra i diversi aspetti dell'opera che vi sono discussi, si segnala in modo particolare l'approfondita trattazione che tocca la trasmissione manoscritta (pp. 16-76), le probabili fasi dell'elaborazione testuale (pp. 112-128) e la possibile identità dell'autore (pp. 138-150). Si evidenzia, inoltre, l'Appendice quarta che offre un'utilissima tabella comparativa in cui è possibile individuare con facilità le diverse sezioni del trattato nelle differenti versioni manoscritte (*Anhang IV. Tabelle für den Textbestand der Gesamtüberlieferung des Ketzerteils*, p. 199). Più sintetica è la voce A. PATSCHOVSKY, *Passauer Anonymus*, in *Lexikon des Mittelalters*, Artemis, München-Zürich 1993, VI, coll. 1759-1760. Non è superfluo ricordare che Margaret Anne Eugenie Nickson aveva dedicato la propria dissertazione dottorale all'edizione critica del trattato dell'Anonimo di Passau: M.A.E. NICKSON, *A critical edition of the treatise on heresy ascribed to Pseudo-Reinerius, with an historical introduction* (Dissertation, University of London, 1960/1961). Ad oggi il lavoro è, però, rimasto inedito. L'unico contributo pubblicato dalla studiosa sul tema è M.A.E. NICKSON, *The "Pseudo-Reinerius" treatise, the final stage of a thirteenth century work on heresy from the diocese of Passau*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" XXXIV (1967), pp. 255-314.

<sup>2</sup> L'edizione critica del *Rescriptum* si trova in A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE (herausgegeben von), *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 18), pp. 20-43. Per più dettagliate informazioni sulle vicende del testo, si veda oltre, in questa introduzione.

gruppi religiosi non conformisti che, benché minoritari e perseguitati, si propagarono nell'Italia settentrionale tra la fine del XII e i primi decenni del XIII secolo<sup>3</sup>.

Nella lettera dodici mittenti *Ytalici* riferiscono minuziosamente ai propri destinatari, residenti invece *trans Alpes* (“dilectis in Christo fratribus ac sororibus, amicis et amicibus trans Alpes pie degentibus”), gli esiti delle discussioni svoltesi nel corso di un incontro tenutosi nei pressi della città di Bergamo nel maggio 1218 (“anno nativitatis Christi MCCXVIII mense Maio iuxta civitatem Bergomi”). Con l’incontro, cui parteciparono dodici delegati – sei rappresentanti dei *fratres Ultramontani*<sup>4</sup> (detti anche *Valdesii socii* o *Valdesiani*) e sei rappresentati dei già menzionati *fratres Ytalici*<sup>5</sup> –, si era tentato, vanamente, di porre fine alle divisioni esistenti tra le due discordanti *societates*, entrambe diversamente scaturite dal pur medesimo radicalismo evangelico intuito e vissuto da Valdo di

<sup>3</sup> Sul plurale panorama di religiosità nonconformista nell'Italia settentrionale tra XII e XIII secolo utili, soprattutto per primi riferimenti orientativi, anche di tipo bibliografico, CH. THOUZELLIER, *Hérésie et hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1969, (Storia e Letteratura, 116); E. DUPRÉ-THÉSEIDER, *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel medioevo*, Patron, Bologna 1978; la prima parte di G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Claudiana, Torino 1984, pp. 7-42, dedicata all'Italia settentrionale tra XII e XIII secolo; K.-V. SELGE, *I movimenti religiosi laici del XII secolo, in particolare i Valdesi, quale sfondo e premessa del movimento francescano*, in “Protestantesimo” XLIII (1988), pp. 71-92; G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, il Mulino, Bologna 1989 (Universale Paperbacks il Mulino, 230) e, dello stesso autore, G.G. MERLO, *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Morcelliana, Brescia 2011 (Storia, 43), testo su cui mi permetto di rimandare a F. TASCA, *Sul non conformismo religioso medievale. Considerazioni intorno a un recente libro di Grado Giovanni Merlo*, in “Bollettino della Società di Studi Valdesi” CCI (2011), pp. 143-151; *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno storico internazionale del Centro di Studi sulla spiritualità medievale. Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991 (Nuova serie, 4); B. GAROFANI, *Le eresie medievali*, Carocci, Roma 2008 (Quality Paperbacks, 252) e relativa bibliografia alle pp. 131-138 e I. BUENO, *Le eresie medievali*, Ediesse, Roma 2013 (Fondamenti, 11): due libri, questi ultimi, su cui mi permetto di rimandare a F. TASCA, *Due libri recenti sulle eresie medievali*, in “Bollettino della Società di Studi Valdesi” CCXIV (2014), pp. 133-138. Sulla presenza ereticale in particolare a Milano P. MONTANARI, *Valdesi a Milano tra XII e XIII secolo*, in “Revue de l'Histoire des Religions” CCVII (2000), pp. 59-75 e ancora P. MONTANARI, “Milano fovea haereticorum”: le fonti di un'immagine, in: M. BENEDETTI, G.G. MERLO, A. PIAZZA (a cura di), *Vite di eretici e storie di frati*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1998 (Tau, 1), pp. 33-74.

<sup>4</sup> Pietro de Relana, Berengario di Acquaviva, G. de Cerviano, G. Duranto, Oprando de Bonate, Giuliano. Cfr. A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 28.

<sup>5</sup> Giovanni de Sarnago, Taddeo, Tommaso, Manfredo, Giovanni Francesco, Giordano de Dogno. Cfr. A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 20-21.

Lione. È verosimile che la redazione epistolare non debba essere stata compiuta troppo tempo dopo il colloquio di Bergamo<sup>6</sup>.

Nel *Rescriptum* si afferma che già da lungo tempo si dibatteva tra le due *societates* una controversia (“controversia, quae inter nos et Ultramontanos, dictos Valdesii socios, iam diu versatur”<sup>7</sup>). Il documento dapprima ripercorre, dunque, gli antefatti dell’incontro, e ricorda che l’appuntamento di Bergamo tra i due gruppi venne preceduto da anteriori contatti epistolari. Gli *Ytalici* non ritennero però troppo soddisfacenti gli esiti di tali tentativi: le risposte che gli *Ultramontani* avevano dato ai quesiti posti dalla controparte sarebbero apparse contraffatte, non schiette ed eccessivamente concilianti<sup>8</sup>. E così, «post multas inquisitiones invicem habitas»<sup>9</sup>, si rese necessario un colloquio *de visu*.

Nove furono i nuclei – dottrinali e organizzativi –, portati nella discussione: la fisionomia istituzionale delle due *societates* (e, in particolare, la modalità elettiva del *prepositus* a vita per gli *Ytalici*, e dei *rectores* annuali per gli *Ultramontani*); l’elezione dei ministri; la legittimità di non meglio precisate associazioni di lavoratori (“laborantium congregaciones”) e il rapporto di tali realtà con l’opzione apostolica radicale e pauperistica dei predicatori evangelici così come intuita e vissuta da Valdo; l’efficacia battesimale; l’indissolubilità del matrimonio; la disciplina interna alle *societates*; l’autorità scritturale in materia di fede e di usi; il destino ultraterreno di Valdo e del suo compagno Viveto; e, infine, le condizioni di validità del sacramento eucaristico.

Sui primi sette punti *Ytalici* e *Ultramontani* trovarono un’intesa. Sulle ultime due questioni – ossia: da un lato, la sorte, il rilievo e la memoria di Valdo di Lione; e, dall’altro lato, le controversie transustanziazionali –, le due parti non raggiunsero, invece, l’accordo. Se per un verso ciò impedì di riguadagnare la piena riconciliazione, la fallita intesa fu però occasione per meglio definire due diversi modi di concepire e di vivere il cosiddetto valdismo delle origini. In area padana, all’inizio del XIII secolo, all’interno di un panorama dissidente già piuttosto mosso e plurale, l’esito dell’incontro di Bergamo delineò chiari perimetri di identità, tracciò confini di ap-

<sup>6</sup> Per una più minuziosa discussione sulla possibile datazione del testo, si rimanda nel presente volume al contributo di L. VOGEL, *Il Rescriptum di Bergamo: una fonte per la cultura e la spiritualità del primo valdismo*, p. 17.

<sup>7</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 22.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 22-23: «Talem dederunt responsionem in expositione cuiusdam cartae mendacis a fratre, quondam massario in civitate Veronae fraudulenter traditae».

<sup>9</sup> Ivi, p. 22.

partenenza e demarcò le frontiere dell'alterità religiosa entro l'altrettanto variegato quadro delle prime generazioni valdesi.

Benché la raccolta dell'Anonimo di Passau – a lungo nota anche come “Trattato dello Pseudo-Raniero” perché attribuita, seppur con non poche perplessità, all'inquisitore piacentino *olim haeresiarcha* Raniero Sacconi<sup>10</sup> – fosse conosciuta fin dalla metà del XVI secolo grazie al *Catalogus testium veritatis* di Mattia Flacio Illirico<sup>11</sup>, per la primissima edizione del *Rescriptum* di Bergamo fu necessario attendere il 1875 quando lo studioso bavarese Wilhelm Preger<sup>12</sup> pubblicò la preziosa fonte in *Beiträge zur Geschichte der Waldenser im Mittelalter*<sup>13</sup>. Pochi anni dopo, nel 1881, tale edizione venne riproposta dal teologo, storico e divulgatore valdese Emilio Comba<sup>14</sup> nell'appendice documentaria al proprio volume *Storia*

<sup>10</sup> Autore della più celebre *Summa de Catharis et Leonistis*: J.C.L. GIESELER, *De Rainerii Sachoni Summa de Catharis et Leonistis commentatio critica*, Göttinger Osterprogramm, 1884; F. ŠANJEK, *Raynerius Sacconi, Summa de Catharis*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum” XLIV (1974), pp. 31-60. Sul celebre inquisitore piacentino ci si limita qui a segnalare M. BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008 (Temi e Testi, 65), pp. 39-73 e C. BRUSCHI, *Converted-Turned-Inquisitors and the Image of the Adversary: Ranier Sacconi Explains Cathars*, in: A. SENNIS (edited by), *Cathars in Question*, York Medieval Press, York 2016 (Heresy and Inquisition in the Middle Ages, 4), pp. 185-207.

<sup>11</sup> Sotto il titolo *De Waldensibus et eorum doctrina ex veteri codice desumptum*, attribuito, sebbene solo in forma di ipotesi, a Rainiero Sacconi in M. FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem reclamarunt papae*, Oporinus, Basel 1556, pp. 723-757. Un cinquantennio dopo il *Catalogus* di Mattia Flacio Illirico, sul fronte cattolico il gesuita tedesco Jacob Gretser pubblicò, attribuendolo con sicurezza all'inquisitore piacentino, un'altra edizione del testo: J. GRETSEK, *Raineri ordinis Praedicatorum liber contra Waldenses haereticos*, in *Lucae Tudentis episcopi scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, Andreas Angermarius, Ingolstadt 1613, pp. 45-99 e pp. 322-326. Su queste due prime e sulle successive edizioni della raccolta dell'Anonimo di Passau (nota anche come Pseudo-Raniero) si rimanda a A. PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus* cit., pp. 3-12.

<sup>12</sup> V. MICHELS, *Johann Wilhelm Preger*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Duncker & Humblot, Leipzig 1907, 53, pp. 107-113; la breve notizia *Preger, Johann Wilhelm*, in K.G. SAUR, *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, München 1998, VIII, p. 57; J. FEUCHTER, *Wilhelm Preger (1827-1896). Ein moderner Waldenserhistoriker?*, in: A. DE LANGE, G. SCHWINGE, *Beiträge zur Waldensergeschichtsschreibung*, Verlag Regionalkultur, Heidelberg-Ubsradt-Weiher-Basel 2003 (Waldenserstudien, 1), pp. 53-74.

<sup>13</sup> W. PREGES, *Beiträge zur Geschichte der Waldenser im Mittelalter*, Buchdruckerei von F. Straub, München 1875, pp. 56-63 (estratto dello stesso pubblicato in “Abhandlungen der könischen bayerischen Akademie der Wissenschaften” XIII (1875), pp. 181-250, *Rescriptum* alle pp. 234-241).

<sup>14</sup> Per notizie biobibliografiche su Emilio Comba si rimanda almeno ad A. SOGGIN VÖCHTING, *Bibliografia degli scritti di Emilio Comba*, in “Bollettino della Società di Studi Valdesi” CXVIII (1965), pp. 79-113; V. VINAY, *Comba Emilio*, in *Dizionario Biografico degli*

della Riforma in Italia<sup>15</sup>. Ed è ancora l'edizione di Preger quella su cui Karl Müller, successore di Adolf von Harnack alla cattedra di Storia della Chiesa a Giessen<sup>16</sup>, formulò nel 1886 utili osservazioni all'interno del suo *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*<sup>17</sup>. Una vera e propria seconda edizione dell'eccezionale fonte giunse solo nel 1890: Ignaz von Döllinger, teologo e storico tedesco (oltre che celebre ispiratore e leader degli *Altkatholiken*, sorti in opposizione al dogma dell'infallibilità pontificia formulato da Pio IX) la pubblicò all'interno del secondo volume dei *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, specificatamente dedicato ai “Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer”<sup>18</sup>.

Pur introducendo alcune modifiche sulla base sia di tale edizione di

---

*Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960-, 27, 1982, pp. 531-533; S. BIAGETTI, *Emile Comba (1839-1904), storico della Riforma italiana e del movimento valdese medievale*, Claudiana, Torino 1989 (Collana della Facoltà Valdese di Teologia, 17). Per i dibattiti accademici italiani sulle origini valdesi mi permetto di rimandare a F. TASCA, *Le origini valdesi nella riflessione accademica italiana del XIX secolo, da Felice Tocco a Ernesto Buonaiuti*, in “Protestantesimo” LX/2 (2005), pp. 107-124.

<sup>15</sup> E. COMBA, *Storia della Riforma in Italia narrata col sussidio di nuovi documenti*, Arte della Stampa, Firenze 1881, pp. 541-550.

<sup>16</sup> Per informazioni su Karl Müller, noto soprattutto per l'opera in due volumi *Kirchengeschichte*, Freiburg i. B., J.C.B. Mohr, 1892, si rimanda a W. WERBECK, *Müller, Karl, in Neue Deutsche Biographie*, Duncker&Hutlot, Berlin 1996, XVIII, pp. 436-437 e alla breve notizia Müller Karl, in K. G. SAUR, *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, München 1998, VII, p. 273.

<sup>17</sup> K. MÜLLER, *Kollation zum text des “Sendschreibens” von 1218*, in *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*, F. A. Perthes, Gotha 1886, pp. 22-23. *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts* venne originariamente pubblicato in “Theologische Studien und Kritiken” LIX (1886), pp. 665-732; LX (1887), pp. 45-146. Felice Tocco in “Archivio Storico Italiano” V/2.4 (1888), pp. 75-93 ne offre la recensione, insieme con la discussione di altre due opere di argomento valdese medievale pubblicate pressoché in quegli stessi anni, ossia E. MONTET, *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont*, Fischbacher, Paris 1885 e E. COMBA, *Histoire des Vaudois d'Italie depuis leurs origines jusqu'à nos jours. Première partie: Avant la Réforme*, Imprimerie Claudienne, Florence 1887.

<sup>18</sup> I. VON DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. 2. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, C.H. Beck'sche, München 1890, pp. 42-52. Recensione/segnalazione in A. VINAY, in “Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise” VIII (1891), pp. 97-102. Su Döllinger ci si limita qui a segnalare P. NEUNER, *Ignaz von Döllinger: Katholizität und Antikultramontanismus*, in P. NEUNER, G. WENZ (herausgegeben von), *Theologen des 19. Jahrhunderts: eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, pp. 75-93; T.A. HOWARD, *The Pope and the Professor: Pius IX, Ignaz von Döllinger and the Quandary of the Modern Age*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017.

von Döllinger del 1890 sia delle osservazioni formulate da Karl Müller nel già citato saggio del 1886, tuttavia nel primo volume dell'*Enchiridion Fontium Valdensium*, – un'antologia di fonti sui valdesi medievali –, lo storico Giovanni Gonnet<sup>19</sup> riprodusse di nuovo nel 1958 la primissima edizione del *Rescriptum*<sup>20</sup>. Ed è ancora sulla base della medesima edizione di Wilhelm Preger che, un decennio più tardi, Walter Wakefield e Austin Evans, all'interno di *Heresies of the High Middle Ages* offrirono del *Rescriptum* una traduzione commentata in lingua inglese<sup>21</sup>. Solo nel 1973, ossia quasi cento anni dopo i *Beiträge zur Geschichte der Waldenser im Mittelalter* di Preger, vide la luce una più solida e rigorosa edizione critica del *Rescriptum*: quella realizzata da Alexander Patschovsky e Kurt-Victor Selge e compresa in *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, nuova antologia di fonti «sconosciute, poco conosciute, inedite o non adeguatamente edite<sup>22</sup>» sui valdesi medievali.

Sebbene il fondamentale documento sia, quindi, noto alla comunità degli storici dagli anni Settanta dell'Ottocento e sia oggi accessibile, come appena accennato, in un'ottima edizione critica, è tuttavia necessario constatare che era finora mancato uno studio tanto circostanziato quanto, nel contempo, complessivo e sfaccettato sul *Rescriptum* e sulla cosiddetta “conferenza” tenutasi a Bergamo nel 1218. Non sono certo mancate significative, anzi fondamentali riflessioni sulla decisiva fonte<sup>23</sup>, rimaste però

<sup>19</sup> Sull'attività e la produzione storica di Giovanni Gonnet si rimanda qui a E. BOSIO, *Jean Gonnet*, in “Bollettino della Società di Studi Valdesi” CLXXXII (1998), pp. 114-115 e F. GIACONE, *Bibliografia di Jean Gonnet*, in “Protestantesimo” LIV/3 (1999), pp. 178-196.

<sup>20</sup> G. GONNET (aux soins de), *Enchiridion Fontium Valdensium. Recueil critique des sources concernant les Vaudois au Moyen Age. Du IIIe Concile de Latran au Synode de Chanforan (1179-1532)*, Libreria Editrice Claudiana, Torre Pellice 1958 (Collana della Facoltà valdese di Teologia, 4), pp. 169-183. Quarant'anni dopo è stato pubblicato il secondo volume dell'antologia: G. GONNET (aux soins de), *Enchiridion Fontium Valdensium. Recueil critique des sources concernant les Vaudois au Moyen Age. De la fin du XII<sup>e</sup> au début du XIV<sup>e</sup> siècle*, Claudiana, Torino 1998 (Collana della Facoltà valdese di Teologia, 22).

<sup>21</sup> W.L. WAKEFIELD, A.P. EVANS, *Heresies of the High Middle Ages. Selected sources translated and annotated*, Columbia University Press, New York-London 1969, pp. 278-289 (e note alle pp. 735-738).

<sup>22</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 5: «Vor allem soll diese Auswahl von z.T. unbekannten, wenig bekannten, uneditierten oder unzureichend editierten Texten Anschauung vermitteln über das reale Leben der Waldenser und die kirchliche und gesellschaftliche Sphäre, in der sie sich bewegten».

<sup>23</sup> Per esempio: K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca*, vol. 1, De Gruyter, Berlin 1967 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 37/I), pp. 174-188 e pp. 303-312; M. SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform, Frömmigkeit, sozialer Hintergrund*, Walter de Gruyter,

episodiche e isolate, oltre che circoscritte ad alcuni specifici aspetti del testo (in particolare la discussa possibilità di identificare gli *Ytalici* con i *Pauperes Lombardi* del piacentino Giovanni di Ronco<sup>24</sup>).

Con l'intento di supplire almeno parzialmente a questa insufficienza di studi, nasce il presente volume che, sostenuto dalla Società di Studi Valdesi e dal Centro Culturale Protestante di Bergamo, è stato ideato affinché si potessero raccogliere le più aggiornate ricerche sia sui contenuti del *Rescriptum* e del colloquio di Bergamo, sia sul contesto storico, religioso, politico e sociale di cui l'incontro tenutosi nel 1218 tra i due gruppi di *fratres* fu, a suo modo, una delle vivide e originali espressioni.

Dedicata alla peculiarità testuale del *Rescriptum* è la prima parte (*La fonte*), aperta dall'ampio saggio di Lothar Vogel in cui, oltre a indagare le possibili ragioni della scelta di Bergamo quale luogo di incontro, si illustrano struttura, contenuti e attori del complesso e stratificato documento, evidenziando quanto esso costituisca una testimonianza chiave per conoscere la cultura, la teologia e le diversificazioni tra i discepoli di seconda generazione di Valdo (*Il Rescriptum sul colloquio di Bergamo: una fonte per la cultura e la spiritualità del primo valdismo*). Segue, quindi, la disamina di chi ora scrive sui differenziati impieghi scritturali riscontrabili nel *Rescriptum*, da cui emerge la prevalenza veterotestamentaria e, in ambito neotestamentario, la netta preminenza paolina (*Gli usi biblici dei fratres Ytalici nel Rescriptum di Bergamo*). Chiude la sezione il filologo rumeno Vladimir Agrigoroaei il quale mette in rapporto il conflitto tra *fratres Ultramontani* e *fratres Ytalici* con una frattura di tipo linguistico sopravvenuta in seguito alla diffusione su scala europea della proposta religiosa valdese e pone a confronto i testi in volgare utilizzati dai primi discepoli di Valdo con le vicende dei testi volgarizzati dal prete Lamberto di Liegi,

---

Berlin-New York 1981 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 51), pp. 60-74; G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali* cit., pp. 10-25 e, dello stesso studioso, sul significato del *Rescriptum* per attingere all'autentico insegnamento di Valdo, si rimanda anche al più recente G.G. MERLO, *Valdo, l'eretico di Lione*, Claudiana, Torino 2010 (Piccola collana moderna. Serie storica, 133), pp. 87-95; E. CAMERON, *Waldenses. Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, Blackwell, Malden (MA) 2000, pp. 36-48. Per la collocazione dell'incontro di Bergamo all'interno di più complessive "storie dei valdesi" si vedano: J. GONNET, A. MOLNÁR, *Les Vaudois aux Moyen Age*, Claudiana, Torino 1974 (Studi storici), pp. 90-97; A. MOLNÁR, *Storia dei valdesi. I. Dalle origini all'adesione alla Riforma (1174-1532)*, Claudiana, Torino 1974 (Studi storici), pp. 65-73; C. PAPINI, *Valdo di Lione e i "poveri nello spirito". Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Claudiana, Torino 2001, pp. 286-298.

<sup>24</sup> Vicenda su cui si rimanda, per un'efficace sintesi, a G.G. MERLO, *Eretici ed eresie* cit., pp. 75-84 (capitolo *Giovanni di Ronco: l'estremismo lombardo e gli sviluppi del valdismo*).

morto nel 1177 (*L'internazionalizzazione del movimento valdese e la perdita dell'identità letteraria gallo-romanza*).

Comprendente cinque contributi, la seconda (e più cospicua) parte del volume delinea il contesto locale negli anni in cui si svolse l'incontro tra *pauperes Ultramontani* e *pauperes Ytalici* per meglio illuminare e cogliere talune complesse dinamiche (*Il contesto bergamasco*). Innanzi tutto Riccardo Rao traccia il quadro della vita del comune di Bergamo attorno al primo quarto del Duecento: ne affiora l'immagine di una città in fermento, in espansione tanto demografica quanto economica, soprattutto per l'effervescenza dei borghi suburbani, e in cui politicamente si va assistendo all'affermarsi dei potestà (*Bergamo 1218: la città tra società, istituzioni e insediamenti a partire dall'ultimo quarto del XII secolo*). Francesco Lo Monaco, con l'intento di tratteggiare aspetti della vita culturale a Bergamo, rivolge l'attenzione su quello che si rivela essere un vero e proprio registro di prestiti librari del pieno XIII secolo, dal quale è possibile intravedere significative informazioni sul patrimonio librario della cattedrale di Bergamo, oltre che evincere notizie sulle modalità di gestione non solo di tale fondo librario ma anche di accesso al prestito da parte di esterni alla comunità dei canonici di Sant'Alessandro Maggiore (*Bergamo 1218: orizzonti culturali*). Lucia Dell'Asta illustra i vertici delle istituzioni ecclesiastiche bergamasche – vescovo e capitolo cattedrale – muovendosi cronologicamente lungo i tre episcopati che traghettarono la Chiesa bergamasca dal XII al XIII secolo: quello di Guala da Telgate, iniziato nel 1167 e chiuso nel 1186, quello di Lanfranco Civolla (1187-1211) e quello lunghissimo e importante di Giovanni Tornielli, terminato con la morte del vescovo nel 1240 (*La Chiesa di Bergamo tra XII e XIII secolo: vescovi e capitoli*). Da Angelita Roncelli sono ripercorse le vicende dell'insediamento dei Frati Predicatori a Bergamo, attestato molto precocemente: collocandosi tra il marzo 1219 e l'ottobre 1220, la comunità domenicana di Bergamo risulta, infatti, la seconda tra i conventi di *Lombardia*, successiva solo a quella di Bologna e anteriore, addirittura, a quella di Milano (*L'insediamento dei frati Predicatori a Bergamo, 1220-1226*). È inevitabile notare come la datazione dell'insediamento dei Frati Predicatori a Bergamo si collochi a ridosso dell'incontro tra le due *societates*: la singolare coincidenza cronologica che emerge indurrebbe a stabilire un possibile collegamento con la notevole presenza eterodossa a Bergamo all'inizio del XIII secolo, oltre che con la vivacità economica e culturale della città. Infine Maria Teresa Brolis tenta di ricostruire il tessuto familiare di appartenenza e le reti di relazione di Oprando de Bonate, uno dei sei delegati *pauperes Ultramontani*

partecipanti all'incontro di Bergamo e di sicura origine bergamasca: dal contributo risulta come la famiglia *de Bonate*, nei suoi diversi membri, fosse vivacemente coinvolta nella vita ecclesiale bergamasca e come, nei primi due decenni del Duecento, essa apparisse particolarmente interessata ai nuovi fermenti religiosi (*Discussioni in famiglia. Umiliati e Valdesi a Bergamo intorno al 1218*).

Nella terza parte (*La Chiesa di Roma*) si mettono a fuoco alcune significative iniziative e vicende interne alla Chiesa Cattolica negli anni a cavallo dell'incontro di Bergamo. Francesco Mores sviluppa un suggestivo parallelismo tra lo snodarsi del III e IV Concilio Lateranense e le vicende religiose di Valdo di Lione e di Francesco e Chiara d'Assisi (*Dal Lateranense IV al Lateranense III: Chiara, Francesco, Valdo*). La progressiva chiusura degli spazi al dissenso religioso nell'arco di tempo che va dall'inizio del pontificato di Innocenzo III (1198) fino all'anno della *magna devotio* dell'*Alleluia* (1233) è profilata invece dal contributo di Riccardo Parmeggiani, in cui si dedica un approfondimento alla specificità dei Comuni della *Lombardia* medievale, area della *Christianitas* via via sempre più al centro delle iniziative antiereticali di Papato e Impero (*Papato, Impero e comuni nella lotta contro gli eretici di Lombardia, 1198-1233*).

Come si può già comprendere da questa panoramica introduttiva, per gli importanti e originali contributi contenuti, per gli snodi problematici affrontati, per le piste esplorative intraprese e per i nuovi terreni di ricerca dissodati, come anche, se non soprattutto, per le domande rimaste irrisolte, questo volume ambisce a diventare imprescindibile punto di riferimento per tutti i futuri studi sull'incontro avvenuto a Bergamo nel maggio 1218 e sul *Rescriptum* che ne fu espressione. Un altro indubbio motivo che aggiunge valore e utilità al presente volume è, infine, la prima traduzione integrale in lingua italiana del *Rescriptum*<sup>25</sup>, proposta in *Appendice*, e condotta sull'edizione Patschovsky-Selge del 1973 offerta a fronte: la si ritiene strumento di lavoro ausiliario ma non accessorio, in obbedienza a quella disciplina delle fonti che è imperativo fondante del mestiere di storico.

Nel licenziare quest'opera, intendo esprimere la mia sincera riconoscenza a quanti ne hanno reso possibile la pubblicazione: innanzi tutto gli studiosi e le studiose che hanno accolto l'invito a contribuire al presente libro. Un ulteriore ringraziamento va a tutto il Centro Culturale Protestante di

<sup>25</sup> Una parziale traduzione italiana in L. PAOLINI, *Eretici del Medioevo. L'albero selvatico*, Patron, Bologna 1989 (Il mondo medievale, 20), pp. 92-95.

Bergamo per il sostegno alla realizzazione del volume. La mia gratitudine va specialmente a Orazio Bravi per il costante supporto e l'assiduo, intelligente confronto. Per avere approvato, appoggiato e incoraggiato questo progetto sin dalla sua prima ideazione, ringrazio Dino Carpanetto e tutta la Società di Studi Valdesi, oltre che in particolare il direttore Susanna Peyronel per l'ospitalità del volume nella "Collana della Società di Studi Valdesi". A ciascuno va il mio più sentito grazie.

Fig. 1 – Targa commemorativa dell'ottavo centenario del colloquio di Bergamo posta presso il Centro Culturale Protestante di Bergamo

---



Parte prima  
LA FONTE



# Il *Rescriptum* sul colloquio di Bergamo: una fonte per la cultura e la spiritualità del primo valdismo

Lothar Vogel\*

«[T]utti quelli cui sia stato proibito di predicare, o che senza essere stati mandati dalla sede apostolica o dal vescovo cattolico del luogo, presumesero di usurpare in pubblico o in privato l'ufficio del predicare», siano scomunicati e, qualora non si ravvedessero al più presto, siano puniti con altra pena proporzionale.»<sup>1</sup>

Con questo decreto, il IV Concilio Lateranense, celebrato nel 1215 sotto papa Innocenzo III, condannò anche la predicazione promossa da Valdo di Lione e dai suoi adepti e adeptes. Questa decisione faceva esplicitamente ricorso alla prima condanna dei *pauperes de Lugduno* avvenuta nel 1184 a Verona da parte di Lucio III<sup>2</sup>. Dal Concilio del 1215 in poi non ci fu più dubbio alcuno sul giudizio espresso dalla chiesa gerarchica nei confronti dell'impulso evangelico nato negli anni Settanta del secolo precedente a Lione. Diversamente da prima, da quel momento in poi non si verificarono più casi di reintegrazione di gruppi valdesi nella compagine cattolica<sup>3</sup>. Cinque anni dopo il Concilio, nel 1220, l'imperatore Federico II recepì queste condanne, dichiarando la lotta contro l'eresia, in particolare contro valdesi e catari, come una delle finalità del suo governo<sup>4</sup>. Un altro anno più tardi a Bergamo queste disposizioni furono inserite, su iniziativa del cardinale Ugolino di Ostia, negli statuti comunali<sup>5</sup>. In quegli anni andava

\* lothar.vogel@facoltavaldese.org

<sup>1</sup> H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. bilingue, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 1995, p. 460 s. (no. 809).

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 420 s. (no. 760 s.).

<sup>3</sup> Cfr. C. PAPINI, *Valdo di Lione e i "poveri nello spirito". Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Claudiana, Torino 2001, pp. 252-264.

<sup>4</sup> L. WEILAND (a cura di), *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, vol. 2, Hahn, Hannover 1896 (Monumenta Germaniae historica. Leges, IV/2), p. 108 (no. 85/6); quattro anni più tardi, Federico II avrebbe emanato un altro mandato anti-eretico, focalizzato sulla Lombardia: *op. cit.*, pp. 126 s. (no. 100).

<sup>5</sup> C. STORTI STORCHI, *Diritto e istituzioni a Bergamo dal comune alla Signoria*, Giuffrè, Milano 1984, p. 215; A. PESENTI, *Dal Comune alla Signoria (1187-1316)*, in: *Diocesi di*

inoltre delineandosi quello che sarebbe stato il sistema dell'Inquisizione ecclesiastica supportata dal potere secolare, uno strumento di controllo religioso della società che nel corso dei secoli successivi sarebbe diventato sempre più efficace.

Tra i presupposti per il funzionamento dell'Inquisizione figurarono la formazione degli inquisitori e lo scambio delle informazioni. A tal fine fu prodotta attorno al 1260-1270 nella diocesi bavarese di Passau una raccolta di materiali che costituisce anche uno dei primi manuali inquisitoriali. Troviamo in questa collezione, dedicata a catari, ebrei e valdesi, alcune narrazioni circa le origini delle eresie, consigli su come identificare e trattare gli eretici e preziosa documentazione storica<sup>6</sup>. Una delle testimonianze ereticali raccolte dal cosiddetto Anonimo di Passau è un testo intitolato come *Rescriptum*, che riferisce dell'incontro avvenuto a Bergamo nel maggio 1218 tra *Ytatici* e i «soci di Valdo». Chiamarli *Ultramontani*, come accade in questo documento, aveva senso soltanto in prospettiva «italica»<sup>7</sup>.

## 1. Estensori, destinatari e datazione

Il testo in questione è una lettera inviata dai valdesi della Lombardia (*fratres Ytatici*), capeggiati da un «confratello per grazia di Dio» (*dei gracia confrater*) di nome Ottone *de Remezello* (probabilmente Remedello, oggi in provincia di Brescia), «ai fratelli e alle sorelle, amati in Cristo, agli amici e alle amiche dall'altra parte delle Alpi, che vivono piamente nella verità salutare»<sup>8</sup>. L'apertura e le conclusioni della missiva riproducono formulazioni delle lettere paoline, in modo da assegnarle una coloritura apostolica. La definizione del testo come *Rescriptum*, cioè «risposta scritta», risale a chi l'ha inserito nella raccolta inquisitoriale<sup>9</sup>.

Per la sua datazione, la fonte non offre nessun'indicazione esplicita.

---

*Bergamo*, a cura di A. Caprioli, La Scuola, Brescia 1988 (Storia religiosa della Lombardia, 2), pp. 91-125: 97.

<sup>6</sup> A. PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des XIII. Jahrhunderts*, Hiersemann, Stuttgart 1968 (Schriften der Monumenta Germaniae historica, 22); in particolare sulla datazione pp. 141-142.

<sup>7</sup> La migliore edizione disponibile del testo è A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE (herausgegeben von), *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973 (Texte zur Kirchen-und Theologiegeschichte, 18), pp. 20-46.

<sup>8</sup> Ivi, p. 21 (§ 1).

<sup>9</sup> Ivi, p. 20; questo si evince già dalla formulazione *Rescriptum heresiarcharum*; cfr. C. PAPINI, *Valdo di Lione* cit., p. 287.

Ovviamente, la missiva dev'essere posteriore al colloquio di Bergamo, datato nella fonte al maggio 1218 (*anno nativitatis Christi MCCXVIII mense maio*), e anteriore alla collezione dell'Anonimo di Passau. D'altronde, il lasso di tempo frapposto tra la stesura della lettera e il colloquio non deve essere sottovalutato: gli estensori fanno, infatti, riferimento a questo evento avvalendosi dell'avverbio *olim*, "molto tempo fa"<sup>10</sup>. La storiografia tende a relativizzare assai quest'indicazione. Nel 1875, Wilhelm Preger ipotizzò una datazione attorno al 1230<sup>11</sup>. Ricercatori successivi hanno valutato come eccessivo perfino quel buon decennio di distanza da lui supposto, senza motivare, però, chiaramente perché ritenessero necessaria una datazione anteriore<sup>12</sup>. Gli argomenti impliciti sembrano due: innanzi tutto, i nomi di cinque dei sei rappresentanti degli *Ytalici* al colloquio di Bergamo figurano anche tra i dodici estensori del *Rescriptum*<sup>13</sup>; inoltre nel *Rescriptum* non sono menzionate le persecuzioni, che dagli anni Trenta del XIII secolo si erano assai intensificate<sup>14</sup>. L'assenza, però, di un tema specifico, anche se incisivo, può essere tuttavia dovuta alle circostanze e alle intenzioni comunicative del momento. Inoltre, come si vedrà in seguito, gli stessi estensori del testo sostengono che tra il colloquio del 1218 e il loro presente le condizioni reali e le visioni teologiche della loro componente, ovvero degli *Ytalici*, abbiano avuto un'evoluzione. Di conseguenza, non può essere escluso che la lettera sia stata prodotta ancora nel quarto decennio del XIII secolo.

Alla luce di questa incertezza, è problematica anche l'identificazione dei destinatari oltralpe, considerati dagli estensori come fratelli e sorelle nella fede. Gli *Ultramontani* incontrati nel 1218, invece, sono tacciati di

<sup>10</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 22 (§ 3); cfr. anche p. 42 (§ 25), con riferimento a una discussione avvenuta o al colloquio o in un momento successivo.

<sup>11</sup> W. PREGER, *Geschichte der Waldesier im Mittelalter*, in: *Abhandlungen der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften. III. Classe*, vol. XIII/1, Verlag der k. Akademie, München 1875, pp. 179-250: 184.

<sup>12</sup> K. MÜLLER, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*, Perthes, Gotha 1886, p. 27, con l'argomento del senso non classico di altri [!] avverbii temporali nel latino medioevale; K.-V. SELGE, *I movimenti religiosi laici del XII sec., in particolare i Valdesi, quale sfondo e premessa del movimento francescano*, "Protestantesimo" XLIII (1988), pp. 71-92: 82 s. (la sua presa di distanza da Müller sembra in realtà indirizzata a Preger); G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. II. Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*, Claudiana, Torino 1991, p. 82; C. PAPINI, *Valdo di Lione* cit., p. 288, nota 40.

<sup>13</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 20 s. e 28 s. (§§ 1 e 15). Quest'argomento conserva la sua rilevanza, nonostante l'identità dei nomi non garantisca sempre quella delle persone. Bisogna aggiungere che quattro dei cinque nomi compaiono in coppie riportate nella stessa successione in entrambe le fonti.

<sup>14</sup> Per un quadro d'insieme vedi C. PAPINI, *Valdo di Lione* cit., pp. 328-337.

menzogne e presentati come interlocutori con cui non è stato possibile stabilire la «pace» fraterna<sup>15</sup>. È, dunque, necessario distinguere tra i due gruppi. Dal momento che il documento compare in una raccolta legata alla diocesi di Passau, sembra convincente una localizzazione dei destinatari nel ducato d'Austria, che apparteneva a questa diocesi e in cui nei secoli XIII e XIV è documentata una folta presenza valdese<sup>16</sup>. Presupponendo una datazione della lettera anteriore al 1230, Kurt-Victor Selge ha ritenuto improbabile tale identificazione, poiché i valdesi austriaci escono allo scoperto soltanto con i processi intentati a loro carico dal 1259 in poi. Per questo ha proposto di localizzare i destinatari originari più a occidente, da dove il testo sarebbe passato in Austria in un secondo tempo<sup>17</sup>. Quanto più si è disposti, però, ad avvicinare la datazione del *Rescriptum* alla metà del secolo XIII, tanto meno si rende necessario supporre il transito del documento attraverso un ulteriore territorio. Su come il *Rescriptum* sia poi finito in mano all'Inquisizione, restano le consuete ipotesi: l'intercettazione durante il trasporto, il ritrovamento presso una persona sospettata di eresia o la consegna da parte di un convertito o una spia.

La finalità della lettera è posta in evidenza subito all'inizio. Gli estensori, definiti «Poveri nello spirito» (*pauperes spiritu*), vogliono informare i destinatari «della controversia che c'è da molto tempo (*iam diu*) tra noi e gli *Ultramontani*, chiamati i soci di Valdo»; subito dopo si dice che questo conflitto è anche stato il motivo dell'incontro del maggio 1218<sup>18</sup>. Pur essendo ormai trascorso del tempo, quando la lettera venne redatta, i problemi discussi a Bergamo risultano, comunque, ancora attuali.

Si pone, però, un'ulteriore questione: se i «Poveri nello Spirito», ovvero gli *Ytali* del *Rescriptum*, possano essere identificati con i «poveri *Lombardi*», riconducibili a tale Giovanni *de Roncho* di Piacenza e indicati come avversari intestini degli *Ultramontani* dal piacentino Salvo Burci e da diversi altri polemisti cattolici. Secondo Salvo Burci la scissione tra le due parti del movimento si sarebbe verificata attorno al 1205, quando Valdo era ancora in vita<sup>19</sup>. Dal punto di vista dottrinale, i *pauperes Lombardi* si contraddistin-

<sup>15</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 23, 27 e 29 (§§ 4 e 14-16).

<sup>16</sup> Vedi D. HEINZ, *I valdesi nell'Alta Austria. In memoria dei roghi degli eretici avvenuti 600 anni fa a Steyr in Roghi della fede. Verso una riconciliazione delle memorie*, a cura di G. Platone, Claudiana, Torino 2008, pp. 83-97.

<sup>17</sup> K.-V. SELGE, *Die Erforschung der mittelalterlichen Waldensergeschichte*, "Theologische Rundschau" XXXIII (1968), pp. 281-343: 294.

<sup>18</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 22 (§ 3).

<sup>19</sup> S. BURCI, *Liber Suprastella*, a cura di C. Bruschi, Istituto storico italiano per il Medio

guevano per due caratteristiche: in primo luogo, mentre Valdo aveva lanciato un progetto basato sulla mendicizia radicale, secondo il frate predicatore Stefano di Borbone i *Lombardi* ammettevano invece la proprietà<sup>20</sup>; inoltre la polemica cattolica assegna ripetutamente ai *Lombardi* una concezione denunciata come “donatista”, secondo cui l’autorità sacerdotale ministeriale dipende dallo stato di grazia, ovvero da una purezza da peccati pubblici<sup>21</sup>.

Contrariamente all’identificazione degli *Ytalici* con i *Lombardi*, Grado G. Merlo ha interpretato il gruppo che si esprime nel *Rescriptum* come frutto di uno scisma all’interno dell’ambito «ultramontano» e pertanto da distinguere dai *Lombardi* di Giovanni de Roncho<sup>22</sup>. Depone indirettamente a favore di quest’ipotesi l’Anonimo di Passau, che assegna la realtà austriaca, presso cui il testo è con ogni probabilità stato rintracciato, al ramo «leonista», cioè lionese ovvero ultramontano, del valdismo<sup>23</sup>. Carlo Papini, però, ha rilanciato l’identificazione di *Ytalici* e *Lombardi*, considerando quell’italico *frater Thomas*, la cui dottrina fu discussa a Bergamo, come lo stesso personaggio che è stato definito come lombardo nel trattato anti-eretico di Moneta da Cremona<sup>24</sup>. Si potrebbe anche ricordare la notizia contenuta in un trattato antieretico della fine degli anni Trenta del Duecento e attribuito a Pietro da Verona (poi san Pietro Martire), secondo cui durante la prima generazione del movimento valdese avvenne una scissione all’interno della componente «lombarda», quando una frangia conservatrice di Milano, chiamata *de prato*, si oppose a Giovanni de Roncho per affermare che il sacrificio eucaristico potesse essere celebrato soltanto da un sacerdote ordinato nella chiesa cattolica<sup>25</sup>. Alla luce

---

Evo, Roma 2002, p. 72. G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, il Mulino, Bologna 1989 (Fonti per la storia dell’Italia medievale. Antiquitates, 15), pp. 75-84.

<sup>20</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 47 s.; su Valdo si veda oltre.

<sup>21</sup> Vedi G. GONNET (a cura di), *Enchiridion fontium valdensium (Recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge)*, vol. 2, Claudiana, Torino 1998, pp. 81 (Pietro da Verona), 110 (Raniero Sacconi) e 140 (Anselmo di Alessandria). Sul capo d’accusa del donatismo, cfr. M. LAMBERT, *Medieval Heresy. Popular Movement from the Gregorian Reform to the Reformation*, 3ª ed., Wiley, Oxford-Malden 2002, pp. 73-85.

<sup>22</sup> G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Claudiana, Torino 1984, pp. 15 e 23.

<sup>23</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 74-76.

<sup>24</sup> C. PAPINI, *Valdo di Lione* cit., p. 287, nota 35; per Moneta, cfr. *Enchiridion fontium valdensium* cit., vol. 2, p. 89; cfr. anche G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali* cit., pp. 23-24. Per la dottrina di Tommaso, il cui nome compare anche tra i partecipanti al colloquio e gli estensori della lettera (vedi sopra, nota 10), si veda oltre.

<sup>25</sup> *Enchiridion fontium valdensium*, cit., vol. 2, p. 81; il titolo e il nome sono dati secondo

della scarsità della documentazione sopravvissuta, la figura dell'«italico» Tommaso suggerisce, comunque, l'identificazione dei due gruppi. I rapporti tra le diverse fazioni valdesi sono stati, però, più complessi di quanto il binomio *Lombardi – Ultramontani* faccia pensare<sup>26</sup>. Ciò non toglie che, a livello teorico, la consapevolezza circa l'esistenza delle due correnti possa essere rimasta viva fino alla fine del Quattrocento<sup>27</sup>.

## 2. Il *Rescriptum* come raccolta documentale

Il *Rescriptum* stesso, così com'è integrato nel manuale dell'Anonimo di Passau, è da parte sua una raccolta commentata di testi e pronunciamenti precedenti. Per comprendere le caratteristiche documentali del testo, bisogna considerare l'affermazione posta nella sezione introduttiva del *Rescriptum*, in cui si dice che il colloquio di Bergamo è stato preceduto da molte «inchieste» (*inquisiciones*) tra le due parti<sup>28</sup>.

È possibile suddividere la fonte nei seguenti paragrafi principali<sup>29</sup>:

- A. Introduzione (§§ 1-3)
- B. Le materie concordate
  - B1. Risposte degli *Ultramontani* alle domande degli *Ytalici* (§§ 3-7)
  - B2. Risposte degli *Ytalici* alle domande degli *Ultramontani* (§§ 8-14)
- C. Il dissenso che permane
  - C1. Il destino ultraterreno di Valdo – colloquio di Bergamo (§ 15)
  - C2. La presidenza all'eucarestia
    - C2.1. La dipendenza dell'autorità ministeriale dalla santità personale (§§ 16-18)
    - C2.2. Catalogo di citazioni bibliche favorevoli alla dottrina degli *Ytalici* (§§ 19-21)

---

S. BURCI, *Liber Suprastella* cit., p. 72.

<sup>26</sup> Cfr. anche il ramo valdese risalente a Ugone Speronus: S. BURCI, *Liber Suprastella* cit., pp. 69 e 74.

<sup>27</sup> Vedi M. BENEDETTI, *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013 (Fonti e documenti dell'Inquisizione, 1), p. 142.

<sup>28</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 22 (§ 3).

<sup>29</sup> Si veda in Appendice, al presente volume, p. 175, il complessivo testo in latino e la traduzione integrale in lingua italiana.

C2.3. Replica degli *Ytalici* a una «confessione» (*confessio*) dei «soci di Valdo» (§§ 22-24)

C2.4. Aggiornamento sul punto di vista degli *Ytalici* (§ 25)

D. Conclusioni (§ 26)

Già la struttura del testo mostra che la motivazione a comporlo non risiede nel voler relazionare sul colloquio di Bergamo ma nell'intento di informare i fratelli e le sorelle oltralpe di un conflitto di lunga durata, di cui l'incontro del 1218 ha rappresentato soltanto una tappa. L'attualità di questa diatriba, però, è focalizzata su un tema che, come sembra, a Bergamo non è neanche stato esplicitamente affrontato: la questione ministeriale. Al problema della distanza cronologica tra colloquio e *Rescriptum* si associa, dunque, l'impressione di una differenza a livello materiale e intenzionale.

Il confronto tra le due correnti valdesi si contraddistingue per l'ampio uso della forma per iscritto. Come riferiscono gli *Ytalici*, la discussione è stata avviata attraverso tre domande, riguardanti la leadership, l'ordinazione ministeriale e il lavoro manuale. Queste domande erano state sottoposte dagli *Ytalici* agli *Ultramontani*, e questi avevano risposto mediante una «carta», consegnata a un rappresentante lombardo («massario») a Verona (B1)<sup>30</sup>. Dato che nel *Rescriptum* sono espressamente citate anche le domande, bisogna supporre che la «carta» degli *Ultramontani* abbia risposto a un documento scritto e copiato a fini di archiviazione da parte degli estensori, che vi hanno, poi, aggiunto anche la risposta della controparte. Per quanto riguarda la leadership e il problema del lavoro, le domande affrontano inoltre il problema degli *ipsissima verba* di Valdo<sup>31</sup>. Gli *Ytalici* si riferiscono a conoscenze acquisite oralmente («abbiamo sentito che Valdo ha detto»), chiedendo ai «soci di Valdo», che se ne ritengono gli interpreti autentici, un'indicazione normativa. In entrambi i casi, la loro

<sup>30</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 23 (nota 35 sull'interpretazione di *massarius*; cfr. anche C. PAPINI, *Valdo di Lione* cit., p. 288). Ciò che viene consegnato a Verona è la «carta» degli *Ultramontani*. Perciò, è poco convincente l'interpretazione secondo cui quel fratello «italico» di Verona abbia commesso una «indiscrezione», consegnando alla controparte una bozza non ancora definitiva delle domande e causando così la diffidenza tra le parti: così A. MOLNÁR, *L'initiative de Valdès et des Pauvres Lombards (Suite)*, «Communio Viatorum» XI (1968), pp. 85-93: 85; A. MOLNÁR, *Storia dei valdesi*, vol. 1. *Dalle origini all'adesione alla Riforma. 1176-1532*, Claudiana, Torino 1974, pp. 66-68.

<sup>31</sup> Questo punto è già stato rilevato in: K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca*, vol. 1, De Gruyter, Berlin 1967 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 37/I), p. 174.

risposta, data mediante la già menzionata «carta», non pretende, però, per quanto sia possibile desumerlo dalle citazioni riportate, di essere un pronunciamento del maestro<sup>32</sup>, come se non disponessero di un corpo di testimonianze di Valdo, fissato per iscritto.

Questo primo giro di consultazioni si conclude con una replica dei *Ytalici* sulla questione del lavoro manuale, riprodotta anch'essa parola per parola. In linea di massima si accettano le correzioni imposte dagli *Ultramontani*, riconosciuti come un'autorità superiore e chiamati ancora «fratelli» (*fratres*). Dal punto di vista italico, su questo problema la concordia è, dunque, stata conservata<sup>33</sup>. Due volte, però, e per motivi ancora da affrontare, il *Rescriptum* fa riferimento alla parte finale della «carta» degli *Ultramontani*, denunciando come fallace ciò che vi è scritto<sup>34</sup> e che è riprodotto come segue: «Queste sono le tre cose che chiediamo a loro e che vogliamo che facciano (*illis facere volumus*) secondo Dio e la Sua legge, interrompendo ogni dibattito e disputa»<sup>35</sup>.

D'altronde, come gli *Ytalici* riferiscono, avevano ricevuto anch'essi delle domande dagli *Ultramontani*, trattate nella parte successiva (B2) del *Rescriptum*. Queste riguardavano il battesimo, il matrimonio e l'insegnamento – non meglio esplicitato – di tale “italico” *frater* Tommaso. Ancora più del riferimento iniziale al colloquio di Bergamo e alle domande sottoposte da parte italica, l'introduzione poco esplicativa di questa seconda parte («inoltre, abbiamo dato la risposta seguente a una domanda riguardante il battesimo»)<sup>36</sup> crea il sospetto che gli estensori abbiano ritenuto i destinatari a grandi linee già informati circa l'andamento di questa discussione. In tal caso, il documento conservato rientrerebbe, come ha presupposto anche chi l'ha intitolato *Rescriptum*, in uno scambio epistolare più largo, il che spiegherebbe alcune espressioni che sembrano allusive a chi legge la fonte come testo isolato. A livello ipotetico, si potrebbe inoltre supporre che l'iniziale riferimento al colloquio di Bergamo, che cozza un po' con l'orientamento generale del documento, possa essere dovuto a una domanda precedente, sottoposta dai destinatari del *Rescriptum*, di tipo: «Ma se non siete

<sup>32</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 23-24 (§§ 3 e 6). Mentre la prima risposta consiste soltanto di poche parole e non consente alcuna valutazione al riguardo, la seconda è caratterizzata come «consiglio dei poveri», emanato cioè da un gruppo.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 24 s. (§ 7).

<sup>34</sup> Ivi, pp. 23 (*in expositione cuiusdam carte mendacis a fine*) e 25 (*in fine cuiusdam cedule, quam nobis tradiderunt*).

<sup>35</sup> Ivi, p. 25 (§ 7).

<sup>36</sup> Ivi, p. 25 (§ 8).

in comunione con i “soci di Valdo”, come mai vi siete incontrati?». In una tale ottica, avrebbe un senso molto preciso la frase iniziale dedicata al confronto tra le due parti, secondo cui gli *Ytalici* vogliono informare i fratelli e sorelle d’oltralpe «a quale scopo» (*ad quem finem*) il colloquio di Bergamo sia stato organizzato<sup>37</sup>, e si spiegherebbe anche la tendenza successiva del testo a ridimensionare il significato dell’incontro. In tal caso, il fatidico *olim*, inteso come segnalazione di distanza temporale, farebbe parte di una strategia retorica finalizzata a diminuire l’importanza del colloquio.

Alle risposte date a suo tempo da parte italica anche gli *Ultramontani* hanno replicato, in modo che dal punto di vista italico un consenso di massima sembrava raggiunto. Proprio a questo punto, però, si leva la voce dei redattori del *Rescriptum*: «Ma se [gli *Ultramontani*] hanno risposto il vero o no, l’attento lettore o ascoltatore lo potrà comprendere, con l’aiuto del Signore, da ciò che segue». Nella parte della missiva successiva a quest’affermazione (C) compaiono due temi, in cui il dissenso è rimasto insuperabile. Il primo risale a un’ultima domanda posta dagli *Ultramontani* agli *Ytalici*, relativamente allo status di Valdo e Vivetus (che ovviamente è stato un compagno di Valdo, ma che non compare, purtroppo, in nessun’altra fonte). Secondo gli *Ytalici* «Valdo e Vivetus» possono aver raggiunto la salvezza «se, prima di morire, hanno fatto riparazione a Dio per tutte le loro colpe e offese». Purtroppo, la domanda a cui questo parere reagisce non è tramandata ma dev’essere ricostruita dalla risposta. In sostanza, essa afferma per la figura fondatrice del movimento quello che secondo la dottrina ecclesiastica del tempo valeva per un qualsiasi credente: l’uomo, essendo peccatore, deve pulirsi delle sue colpe mediante la penitenza prima di morire, altrimenti è destinato alla perdizione. Ora, tale presa di posizione viene categoricamente respinta (*penitus respuentes*) dagli *Ultramontani*<sup>38</sup>. Dal loro punto di vista, lo status delle due persone in questione – Valdo e Vivetus – è particolare, sicuramente non per un accesso alla salvezza in stato peccaminoso ma per la supposizione di una santità che non esige più di porre la condizione della penitenza<sup>39</sup>.

È in seguito al verificarsi di questo dissenso che il nostro documento

<sup>37</sup> Ivi, p. 22 (§ 3).

<sup>38</sup> Ivi, p. 27 (§ 15).

<sup>39</sup> Secondo C. PAPINI, *Valdo di Lione* cit., p. 294, la posta in gioco non è una «beatificazione» dei fondatori ma la questione se gli *Ytalici* condividano ancora la dottrina del confratello Tommaso, che aveva fatto risalire il ruolo di Valdo a un’elezione da parte dei fratelli. La risposta degli *Ytalici* fa intuire, però, presso la controparte una concezione di santità specifica, anche se non elaborata secondo le categorie del Diritto canonico.

riferisce dell'incontro di Bergamo, indetto «per cercare la pace» (*ad videndum de pace*). La sola citazione riportata dell'incontro risale a *Petrus de Relana*, un ultramontano residente in Lombardia: «noi diciamo che Valdo è nel paradiso di Dio». Secondo quanto riportato dalla controparte, tale affermazione è stata qualificata dagli *Ultramontani* come una «confessione», la cui accettazione sarebbe stata posta come condizione per la «pace» con gli *Ytalici*<sup>40</sup>. È, dunque, il colloquio il momento in cui il rapporto di fraternità, presupposto nell'istruttoria precedente, si infrange.

Riassumendo: gli *Ytalici*, estensori del *Rescriptum*, considerano l'interpretazione della figura di Valdo come uno dei due motivi della «discordia che tuttora sussiste tra noi e i soci di Valdo». La seconda differenza riguarda invece l'eucarestia e più precisamente la qualifica per presiederla (C2.). A tal riguardo, la dottrina della controparte «si distingue [dalla nostra], come abbiamo sentito, per tre fattori» (*tripliciter, ut audivimus, variatur*), sviluppati nella prima parte di questa sezione (C2.1.). L'utilizzo del presente segnala una cesura con il paragrafo precedente. È dunque difficile considerare la trattazione di questo secondo punto come un proseguo del colloquio di Bergamo. Si potrebbe ipotizzare che questo incontro fosse stato il momento in cui gli «italici» avrebbero effettivamente «sentito», come dice il *Rescriptum*, la presa di posizione della controparte. Del resto, la successiva presentazione dei tre punti dolenti non supporta per niente quest'ipotesi: due sono, infatti, formulati al presente e soltanto l'ultimo al perfetto. Sui primi due punti, gli *Ytalici* assumono una prospettiva “donatista”, contestando l'idea che un peccatore possa fungere autorevolmente da ministro ecclesiastico. Invece per quanto riguarda l'ultimo punto – secondo cui né un buono, né un cattivo, ma soltanto il Dio-uomo Cristo può compiere la transustanziazione degli elementi eucaristici –, si constata che in passato è stato raggiunto un consenso. Anche in questa parte, non c'è nessun segnale retorico che consenta di ricollegare questo passo alla riunione di Bergamo. Diversamente da prima, la trattazione dei problemi non fa riferimento a documenti scritti e poi archiviati. Le due citazioni riportate degli *Ultramontani* si spiegano in base alla memoria di quanto sentito in passato o come condensazione retorica del loro pensiero<sup>41</sup>.

La sezione dedicata ai punti di dissenso prosegue con un lungo catalogo di citazioni bibliche atte a supportare la visione “donatista” degli estensori (C2.2.). Questo elenco prende spunto proprio dal consenso sulla transu-

<sup>40</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 29.

<sup>41</sup> Ivi, cit., pp. 29-30 (§§ 16-18).

stanziamento, dal quale gli *Ultramontani*, a dire degli *Ytalici*, hanno dedotto il seguente ragionamento: se è Cristo colui che transustanzia gli elementi, egli può accogliere la relativa preghiera, ovvero quella eucaristica, anche se pronunciata da un peccatore. Da tale deduzione di un punto di vista anti-donatista, su cui si era raggiunta una concordia, gli *Ytalici* prendono però le distanze al momento della redazione del *Rescriptum*: «dissentiamo (*dissentimus*), poiché la Verità dice [...]», facendo seguire il loro catalogo di autorità bibliche, che appartiene, dunque, come il verbo che lo introduce, al presente degli estensori<sup>42</sup>.

Solo dopo aver concluso questo elenco di autorità, la relazione torna al passato, introducendo un altro documento scritto trasmesso dalla controparte, denominata ora con il termine «Valdesiani». La materia su cui ora si discute è se sia necessario ricollegare l'autorità sacerdotale all'ordinazione nella «chiesa romana» (*a sacerdote ab ecclesia Romana ordinato*). A quest'ipotesi, gli *Ytalici* oppongono un'ampia «risposta» (*responsio*), che a suo tempo era già stata elaborata e trasmessa alla controparte (C2.3.) e che è riprodotta per esteso<sup>43</sup>. A ciò si riferisce anche l'ammissione dei *fratres* italici del *Rescriptum* di aver creduto e confessato in passato (*olim*) delle dottrine oramai superate, giustificandosi di fronte a una critica che così non compare nel testo ma potrebbe essere pervenuta dai destinatari (C2.4.). Riferendosi a un detto paolino («Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma, divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato», I Corinzi 13,11 s.), si sostiene che tale credenza erronea non abbia impedito ai loro predecessori di raggiungere la salvezza. Ora, però, alla domanda «Perché non credete più così?», gli *Ytalici* replicano mediante un riferimento al principio scritturale: «Non possiamo né credere, né professare la fede contro la verità già divulgata delle Scritture, anche se i Valdesiani ci vogliono costringere»<sup>44</sup>. Mediante l'uso della parola «Valdesiani», gli *Ultramontani* sono ora designati come eretici che seguono la dottrina di un individuo, non la verità rivelata nelle Scritture. In seguito, la lettera si conclude con parole prese in prestito dalla II Corinzi (D)<sup>45</sup>.

Già dal punto di vista formale, il *Rescriptum* rivela le competenze culturali dei suoi estensori. Anzitutto, si avvalgono con disinvoltura del latino

<sup>42</sup> Ivi, pp. 30-36 (§§ 19-21).

<sup>43</sup> Ivi, pp. 36-42 (§§ 22-24).

<sup>44</sup> Ivi, pp. 42 s. (§ 25).

<sup>45</sup> Ivi, p. 43 (§ 26).

ecclesiastico del tempo per intrattenere uno scambio a livello internazionale. A volte, i periodi delle frasi si contraddistinguono per incisi piuttosto estesi, che richiedono una buona conoscenza della lingua. Se alcuni passi di difficile comprensione siano stati corrotti nel processo di copiatura o se dimostrino qualche limite nella padronanza della lingua, è difficile da determinare. Le citazioni inserite relative agli scambi con gli *Ultramontani* fanno pensare che anche le trattative precedenti siano state svolte in latino. Oltre a un'efficace gestione e archiviazione dei materiali inerenti a una discussione svoltasi nel corso di decenni, si nota un'impressionante competenza teologica, che consente di sviluppare, in base a una qualificata argomentazione biblica e patristica, un punto di vista aggiornato relativamente ai pregressi sostanzialmente condivisi con la controparte. In due dei manoscritti che trasmettono la raccolta dell'Anonimo di Passau<sup>46</sup>, il *Rescriptum* è seguito da un'appendice di altre citazioni patristiche, atte a contestare una prassi ministeriale finalizzata al lucro terreno<sup>47</sup>. È probabile che anch'essa sia della stessa provenienza della lettera che la precede. Gli attori di questa stagione di storia valdese non furono, dunque, *illitterati*, bensì persone scolarizzate e teologicamente formate.

### 3. I partecipanti

Le caratteristiche dei partecipanti al colloquio e degli estensori del *Rescriptum* possono essere delucidate in due modi. Anzitutto, i relativi elenchi danno testimonianza delle strutture interne di entrambi i gruppi. Nel momento della stesura della fonte, gli *Italici* mostrano di avere al proprio interno un *confrater* ("confratello") con ruolo di *leadership*: è Ottone de Ramezello, la cui autorità è sacralizzata mediante la formula «per grazia di Dio». Nell'elenco dei partecipanti italici al colloquio di Bergamo, invece, non si rilevano distinzioni di rango o funzione; non figura tra di loro Ottone de Ramezello, il *confrater* del *Rescriptum*, o un suo corrispettivo. È, dunque, impossibile determinare se questo ruolo sia stato introdotto solo dopo il 1218 o se il titolare sia stato assente. Giovanni de Roncho, comunque, indicato da Salvo Burci e Pietro da Verona come capo fondatore dei *pauperes Lombardi*<sup>48</sup>, non compare nella nostra fonte. Chi sostiene

<sup>46</sup> München, Staatsbibliothek, clm 2714 e Wien, Nationalbibliothek, cyp 3271.

<sup>47</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 44-46.

<sup>48</sup> Vedi sopra, nota 20; *Enchiridion, fontium valdensium*, vol. 2 cit., pp. 80 s.

l'identità degli *Ytalici* del *Rescriptum* con i *Lombardi*, potrebbe vedere in Ottone *de Ramezello* una sorta di successore di Giovanni *de Roncho*, senza che i dettagli di questo passaggio siano, però, documentati. Colpisce inoltre che entrambi gli elenchi (dei partecipanti al colloquio di Bergamo e degli estensori del documento) riportino le due “coppie” Giovanni *de Sarnago* (forse Sarnico, sulle rive del lago di Iseo) – Taddeo e Giovanni *Franceschus* – Giordano *de Dogno* (forse Dongo, oggi in provincia di Como). Visto che la predicazione apostolica in coppia è testimoniata per i valdesi già negli ultimi anni del XII secolo<sup>49</sup>, si potrebbe trattare, appunto, di coppie di predicatori.

Tra gli *Ultramontani* presenti al colloquio del 1218, due di sei sono definiti come procuratori, nominati annualmente; gli altri quattro, invece, avevano prima partecipato al «consiglio comune della loro società»<sup>50</sup>. Oltre a documentare, dunque, la celebrazione regolare di un'assemblea, quest'indicazione definisce i partecipanti come una delegazione da essa autorizzata, capeggiata dall'esecutivo nominato in quella sede. Di conseguenza, possiamo stabilire che l'incontro di Bergamo è avvenuto tra i vertici delle due correnti.

Gli elenchi dei partecipanti – e, nel caso degli *Ytalici*, anche l'elenco degli estensori del *Rescriptum* – informano delle provenienze di alcuni. Sull'identificazione dei singoli luoghi restano però dei dubbi che in questa sede non possono essere affrontati. Ciò nonostante, seguendo le proposte fatte nell'edizione del 1973 di Alexander Patschovsky e Kurt-Victor Selge, possiamo ricavare dalle indicazioni della fonte alcune informazioni. Anzitutto, è evidente la provenienza geograficamente “lombarda” della maggioranza degli *Ytalici*. Entrando più nello specifico, si nota un baricentro territoriale lungo la Via Regina diretta da Como verso il settentrione<sup>51</sup>. In linea di massima, si tratta di persone che vivevano nelle città o vicino a una strada rilevante.

Più complesso è, invece, il quadro delle provenienze degli *Ultramontani*: i due procuratori sarebbero giunti dalla Francia, anche se la precisa attri-

<sup>49</sup> *Enchiridion fontium valdensium*, cit., vol. 1, Claudiana, Torre Pellice 1958, p. 123 (Walter Map).

<sup>50</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 28-29: per i due francesi: «ambo tunc temporis accionem ultramontanorum annualem iuxta suam consuetudinem procurabant»; per gli altri: «qui [...] pro communi sue societatis consilio convenerant».

<sup>51</sup> Cfr. G. FRIGERIO, G. LURASCHI, D. MARTELLO FRIGERIO (a cura di), *L'antica Via Regina. Tra gli itinerari stradali e le vie d'acqua del comasco. Raccolta di studi*, Società archeologica comense, Como 1995. Oltre a Como stessa, Dongo e Moltrasio sono collocate lungo questa strada.

Fig. 1 – Mappa con provenienza dei delegati partecipanti all'incontro di Bergamo



buzione dei luoghi indicati resta incerta. Tuttavia, considerata la precoce diffusione del movimento in Provenza<sup>52</sup>, è preferibilmente stata presa in considerazione questa zona (cfr. Mappa, fig. 1). Due *Ultramontani*, però, possono essere localizzati con buona probabilità in Lombardia<sup>53</sup>. Le denominazioni dei due gruppi hanno, dunque, un significato ideologico, non meramente geografico. Proprio per l'utilizzo del termine «*Ultramontani*» nel *Rescriptum* e per la presenza dei leader francesi sembra difficile identificare quel gruppo con i *Lombardi de prato*, menzionati da Pietro da Verona, nati da un'ulteriore scissione rispetto ai *Lombardi* di Giovanni de Roncho. Bisognerebbe supporre che i dissidenti *Lombardi* si fossero associati alla frangia ultramontana, il che, d'altra parte, aggiungerebbe un'ulteriore spiegazione per l'avversione sviluppatasi nei confronti di essa tra gli *Ytalici*. Infine, merita attenzione il fatto che uno degli *Ytalici*, partecipante al colloquio ed estensore del testo, porta il soprannome *Franceschus*. Nella replica alle riposte date dagli *Ytalici* alle loro domande, gli *Ultramontani*

<sup>52</sup> Vedi A. MOLNÁR, *Storia dei valdesi* cit., pp. 35-53.

<sup>53</sup> Vedi G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. II. Identità valdesi nella storia Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*, Claudiana, Torino 1991, p. 37.

menzionano, accanto a quel *frater* Tommaso di cui è già stato parlato, tale Giovanni *Francigenus*, che ugualmente si sarebbe separato dalla loro «società» e la cui riconciliazione ora potrebbe essere accettata<sup>54</sup>. Il fatto che i nomi Tommaso e Giovanni *Franceschus/Francigenus* compaiano sia tra i partecipanti del colloquio che tra gli estensori e, infine, nella citazione del documento della controparte, suggerisce di supporre che si tratti sempre delle stesse persone. Essendo Giovanni *Franceschus*, dunque, probabilmente identico a Giovanni *Francigenus*<sup>55</sup>, guadagniamo un argomento per sostenere che dal punto di vista geografico uno dei rappresentanti italici sia stato di provenienza transalpina. Tutto questo conferma soltanto l'impressione di fluidità che contraddistingue in quel momento il movimento valdese.

#### 4. I contenuti

Tra i contenuti discussi tra le due parti, si ritiene opportuno concentrarsi in questa sede su due temi: la questione del lavoro e i problemi inerenti al ministero ecclesiastico. Sul lavoro sono stati, prima del colloquio del 1218, gli *Ytalici* a sottoporre agli *Ultramontani* una domanda:

Come terzo punto chiediamo ciò: abbiamo sentito che Valdo ha detto che, quand'anche ci fosse tra lui e i fratelli italici pace e concordia su tutte le altre questioni, se non venissero sciolte le congregazioni dei lavoratori – che allora (*tunc temporis*) c'erano in Italia –, in modo che l'uno non restasse con un altro, non si potrebbe avere pace con lui<sup>56</sup>.

Riferendosi a questa parola di Valdo stesso, trasmessa ovviamente dagli *Ultramontani*, gli *Ytalici* chiedono se essa valga ancora «senza alcuna riduzione né aggiunta»<sup>57</sup>. Questa frase, presentata in un linguaggio non

<sup>54</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 26 (§ 13).

<sup>55</sup> Si tenga presente il caso contemporaneo di Francesco d'Assisi, battezzato Giovanni ma chiamato con tale soprannome per il suo particolare legame con la Francia: J. LE GOFF, *San Francesco d'Assisi*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 29.

<sup>56</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 24 (§6): «Tercio querimus de hoc, quod audivimus Valdesium dixisse, quod, cum de omnibus aliis esset pax et concordia inter eum et fratres italicos, nisi separarentur laborantium congregaciones – quae tunc temporis erant in Ytalia – ita ut unus cum alio non maneret, pacem cum eo habere non possent».

<sup>57</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 24 (§ 6): «sine aliqua diminutione vel adiunctione».

semplice, è una spia per gli inizi del movimento valdese. Secondo quanto affermato dagli *Ultramontani*, ovvero dai «soci di Valdo» (*Valdesii socii*), il fondatore ha escluso qualsiasi accordo che integrasse le comunità di lavoratori e ora gli *Ytalici* sollevano la questione se per la controparte questo pronunciamento abbia ancora un valore normativo. L'inciso che colloca queste comunità nel passato (*tunc temporis*) dev'essere attribuito ai redattori del *Rescriptum*; altrimenti, la domanda posta sarebbe stata, a suo tempo, inutile. Tra l'istruttoria precedente al colloquio e il presente della fonte si è, dunque, verificato un cambiamento tale da portare alla conclusione dell'esperienza delle «comunità di lavoratori» (*laborantium conragationes*).

Per comprendere la portata del problema, è opportuno ricordarsi che il progetto di vita apostolica e di distacco dal mondo realizzato da Valdo a Lione contemplava programmaticamente la rinuncia al lavoro e il sostentamento esclusivamente mediante la mendicizia. Ciò si evince non soltanto dal *propositum*, ovvero dalla regola approvata dal sinodo provinciale del 1179/80<sup>58</sup>, ma anche dal *Chronicon Universale* di Laon<sup>59</sup> e da un coevo *exemplum* anonimo, messo per iscritto nel monastero cistercense di Clairvaux, che narra di un ricco di Lione fattosi povero e nel quale frequentemente si vuole intravedere la vicenda di Valdo<sup>60</sup>. Le congregazioni dei lavoratori, invece, rammentano una prassi documentata più ampiamente presso gli Umiliati della Lombardia: congregazioni caratterizzate da una *vita communis* e dalla condivisione dei beni da parte di intere famiglie impegnate in attività artigianali come la tessitura della lana, anche a Bergamo<sup>61</sup>. Nonostante le intuizioni iniziali contrastanti, la nascita

<sup>58</sup> K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser*. cit., vol. 2, p. 5.

<sup>59</sup> G. WAITZ (a cura di), *Ex Chronico anonymi Laudunensis*, in: *Monumenta Germaniae historica. Scriptores*, vol. 26, Hannover, Hahn, 1882, pp. 442-457: 447. Su questa fonte e sul suo significato cfr. anche F. TASCA, *La prima predicazione di Valdo? Riflessioni sul Chronicon Universale di Laon*, in: *Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa*, a cura di A. Giraud, M. Rivoira, Claudiana, Torino 2018 (Collana della Società di Studi Valdesi, 41), pp. 181-201.

<sup>60</sup> O. LEGENDRE (a cura di), *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense*, Brepols, Turnholt 2005 (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, 208), p. 364; cfr. L. VOGEL, *La (dis-)continuità del movimento valdese fra XII e XVI secolo: osservazioni sull'interpretazione della povertà*, in: *Valdo e Francesco. Inizi e sviluppi di due movimenti religiosi*, a cura di P. Pazé, LAR, Perosa Argentina 2016 (Collana di studi storici. Convegni del Laux, 10), pp. 67-93 e pp. 73-78. Una valutazione diversa delle fonti "narrative" emerge da G.G. MERLO, *Valdo. L'eretico di Lione*, Claudiana, Torino 2010, pp. 13-55. Si veda anche F. TASCA, *Sulla conversione religiosa di Valdesio. Per una rilettura dell'exemplum "De quodam divite sponte suo facto paupere"*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" CXCVII (2005), pp. 113-132.

<sup>61</sup> Cfr. C. THOUZELLIER, *Polémique sur l'origine de l'hérésie à Bergame*, "Revue d'histoire

dei *Pauperes* a Lione e degli Umiliati in Lombardia avvenne nello stesso periodo e le due vicende sono narrate in maniera intrecciata proprio nel *Chronicon Universale* di Laon<sup>62</sup>. Con tanto di benessere della chiesa ufficiale, entrambi i progetti di vita furono riconosciuti attraverso un *propositum*. Successivamente, però, furono accusati di eresia, e condannati insieme nell'*Ad abolendam* del 1184. Nei primi anni del XIII secolo parte dei seguaci di Valdo e la maggioranza degli Umiliati si sarebbero poi riconciliati con la cattolicità<sup>63</sup>.

Il *Rescriptum* pone in evidenza che attorno al 1218 il valdismo è costituito da due rami, uno dei quali, presente in Lombardia, integra una prassi lavorativa simile agli Umiliati e in questo senso si ritrova in una severa dialettica con le radici lionesi. In questa luce anche l'accettazione della proprietà menzionata dal domenicano Stefano di Borbone come una caratteristica dei *Lombardi* si spiegherebbe in termini di una comunione di beni praticata secondo il modello degli Umiliati. Si rinforza, dunque, l'impressione che sia opportuno non separare gli *Ytalici* della nostra fonte dai *pauperes Lombardi*. Sul lavoro, comunque, la risposta degli *Ultramontani*, data nella loro «carta», è piuttosto nebbiosa:

Se qualcuno chiede il parere (*consilium*) dei poveri, pur volendo restare nel lavoro terreno, gli si consigli secondo Dio e la Sua legge, se vorrà stare da solo (*sola*) o unirsi con più persone (*cum pluribus*)<sup>64</sup>.

Dato che gli estensori enumerano questo punto tra quelli concordati, gli *Ytalici* hanno interpretato la frase nel senso di un superamento della posizione rigorista di Valdo e come un'offerta di comunione rivolta alle congregazioni dei lavoratori: chi si associa ai «poveri», cioè alla società di Valdo, senza voler o poter abbandonare il lavoro terreno, può scegliere tra una posizione di sostenitore libero, prevista già nel *propositum*, e l'adesione a una comunità di lavoratori<sup>65</sup>. Sarebbe anche possibile, però, intendere questa frase in termini di un'alternativa: un consiglio dato dai

ecclésiastique" LXII (1967), pp. 421-428; M.T. BROLIS, *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1991 e il contributo della stessa Maria Teresa Brolis nel presente volume, p. 131. Sulla condanna del 1184, assieme con i valdesi, vedi nota 2.

<sup>62</sup> G. WAITZ (a cura di), *Ex Chronico anonymi Laudunensis* cit., pp. 447-450.

<sup>63</sup> Vedi M.T. BROLIS, *Gli Umiliati* cit., pp. 29-34.

<sup>64</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 24 (§ 6).

<sup>65</sup> Questa è l'interpretazione proposta in: K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser*, vol. 1 cit., p. 147 s.

«poveri» si deve attenere alla Legge divina, evocata mediante una formula che sarebbe stata ripetuta nella già citata conclusione della «carta». In quest'ottica l'esortazione di Gesù ad abbandonare tutto per seguirlo (Marco 10,21) non consente soluzioni intermedie tra la non-adesione (restare *sola*) e la piena associazione. È vero che nella teologia del tempo una tale sequela di Cristo è intesa non come “comandamento” inerente alla Legge divina ma come “consiglio”<sup>66</sup>. Proprio nel *propositum* di Valdo, però, si accenna all'intimazione indirizzata da Gesù al giovane ricco per dichiarare di voler osservare i *consilia* evangelici come comandamenti<sup>67</sup>, che rientrerebbero cioè nella Legge divina. Forse uno stile allusivo di comunicazione ha creato tra le parti delle incomprensioni, diventate fonti di diffidenza.

A medio termine, la questione del lavoro si sarebbe risolta per forza di circostanze. Sotto la crescente pressione dell'Inquisizione non era possibile né mendicare (un'attività che esige di esporsi in pubblico), né costituire congregazioni simili a quelle degli Umiliati e, pertanto, facilmente identificabili. Il movimento si trasformò nella direzione di congregazioni clandestine di persone integrate nella vita economica e nel tessuto sociale, visitate da predicatori apostolici che continuavano a rispettare i principi della povertà ma lavoravano anche, talvolta per motivi di dissimulazione<sup>68</sup>.

Il secondo grande tema del confronto tra le due parti è la questione ministeriale. Già la prima domanda sottoposta dagli *Ytalici* agli *Ultramontani* prende spunto da una notizia giunta per vie orali (*audivimus*), secondo cui Valdo sarebbe stato contrario a qualsiasi ruolo di «prevosto» (*prepositus*) stabile «nella società degli *Ultramontani* o degli *Ytalici*». Infatti, come abbiamo visto, ancora il *Rescriptum* documenta procuratori eletti annualmente nella società ultramontana, mentre la funzione del *confrater* «per grazia di Dio», attestata tra gli *Ytalici*, sembra pensata come durevole. Ora, la precisa domanda degli *Ytalici* è se per la controparte queste visioni del fondatore abbiano ancora un rigido valore normativo («senza riduzione, né aggiunta»). Della risposta ultramontana, rilasciata in quella faticida «carta», sono citate soltanto alcune parole in sé poco chiare: «eleggere in-

<sup>66</sup> Cfr. L. VOGEL, *Disciple, Discipleship. IV. Christianity. B. Medieval times and Reformation Era*, in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 6, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, coll. 901-909.

<sup>67</sup> K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser*, vol. 2 cit. p. 5.

<sup>68</sup> Sul seguito cfr. L. VOGEL, *La (dis-)continuità* cit., pp. 86-90.

sieme prevosti o rettori». Nel tempo del presente, gli estensori dichiarano di voler intendere queste parole «semplicemente e senza velo» (formula usata dagli *Ultramontani* nella parte finale della loro «carta») nel senso che l'assemblea congiunta di entrambe le parti possa eleggere o prevosti a vita (*eternaliter*) o rettori a tempo (*ad tempus*), secondo le esigenze del momento e per il bene della «pace» (*ad pacem*). Letta così, la risposta data dagli *Ultramontani* – si noti come la formulazione faccia eco alle parole usate dalla controparte – è ritenuta soddisfacente<sup>69</sup>. Al contempo, la replica italica ammette, però, un'ambiguità interpretativa.

Oltre alla questione della leadership, sono sollevati diversi problemi di teologia ministeriale. La seconda domanda degli *Ytalici*, relativa all'ordinazione, trova nella «carta» degli *Ultramontani* una risposta piuttosto generica e per questo accettabile: «eleggere i ministri come segue: in comune o dai neo-convertiti o dagli amici che vivono mantenendo le proprietà; ordinarli o a vita o a tempo, come alla comunità [cioè l'assemblea] sembrerà più utile e più proficuo per la pace»<sup>70</sup>. Da questo documento emerge un consenso sulla necessità e liceità di ordinazioni al ministero compiute in sede di assemblea (*comune*) dell'una o dell'altra parte. Rientra in questo consenso anche una procedura di nomina mediante elezione. Si stabilisce, dunque, un consenso che prende le distanze dalle frange più conservatrici, disposte ad accettare esclusivamente ministri ordinati nella Chiesa Romana e anche per questo predestinati alla reintegrazione in essa. Che i candidati debbano essere scelti o tra neo-convertiti o tra gli «amici», cioè sostenitori rimasti nel «mondo», circoscrive semplicemente le opzioni che si pongono. Aprendo a un'ordinazione a vita, la «carta» degli *Ultramontani* accetta la prassi italica, pur rivendicando anche la legittimità della propria.

Potrebbe avere un retroterra di teologia ministeriale anche lo scambio sui due italici Tommaso e Giovanni *Franceschus*, oggetti di una domanda degli *Ultramontani*. Secondo il domenicano Moneta da Cremona, Tommaso avrebbe ridimensionato il ruolo di Valdo, affermando che anch'egli era stato nominato dai suoi confratelli<sup>71</sup>. Nel *Rescriptum*, sia la risposta degli *Ytalici*, sia la relativa replica ultramontana si dedicano alle modalità di penitenza da imporre agli interessati, senza che il motivo della

<sup>69</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 22-23 (§ 4).

<sup>70</sup> Ivi, p. 24 (§ 5).

<sup>71</sup> Sulla testimonianza di Moneta da Cremona si veda *Enchiridion fontium valdensium*, cit., vol. 2, p. 89.

precedente scomunica sia chiaramente indicato. Il solo indizio è che la replica contestualizza questi casi con una rivendicazione della necessità del battesimo «in acqua» per la salvezza e con la precisazione che lo scioglimento di un matrimonio (atto necessario per un uomo coniugato che voglia aderire al ministero) esige o il consenso di entrambi gli sposi o una relativa determinazione dell'assemblea<sup>72</sup>. Considerando che dietro la trattazione del battesimo si nasconde un problema, ancora da affrontare, relativo all'autorizzazione a celebrarlo, sembra che i due casi personali rientrino in questioni ministeriali. In ogni caso, a suo tempo gli *Ytalici*, e i due interessati con loro, accettarono le censure dei «soci di Valdo».

Al centro della discussione sul ministero, però, avvenuta come sembra dopo il colloquio di Bergamo, è la presidenza alla celebrazione eucaristica, definita «frazione del pane e sacrificio». La «sentenza» degli *Ultramontani*, ricavata da fonti orali, contempla tre punti, due dei quali sono trattati in presente. Anzitutto, gli *Ultramontani* dichiarano: «noi assegniamo il potere (*virtus*) [della transustanziazione] non a un uomo ma alle parole di Dio». A questa tesi, però, gli *Ytalici* obiettano che in tal caso la trasformazione, dipendente esclusivamente dalle parole pronunciate, potrebbe essere messa in atto da ebrei o pagani, un'idea valutata come infame. Dalla replica degli *Ytalici* si evince anche che gli Ultramonani si erano avvalsi della citazione di I Timoteo 4,5 (ciò che è creato è «santificato dalla parola di Dio e dalla preghiera») per sostenere la propria posizione. Ora, gli *Ytalici* contestano questo utilizzo della citazione neotestamentaria, che parla, come osservano, del cibo in generale, non dell'eucarestia, e associa alla «parola di Dio» la di Lui invocazione nella preghiera. Il senso di quest'ultima precisazione si evincerà soltanto nel contesto del terzo punto. Aggrava ancora il problema la seconda tesi degli *Ultramontani*, quando affermano che «nessuno può battezzare se non è in grado di preparare il corpo di Cristo»: l'idoneità a presiedere l'eucarestia è, dunque, considerata come presupposto per l'autorizzazione alla celebrazione del battesimo. Ora, gli *Ytalici* obiettano che in casi d'emergenza il battesimo può essere amministrato anche da laici, peccatori, donne e perfino da prostitute; varrebbe, dunque, lo stesso per l'eucarestia. Inoltre, una tale idea contraddirebbe quanto detto dagli stessi *Ultramontani* in altra sede, quando avrebbero confermato che l'eucarestia non potesse essere preparata né da laici, né da donne, ma soltanto da un *sacerdos*, ovvero da una perso-

<sup>72</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 26-27 (§§ 10-13).

na ordinata<sup>73</sup>. Sia la dottrina della transustanziazione, sia l'assegnazione di quest'atto a un sacerdozio ordinato figurano comunque tra i presupposti sostanzialmente condivisi tra le parti.

La terza affermazione degli *Ultramontani* sull'eucarestia, sostenuta in passato (*dixerunt*), è che la transustanziazione può, comunque, essere messa in atto soltanto da chi è uomo e Dio, ovvero da Cristo. Anche quest'argomentazione viene accettata da quel "noi" che unisce gli *Ytalici* presenti al colloquio del 1218 con gli estensori del *Rescriptum*. A suo tempo, però, gli *Ultramontani* hanno soggiunto che il Signore esaudisce le preghiere anche di adulteri e altri peccatori, ovviamente in modo che fossero in grado di compiere la consacrazione degli elementi mediante la preghiera eucaristica. Ed è qui che si spiegano i motivi della puntualizzazione fatta prima nell'interpretazione di I Timoteo 4,5 e su cui gli *Ytalici* attuali esprimono il loro determinato dissenso d'orientamento "donatista", inserendo quella massa di citazioni bibliche per dimostrare che innanzi a Dio i peccatori non trovano ascolto e che per questo un ministro impuro non può presiedere all'eucarestia<sup>74</sup>. I «soci di Valdo», invece, rappresentano una dottrina ministeriale più convenzionale, considerando come determinanti l'ordinazione, ottenuta magari nell'assemblea dei "Poveri", e l'espletamento dell'atto con le giuste parole.

Verte sul ministero anche l'ultima parte materiale del *Rescriptum*, che illustra il confronto con una «confessione» dei «Valdesiani», giunta per iscritto, secondo cui un sacerdote ordinato nell'*ecclesia Romana*, fintanto che lo sostenga la congregazione, è in grado di compiere la transustanziazione, indipendentemente dal suo stato morale. Di primo acchito, questa dichiarazione cozza con il consenso raggiunto sull'ordinazione amministrata in sede di assemblea, riconosciuta anche in ambito ultramontano. Dal punto di vista degli estensori del *Rescriptum*, l'avversario con cui ci si confronta è sempre lo stesso. Ci si chiede, però, se il documento in questione sia giunto, diversamente da quelli menzionati in precedenza, dalla frangia milanese *de prato*<sup>75</sup>. In quel caso il passaggio terminologico dagli «*Ultramontani*» ai «Valdesiani» segnalerebbe ancora una memoria sfocata di questa differenza. Sarebbe anche possibile, però, spiegare l'accento all'ordinazione cattolica in termini di un rego-

<sup>73</sup> Ivi, pp. 29-30 (§ 16).

<sup>74</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 30 (§ 18).

<sup>75</sup> *Enchiridion fontium valdensium*, cit., vol. 2, p. 81; il titolo e il nome sono dati secondo S. BURCI, *Liber Suprastella* cit., p. 72.

lamento di passaggio applicabile a ministri ordinati in precedenza. Gli *Ytalici*, comunque, pongono in risalto che la loro posizione nei confronti dei due pronunciamenti in questione non è stata identica: quello relativo all'ordinazione in assemblea rientrava in un accordo, smentito successivamente al colloquio di Bergamo; la «confessione» sul sacerdote cattolico, invece, è stata rifiutata mediante una risposta scritta, riprodotta in esteso<sup>76</sup>. Anch'essa, come la tesi ultramontana, distingue nettamente tra l'azione divina e quella umana. A trasformare pane e vino in corpo e sangue di Cristo è sempre Dio, non l'uomo, e ciò può avvenire nel momento in cui Dio accoglie la preghiera pronunciata dal ministro. Proprio per questo motivo, però, gli *Ytalici* hanno affermato che soltanto un ministro «degn», ma non uno «indegno e malvagio», otterrà da Dio l'esaudimento delle sue richieste<sup>77</sup>.

Dal momento che la ritrattazione finale di questa dichiarazione non riporta precisazioni nel merito della teologia ministeriale, è questa l'ultima parola degli *Ytalici* su tale materia. Nei secoli successivi, anche per un crescente controllo sociale, la prassi eucaristica valdese si sarebbe fortemente ridotta. I valdesi del tardo medioevo praticarono una dissimulazione in cui la frequenza delle assemblee «eretiche» non escludeva la partecipazione ai riti obbligatori in parrocchia, il che valeva in particolare per il battesimo dei neonati, la confessione e la comunione annuale<sup>78</sup>. In fondo, i dissensi trattati tra le due parti non furono mai risolti ma superati dalla trasformazione del valdismo in movimento clandestino.

## 5. Perché a Bergamo?

Oltre a essere importante per la storia del valdismo medievale, il colloquio di Bergamo del maggio 1218 è anche una spia per la storia di questa città. Pochi anni prima del colloquio il vescovo Giovanni Tornielli<sup>79</sup> aveva fatto erigere per gli Umiliati la chiesa del Galgario. Più tardi avrebbe

<sup>76</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 36-37 (§ 22); il verbo *respuimus* è perfetto, perché parallelo a *fecimus* e *tradidimus*.

<sup>77</sup> Ivi, p. 38 (§ 23).

<sup>78</sup> Cfr. M. BENEDETTI, «Qualche poco di farina papale»: i Valdesi in chiesa, in: *Fedeli in Chiesa*, a cura di G. De Sandre Gasparini, Cierre, Verona 1999 (Quaderni di storia religiosa, 6), pp. 117-153.

<sup>79</sup> Sul vescovo Giovanni Tornielli si veda nel presente volume il contributo di Lucia Dell'Asta, *La Chiesa di Bergamo tra XII e XIII secolo: vescovo e capitoli*, p. 97.

appoggiato la fondazione di un convento di Domenicani, ordine non soltanto impegnato nella battaglia contro le eresie ma anche nell'accogliere eretici convertitisi alla fede cattolica<sup>80</sup>. La necessità dell'impegno profuso dal vescovo è confermata dal fatto che nel 1218 i valdesi abbiano trovato spazio proprio a Bergamo, o nei pressi della città, per realizzare il loro incontro. Inoltre dall'elenco sia dei partecipanti all'incontro di Bergamo sia degli estensori del *Rescriptum* si evince con evidenza in che misura la diocesi bergamasca sia stata interessata dal fermento religioso dipanatosi da Lione. È opportuno poi aggiungere che, ancora attorno al 1230, è documentata per la città la presenza del vescovo cataro Giovanni de Lugio, uno dei teologi dualisti più importanti del suo tempo<sup>81</sup>.

La città di Bergamo offrì, dunque, spazio ad appartenenze e prospettive religiose assai diversificate, quando ancora non esisteva un controllo religioso sufficiente a sopprimere questa pluralità. A maggior ragione, ciò vale per il maggio 1218, che è di soltanto tre anni successivo alla condanna definitiva del movimento valdese al IV Concilio Lateranense e cade in una fase anteriore all'inserimento delle disposizioni antiereticali negli statuti comunali. Per una persona non espertissima sarebbe stato difficile identificare come eretici quei religiosi, rispettosi del ministero ordinato e della transustanziazione appena canonizzata, riuniti per discutere, in categorie teologiche piuttosto convenzionali, la santità di un personaggio considerato come il fondatore della propria congregazione. Per comprendere come, a quell'altezza cronologica, possa essere stato difficile per le autorità identificare con esattezza i diversi gruppi religiosi, può servire da esempio l'espulsione dei residenti di una casa di «umiliati, catari ovvero patarini o poveri di Lione» decretata una quindicina di anni prima a Cerea nella diocesi di Verona<sup>82</sup>. Un apparato inquisitoriale in grado di distinguere e di vegliare doveva ancora essere organizzato.

<sup>80</sup> Vedi V. ALCE, *Fra Damiano intarsiatore e l'Ordine domenicano a Bergamo*, Convento P.P. Domenicani S. Bartolomeo, Bergamo 1995 (Contributi allo studio del territorio bergamasco, 14), p. 18; sull'attitudine dei primi Domenicani nei confronti dei valdesi cfr. J.-L. BIGET, *Saint Dominique, la société du Languedoc, les bons hommes et les vaudois (1206-1217)*, in: *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori*. Atti del XLI Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 2004, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2005 (Atti dei Convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo, 18), pp. 131-179. Sulla prima presenza domenicana a Bergamo si veda nel presente volume il contributo di Angelita Roncelli, *L'insediamento dei frati Predicatori a Bergamo (1220-1226)*, p. 111.

<sup>81</sup> Cfr. C. THOUZELLIER, *Polémique sur l'origine cit.*, pp. 427 s.

<sup>82</sup> Vedi K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser cit.*, vol. 1, p. 180.

## 6. Conclusioni

Il *Rescriptum* conservato dall'Anonimo di Passau è una testimonianza chiave per la cultura, la teologia e la diversificazione del valdismo di seconda generazione. Essendo, come si è visto, una raccolta di documenti, consente di ripercorrere un dibattito pluridecennale svoltosi all'interno del movimento valdese. Nell'andamento di questa dialettica, il colloquio di Bergamo del maggio 1218 è stato soltanto una di diverse tappe. Secondo la memoria fissata nella nostra fonte, però, questo incontro ha prodotto una svolta fondamentale: dallo scambio fraterno si è passati a un confronto atto a mettere in questione la comunione.

I protagonisti di questa discussione furono in grado di avvalersi del latino scritto e disposero di riferimenti non indifferenti di formazione teologica, passati probabilmente per il tramite di religiosi cattolici che avevano aderito all'iniziativa di Valdo; mostrarono inoltre la capacità di conservare la documentazione per un periodo non troppo breve. In alcuni casi sembra che qualche insicurezza linguistica, in particolare tra gli *Ultramontani*, possa aver contribuito al dilagare di fraintendimenti e sfiducia reciproca. È difficile valutare in che misura l'opacità di alcuni passi riportati nel *Rescriptum* derivi da necessità diplomatiche, da limiti nella padronanza del latino o dal processo di copiatura conclusosi soltanto nell'ambito dell'attività inquisitoriale.

Al di là di queste osservazioni tecniche, però, merita attenzione il fatto che la fonte ci introduce nel vivo di un tentativo di “fare chiesa” in modo diverso da quello codificato dalla tradizione, dopo aver dovuto prendere atto di trovarsi in una contrapposizione irrimediabile con l'istituzione gerarchica, ma prima ancora del costituirsi definitivo di quell'alleanza tra chiesa e potere secolare che avrebbe dato forza all'Inquisizione. Tale progetto ecclesiale alternativo fece tesoro delle norme stabilite dalla Scrittura e dalla Chiesa antica. A livello pratico, molti dei problemi discussi prima e dopo il colloquio di Bergamo si sarebbero risolti da sé, dal momento che la sopravvivenza nella clandestinità non consentiva né la mendicizia, né la prassi sacramentale, invece ancora data per scontata nel nostro documento. Nonostante ciò, la dialettica attuata in quel periodo ha avuto un impatto duraturo sul modo in cui i seguaci di Valdo avrebbero concepito il loro modo d'essere.

## Gli usi biblici dei *fratres Ytalici* nel *Rescriptum*

Francesca Tasca\*

Il presente contributo si propone di disaminare la specifica componente biblica del prezioso *Rescriptum* conservato all'interno del *Tractatus* dell'Anonimo di Passau, per mettere in rilievo gli usi del testo sacro da parte dei *fratres Ytalici* e tentare così di tratteggiare la fisionomia scritturale di tale *societas* religiosa.

Nelle complessive e plurisecolari vicende valdesi la componente biblica ha costituito un costante fattore identificativo e tipizzante. E ciò sin dalle origini. È noto che l'eclatante conversione religiosa del ricco *civis* Valdo si sarebbe radicata anche in una commissionata traduzione *in romano* di libri scritturali<sup>1</sup>; e che, in seguito, tra le prime generazioni valdesi proprio il

\* francesca.tasca@hotmail.it

<sup>1</sup> Sulla componente scritturale nella conversione di Valdo, secondo la testimonianza del frate predicatore Stefano di Borbone, mi permetto di rimandare a F. TASCA, *Le projet biblique antagoniste de Valdès de Lyon selon les mots de frère Étienne de Bourbon*, in: *Vernacular Bible and Religious Reform in the Middle Ages and Early Modern Era*, edited by W. François, A. den Hollander, Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2017, pp. 13-28. La narrazione di frate Stefano di Borbone, contenuta nel *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, è consultabile in: A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE (herausgegeben von), *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 18), pp. 15-18. Sulle diverse fonti che raccontano, con prospettive diverse, la conversione e la vicenda religiosa di Valdo G.G. MERLO, *Valdo, l'eretico di Lione*, Claudiana, Torino 2010 (Piccola Collana Moderna. Serie storica, 133). Sulla "Bibbia di Valdo" e le presunte identificazioni avanzate si citano qui almeno M. ROY HARRIS, *The Occitan New Testament in ms. Bibl. Mun. De Lyon, PA 36. A cathar or waldensian translation?*, "Heresis" XLIV/XLV (2006), pp. 167-185 e, per uno sguardo d'insieme (seppur non esente da accenti divulgativi e confessionali), anche C. PAPINI, *Valdo di Lione e i "poveri nello spirito". Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Claudiana, Torino 2001 (Studi storici), pp. 347-374. Fu l'alsaziano Samuel Berger, teologo e pastore luterano, professor di Archeologia cristiana e storia ecclesiastica alla facoltà teologica di Strasburgo, a inaugurare pionieristicamente un minuzioso approccio filologico verso la questione biblica valdese, con meticolosi e numerosi studi sui diversi manoscritti, descritti nella loro varietà codicologica e dipendenza genealogica. Qui si ricordano almeno S. BERGER, *La question du Codex Teplensis. Les Vaudois et les traduction allemandes de la Bible*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" III (1887), pp. 23-41; S. BERGER, *Les Bibles provençales et vaudoises*, "Romania" XVIII (1889)

posse e la predicazione di Scritture tradotte *in vulgari* avrebbe costituito uno dei motivi di condanna da parte delle istituzioni romane<sup>2</sup>. Quindi, soffermarsi qui sugli usi biblici dei *fratres Ytalici* aiuterà a meglio profilare una delle diverse *formae* religiose che si riconobbero discendenti dalla scelta evangelica-pauperistica di Valdo di Lione.

## 1. Il *Rescriptum*: complessiva articolazione testuale

Prima di procedere alla specifica indagine scritturale, oggetto precipuo di queste pagine, è necessario delineare alcuni aspetti testuali salienti della

---

pp. 353-422; S. BERGER, *La Bible romane au Moyen Age. Bibles provençales, vaudoises, catalanes, italiennes, castillanes et portugaises*, Slatkines reprints, Genève 1977.

<sup>2</sup> Sulla condanna dell'uso delle Scritture tradotte in lingua volgare e sull'impiego di queste da parte laicale, ereticale e, soprattutto, valdese si vedano M. CARRIÈRES, *Sur la langue de la Bible de Valdo*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" LXVI (1946), pp. 28-34; G. GONNET, *La Bibbia e i valdesi medievali*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi" CXLVI (1979), pp. 3-20; R.E. LERNER, *Les communautés hérétiques (1150-1500)*, in: P. RICHÉ, G. LOBRICHON (sous la direction de), *Le Moyen Age et la Bible*, Beauchesne, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4) pp. 597-614; L.E. BOYLE, *Innocent III and vernacular versions of Scripture*, in: K. WALSCH, D. WOOD (edited by), *The Bible in the Medieval Word: Essays in Memory of Beryl Smalley*, Blackwell, Oxford 1985 (Studies in Church History. Subsidia, 4), pp. 97-107; G. BRUNEL-LOBRICHON, *Les Bibles vaudoises à la source des Bibles italiennes?*, in: *Bibles italiennes*, "Mélanges de l'Ecole française de Rome- Moyen Age" CV (1993), pp. 845-855; E. DEKKER, *L'Eglise devant la bible en langue vernaculaire: ouverture de principe et difficultés concrètes*, in: W. LOURDAUX (edited by), *The Bible and Medieval Culture*, University Press, Leuven 1979 (Mediaevalia Lovaniensia, 1) pp. 1-15; C. BRUSCHI, P. BILLER (edited by), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York Medieval Press, York 2003 (York Studies in medieval Theology, 4); H. BARR, A. M. HUTCHINSON (edited by), *Text and Controversy from Wyclif to Bale. Essays in Honour of Anne Hudson*, Brepols, Turnhout 2005 (Medieval Church Studies, 4), pp. 267-280. Più in generale sulla cultura ereticale: H. GRUNDMANN, *Litteratus/Illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm von Altertum zum Mittelalter*, "Archiv für Kulturgeschichte", XL, 1958, pp. 1-65; B. STOCK, *The implication of literacy: written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton University Press, Princeton 1983, in cui si elabora il felice concetto di "comunità testuale" (textual community); P. BILLER, *The oral and the written: the case of the Alpine Waldensians*, "Bulletin of the Society for Renaissance Studies" IV (1986), pp. 19-28; P. BILLER, A. HUDSON (edited by), *Heresy and Literacy. 1000-1530*, Cambridge University Press, Cambridge 1994 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 23), al cui interno in particolare A. PATSCHOVSKY, *The Literacy of Waldensianism from Valdes to c. 1400*, pp. 112-136 e G. AUDISIO, *Were the Waldensians more literate than their contemporaries (1460-1560)*, pp. 176-185; G. ZANELLA, *La culture des hérétiques italiens (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, in: I. HEULLANT-DONAT (aux soins de), *Cultures italiennes (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Editions du Cerf, Paris 2000, pp. 345-373. P. BILLER, *The Topos and reality of the Heretic as Illiteratus*, in: P. BILLER, *The Waldenses, 1170-1530. Between a Religious Order and a Church*, Ashgate, Aldershot 2000 (Collected Studies Series, 676), pp. 169-190.

fonte in esame<sup>3</sup>. Tipologicamente il *Rescriptum* è una lettera che, compilata in latino ecclesiastico<sup>4</sup>, ripropone formulari fissi del coevo genere epistolare. Essa si apre con l'intestazione, composta da una tradizionalissima *invocatio* trinitaria («Ad honorem Patri et Filii et Spiritus Sancti, Amen»), e dalla *salutatio*. In questa si enumerano, uno a uno, i dodici mittenti<sup>5</sup>, che si autodefiniscono *pauperes spiritu*<sup>6</sup> e si indicano poi più genericamente i destinatari, come «fratelli e sorelle, amici e amiche» residenti al di là delle Alpi («dilectis in Christo fratribus ac sororibus, amicis et amicabus trans Alpes pie degentibus in vero salutari salutem et dileccionis perpetuae firmitatem<sup>7</sup>»).

Alla *salutatio* segue, quindi, l'*exordium*, che si articola in due segmenti: a una sintetica esortazione a fuggire il male (cui si affianca un contrapposto e simmetrico invito al bene: «sagacis animi refert ac providi nociva linquere, caduca fugere, munda prosequi, solida complexari<sup>8</sup>»), tiene dietro, come in uso, una citazione scritturale che qui funge da *captatio benivolentiae*. Si tratta di una pericope piuttosto estesa, che riproduce Filippesi 1, 3-11: è parte del prologo della lettera paolina, comprendente l'azione di grazie dell'Apostolo (Filippesi 1, 3-8) e la preghiera di intercessione (Filippesi 1, 9-11), in cui si esprime l'augurio del progresso e del consolidamento nell'evangelizzazione e si ricordano i profondissimi vincoli di comunione fra i credenti in Gesù Cristo. È, questo, un inserto paolino molto intenso<sup>9</sup>, oltre che particolarmente idoneo a introdurre i destinatari alla successiva *narratio*, che occupa il corpo centrale della lettera.

<sup>3</sup> Si veda al proposito all'interno di questo volume il contributo di L. VOGEL, *Il "Rescriptum" sul colloquio di Bergamo: una fonte per la cultura e la spiritualità del primo valdismo*, p. 17.

<sup>4</sup> Al riguardo A. PATSCHOVSKY, *The Literacy of Waldensianism* cit., dove, in particolare alle pp. 121-123, lo studioso tedesco, definita la lingua del *Rescriptum* «a respectable functional Latin of average standard» (p. 121), mette in rilievo la deliberata scelta del latino, lingua clericale, come codice comunicativo autenticativo tra le due *societates*, che avrebbero potuto comunicare, in modo ugualmente funzionale, anche in volgare.

<sup>5</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 20-21: «Otto de Ramezzello, Iohannes de Sarnago, Tadeus, Marinus, G. de Papia, F. de Leganio, G. de Moltrasio, I. de Mutina, Iohannes Franceschus, Iordanus de Dogno, Bonomus atque Thomas».

<sup>6</sup> Sulla questione dell'autodenominazione *pauperes spiritu* si rimanda a C. PAPINI, *Valdo di Lione* cit., nota 80, p. 104.

<sup>7</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 21.

<sup>8</sup> Ivi, p. 21.

<sup>9</sup> Sulla lettera ai Filippesi S. BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere: il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2000 (Analecta Biblica, 153) e G. COSTA (a cura di), *Lettera ai Filippesi. Il cuore libero di Paolo in catene*, Elledici, Leumann (Torino) 2009 (Convegna, ricerche, atti, 20).

Aperta con la puntualizzazione delle coordinate spazio-temporali («olim anno nativitat<sup>is</sup> Christi MCCXVIII mense maio iuxta civitatem Bergami<sup>10</sup>»), la *narratio* svolge il contenuto vero e proprio della lettera, ripercorrendo i nove punti della *controversia*. Al termine della circostanziata *narratio*, nutrita di fitti inserti scritturali, si incontra poi una conclusiva *petitio*: una composizione di frammenti vetero e neotestamentari (Salmi 118, 105; Salmi, 18, 9; Giovanni 7, 38; Luca 2, 52), con cui si esortano i destinatari a «Iesum in vobis et auditoribus vestris proficere<sup>11</sup>». Si incontrano, in chiusura, i saluti finali, espressi con la stessa conclusione della seconda lettera di Paolo ai Corinti<sup>12</sup> (2 Corinti, 13, 13: «Gratia Domini nostri Iesu Christi, et caritas Dei, et communicatio sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen»).

Da tale articolazione emerge con evidenza come la struttura del *Rescriptum* denunci il pieno rispetto per le codificazioni culturali anteriori e coeve. Si può anzi dire che vi sia, addirittura, una vera e propria mimesi. Il documento applica, infatti, *ad unguem* le norme e le regole testuali come definite e applicate nel XIII secolo, mostrando una non leggera conoscenza dell'*ars dictaminis*<sup>13</sup>, combinata con formule epistolari paoline. Già tale

<sup>10</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 22: «Scire autem vos, fratres, volumus de controversia, quae inter nos et ultramontanos dictos Valdesii socios iam diu versatur, ad quem finem olim anno nativitat<sup>is</sup> Christi MCCXVIII mense maio iuxta civitatem Bergami post multas inquisitiones invicem habitas potuimus pervenire».

<sup>11</sup> Ivi, p. 43: «Unde, karissimi, prudenciam vestram perorando deposcimus, quatinus sententiarum subsequencium non immemores: “Lucerna verbum tuum pedibus meis et lumen semitis meis”; et: “Preceptum Domini lucidum illuminans oculos”; et: “Qui credit in me sicut dicit scriptura, flumina aquae vivae fluent de ventre eius” – Iesum in vobis et auditoribus vestris pro viribus et aetate et gracia et sapientia apud Deum et homines proficere procuretis. Quod vobis tribuat, qui trinus permanens et unus imperat per omnia saecula saeculorum, amen».

<sup>12</sup> Ivi, p. 43: «Salutat vos in Christo nostra societas. Orate pro nobis. Gracia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit sempre cum omnibus vobis, amen». Sui rapporti tra Bibbia e scrittura epistolare molto resta ancora da indagare. Per un primo approccio si può vedere G. CREMASCOLI, *Bibbia e ars dictaminis*, in: L. CALBOLI MONTEFUSCO (edited by), *Papers on Rethoric*, V, Atti del Convegno Internazionale “Dictamen, Poetria and Cicero: Coherence and Diversification”, Bologna, 10-11 maggio 2002, Herder, Roma 2003, pp. 95-113 unitamente a qualche ulteriore esempio discusso in: F. BOGNINI, “Salutationes” di origine biblica nei “Precepta prosaici dictaminis”: osservazioni esegetiche e proposte di correzione testuale, “Mittelateinisches Jahrbuch” XLIII/1 (2008), pp. 47-55.

<sup>13</sup> Sulle norme dell'*ars dictaminis*, risalenti in origine all'XI secolo con Alberico di Montecassino, si veda innanzi tutto ALBERICO DA MONTECASSINO, *Breviarium de dictamine*, edizione critica a cura di F. Bognini, SISMEL, Firenze 2008 (Edizione Nazionale dei testi mediolatini, 21. Serie I, 12), con bibliografia lì segnalata. Inoltre G. CONSTABLE, *Letters and*

prima e complessiva considerazione induce a riconoscere nei *fratres Ytalici* non una volontà di rottura rispetto alle forme espressive clericali, bensì un'imitazione, o, meglio, una piena adesione nelle modalità comunicative. Inoltre già si individua una tendenza scritturale: il riferimento precipuo e preferenziale alla testualità paolina.

## 2. Il *Rescriptum*: disamina scritturale

S'è appena visto come già nei saluti, tanto iniziali quanto finali, si incontrino inserti neotestamentari e, per l'esattezza, paolini. Tali rimandi non hanno, però, una finalità direttamente argomentativa. Si configurano, piuttosto, come espressioni amalgamate più in profondità al testo epistolare, per rafforzare l'identità dei mittenti. In questo senso si possono rileggere sia la sezione introduttiva del *Rescriptum*, che ripropone in modo lungo e supino il prologo alla lettera ai Filippesi, sia la formula di saluto conclusivo, che riproduce la *salutatio* finale attinta dalla seconda lettera ai Corinzi (2 Corinzi 13, 13). I due inserti, tratti dalle epistole paoline e riproposti nelle medesime posizioni e funzioni testuali, sono utilizzati consapevolmente dai *fratres Ytalici* per creare a livello retorico un'autoautenticazione: sovrapponendo se stessi all'autorità apostolica di Paolo, essi si pongono in continuità con le prime comunità cristiane apostoliche. Ciò è tanto più vero nel caso della lettera ai Filippesi: in essa vi è esplicito riferimento alla condizione di prigionia subita da Paolo, che comunica per estensione una fase di dura prova, di persecuzione e di testimonianza.

Al di là delle citazioni di apertura e chiusura, che già, comunque, tracciano un orientamento epistolare paolino abbastanza delineato, è interessante disaminare gli usi biblici contenuti nel corpo centrale della lettera, la cosiddetta *narratio*. È, del resto, in tale sezione che si incontra la grande massa di citazioni, usate nella controversia tra le due *societates* sui diversi punti di discussione.

Di seguito si è scelto di focalizzare due distinte modalità d'uso scritturale: da un lato, il cosiddetto calco biblico, ovvero il più complessivo riman-

---

*Letter Collections*, Brepols, Turnhout 1976 (Typologies de sources du Moyen Age occidental, 17), pp. 16-17 e 55-62 e M. DAVIDE (a cura di), *La corrispondenza epistolare in Italia I. Secoli XII-XV. Les correspondances en Italie I. XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*. Convegno di studio, Trieste, 28-29 maggio 2010, École française de Rome, Roma 2013 (Collection de l'École française de Rome, 474. Atti 5).

do ad atmosfere del testo sacro; dall'altro lato, la citazione biblica esplicita vera e propria, estesa e usata in funzione argomentativa-controversistica nel dibattito sui nove argomenti in discussione. Si è, infine, deciso di soffermarsi sull'impiego specifico di due particolari e decisive citazioni neotestamentarie (1 Cor. 13, 11 e Atti 5, 29), usate come dirimenti al termine del dibattito, a giustificare il fallito riavvicinamento tra *fratres Ytalici* e *fratres Ultramontani*.

## 2.1 Calchi biblici

Prima di analizzare gli inserti biblici espliciti ed estesi, è possibile individuare nel *Rescriptum* rimandi scritturali di altro tipo: rimandi più impliciti e allusivi, ma non per questo meno potenti. La ricorrenza nel testo del numero dodici, per esempio. Dodici, infatti, sono i mittenti, che redigono la lettera. Dodici sono pure i rappresentanti che avevano partecipato all'incontro di Bergamo (sei *fratres Ytalici* e sei *fratres Ultramontani*). Non occorre certo insistere qui sulle moltissime attestazioni bibliche, tanto neo quanto veterotestamentarie, in cui il dodici significa l'elezione, l'apostolato, la pienezza di un tramite fra terreno e celeste. Se il dodici rappresenta il popolo particolare, la stirpe degli eletti, nella sua perfetta compiutezza, nel contempo esso indica anche il tramite per la costante direzione soteriologica della volontà di Dio<sup>14</sup>.

Nel *Rescriptum* il numero dodici, conferendo un immediato sigillo di autorità, viene utilizzato come elementare, immediata strategia di autenticazione. Per di più, l'uso di questo riverbero biblico ribadisce l'unità profonda tra Antica e Nuova Alleanza, che continua ogni giorno nelle vicende storiche dei credenti in Cristo: come le dodici tribù fondarono Israele, e come sui dodici apostoli si basa la Chiesa, così i dodici rappresentanti *Ytalici*, mittenti della lettera, garantiscono la fedeltà a Cristo della loro *societas*. Autoattribuendosi questa pregnante cifra biblica, immergendosi nello stesso simbolismo numerico del testo sacro, i *fratres Ytalici* assicurano (e rassicurano) di credere solo e soltanto quanto si può «aperte per scripturam probare divinum»<sup>15</sup>. Istituyendo una sorta di osmosi tra

<sup>14</sup> Non sembra inutile ricordare che nei testi dei secoli XI e XII frequente era la menzione del numero di dodici monaci inviati a fondare nuovi monasteri. H. HELLERSTRÖM, *Zur Zwölfzahl der Mönche bei Reformbegriffen*, "Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner Ordens und seiner Zweige" LXXXVIII (1977), pp. 590-596.

<sup>15</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 27.

messaggio e messaggeri, il numero dodici crea una speciale risonanza biblica che vibra lungo tutto il documento e ne dilata la valenza salvifica e l'autorità esegetica.

Un'ulteriore atmosfera biblica e, per l'esattezza, più specificatamente apostolica, si può desumere dalle corrispondenze testuali che si registrano tra le dinamiche del *Rescriptum* e la narrazione del cosiddetto Concilio di Gerusalemme, narrato nel quindicesimo capitolo degli Atti<sup>16</sup>. Si tratta dell'incontro presso la città di Davide di alcuni eminenti rappresentanti delle primissime comunità cristiane per sciogliere casi dibattuti, quali la circoncisione dei Gentili convertiti a Gesù Cristo e la più generale osservanza delle leggi mosaiche, specie in ambito alimentare. Al termine dell'incontro gerosolimitano l'assemblea apostolica redasse una lettera riassuntiva da consegnare ai fedeli di Antiochia, Siria e Cilicia per farli partecipi delle risoluzioni deliberate. Tale documento venne affidato dagli «Apostoli et seniores fratres» a due loro rappresentanti di fiducia: i «carissimi» Paolo e Barnaba, (Atti 15, 25).

Il *Rescriptum* ricalca un identico svolgimento. La lettera che riferisce sugli esiti e sulle decisioni prese a Bergamo nell'incontro delle due delegazioni è affidata ai due *karissimi* Ugolino e Algosso («per karissimos nostros Ugolinum et Algossum»), affinché informino gli altri credenti che risiedono *trans Alpes*<sup>17</sup>. Sia la rete comunicativa, sia le azioni deliberative, sia i meccanismi coordinativi, tutti modellati sulle forme della primissima organizzazione apostolica (come narrate nei testi degli Atti), garantiscono e autenticano, per mezzo della replicazione di corrispondenti costruzioni scritturali, tanto l'efficacia quanto l'autorità contenutistica delle decisioni prese a Bergamo dai rappresentanti della *societas* degli *Ytalici*, sovrapposti in controluce agli stessi apostoli riuniti in Gerusalemme.

Tale riferimento all'ambientazione gerosolimitana viene poi esplicitato

<sup>16</sup> Sul Concilio di Gerusalemme, narrato in Atti 15, come pure sull'autorità da esso esercitata nel corso dei secoli, la bibliografia non è certo esigua. Ci si limita qui a ricordare S. A. PANIMOLLE, *Il Concilio di Gerusalemme: Atti 15, 1-35*, EDB, Bologna 1976 (Studi biblici, 1); G. FERRARESE, *Il Concilio di Gerusalemme in Ireneo di Lione: ricerche sulla storia dell'esegesi di Atti 15, 1-29 (e Galati 2, 1-10) nel II secolo*, Paideia, Brescia 1979 (Testi e ricerche di scienze religiose, 17) e G. FERRARESE, «*Beatum illud apostolorum concilium*». *Act. 15, 1-35 nei padri antenicensi*, Lateran University Press, Roma 2004; C. GIANNOTTO, *L'interpretazione di Atti 15 nei primi secoli cristiani*, «Annali di storia dell'esegesi» XIII/1 (1996), pp. 123-141.

<sup>17</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 43: «Haec super iam dicta Valdesianorum discordia et obiectionibus eorum incongruis, multa ad easdem convincendas vestrae relinquentes discrecioni summatim stringere et per karissimos nostros Ugolinum et Algossum utile duximus vobis dirigere».

e rafforzato nel *Rescriptum* in cui si menzionano le vicende di Pietro e della conversione del centurione Cornelio: un esempio contrastivo di piena concordia all'interno della prima comunità cristiana, pur dopo l'acceso dibattito sulle norme alimentari giudaiche e sulla circoncisione, a dimostrare *e contrario* la non apostolicità degli ostinati *Ultramontani*<sup>18</sup>.

## 2.2 Inserti biblici espliciti con funzione argomentativa

Passando dai complessivi calchi biblici all'inventariazione più precisa delle ricorrenze scritturali esplicite all'interno della *narratio*, sono possibili due preliminari considerazioni. In primo luogo si registra una larga gamma biblica: si spazia dai libri veterotestamentari agli scritti neotestamentari, con un'accentuazione, in questo secondo caso, soprattutto ed evidentemente paolina. Le citazioni tratte da Paolo rappresentano, infatti, ben oltre la metà delle complessive citazioni neotestamentarie. Per quanto riguarda l'Antica Alleanza, nell'insieme quantitativamente prevalente<sup>19</sup>, si impiegano libri storici e legislativi (Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Samuele), come pure sapienziali (Salmi e Proverbi) e profetici. Su quest'ultimo punto è opportuna una precisazione: nel *Rescriptum* non solo si citano tre dei quattro profeti maggiori (Isaia, Geremia ed Ezechiele), ma si riportano anche *testimonia* da quattro profeti minori (Osea, Amos, Michea,

<sup>18</sup> Ivi, pp. 42-43: «Sed neque fideles ex circumcissione beato Petro post expositionem ordinis, visionis et conversionis Cornelii opposuerunt de hoc scilicet, quod nec Petrus nec ceteri apostoli transacto crediderant tempore gentes ad fidem in prepucio admittendas, vel de Stephano post Domini passionem prothomartire id non credente similiter et salvato; nec inter fratres de hiis suscitaverunt discordiam, sed dixerunt glorificantes Dominum: "Ergo et Deus gentibus penitentiam ad vitam dedit" (Atti 11, 18)».

<sup>19</sup> All'interno della *narratio* si sono contati complessivamente sessantanove inserti biblici da parte degli *Ytalici*. Di questi, quarantacinque dall'Antico Testamento e ventiquattro dal Nuovo Testamento. Ciò significa che il ricorso al Nuovo Testamento corrisponde a circa un terzo degli inserti biblici totali. Bisogna altresì notare che si incontrano ben tredici citazioni paoline. Quindi la scritturalità paolina non solo rappresenta ben oltre la metà degli impieghi neotestamentari, ma si può anche affermare che nell'insieme della *narratio* del *Rescriptum* una citazione biblica su cinque è attinta alle epistole di Paolo. Per quanto riguarda, invece, gli impieghi evangelici (sei, in totale), vi è una netta preminenza di Giovanni, con quattro attestazioni. Due sole citazioni si ripetono: Prov. 28, 9: «Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis» e Mal. 2, 1-2: «Et nunc ad vos mandatum hoc, o sacerdotes. Si nolueritis audire et si nolueritis ponere super cor, ut detis gloriam nomini meo, ait Dominus exercituum, mittam vos egestatem et maledicam benedictionibus vestris et maledicam illis, quoniam non posuistis super cor». Si veda più nel dettaglio l'Appendice al presente contributo, p. 55.

Malachia<sup>20</sup>). Le Scritture vengono, dunque, abbracciate dai *fratres Ytalici* nella loro interezza e, nel contempo, nella specificità delle singole parti.

Emerge poi un secondo rilievo. Nelle sezioni in cui le Scritture sono addotte *in extenso* con valore probatorio-controversistico, l'elencazione delle *auctoritates* segue con esattezza la sequenza canonica dei libri biblici. Ciò indurrebbe a supporre che chi redasse il *Rescriptum* abbia avuto sottomano i libri biblici (o, forse, un compendio scritturale) da cui poter sistematicamente consultare, trarre e disporre i pezzi argomentativi. Inoltre, e soprattutto, il rispetto dell'ordine usuale degli scritti biblici denuncia un chiaro quanto abbastanza supino assenso a una concezione del libro sacro secondo assetti testuali del tutto aderenti a quelli ereditati dalle millenarie codificazioni della Chiesa romana. I *fratres Ytalici*, insomma, non impiegano il testo sacro secondo forme normative originali, innovative o di rottura. Nelle modalità di citazione riproducono plurisecolari, convenzionali e ordinarie sequenze.

Questo utilizzo scritturistico tradizionale si può riconoscere in modo particolarmente evidente considerando più da presso i «tam multa divina testimonia» che gli *Ytalici* impiegano per contestare le posizioni degli *Ultramontani* riguardo la controversia «de fractio panis vel sacrificio». Tale punto della discussione tocca, innanzi tutto, le condizioni di validità del sacramento eucaristico e la forza transustanziazionale della sola formula verbale consacratoria. Si tratta, poi, il rapporto tra la moralità di coloro che pronunciano le parole di consacrazione e l'efficacia della transustanziazione stessa (il problema, insomma, dell'*ex opere operantis*).

Al riguardo bisogna notare che, dopo secoli di accesa discussione sulla reale presenza eucaristica, la verità transustanziazionale era stata ufficialmente fissata proprio appena pochi anni prima l'incontro di Bergamo, nel primo canone del Lateranense IV<sup>21</sup> del 1215. Anche in tale stretta cor:ri-

<sup>20</sup> Il fatto che nel *Rescriptum* le citazioni veterotestamentarie impiegate dagli *Ytalici* terminassero con le parole tratte dal profeta Malachia aveva indotto lo storico e teologo luterano Wilhelm Preger, che per primo editò la fonte nel 1875, a sottolineare ed enfatizzare l'esclusione dei libri deuterocanonici (in particolare i *Maccabei*) quasi a precorrere le scelte bibliche del successivo Protestantismo. W. PREGER, *Beiträge zur Geschichte* cit., pp. 215-216. Sulla fisionomia intellettuale di Preger, si veda J. FEUCHTER, *Wilhelm Preger (1827-1896). Ein moderner Waldenserhistoriker?*, in: A. DE LANGE, G. SCHWINGE (herausgegeben von), *Beiträge zur Waldensergeschichtsschreibung*, Verlag Regionalkultur, Heidelberg-Ubstadt-Weiher-Basel 2003 (Waldenserstudien, 1), pp. 53-74.

<sup>21</sup> Per le deliberazioni del Concilio Lateranense IV si rimanda a *Conciliorum oecumenicorum decreta*, consulenza di H. JEDIN, EDB, Bologna 2002 (Strumenti), pp. 226-271 e alla bibliografia lì segnalata alle pp. 228-229. Deliberazioni consultabili anche in: H. DENZIGER,

spondenza cronologica si può osservare una profonda permeabilità dei primi gruppi valdesi rispetto alle coeve atmosfere intellettuali e ai coevi dibattiti in corso nelle istituzioni ecclesiastiche egemoni. Inoltre, affrontando la spinosa e ramificata problematica eucaristica, gli *Ytalici* adoperano una modalità molto consueta, propria delle dispute teologiche del periodo: essi attingono, infatti, ai termini quasi un secolo prima già avanzati sulla *vexata questio* dallo stesso maestro parigino Abelardo. Ne riproducono i termini, si può ben dire, parola per parola<sup>22</sup>. In più, gli *Ytalici* si rifanno a citazioni patristiche (Cipriano<sup>23</sup>, Gerolamo<sup>24</sup>, Gregorio<sup>25</sup>) non solo tutte rintracciabili nel *Decretum* di Graziano, ma, addirittura, riproposte nel *Rescriptum* proprio nella medesima forma e nell'esatta sequenza che si ritrova nell'imprescindibile testo di normativa ecclesiastica. È, insomma, molto improbabile che chi redasse il *Rescriptum* abbia usato una fonte diversa da Graziano. Ciò induce una volta di più a confermare un tratto tipico dei *fratres Ytalici*: la piena mimesi clericale. Tale mimesi, che si acuisce specialmente nel dissidio sorto tra le due *societates* sulla questione transustanziazione, non è solo una mimesi di contenuti, bensì anche di forme e di lingua.

Ancora sulla controversia «de fractio panis vel de sacrificio» è possibile un ulteriore rilievo scritturale. Si nota, infatti, che la confutazione degli *Ytalici* si apre con otto passi neotestamentari, poi continua con trentasette ricorrenze veterotestamentarie, e torna, infine, al Nuovo Testamento: suggellano l'argomentazione quattro citazioni dalle epistole paoline. Tale scelta dispositiva nella collocazione dei *testimonia* rivela una concezione

---

*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 2012 (Strumenti), pp. 452-469. Non sembra superfluo qui riportare del primo canone la sezione sulla transustanziazione. *Conciliorum oecumenicorum decreta* cit., p. 230: «Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speci bus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui fuerit rite ordinatus secundum claves ecclesiae, quae ipse concessit apostolis et eorum successoribus Iesus Christus». Cfr. H. DENZIGER, *Enchiridion symbolorum* cit., pp. 454-455.

<sup>22</sup> Come rilevato già da K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser* cit., I, p. 160. Gli argomenti di Abelardo si possono leggere in PL 178, col. 1286 e PETRUS ABAELARDUS, *Theologia christiana*, cura et studio E.M. Buytaert, Brepols, Turnholt 1969 (CCCM, 12), pp. 302-303.

<sup>23</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte* cit., p. 40.

<sup>24</sup> Ivi, p. 40.

<sup>25</sup> Ivi, p. 41.

biblica che sottende una inequivocabile ottica teologica. L'indubbia premienza conferita alla Nuova Alleanza si comunica non tanto a livello quantitativo, bensì, piuttosto, per mezzo dell'arguta dislocazione dei passi da li tratti: essi sono posti in apertura e in chiusura della catena argomentativa. Certamente il peso numerico dei brani veterotestamentari, più che il triplo rispetto ai neotestamentari, completa, integra e precisa tale prospettiva. La predilezione neotestamentaria non esclude l'Antica Alleanza ma, al contrario, la abbraccia, la comprende e la spiega<sup>26</sup>.

### 2.3 Due risolutivi frammenti neotestamentari: 1 Corinti 13, 11 e Atti 5, 29

Tra le diverse e numerose ricorrenze bibliche contenute nel *Rescriptum* ci si vuole ora soffermare su due frammenti neotestamentari: 1 Corinti 13, 11 («Cum essem parvulus, loquebam ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli») e Atti 5, 29 («Oboedire oportet Deo magis quam hominibus»). Nel *Rescriptum* queste due citazioni neotestamentarie si trovano vicine, collocate proprio al termine del lungo dibattito per sottolineare l'ormai incolmabile e definitiva presa di distanza degli *Ytalici* dagli *Ultramontani*.

1 Corinti 13, 11 è il celebre passo con cui Paolo, in seguito all'adesione a Gesù Cristo, ripudiava la propria precedente sottomissione al fariseismo<sup>27</sup>:

<sup>26</sup> La priorità neotestamentaria indissolubile, però, dall'assunzione cospicua dell'Antica Alleanza, appare una costante, un denominatore comune, un tratto biblico identificativo tra le comunità valdesi delle origini. È quanto emerge anche da una simile disamina condotta sul *Liber antiheresis* di Durando de Osca in sede di edizione critica in: K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1967, 2 voll. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 37, 1-2), in particolare II, p. XXIII dove si trova una rapida inventariazione degli usi scritturali all'interno del trattato controversistico. Sulla Bibbia di Durando C. THOUZELLIER, *Les versions bibliques utilisées par Durand de Huesca au début du XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, I, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1964 (Studi e testi, 231) pp. 419-435 e, più in generale, l'inventariazione scritturale in: C. THOUZELLIER, *Une somme anti-cathare. Le "Liber contra manicheos" de Durand de Huesca*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1964 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents, 32). Più sintetico C. THOUZELLIER, *Controverses vaudois-cathares à la fin du XII<sup>e</sup> siècle (d'après le livre II du «Liber Antiheresis» ms. Madrid 1114 et les sections correspondantes du ms. BN lat. 13446)*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraires du Moyen Age" XXXV (1960), pp. 137-205.

<sup>27</sup> J.E. AGUILAR CHIU, *1 Cor. 12-14: Literary Structure and Theology*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007 (Analecta Biblica, 166).

una condizione di *pueritia* della fede secondo l'apostolo («Cum essem parvulus...») il quale, dopo la conversione, si riconosce ormai passato alla fase adulta della vita spirituale («Quando autem factus sum vir...»). Le pregnanti parole paoline vengono usate dagli *Ytalici* per dissociarsi dalla concezione eucaristica *ex opere operantis* professata dalla *societas* avversa. All'incontro di Bergamo gli *Ytalici* rigettano una posizione che, in effetti, in passato avevano condiviso con gli *Ultramontani* (e i quali, per altro, insistono ancora nel sostenerla).

L'autorità di Paolo, icasticamente espressa in 1 Corinti 13, 11, disegnava la nuova identità del Cristianesimo rispetto alle radici giudaiche ed esprimeva una presa di posizione forte nei dibattiti interni alle prime comunità cristiane. Cosa poteva essere biblicamente più efficace per denunciare, da parte degli *Ytalici*, la diversità e, insieme, la superiorità rispetto al proprio passato, alla propria matrice originaria con cui, comunque, si continuava a dialogare e a confrontarsi? Le parole con cui lo stesso Paolo esprime le proprie evoluzioni dottrinali rispetto al legalismo giudaico risultavano per gli *Ytalici* quanto di più emblematico per affermare la propria derivazione e, nel contempo, la propria estraneità dagli *Ultramontani* (che, non lo si dimentichi, erano detti anche *Valdesii socii*): per gli *Ytalici* 1 Corinti 13, 11 autenticava in modo incisivo la piena legittimità scritturale circa le proprie mutate concezioni eucaristiche.

Un affine uso autenticante e dirimente ha Atti 5, 29. L'intertesto lucano, anch'esso intarsiato nella decisa e finale presa di distanza degli *Ytalici* dagli *Ultramontani*, ribadisce la consapevolezza di un distacco da un gruppo preesistente e, nel contempo, comunica e ribadisce il criterio e il discrimine di autorità: le Scritture. S'è visto che gli *Ytalici*, separandosi dai *socii Valdesii*, si rifanno biblicamente a Paolo che si era emancipato dall'esegesi farisaica della Legge (1 Corinti 13, 11). Ma non solo. Gli *Ytalici* si separano dai *socii Valdesii* con le stesse parole con cui Pietro e gli apostoli si liberarono dall'autorità del Sinedrio che impediva loro di predicare la resurrezione di Gesù Cristo: «Oboedire oportet Deo magis quam hominibus». Atti 5, 29, che nel *Rescriptum* segue di poche righe 1 Corinti 13, 11, accentua e duplica, dunque, l'insanabile incompatibilità tra le due *societates*. Tanto 1 Corinti 13, 11 quanto Atti 5, 29 affermano la superiore legittimità di un'identità recente e minoritaria, in opposizione a una identità pur maggioritaria, anteriore e consolidata. Impiegando Atti 5, 29 gli *Ytalici* esprimono la consapevolezza di appartenere, come già gli apostoli davanti al Sinedrio, a una *societas* che incarna la vera, autentica volontà divina a dispetto di interpretazioni umane.

Bisogna poi riconoscere che anche l'uso di Atti 5, 29 da parte dei *fratres Ytalici* non si discosta dai plurimi e anteriori esempi di uso di Atti 5, 29 attestati nella *Christianitas* occidentale. Si conferma, anche qui, la piena mimesi clericale nell'impiego scritturale. «Oportet oboedire Deo magis quam hominibus» era, infatti, l'ordinaria, consolidata *auctoritas* scritturale per scalzare gerarchie di obbedienza, specie in concomitanza con il mutamento di relazioni di potere<sup>28</sup>.

Per istituirsi come vera comunità interprete dell'autentica volontà di Dio, per distanziarsi dalla *societas* degli *Ultramontani*, gli *Ytalici* si appoggiano all'«Obedire oportet Deo magis quam hominibus». Atti 5, 29 è usato anche dagli *Ytalici* come spartiacque decisivo: una vera e propria barricata, un determinante principio di identità. Essi utilizzano, cioè, un passaggio neotestamentario già adottato tradizionalmente come discriminare risolutivo nell'ambito di controversie. Gli *Ytalici* si allineano, quindi e ancora una volta, a un uso scritturale consueto. Del resto, non deve sorprendere che gli *Ytalici* si rifacciano a una formula ultrafamiliare: solo rimettendosi a una testualità condivisa, si poteva (e si può) comunicare esattamente i propri intenti e le proprie differenze. Solo con un paradigma immobile si stabiliscono le eccezioni, gli scarti, le singolarità.

### 3. Conclusioni

Per le prime generazioni valdesi il *Rescriptum* di Bergamo documenta, in primo luogo, un profilo molto mosso, sia dal punto di vista dell'estensione geografica del movimento, nelle sue diverse diramazioni (al di qua e al di là delle Alpi), sia nel suo sviluppo interno, nelle sue configurazioni ecclesiologiche e teologiche, nelle sue tensioni interiori.

<sup>28</sup> Su Atti 5, 29 mi permetto di rimandare a F. TASCA, *La pia disobbedienza. L'esegesi di Atti 5, 29 dalla patristica latina ai "Libelli de lite", "Annali di storia dell'esegesi" XXII* (2005), pp. 223-254. È bene ricordare che tra le fonti prodotte internamente alle primissime generazioni valdesi si registra l'uso di Atti 5, 29 anche nel *Liber Antiheresis* di Durando de Osca: K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser* cit., II, pp. 60-62. In tal caso Atti 5, 29 è impiegato dal discepolo di Valdo per prendere le distanze dalla Chiesa romana e dalle gerarchie ecclesiastiche corrotte. Ancora una volta l'allontanamento si esprime attraverso la lingua e le convenzioni stesse di quelle medesime istituzioni da cui ci si voleva ben distinguere. La dichiarazione di estraneità a un'antiorie appartenenza si esprime, paradossalmente ma inevitabilmente, con una sostanziale sottomissione linguistica, testuale e concettuale alle forme prodotte da quegli stessi interpreti ufficiali e strutturati, che si vorrebbero rifiutare e che, come esito finale, nella prassi davvero si rifiutarono.

Dal punto di vista scritturale il *Rescriptum* attesta, poi, per gli *Ytalici* una sicura capacità di manipolazione attiva sul testo sacro, che viene modellato, inserito, percolato e piegato a secondo di differenziate funzionalità testuali. La strategia di autenticazione apostolica è, per esempio, assicurata dall'ampio uso delle parole paoline e dal sagace rimando alle atmosfere delle primissime comunità cristiane. Tali riverberi biblici ottengono la sovrapposizione della *societas Ytalicorum* alla Chiesa delle origini, garantendosi così un'assoluta autorità deliberativa.

S'è tuttavia visto che il pur competente impiego scritturale è limitato da una circoscritta libertà di manovra. Innanzi tutto, il confronto si svolge in lingua latina. Non vi è alcun riferimento né a *testimonia* in volgare, né all'uso del volgare *tout court*. L'analisi dei singoli *testimonia* biblici mette in rilievo, inoltre, usi riconducibili entro un perimetro scritturistico ed esegetico cristallizzato e già secolarmente stabilito dalla Chiesa romana. Espressivamente gli *Ytalici* affermano, quindi, la propria specifica identità religiosa rispetto agli *Ultramontani* passando attraverso formule antichissime e consolidate, messe a punto dalle istituzioni ecclesiastiche egemoni.

Gli *Ytalici*, insomma, rimangono mimeticamente fedeli ad anteriori impieghi biblici. Per esempio, nella contingente urgenza di affermare la propria indipendenza e la propria diversità dagli *Ultramontani*, gli *Ytalici* scelgono Atti 5, 29: «Oportet oboedire Deo magis quam hominibus». Quella che potrebbe a prima vista sembrare una scheggia biblica ribellistica<sup>29</sup>, è, invece, un testo molto consueto, interno agli impieghi della Chiesa romana, con un'illustre e plurisecolare tradizione d'uso in scontri e controversie di vario genere.

Biblicamente, la *societas fratrum Ytalicorum* salpa dalla riva dei *Valdesiani socii* (gli *Ultramontani*) secondo codificati rituali di varo e autenticanti procedure di partenza che garantiscono legittimità all'equipaggio, oltre che l'opportunità del viaggio e la correttezza della rotta. Diversamente, ossia al di fuori di tali rodate coordinate scritturistiche, sarebbe stata soltanto, e fin dal principio, una disastrosa deriva, un naufragio annunciato, un'impresa votata a un rapido insuccesso. Una simile navigazione non si sarebbe mai potuta intraprendere poiché, da un lato, non vi sarebbe stata alcuna riva da cui allontanarsi e differenziarsi e, dall'altro, non si disponeva (e nemmeno si voleva disporre) di tecniche natatorie totalmente altre e indipendenti.

---

<sup>29</sup> In modo intenso quanto sloganistico, Raffaello Morghen definiva Atti 5, 29 «il grido di guerra di tutti i ribelli all'autorità della Chiesa romana da Valdo a Savonarola a Lutero». Cfr. R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Laterza, Roma-Bari 1984 (Biblioteca Universale Laterza, 120), p. 253.

Uscendo di metafora: quand'anche gli *Ytalici* avessero avuto altre parole per affermare la propria autonomia, la propria identità e la propria autenticità, in verità, per poter dire tutto ciò, in modo convincente e legittimante, ai propri interlocutori ma, innanzi tutto, a sé stessi, essi non potevano che parlare con il linguaggio biblico già adoperato dagli stessi interlocutori. In altre parole, anche tra le escluse *societates* valdesi la testualità biblica corrispondeva a quella delle escludenti istituzioni ecclesiastiche romane. Una volta di più, anche il *Rescriptum* dimostra che all'inizio del XIII secolo le Scritture, in lingua latina, secondo un canone e un'esegesi secolarmente fissati, erano l'inevitabile, condiviso alfabeto universale, con cui comunicare, decidere e scrivere la propria specificità. Anche (anzi: forse tanto più) all'interno di gruppi religiosi marginali, non conformisti e perseguitati che cercavano una propria ancora più solida legittimità.

## Appendice

### *Ricorrenze bibliche all'interno del Rescriptum*

(In corsivo sono riportati gli intertesti scritturali non usati in funzione argomentativa)

§2-

*Filippesi 1, 3-11*: utilizzata nella *Salutatio*

§16-

1 Timoteo 4, 5: utilizzata dagli *Ultramontani*; gli *Ytalici* ne contestano l'utilizzo e l'interpretazione

§19-

Mt. 5, 13

Lc. 14, 34-35

Gv. 9, 31

Gv. 15, 4

Gv. 15, 5

Gv. 15, 7

2 Cor. 6, 14-15

Tito 1, 15-16

§20-

Ex. 12, 43-45

Ex. 25, 1

Ex. 28, 1

Ex. 30, 30

Ex. 32, 33  
Lev. 10, 1-2  
Lev. 21, 16-18  
Lev. 22, 3  
Lev. 22, 25  
Num. 18, 1-2  
Num. 18, 6-7  
Num. 19, 22  
Deut. 16, 5-7  
1 Sam. 2, 27  
1 Sam 2, 30  
1 Sam. 15, 22-24  
Ps. 14, 1-4  
Ps. 5, 7  
Ps. 25, 5  
Ps. 33, 16-17  
Ps. 65, 18  
Prov. 1, 28-29  
Prov. 15, 8  
Prov. 15, 29  
Prov. 28, 9  
Isaia 1, 10-11  
Isaia 1, 13-15  
Isaia 59, 1-2  
Ger. 14, 11-12  
Ger. 6, 20  
Ez. 8, 18  
Os. 9, 4  
Amos 5, 21-22  
Michea 3, 3-4  
Mal. 1, 6-7  
Mal. 1, 10  
Mal. 2, 1-2  
Mal. 2, 8-9  
Mal. 2, 13  
*Rom.* 11, 33  
*Rom.* 10, 12

§21-

2 Cor. 5, 17: attribuita agli *Ultramontani (Valdesiani)*

Ebr. 2, 2-3

Ebr. 10, 28-29

*Rom.* 15, 4

§ 23-

Ps. 102, 5

Ps. 144, 19

Ps. 9, 38

1 Cor. 10, 17

§24-

Lev. 21, 21 (citazione indiretta attraverso passaggio di Gerolamo su Sofonia)

Prov. 28, 9 (citazione indiretta attraverso passaggio da lettera inno-  
cenziana)

Mal. 2, 2 (citazione indiretta attraverso passaggio da lettera inno-  
cenziana)

§25-

1 Cor. 13, 11

Atti 5, 29

Riferimenti non di citazioni ma a episodio (citazione parziale): Gal.  
2, 4-5;

Atti 11, 18

§26-

*petitio* finale

*Ps. 118, 105*

*Ps. 18, 9*

*Giov. 7, 38*

*Lc. 2, 52*

*2 Cor. 13, 13*



# L'internazionalizzazione del movimento valdese e la perdita dell'identità letteraria gallo-romanza

Vladimir Agrigoroaei\*

Il tema che si svilupperà in queste pagine riguarda il rapporto tra memoria, lingua e identità all'interno di due gruppi delineatisi tra la fine del XII secolo e l'inizio del secolo successivo: si metteranno a confronto le vicende dei seguaci di Lamberto di Liegi con quelle dei seguaci di Valdesio – *pauperes* (autodenominazione) o *valdesi* (allodenominazione) – i quali, partendo da Lione, giunsero a coprire, con la loro diffusione, un'area geografica molto vasta.

I valdesi medievali furono fra loro diversi, come diversi furono i molteplici valdismi<sup>1</sup>. Alla fine del Medioevo, prima dell'incontro di Chanforan (1532) e dell'adesione alla Riforma, i valdesi di area germanica furono, per esempio, simili agli Hussiti e rappresentarono, per un po' di tempo, una curiosa forma di Cristianesimo popolare. A parere di chi scrive, ed è la tesi che si intende qui di seguito svolgere, la continua trasformazione del movimento valdese fu conseguenza del fatto che i discepoli di Valdesio persero la propria identità iniziale cambiando la lingua (dalla originaria *lingua Gallica* al piemontese o all'*italiano* prima, e poi al tedesco).

## 1. Identità linguistiche dei valdesi medievali

In base all'assunto più comune e condiviso, i valdesi, a seguito della loro cosiddetta "diaspora", giungendo e insediandosi in ambienti economici diversi, con diversi sistemi sociali, avrebbero conseguentemente sviluppato diverse identità (i plurali *valdismi*, appunto). Nel corso di tale processo avrebbero anche incontrato molti movimenti eterodossi locali (Patarini, Arnaldisti, Umiliati ecc.), che potrebbero aver influenzato il movimento

---

\* vladimir.agrigoroaei@gmail.com

<sup>1</sup> G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Claudiana, Torino 1984.

dei *pauperes de Lugduno* al punto da fargli perdere la pelle originaria, trasformandolo in gruppi differenti. Si ritiene che queste ipotesi siano valide, ma incomplete. L'aspetto più importante è, infatti, che i discepoli di Valdesio, una volta giunti in Italia, smisero gradualmente di appartenere all'originaria cultura e lingua francese. Per qualche tempo è probabile che essi abbiano usato ancora i testi che avevano portato da oltre le Alpi. E finché il centro del movimento valdese fu nelle terre di lingua francese, questa importazione di testi dovette essere abbastanza facile. Ma quando un altro centro ugualmente importante si formò nell'Italia settentrionale, ciò determinò una rottura del sistema, così come ben rappresentato dal *Rescriptum* di Bergamo nel 1218. Si può pensare che i valdesi di area italiana smisero di leggere i testi dei valdesi d'Oltralpe e questo causò uno spostamento ideologico e identitario del movimento.

La storia della letteratura può fornire alcune osservazioni pertinenti su questo. In primo luogo vi è il fatto che non è stato possibile identificare manoscritti dei primi valdesi di area italiana, benché il gruppo sia qui attestato già alla fine del XII secolo. Molti testi religiosi e manoscritti sono giunti dalla Francia in Italia al tempo in cui i valdesi si erano stabiliti nel territorio italiano, che non possiamo tuttavia collegare alla storia valdese (si vedano, per esempio, i *Sermoni subalpini*, tra gli altri<sup>2</sup>). Questo è successo anche perché i lettori medievali eterodossi e ortodossi condividevano la stessa lingua e, alle volte, anche gli stessi testi. È quanto successo in Boemia e in Ungheria tra Hussiti e Francescani; è quanto successo in Inghilterra tra lollardi e "ortodossi". Accadde anche ai valdesi, almeno in Francia.

Si dovrebbe, dunque, ricordare che all'altezza cronologica del colloquio di Bergamo, avvenuto nel maggio 1218, una generazione era passata da quando i discepoli di Valdesio erano arrivati da Lione nell'Italia settentrionale. Le loro scelte culturali erano cambiate e, avendo aderito al movimento dei *pauperes de Lugduno* anche alcuni chierici, il profilo culturale dell'intero gruppo aveva raggiunto livelli elevati. Da quel che sappiamo, nello stesso periodo in cui discutevano con i loro *fratres Ultramontani*, questi *pauperes Ytalici* avevano sviluppato un interesse speciale per testi latini. Questo mutamento culturale della seconda generazione italica dei valdesi deve essere stato una delle ragioni per cui Génévieve Brunel-Lobrichon non è riuscita a individuare nessuna fonte francese delle traduzioni bibli-

<sup>2</sup> W. BABILAS, *Untersuchungen zu den Sermoni subalpini, mit einem Exkurs über die Zehn-Engelchor-Lehre*, Hüber, München 1968.

che valdesi a noi pervenute<sup>3</sup>. È noto, infatti: sono stati sì conservati alcuni testi valdesi, ma appartengono a un periodo più tardo del Medioevo e la lingua non è il francese. Tradizionalmente, queste traduzioni tardive di libri biblici sono state identificate come frammenti di una traduzione biblica molto più ampia, ordinata da Valdesio stesso<sup>4</sup>, eppure i frammenti conservati nei manoscritti dei secoli XIV, XV e XVI a Cambridge, Carpentras, Dublino, Grenoble e Zurigo non lasciano pensare a una fonte francese. Come accennato, Brunel-Lobrichon ha cercato di collegare traduzioni bibliche italiane e francesi, ma senza successo<sup>5</sup>. Il punto è che i primi valdesi non hanno fatto traduzioni nuove e personali in francese delle Scritture poiché stavano usando testi già tradotti e già letti dagli “ortodossi”, cioè dai cattolici. Al riguardo centrale è la testimonianza del domenicano Stefano di Borbone, in cui si afferma che Valdesio sarebbe andato alla scuola cattedrale di Lione per chiedere a due clerici il loro aiuto, pagando le traduzioni volgari del testo sacro: si tornerà a breve su questa decisiva fonte<sup>6</sup>.

Gli storici hanno cercato di immaginare la forma di questa Bibbia primordiale valdese, per ricostruirne il contenuto. Lo storico Giovanni Gonnet ha immaginato che la prima Bibbia valdese includesse diversi brani dei due Testamenti e testi patristici, raccolti in un piccolo manoscritto, facile da nascondere sotto gli abiti maschili oppure nella crocchia dei capelli delle donne, «secondo una vecchia tradizione montanara<sup>7</sup>». Negli anni Cinquanta del secolo scorso Mario Esposito, invece, ha proposto un’identificazione di questa Bibbia con la fonte del Nuovo Testamento di Lione (il

<sup>3</sup> G. BRUNEL-LOBRICHON, *Les Bibles vaudoises à la source des Bibles italiennes?*, “Mélanges de l’École française de Rome: Moyen Âge” CV/2 (1993), pp. 845-855.

<sup>4</sup> Samuel Berger riteneva che la Bibbia dei primi valdesi, una traduzione volgare, avrebbe dovuto essere stata scritta in francese. S. BERGER, *La Bible française au Moyen Âge. Étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d’oïl*, Imprimerie nationale, Paris 1884. Altri dicono che si trattasse invece di franco-provenzale ecc. Chi meno sa, più presume.

<sup>5</sup> Si veda G. BRUNEL-LOBRICHON, *Les Bibles vaudoises* cit.

<sup>6</sup> Per la discussione sulle traduzioni commissionate da Valdesio si rimanda a V. AGRIGOROAEL, *La traduction perdue de la Bible faite pour l’usage de Valdès: supercherie savante involontaire?*, in: C. GALDERISI, J.-J. VINCENSINI (a cura di), *La fabrique de la traduction. Du topos du livre source à la traduction empêchée*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 133-152. Per una diversa rilettura della medesima fonte F. TASCA, *Le projet biblique antagoniste de Valdès de Lyon selon les mots de frère Étienne de Bourbon*, in *Vernacular Bible and Religious Reform in the Middle Ages and Early Modern Era*, edited by W. François, A.A. den Hollander, Peeters, Leuven 2017, pp. 13-28.

<sup>7</sup> G. GONNET, *La Bibbia e i valdesi medioevali*, “Bollettino della Società di Studi Valdesi” CXLVI (1979), p. 6.

celebre testo cataro o valdese<sup>8</sup>). Le due ipotesi sono contraddittorie. E ora se ne proporrà una ancora diversa.

Nel suo *De nugis curialium*, una raccolta di aneddoti su persone e luoghi composta sul finire del XII secolo, l'inglese Walter Map scrive di aver visto un gruppo di valdesi («Valdesios, homines ydiotas, illiteratos, a primate ipsorum Valde dictos, qui fuerat civis Lugduni super Rodanum») che avevano presentato un *librum lingua conscriptum Gallica* a papa Alessandro III nel 1179, nel corso del III Concilio Laterano<sup>9</sup>. Questo libro scritto in francese (*lingua Gallica*) conteneva, oltre a molti libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, il testo e la glossa del Salterio («in quo textus et glosa Psalterii plurimorumque legis utriusque librorum continebantur»): è la più antica testimonianza della cosiddetta «Bibbia di Valdesio». Quando i nostri pii laici avevano rivendicato il diritto di predicare, il papa aveva fatto sapere che qualsiasi insegnamento della Bibbia senza glosse (ossia senza commento) doveva essere proibito<sup>10</sup>. I seguaci di Valdesio compresero l'avvertimento e seguirono (temporaneamente) il consiglio del papa.

## 2. La *Bibbia di Valdesio* e il *Commento ai Salmi per Lauretta d'Alsazia*

A parere di chi scrive, il testo visto da Walter Map corrisponderebbe al *Commento ai Salmi per Lauretta d'Alsazia*, un testo realizzato, però, per uno scopo diverso<sup>11</sup>. Stewart Gregory, il suo ultimo editore, ha mostrato che

<sup>8</sup> M. ESPOSITO, *Sur quelques manuscrits de l'ancienne littérature religieuse des Vaudois du Piémont*, «Revue d'histoire ecclésiastique» XLVI (1951), pp. 142-143.

<sup>9</sup> WALTER MAP, *De Nugis Curialium*, a cura di M. Rhodes James, Clarendon Press, Oxford 1914, pp. 60-61: «Vidimus in concilio Romano sub Alexandro papa tercio celebrato Valdesios, homines ydiotas, illiteratos, a primate ipsorum Valde dictos, qui fuerat civis Lugduni super Rodanum, qui librum domino pape presentaverunt lingua conscriptum Gallica, in quo textus et glosa Psalterii plurimorumque legis utriusque librorum continebantur. Hii multa petebant instanciam predicationis auctoritatem sibi confirmari, quod periti sibi videbantur, cum vix essent scoli».

<sup>10</sup> Si veda L.E. BOYLE, *Innocent III and the Vernacular Versions of Scripture*, in: *The Bible in the Medieval World: Essays in memory of Beryl Smalley*, edited by K. Walsch, D. Wood, B. Blackwell, New York 1985, pp. 97-107.

<sup>11</sup> Per l'ipotesi presentata qui, si veda S. GREGORY, *The twelfth century psalter commentary in French attributed to Simon of Tournai*, «Romania» C (1979), pp. 289-340; S. GREGORY, *The twelfth century psalter commentary in French for Laurette d'Alsace*, in: *The Bible and Medieval Culture*, edited by W. Lourdaux, D. Verhelst, Leuven University Press, Leuven 1979, pp. 109-126; S. GREGORY (edited by), *The Twelfth-century Psalter Commentary in French for*

tales *Commento* è composto da quattro grandi parti scritte da tre o quattro autori di origine vallone. Il primo avrebbe terminato la sua traduzione tra il 1163 e il 1164. Questo testo composito circolava in tutto il mondo francofono (i primi due libri circolavano inoltre indipendentemente in Inghilterra alla fine del XII secolo) e in diversi strati sociali. Anche i valdesi vi erano forse molto affezionati, perché una lettera di papa Innocenzo III, inviata all'arcivescovo di Metz e datata 12 luglio 1199, menziona lo stesso testo in relazione a laici e donne – che i critici spesso considerano essere identificabili con valdesi – desiderosi di accedere direttamente alle Scritture. La lettera del Papa afferma che i laici potevano leggere i testi in volgare, ma che era loro vietato predicare a partire da quei testi francesi. La predicazione doveva seguire il testo latino della Vulgata. La lettera menziona inoltre i testi utilizzati dai cittadini di Metz: c'erano gli *Evangelia*, le *Epistolas Pauli*, il nostro *Psalterium*, i *Moralia in Iob* e molti *alios libros*<sup>12</sup>.

Benché la lettera pontificia affermi che questi testi furono fatti tradurre a Metz dai laici e dalle donne (*sibi fecit in Gallico sermone transferri*), in verità sappiamo che questi testi circolavano già nel mondo francofono e che avevano autori diversi. Non ci si riferisce più al *Psalterium*, da identificare con il *Commento ai Salmi per Lauretta d'Alsazia*, bensì ai *Moralia in Iob*, senza dubbio un testo vallone conservato in un manoscritto oggi custodito nella Biblioteca nazionale di Parigi<sup>13</sup>, e alle *Epistolae Pauli* – probabilmente la traduzione fatta da Lamberto di Liegi, sulla quale si tornerà tra poco.

---

*Laurette d'Alsace: An Edition of Psalms I-L*, 2 voll., Modern Humanities Research Association, London 1990, vol. 1, pp. 10-26. Per una vecchia ipotesi, respinta da Stewart Gregory, si veda CH. J. LIEBMAN, *The Old French Psalter Commentary: Contribution to a Critical Study of the Text Attributed to Simon of Tournai*, W.F. Humphrey Press, Canandaigua 1982.

<sup>12</sup> PL, vol. 214, col. 695c: «Sane significavit nobis venerabilis frater noster Metensis episcopus per litteras suas quod tam in dioecesi quam urbe Metensi laicorum et mulierum multitudo non modica tracta quodammodo desiderio Scripturarum, Evangelia, Epistolas Pauli, Psalterium, Moralia Iob et plures alios libros sibi fecit in Gallico sermone transferri, translationi huiusmodi adeo libenter, utinam autem et prudenter, intendens, ut secretis conventionibus talia inter se laici et mulieres eructare praesumant, et sibi invicem praedicare».

<sup>13</sup> Si tratta del manoscritto fr. 24764 della Biblioteca nazionale di Parigi. Si veda *Li Dialogue Gregoire lo Pape. Altfranzösische Uebersetzung des XII. Jahrhunderts der Dialogen des Papstes Gregor, mit dem lateinischen Original, einem Anhang: Sermo de Sapientia und Moraliū in Iob Fragmenta, einer grammatischen Einleitung, erklärenden Anmerkungen und einem Glossar / Li Dialogue Gregoire lo Pape. Les dialogues du pape Grégoire traduits en français du XII<sup>e</sup> siècle accompagnés du texte latin suivis du Sermon sur la Sapience et des fragments de Moralités sur Job, d'une étude sur la langue du texte, d'un commentaire et d'un glossaire*, aux soins de W. FOERSTER, vol. 1. *Text / Textes*, Halle / Parigi, Nippert / Champion, 1876, pp. 299-370.

Se la «laicorum et mulierum multitudo non modica» di Metz nel 1199 usava testi religiosi in lingua volgare, se essi predicavano a partire da questi testi, perché non prendere in considerazione la stessa situazione nel 1179, vent'anni prima, quando i *Valdesii*, secondo la testimonianza di Walter Map, leggevano un salterio «lingua conscriptum Gallica» glossato con commenti? E perché non pensare la stessa cosa dei primi testi, quelli commissionati da Valdesio stesso ai due chierici di Lione citati da Stefano di Borbone? Ossia: perché pensare a una traduzione *ex novo* della Bibbia intera? Questa traduzione persa non può essere trovata perché non è mai esistita. Stefano di Borbone ha scritto, a metà del XIII secolo, che Valdesio aveva pagato due chierici di Lione per una traduzione della Bibbia<sup>14</sup>. In realtà Valdesio avrebbe pagato per qualcosa di diverso. Uno dei chierici di Lione *scripsit* per lui «piores libros pro pecunia in Romano quos ipsi habuerunt», cioè aveva *copiato* per Valdesio qualche libro o vari libri in volgare (*in Romano*) che avevano in biblioteca. Uno dei chierici aveva dettato, l'altro aveva trascritto (*transferente et dictante*). Da qui l'uso del verbo *transferente*, che non si riferisce necessariamente a una traduzione, ma forse a una trascrizione. Valdesio voleva probabilmente leggere altri testi in volgare oltre alla *Chanson de Saint Alexis*<sup>15</sup> e i chierici avevano copiato per lui quello che avevano trovato nello *scriptorium*. Inoltre, la versione più antica di questa storia<sup>16</sup>, quella di Riccardo di Poitiers (1181-1216), non

<sup>14</sup> Un certo *sacerdos* lionese (*Bernardus Ydros*) era ancora *iuvenis et scriptor* quando aveva scritto per Valdesio «piores libros pro pecunia in Romano quos ipsi habuerunt, transferente et dictante ei quodam grammatico, dicto Stephano de Ansa» (STEPHANUS DE BORBONE, *Anecdotes Historiques, Légendes et Apologues*, aux soins de A. Lecoy de La Marche, Librairie Renouard, Paris 1877, p. 291). Per la dimostrazione completa di tale ipotesi si rimanda ad AGRIGORAEI, *La traduction perdue de la Bible* cit.

<sup>15</sup> L'anonima cronaca di Laon narra che Valdesio sarebbe stato colpito dalla rappresentazione pubblica della *Chanson de Saint Alexis*. G. GONNET, *Enchiridion fontium Valdensium* cit., p. 21. Si ritiene che questo racconto possa essere vero – anche se molti storici lo trattano con estrema diffidenza. Si veda, per esempio, la rilettura di F. TASCA, *La prima predicazione di Valdo? Riflessioni sul Chronicon Universale di Laon*, in *Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa*, a cura di A. Giraudo e M. Rivoira, Claudiana, Torino 2018 (Collana della Società di Studi Valdesi, 41), pp. 181-201.

<sup>16</sup> Quattro fonti indipendenti, di origine controversa ma inquisitoriale, raccontano questa storia. La prima è un testo di Riccardo di Poitiers (1181-1216), perso, ma citato da Ludovico Antonio Muratori. Sulla testimonianza di Riccardo di Poitiers: M. SAURETTE, *Tracing the Twelfth-Century Chronica of Richard of Poitiers, monk of Cluny*, “Memini. Travaux et documents” IX-X (2005-2006), pp. 303-350. Per una discussione sulla datazione del testo si veda G. GONNET, *Enchiridion fontium Valdensium*, vol. I, Claudiana, Torre Pellice 1958, p. 165. La seconda è la fonte di Stefano di Borbone. La terza versione fu inclusa nella *Practica inquisitionis* di Bernardo Gui (1342). E la quarta è la fonte diretta di Bernardo Gui: una compi-

contiene il verbo *transferre*, bensì *conscribere* («Valdesius fecisset sibi conscribi Evangelia et aliquos alios libros Bibliae in vulgari»). Non si trattava, dunque, di una traduzione. Valdesio aveva chiesto che gli scribi *copiassero* a suo beneficio testi in volgare già esistenti.

Questo ci suggerisce che la Bibbia di Valdesio non fosse una vera Bibbia. Questa Bibbia, che la ricerca non è mai stata in grado di identificare, è in realtà la letteratura volgare in tutta la sua complessità. E può darsi che la conversione evangelica di Valdesio sia iniziata realmente con la *Chanson de Saint Alexis*, come ci racconta l'anonima cronaca di Laon. Valdesio fu probabilmente colpito da questa letteratura religiosa volgare. Da lì, dalla piazza pubblica, dalle parole dei giullari, Valdesio forse comprese quello che non si comprendeva in chiesa, ascoltando la messa in latino. Questa deve essere una delle ragioni per cui i primi valdesi portavano in giro testi biblici francesi: perché il loro movimento partiva anche da queste traduzioni vernacolari. Ma non erano i soli.

### 3. La vicenda di Lamberto di Liegi

Per fare un utile confronto, guardiamo i primi inizi di un altro movimento, questa volta sorto nelle Fiandre, attorno a Lamberto, un parroco di Liegi. Il dossier contenuto nel manoscritto Hunterian 454 (V. 6. 4) della Biblioteca dell'Università di Glasgow custodisce varie testimonianze riguardanti la storia di Lamberto<sup>17</sup>. Il manoscritto risale al XIII secolo, proviene dalle Fiandre e comprende due lettere di Lamberto indirizzate al papa (l'anti-papa Callisto III), due lettere dei sostenitori di Lamberto, indirizzate allo stesso papa, la lettera del papa al vescovo di Liegi e il pezzo più importante in questa sede: un piccolo "*memoir*", ossia il memoriale di Lamberto. In questo ultimo testo memorialistico, indirizzato al papa, il prelato risponde alle accuse che i suoi avversari avevano mosso contro di lui, descrivendo sia la sua attività come traduttore, sia le letture dei suoi parrocchiani. Racconta come dopo la messa, di nuovo nelle loro case, questi parrocchia-

---

lazione inquisitoriale di Carcassonne. Questi altri testi (tra cui anche Stefano di Borbone, nella seconda versione raccontata) parlano di Valdesio come committente di una raccolta di testi in volgare che includerebbe i Vangeli e altri libri della Bibbia, seguiti da citazioni dei Padri.

<sup>17</sup> I testi furono pubblicati da Arnold Fayen come appendice alla sua edizione dell'*Antigraphum Petri*: A. FAYEN, *L'Antigraphum Petri et les lettres concernant Lambert le Bègue conservés dans le manuscrit de Glasgow*, Hayez, Bruxelles 1899.

ni leggessero salmi, inni, cantici, consultassero un commento sui salmi in lingua volgare, e come anche Lamberto avesse parafrasato in versi (*rithmicis modulis*) una *Vita* della santa martire Agnese (per le fanciulle) e gli Atti degli Apostoli (per tutti):

Domum vero regressi, sobrie et pie vescebantur, residuum autem diei usque ad vespertine laudis tempus, sollempnibus dico diebus, in psalmis, in ymnis et canticis spiritualibus expendebant, audita queque in ecclesia ruminantes et sese mutuo ad custodiendum cohortantes. Unde et ego bonis eorum studiis cooperans, virginibus vitam et passionem beate Virginis et Christi martyris Agnetis, omnibus vero generaliter Actus Apostolorum rhythmicis concepantes modulis, ad linguam sibi notiozem a Latina transfuderam, multis loco congruo insertis exhortationibus, ut videlicet haberent quo diebus festis, mundo in rebus pessimis exultante, a venenato ipsius melle sese revocare potuissent.

Et hoc est, quod preter scripti sui accusationes queritur iste, me Scripturas sacras indignis aperuisse, non rememorans quod predixit Dominus “regnum Dei dandum genti facienti fructus eius”, neque notans quod quem portabat nec manducabat puer “panem discipulis suis tradidit ut illum turbe apponerent”. Est preterea apud eos liber psalmodum cum omnibus glosulis suis et auctoritatibus eas roborantibus, in vulgarem linguam a quodam magistro Flandrensi translatus. Quare de eo non queritur? Quare hunc non incusat? Propterea forsitan “quia nemo propheta acceptus est in patria sua”. Ille vero magister de patria eius non fuit<sup>18</sup>.

Si deve notare che il commento francese letto dai parrocchiani è descritto come «liber psalmodum cum omnibus glosulis et auctoritatibus», tradotto in volgare («in vulgarem linguam») da un maestro fiammingo («quidam magister Flandrensis»). Si è già detto che un altro Salterio, quello presentato – sulla base della testimonianza di Walter Map – dai Valdesi al III Concilio Laterano (1179), può essere identificato con il *Commento ai Salmi per Lauretta d'Alsazia*. Anche il testo di cui parla Lamberto, questo testo accompagnato da *glosulae* e *auctoritates*, potrebbe essere esattamente lo stesso. L'identificazione di questo testo con il commento vallone per Lauretta è già stata fatta dal Simmons<sup>19</sup>. Ciò significa che il primo com-

<sup>18</sup> A. FAYEN, *L'Antigraphum Petri* cit., pp. 100-101.

<sup>19</sup> La vicenda dei testi di Lamberto di Liegi è stata a lungo ignorata dalla ricerca. La citazione della fonte è stata prevalentemente utilizzata in relazione agli inizi della letteratura olandese. Alcuni studiosi hanno affermato che si tratterebbe di un'opera perduta, precorritrice del *Diatessaron di Liegi*, datato alla seconda metà del XIII secolo (si veda, per esempio, D. PLOOIJ, *A further study of the Liège Diatessaron*, Brill, Leyden 1925, p. 5, nota 2), o dei

mento francese sui Salmi circolava a Liegi alla fine degli anni Sessanta del XII secolo ed era stato scritto da un autore vallone sconosciuto. Inoltre la descrizione fatta da Lamberto di Liegi ci lascia capire che doveva essere la prima o la seconda versione del commento, probabilmente la stessa che usavano anche i Valdesi presentatisi in Laterano.

Lamberto è stato ispirato da questo testo quando ha iniziato a scrivere i suoi adattamenti metrici (*rithmicis modulis*) dei testi sacri. E proprio questi adattamenti occupavano un posto centrale nelle accuse che l'alto clero gli muoveva. Il *memoir* indirizzato dal sacerdote al papa elenca tutti i *capita accusationis*, che Lamberto respinge punto per punto. E, alla fine della lista, si incontra la questione decisiva: la vera causa delle accuse consisteva nel fatto che «me Scripturas indignis aperuisse». Dal punto di vista di Lamberto, il capo d'accusa da parte del clero di Liegi – i suoi nemici –, non riguardava, quindi, l'eresia. Il vero danno era l'aver “aperto” la Sacra Scrittura ai “non meritevoli”. Molte fonti, del resto, testimoniano del disprezzo che i *litterati* provavano per gli *ydiotae*, gli *illitterati* e i *rustici*: si pensi all'atteggiamento di Walter Map verso i *Valdesii* come narrato nel celebre episodio contenuto nel *De nugis curialium*<sup>20</sup>.

Lamberto non era anticlericale, aveva semplicemente problemi con l'al-

---

Sermoni limburghesi del XIV secolo (W. SCHEEPSMA, *The Limburg Sermons. Preaching in the Medieval Low Countries at the Turn of the Fourteenth Century*, trad. D.F. Johnson, Brill, Leida-Boston 2008, p. 364). Bisogna invece ricordare che Lamberto e i suoi parrocciani in realtà parlavano la lingua francese. Solo S.J. Lenselink, nella sua tesi, citando P. Meyer, ha osservato che si tratterebbe di un testo francese, ma ha erroneamente ritenuto che questo testo fosse il Salterio di Lamberto (cioè il Salterio mosano): S.J. LENSELINK, *De Nederlandse psalmberijmingen in de 16de eeuw van de Souterliedekens tot Datheen met hun voorgangers in Duitsland en Frankrijk*, tesi di dottorato dell'Università di Utrecht, Van Gorcum, 1959, p. 62, nota 3. La noticina di S.J. Lenselink è passata inosservata (il suo studio è stato scritto in olandese) e l'identificazione con il commento per Lauretta d'Alsazia è stata fatta recentemente da W. SIMMONS, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001, p. 165, nota 133.

<sup>20</sup> Pierre Riché ha osservato che nelle fonti dell'XI e del XII secolo *illitteratus* o *idiota* non indicasse necessariamente un analfabeta: a volte si intendeva qualcuno che, pur potendo leggere e scrivere, non possedeva una forte cultura latina. P. RICHÉ, *Recherches sur l'instruction des laïcs du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, “Cahiers de civilisation médiévale” V/18 (1962), pp. 175-182 (in particolare p. 181). Questo spiegherebbe l'uso di tali termini da parte di Walter Map. Per il disprezzo e la paura clericali verso gli *illitterati* R.I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society*, Blackwell, Oxford 1987 (2000), p. 139. R.I. Moore mostra anche come la linea di separazione tra Roberto d'Arbrissel ed Enrico di Losanna così come tra Valdesi e Umiliati fosse molto variabile. A suo avviso, discriminare decisivo per l'identificazione ereticale era la questione dell'obbedienza (Ivi, p. 71: «Obedience was always the test, but it was not always demanded with equal firmness or measured with equal nicety»).

to clero della sua regione. Si insiste su questo “alto clero”, perché i seguaci di Lamberto non erano solo i suoi parrocchiani. Le lettere indirizzate dai suoi *sectatores* al papa testimoniano, infatti, che alcuni di loro erano sacerdoti e diaconi. Per esempio, la seconda lettera dei sostenitori di Lamberto menziona un *Arnulfus presbiter*, un *Gislebertus* e uno *Stephanus, diaconi*, accompagnati da un certo *Robertus subdiaconus*. Aggiunti alla stessa lista c'erano *Petrus*, *Servatius*, *Wedericus*, *Warnerus* e *Cesarius presbiteri*<sup>21</sup>. Tutti questi sacerdoti dovevano aver seguito Lamberto nella lettura delle traduzioni volgari e forse avevano anche letto il commento del *magister Flandrensis*. In ogni caso, certamente Lamberto aveva letto questo commento, tanto da chiedersi retoricamente: «Quare de eo non queritur? Quare hunc non incusat?» Ossia: perché l'alto clero di Liegi non aveva rivolto le sue accuse anche contro l'anonimo *magister* delle Fiandre autore del *Commento ai Salmi*? Lamberto, confrontandosi con questo autore anonimo, trova un evangelico punto in comune con lui: “perché nessuno è profeta in patria” («quia nemo propheta acceptus est in patria sua»).

In effetti, Lamberto di Liegi non fu il primo autore francese ad aver subito questo trattamento: il *magister* delle Fiandre aveva subito lo stesso destino. Lamberto ci spiega che la traduzione commentata era stata apprezzata solo al di fuori del suo ambiente d'origine. La cosa rilevante è, infatti, che il commento per Lauretta d'Alsazia sembra essere stato copiato ovunque, ma non nelle Fiandre. Il testo è di origine vallone<sup>22</sup>, ma i più antichi manoscritti che lo conservano oggi, quelli che risalgono al XII secolo o all'inizio del secolo successivo, testimoniano di una sovrapposizione di dialetti. Il che fa presumere che siano stati copiati in altri luoghi: a Beauvais, a Durham o, più vagamente, in Inghilterra. Lamberto aveva, dunque, ragione: nessuno è profeta in patria. Ma aveva anche ragione nel pensare alla lingua volgare come fattore unificante del proprio gruppo.

#### 4. Identità linguistiche valdesi al tempo dell'incontro di Bergamo

Mezzo secolo dopo, nel maggio 1218, due gruppi di seguaci di Valdesio decidono di incontrarsi a Bergamo. C'erano gli *Ultramontani*, provenienti da oltre le Alpi, e gli *Ytalici* locali. Gli *Ultramontani* erano, per così dire, ospiti. Nel 1218 il movimento valdese aveva già attraversato

<sup>21</sup> A. FAYEN, *L'Antigraphum Petri* cit., pp. 86-87.

<sup>22</sup> S. GREGORY, *The Twelfth-century Psalter Commentary* cit., vol. 1, p. 27.

due generazioni. I *pauperes de Lugduno* erano arrivati nell'area lombarda una generazione prima. Ma all'inizio del Duecento diverse fazioni si separarono dal movimento, alcune cercando la protezione del papa. Gli *Ytalici* volevano organizzarsi meglio, volevano avere loro ministri, capaci di amministrare l'Eucaristia. Gli *Ultramontani* preferivano mantenere un profilo basso e rivolgersi ai sacerdoti di fede cattolica. Le tensioni crebbero durante quell'incontro e si parlò anche di una lettera che gli *Ytalici* avevano precedentemente ricevuto dagli *Ultramontani*, attraverso la mediazione, forse, delle autorità di Verona. I due gruppi erano cauti e non si fidavano l'uno dell'altro. L'unità del movimento era svanita. Gli *Ytalici* avevano più in comune con gli altri eterodossi ed eretici locali che non con i loro fratelli transalpini. La barriera linguistica li aveva probabilmente divisi.

Gli *Ytalici* non si erano dimenticati di Valdesio di Lione, ma non avevano seguito le orme dei loro fratelli *Ultramontani*. È allora importante notare che l'unico argomento usato per identificare i destinatari del *Rescriptum* con comunità di area tedesca non fa parte del testo stesso del *Rescriptum*. L'unica parte che ci dice che erano di area germanica (*in Almania*) è il titolo dato da alcuni manoscritti. Tuttavia, i manoscritti che includono il nostro testo risalgono (tutti) al XIV secolo e sono conservati (tutti) nelle aree di lingua tedesca. Eppure i valdesi di area tedesca degli inizi del XIII secolo non erano una grande comunità, una comunità con la quale i *fratres Ytalici* avrebbero dovuto dialogare. Gli unici aggettivi geografici interni al testo originale sono *Transalpis* e *Ultramontanus*, ma entrambi sono abbastanza vaghi. Si applicano sia alla Francia che alla Germania. Dobbiamo poi aggiungere il fatto che le copie conosciute del *Rescriptum* non sono nemmeno state trascritte in un contesto valdese, bensì copiate in manoscritti usati in ambito inquisitoriale contro i valdesi del XIV secolo. È naturale che chiunque li abbia copiati abbia scritto anche la rubrica del titolo. Quindi, le formule *Pauperes de Lugduno qui sunt in Almania* o *Leonistae in Almania* furono probabilmente scritte in area germanica, nel XIV secolo, da una persona che non era nemmeno valdese. Questo copista lavorava per un inquisitore o copiava un testo proveniente da un inquisitore di area germanica del XIV secolo, che si preoccupava dei valdesi di lingua tedesca del suo tempo e non di quelli di un secolo e mezzo prima.

Possiamo, quindi, ragionevolmente pensare che il nostro documento parli di una perdita di memoria delle origini che separò i *pauperes* di lingua francese da quelli spostatisi in Italia, dopo una o due generazioni dalla

nascita del movimento a Lione. La cosiddetta disputa di Bergamo tra i due gruppi sembra seguire vari punti teologici e dottrinali, ma la verità è probabilmente altrove. Come nel caso del Grande Scisma del 1054, le ragioni discusse non erano necessariamente quelle reali. Nel 1054 la *Christianitas* si era divisa in due entità culturali, costruite intorno a due lingue diverse: il latino e il greco, identificabili e identificate anche in due centri di potere (Roma e Costantinopoli). Può anche darsi che il colloquio di Bergamo avesse ragioni simili: che i Valdesi fossero, dopo una generazione o due, o italiani o francesi<sup>23</sup>.

È forse necessario osservare che nei luoghi in cui le lingue non sono cambiate, dove il gruppo iniziale stava condividendo la stessa lingua, questa perdita di memoria non è avvenuta mai. Per esempio, il ricordo di Lamberto di Liegi era ben conservato nelle Fiandre. Diverse generazioni più tardi Lamberto era stato dichiarato come leggendario fondatore delle beghine, che stavano ancora parlando e leggendo il francese. È per questo che avevano dipinto il ritratto (proprio come un santo) del prete Lamberto nelle pagine introduttive di un loro Salterio. In questa descrizione, il parroco di Liegi era indicato come *Sires Lambers*, colui che aveva tradotto le epistole di San Paolo in lingua francese<sup>24</sup>. Cioè, probabilmente le *Epistolae Pauli* che leggevano anche i laici di Metz nel 1199.

I testi sono stati trasferiti attraverso varie comunità di lettura, sia eterodosse che ortodosse. Quando permaneva la stessa lingua, il ricordo degli inizi era ancora forte, proprio come per Lamberto. Ma se la lingua del gruppo era cambiata, come successo con i Valdesi di area italiana, non c'è da meravigliarsi che anche l'identità del gruppo cambiasse. I confratelli *Ultramontani* accusavano gli *Ytalici* di aver innovato, di aver dimenticato Valdesio. A parere di chi scrive, la ragione va individuata nel fatto che non

<sup>23</sup> È rischioso seguire A. PATSCHOVSKY, *The Literacy of Waldensianism from Valdes to c. 1400*, in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, edited by P. Biller, A. Hudson, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1994, pp. 112-136, secondo cui la lingua del *Rescriptum* era «a respectable functional Latin of average standard» (p. 121). Patschovsky pensava a una scelta deliberata del latino come lingua veicolare, per le sue qualità clericali, anche se i due gruppi avrebbero potuto comunicare in volgare. Al contrario: l'uso del latino è la prova di una incomprensibilità linguistica tra i due gruppi, parlanti due lingue vernacolari diverse.

<sup>24</sup> Un *SIRES LAMBERS* in posizione di preghiera e accompagnato dall'iscrizione «cis prudom fist prumiers l'ordne de beginage / les epistles sain poul mist en nostre lengage» è stato dipinto nella parte introduttiva di un salterio fiammingo in lingua latina (il manoscritto Additional 21114 della British Library di Londra, f. 7v). Sopra le mani del personaggio c'è un filatterio riportante i seguenti versi: «Ge sui ichis lambers nel tene pas a fable. ki fundai sain christophle. ki enscri ceste table». Segue la tavola pasquale attribuita a Lamberto.

si condividevano più gli stessi testi e la stessa lingua. Le letture comuni, nella stessa lingua, avevano formato le prime comunità testuali<sup>25</sup> in volgare. E il ricordo identitario degli eterodossi era necessariamente iscritto in quei testi.

---

<sup>25</sup> Sul concetto di “textual community”: B. STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, Princeton 1983.



Parte seconda

# IL CONTESTO BERGAMASCO



# Bergamo 1218: la città tra società, istituzioni e insediamenti a partire dall'ultimo quarto del XII secolo

Riccardo Rao\*

## 1. Gli studi sui primi decenni del Duecento a Bergamo

In questa sede si intende proporre un quadro della vita del comune di Bergamo attorno al primo quarto del Duecento, di modo che si possa meglio contestualizzare il clima del Colloquio svoltosi nel maggio 1218.

Partiamo da una premessa storiografica: la nostra conoscenza della Bergamo nel Duecento risulta ancora imperfetta. Dopo gli studi pionieristici di Angelo Mazzi – assai avanzati persino nel panorama di storia comunale italiana a cavaliere fra Otto e Novecento – l'attenzione al comune di Bergamo nel XIII secolo è stata discontinua<sup>1</sup>. Se François Menant, tanto in *Campagnes lombardes*, quanto nella *Storia economica e sociale di Bergamo*, ha avuto senz'altro il merito di proporre interpretazioni al passo con i tempi, l'attenzione di questo autore è stata prevalentemente rivolta verso il XII secolo<sup>2</sup>. Al di là di qualche contributo isolato, tra gli studi più

\* riccardo.rao@unibg.it

<sup>1</sup> La vasta bibliografia di Angelo Mazzi è oggi in buona parte digitalizzata sul sito <http://www.archiviobergamasco.it/wp-content/uploads/mazzi/AngeloMazziHome.html>. Si vedano in particolare di tale autore almeno A. MAZZI, *Note suburbane. Con un'appendice sui "mil-le homines Pergami" del 1156*, Tipografia Pagnoncelli, Bergamo 1892 e A. MAZZI, *Le vicinie di Bergamo. Con tavola topografica dei Quartieri e delle Vicinie*, Tipografia Pagnoncelli, Bergamo 1884.

<sup>2</sup> F. MENANT, *Campagnes lombardes du moyen âge. L'économie et la société rurales dans la région de Bergame, de Crémone et de Brescia du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup>*, École française de Rome, Roma 1993 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 281); F. MENANT, *Bergamo comunale: storia, economia e società*, in: *Storia economica e sociale di Bergamo, II.2. I primi millenni. Il comune e la signoria*, Fondazione per la storia economica e sociale di Bergamo, Azzano S. Paolo (Bergamo) 1999, pp. 15-182. Tra i principali studi su Bergamo nel Duecento, quelli di Patrizia Mainoni partono per lo più dalla fine del secolo: in particolare, P. MAINONI, *Le Radici della discordia. Ricerche sulla fiscalità a Bergamo tra XIII e XV secolo*, UNICOPLI, Milano 1997 (Storia lombarda, 3). Si vedano inoltre sul comune in tale periodo G. BATTIONI, *Osservazioni sul reclutamento e la circolazione di podestà bergamaschi in età comunale (inizio sec. XIII – inizio sec. XIV)*, in: *I podestà dell'Italia comunale. Parte I. Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XIII sec. – metà XIV sec.)*, a cura di

recenti sull'argomento si ritiene di dover ricordare soprattutto i lavori di Paolo Nobili: studioso in primo luogo delle comunità rurali del territorio orobico – Vertova e Gromo, a cui ha dedicato due monografie, ma non solo –, Nobili si è concentrato anche sulle istituzioni e sulla società urbane. In particolare, in due articoli comparsi sulla rivista “Reti Medievali”, egli ha affrontato le forme di disciplinamento del contado da parte del comune urbano e l'affermazione della fiscalità cittadina nei primi decenni del Duecento. La sua ultima monografia, sull'economia duecentesca, e un saggio sui borghi urbani di Sant'Andrea e Mugazzone nel 1235, apparso poco prima della prematura scomparsa, consentono di arricchire il vivace quadro sociale della Bergamo di inizio XIII secolo, inserendola a pieno titolo nella cornice socio-istituzionale delle maggiori *civitates* lombarde dell'epoca<sup>3</sup>.

Insomma, anche se non si può dire che, soprattutto per quanto riguarda i temi storico-economici e le relazioni tra città e contado, le ricerche siano rimaste ferme, la storia del comune di Bergamo è ancora in buona misura da scrivere. A tal proposito occorre sottolineare che, sebbene, a fronte delle consistenti perdite dell'archivio comunale di epoca pre-veneta, la situazione archivistico-documentaria non sia tra le più favorevoli, sono sopravvissuti diversi atti e più scritture su registro prodotti dal comune e attribuibili alla metà del Duecento, che consentono comunque un'esplorazione originale dei meccanismi di funzionamento delle istituzioni pubbliche bergamasche. La situazione del primo quarto del secolo, che più interessa in questa sede, è tuttavia particolarmente precaria e si limita a pochi atti che vedono coinvolte le magistrature comunali: vendite di beni comunali, inchieste, atti di bando, sentenze e qualche decisione statutaria,

---

J.-C. MAIRE VIGUEUR, Istituto Storico Italiano per il Medioevo – École française de Rome, Roma 2000, pp. 113-140 e R. RAO, *Il Monte di Bergamo e gli incolti collettivi della città (secoli XII-XIII)*, in: *Bergamo e la montagna nel Medioevo. Il territorio orobico fra città e poteri locali*, a cura di R. RAO, “Bergomum” CIV-CV (2009-2010), pp. 51-74.

<sup>3</sup> P.G. NOBILI, *Alle origini della città. Credito, fisco e società nella Bergamo del Duecento*, con prefazione di F. MENANT, Fondazione per la storia economica e sociale di Bergamo, Bergamo 2011 (Studi di storia della società, dell'economia e delle istituzioni bergamasche, 5); P.G. NOBILI, *I contadi organizzati. Amministrazione e territorialità dei “comuni rurali” in quattro distretti lombardi (1210-1250 circa)*, “Reti Medievali. Rivista” XIV/1 (2013), pp. 1-50; P.G. NOBILI, *Alle origini della fiscalità comunale. Fodro, estimo e prestiti a Bergamo fra fine XII e metà XIII secolo*, “Reti Medievali. Rivista” XI/1 (2010); P.G. NOBILI, *Un quartiere medievale come spazio d'affari. I borghi bergamaschi di sant'Andrea e Mugazzone dai registri di Alberto di Urgnano e di altri notai del XIII secolo*, “Atti dell'Ateneo di Scienze, Lettere ed Arti in Bergamo” LXXIV (2010-2011), pp. 111-190.

oltre a documenti celebri che aprono su sguardi altrimenti ignoti dei conflitti sociali intracittadini, quali la pergamena Mantovani<sup>4</sup>.

## 2. Una città in espansione

Proviamo, dunque, a ricostruire il cosmo sociale e istituzionale in cui si muoveva un *civis* bergamasco attorno al 1218. Bergamo appariva allora come una città in fermento. La stima che ancora circola e che suggerisce una mini-città, compresa tra i 4000-6000 abitanti, ricavata dall'analisi del giuramento del 1156, sembra inadeguata a esprimere l'ordine di grandezza di un centro di primaria importanza nello scacchiere lombardo e che con tutta probabilità non doveva discostarsi di molto dalla taglia compresa fra i 10000 e i 25000 abitanti che caratterizza gran parte delle città di tale regione: tale cifra risulta più comprensibile se si pensa che già all'epoca una porzione consistente dei cittadini orobici doveva essere insediata al di fuori dell'angusto perimetro della *civitas* romana<sup>5</sup>. Dal punto di vista generazionale, soprattutto chi era nato dopo il 1175 circa – e che dunque attorno al 1218 aveva meno di 45 anni – con questo fermento era cresciuto, sin da bambino. È, infatti, nei cinquant'anni a cavallo fra XII e XIII secolo (comunque in una fase successiva al 1156 che ancora condiziona negativamente le stime demografiche, come abbiamo visto) che la città entra nella fase più tumultuosa della sua crescita economica. Basta scorrere i nomi dei testimoni alle transazioni fondiarie di quel torno di anni per rendersi conto della quantità di persone di recente immigrazione, proveniente per lo più da località della diocesi orobica, che si era trasferita in città. La vicinia di San Pancrazio, che conosciamo così bene attraverso gli eccezionali registri di fine Duecento studiati da Gloria Caminiti, già all'inizio del secolo risulta capace di coordinare il suo popolo in azioni politiche, come ben risulta dalla cosiddetta “guerra civile” del 1206<sup>6</sup>.

Ma è per lo più al di fuori delle mura urbane, nei borghi cittadini in fase

<sup>4</sup> Sulla Pergamena Mantovani si rimanda a A. MAZZI, *La pergamena Mantovani*, “Atti dell'Ateneo di Scienze, Lettere ed Arti in Bergamo” IX (1887-1888), pp. 1-74.

<sup>5</sup> G. ALBINI, *La popolazione di Bergamo e del territorio nei secoli XIV e XV*, in *Storia economica e sociale di Bergamo*, II.2. *I primi millenni. Il comune e la signoria*, Fondazione per la storia economica e sociale di Bergamo, Azzano S. Paolo (Bergamo) 1999, pp. 213-256 (in particolare alle pp. 234-236).

<sup>6</sup> G. CAMINITI, *La vicinia di S. Pancrazio a Bergamo. Un microcosmo di vita politico-sociale (1283-1318)*, Provincia di Bergamo, Bergamo 1999 (Contributi allo studio del territorio bergamasco, 15); F. MENANT, *Bergamo comunale* cit., p. 35.

di espansione, che immigrazione e nuova economia sembrano decollare: è in questi anni, infatti, che si assiste al consolidamento di alcuni borghi, quali Sant'Alessandro in Colonna, dal 1177, o lo stesso Borgo Canale – indicato nella parte alta anche come Borgo di Sant'Alessandro in alcuni documenti dell'epoca – che pur di ben più antica fondazione pare anch'esso crescere dal punto di vista economico in quest'epoca, alimentato anche dall'economia monastica di Astino e di Santa Grata<sup>7</sup>. E poi i borghi di Sant'Andrea e Mugazzone. A Mugazzone, in particolare, era presente almeno dal 1175 un ospedale, probabilmente una fondazione “di strada”, che trasmise un forte impulso allo sviluppo dell'insediamento<sup>8</sup>. I borghi sono documentati almeno dal 1193: in particolare sono attestati alcuni immigrati da Brusaporto, Bagnatica e Vigano in relazione a una casa a due piani («solerata») con corte, a indizio di un'edilizia piuttosto ricercata<sup>9</sup>.

Proprio i borghi di Mugazzone e Sant'Andrea sono gli unici contesti suburbani che consentano davvero un'indagine capillare, sebbene per pochi anni dopo il 1218: la fortunata conservazione delle imbreviature del 1235 – ma i documenti più antichi risalgono al 1216 – appartenenti a un notaio che qui rogava, Alberto da Urganò, unita a diverse pergamene dell'Archivio Diocesano, ne offrono una prospettiva eccezionale. Dall'eccellente analisi che ne ha fatto Paolo Nobili, emerge con chiarezza la vivacità economica di questo mondo di frontiera – particolarmente indiziato anche per seguire gli itinerari eterodossi oggetto del presente volume – dove la città si fonde con le campagne, dove coabitano almeno tre categorie di persone. Innanzi tutto rustici di recente immigrazione che aspirano alla cittadinanza, come, a titolo di esempio, quell'Alberto di Ardesio cacciatore che nel 1222 possiede una vigna in Borgo Sant'Andrea<sup>10</sup>. Questo tessuto di recenti immigrati, che devono ricostruire i loro riferimenti religiosi in città, costituisce senz'altro un elemento da considerare per il proselitismo eretico. Vi sono, poi, *cives* a pieno titolo, talvolta pure immigrati, che si ritro-

<sup>7</sup> A. MAZZI, *Note suburbane* cit., p. 206. Lo sviluppo di borghi suburbani è caratteristico per la stessa epoca di molte città dell'Italia padana. Si può effettuare un confronto con il caso di Verona, studiato in maniera eccellente da G.M. VARANINI, *Verona*, CISAM, Spoleto 2019, pp. 27-38 (Il Medioevo nelle città italiane, 16).

<sup>8</sup> Biblioteca Civica di Bergamo Angelo Mai, Archivio Storico, Collezione di pergamene, 2625.

<sup>9</sup> A. MAZZI, *Note suburbane* cit., p. 206 rintraccia l'esistenza dei borghi di Sant'Andrea e Mugazzone dal 1211. La menzione del 1193 è in Archivio Storico Diocesano di Bergamo, *Diplomata seu iura episcopatus*, 4/1, 29 dicembre 1193.

<sup>10</sup> Archivio Storico Diocesano di Bergamo, *Diplomata seu iura episcopatus*, 10/1, 17 settembre 1222.

vano nella *platea Sancti Vincentii*, presso la cattedrale omonima (la *platea concionis* come viene indicata in un significativo documento del 1189)<sup>11</sup>, per partecipare alle sedute consiliari, ma che proprio nei borghi vivono e gestiscono i loro affari: di consiglieri comunali che risiedono nei borghi ne sono documentati dal 1203<sup>12</sup>. Infine uomini di passaggio, che giungono dalle campagne nei borghi per concludere i traffici commerciali. Proprio le attività mercantili mostrano una notevole vivacità: se non stupisce ritrovare commerci di granaglie e soccide (ossia contratti in cui si dava in affidamento bestiame perché venisse allevato), più sorprendente e indicativo della mobilità economica e sociale che attraversa i borghi sono le transazioni riguardanti pannilana bergamaschi<sup>13</sup>.

Tale è il disordinato flusso di uomini che immigrano dai villaggi delle campagne, vessate dalle signorie rurali e dalla fiscalità urbana, che alcune famiglie creano nuovi insediamenti, come Fontana e San Vigilio, stabilendosi sul *Mons Civitatis* con il desiderio di beneficiare dei privilegi dei *cives*. Per San Vigilio, in particolare, già nel 1219 appare ormai presente una piccola comunità di contadini, accampati in fienili e baracche<sup>14</sup>.

Nello stesso periodo la città si pietrifica. Non più soltanto la cattedrale e pochi edifici aristocratici, ma anche tra le abitazioni entro le mura e persino nel paesaggio ancora rurale di orti, fienili e case di fortuna che ancora caratterizza molti dei borghi bergamaschi penetrano edifici in pietra. Il comune è tra i protagonisti di questa nuova veste urbanistica, sia promuovendo nel cuore della città il nuovo palazzo comunale (dagli anni Novanta del XII secolo), sia intervenendo su strutture destinate al servizio collettivo, come le fontane, anche al di fuori di Città Alta, come nel caso della fonte di Via Pignolo, con la sua epigrafe che denuncia la matrice pubblica dell'iniziativa nell'anno 1208. Insomma, seppure il perimetro racchiuso dalle mura medievali continui a essere il cuore pulsante della città, con una proliferazione di edifici nobili, anche la nuova città, dall'edilizia più dimessa, che si sta sviluppando all'esterno gode dell'attenzione del governo urbano, che promuove tra l'altro, attorno al 1190, lo scavo della roggia Serio, che lambisce e protegge la città bassa<sup>15</sup>. Ma anche l'episcopato, con

<sup>11</sup> Archivio Storico Diocesano di Bergamo, Capitolare, n. 2237.

<sup>12</sup> F. MENANT, Bergamo comunale cit., p. 20.

<sup>13</sup> P.G. NOBILI, *Un quartiere medievale come spazio d'affari* cit.

<sup>14</sup> Biblioteca Civica Angelo Mai, Pergamene Mia, 7050, 1219, agosto 3. Per il popolamento di San Vigilio si rimanda a R. RAO, *Il Monte di Bergamo* cit., p. 69.

<sup>15</sup> In generale, sulle trasformazioni urbanistiche della città in questi anni si rimanda a F. MENANT, *Bergamo comunale* cit., pp. 41-48.

le sue amplissime proprietà, è tra i protagonisti del rinnovamento dei borghi: a Sant'Andrea e a Mugazzone, in particolare, la diocesi è titolare di numerosissimi beni, oltre che delle *braide*, i vasti terreni che ancora in questi primi decenni del Duecento si possono trovare nelle aree suburbane<sup>16</sup>.

### 3. L'affermazione dei podestà

Nel cinquantennio scarso preso qui in considerazione la mobilità sociale appare, dunque, accesa: sono facili grandi fortune, ma non mancano neppure i poveri<sup>17</sup>. Il “fermento” sociale – così come lo avrebbe definito Gioacchino Volpe<sup>18</sup> – deve sempre più fare, però, i conti con il disciplinamento istituzionale imposto dal comune podestarile. Le autorità comunali assumono un controllo sempre più capillare della vita urbana, sotto la guida dei rettori annuali (semestrali talvolta) di origine forestiera, che a partire dall'ultimo quarto del Duecento – dall'attestazione nel 1175 del veronese Uberto de Carcere – si impongono progressivamente al vertice della città, anche se sino alla fine del secolo compaiono ancora in alcune annate regimi consolari. Gianluca Battioni, nel fondamentale e monumentale spoglio collettivo dei podestà condotto da Jean-Claude Maire Vigueur, ha ben messo in luce i tratti della circolazione degli ufficiali forestieri a Bergamo per l'intera età comunale<sup>19</sup>: per il periodo più circoscritto che va dal 1175 al 1225 circa possiamo rilevare, oltre a una presenza interessante di bergamaschi, un ricorso contenuto ai milanesi (come il Perino da Milano del 1207 o il Guglielmo Pusterla del 1216) e un impiego decisamente più massiccio di cittadini della bassa lombarda e dell'Emilia: cremonesi, pavesi, piacentini, parmensi, bolognesi, fino al reggiano Roberto *de Robertis*, rampollo di una celebre stirpe dedita alla professione podestarile che esercita proprio nel fatidico 1218<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Archivio Storico Diocesano di Bergamo, *Diplomata seu iura episcopatus*, 38/1, 7 marzo 1233.

<sup>17</sup> Sulla mobilità sociale nel medioevo si veda ora *La mobilità sociale nel medioevo*, a cura di S. CAROCCI, École française de Rome, Roma 2010, che ha avviato l'ambizioso progetto di studi culminato con la pubblicazione di cinque volumi editi da Viella, con diversi curatori, dal titolo *La mobilità sociale nel medioevo italiano*, Viella, Roma 2016-2017.

<sup>18</sup> G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana, secoli XI-XIV*, Vallecchi, Firenze 1922.

<sup>19</sup> G. BATTIONI, *Osservazioni sul reclutamento e la circolazione di podestà cit.*, pp. 116-118 per l'epoca considerata.

<sup>20</sup> Sui *de Robertis*, cfr., oltre alle voci contenute nel database *Prosopange* (<https://angevi->

L'affermazione del regime podestarile non è per nulla neutra: come gli studi hanno rilevato per l'Italia comunale – si può fare riferimento al volume curato da Maire Vigueur – e come François Menant e, in tempi più recenti, Luca Moretti in un'ottima tesi di laurea hanno precisato per Bergamo, l'affermazione dei podestà coincide con il superamento dell'egemonia aristocratica dei *milites* negli anni dei consoli e alla maturazione di nuove istanze popolari in seno al governo della *civitas*<sup>21</sup>. Effettivamente, gli anni 1175, 1191 e 1206, che coincidono con le tappe di affermazione del governo podestarile, sono anche altrettanti momenti di superamento del dominio aristocratico e di decollo dei movimenti popolari<sup>22</sup>.

L'affermazione dei podestà e di forme politiche aperte a una maggiore partecipazione della società urbana, estesa anche al di fuori dei *milites* avvezzi all'esercizio del potere e al controllo delle risorse civiche, coincide con l'elaborazione di pratiche nuove. Il tempo dei podestà è anche un laboratorio istituzionale innovativo: dalla codifica della legislazione urbana, che tra il 1215 e il 1221 vede a Bergamo uno degli snodi con la compilazione degli statuti cittadini, all'esercizio della giustizia, stabilmente delegato dagli anni Ottanta del XII secolo a un'apposita magistratura, i consoli di giustizia, fino alla creazione di un sistema di controllo del contado e soprattutto degli spazi urbani. In tale campo un ruolo decisivo viene rivestito dall'elaborazione di una nuova pratica che non può essere trascurata alla luce delle finalità di questo convegno: l'inchiesta, vale a dire l'*inquisitio*, secondo il lessico più diffuso nei comuni italiani, o "calcazione", secondo la dizione presente nei documenti orobici.

Si è già rilevato in altra sede come a Bergamo si iniziò a fare ricorso a questa pratica almeno dal 1186, per indagini ordinate dal comune al fine di ricercare i beni comunali della città. Tale tipo di ricerca non è insolita nel panorama dei comuni italiani: i comuni iniziano a farvi ricorso almeno dal 1178, a Verona. Sulla base delle fonti di cui si ha conoscenza, possiamo ritrovare altre attestazioni di procedure *ex officio* destinate al controllo delle risorse patrimoniali dei comuni – ma la casualità della conservazione documentaria e la parzialità degli studi al riguardo senz'altro condizio-

ne-europe.huma-num.fr/ea/fr/base-officiers-angevins), E. OCCHIPINTI, *Le relazioni di Milano e la podesteria del reggiano Roberto de Roberti (1271)*, in: *Medioevo reggiano. Studi in ricordo di Odoardo Rombaldi*, a cura di G. Badini, A. Gamberini, F. Angeli, Milano 2007, pp. 215-224.

<sup>21</sup> F. MENANT, *Bergamo comunale* cit., pp. 29-30; L. MORETTI, *Il governo dei consoli. Uomini e istituzioni nella prima età comunale a Bergamo*, Tesi di laurea discussa presso l'Università degli Studi di Bergamo, relatore R. Rao, anno accademico 2014/2015.

<sup>22</sup> F. MENANT, *Bergamo comunale* cit., pp. 29-30.

nano la cronologia – a Vercelli nel 1192, a Cremona nel 1198, a Treviso nel 1204, ad Asti nel 1207, a Piacenza nel 1209, a Novara verso il 1214, a Reggio Emilia nel 1218, a Vercelli nel 1219, a Brescia attorno al 1220, ad Alba nel 1224, a Ivrea nello stesso periodo<sup>23</sup>. Tutto ciò per sottolineare come la maturazione delle inchieste a Bergamo sia precoce e si inserisca appieno nella temperie che abbiamo sinora delineato.

L'inchiesta a Bergamo trova un ulteriore perfezionamento nel 1221, quando gli inserimenti statutari voluti dal podestà di origine cremonese Lanfranco Moltidenari ne esaltano l'uso. Lo stesso Moltidenari ordina inchieste sistematiche sul terreno intese a censire i beni del comune e gli spazi cittadini, delimitando le vie e le piazze<sup>24</sup>.

È questo il segno di un governo sempre più attento ai comportamenti dei cittadini, che controlla in profondità la vita urbana e che non si limita a verificare quanto avviene entro il circuito murario, ma che ormai agisce con efficacia nei borghi e persino nel contado, dove censisce le risorse fiscali dei comuni rurali e crea borghi nuovi e borghi franchi (almeno Romano, fondato nel 1171, e Villa d'Adda e Selvino, affrancati nel 1193, rientrano nella nostra cronologia)<sup>25</sup>.

E nell'incontro di questa nuova capacità di disciplinamento della società da parte del comune podestarile con l'effervescenza sociale che attraversa la città, soprattutto nei borghi suburbani, si possono trovare elementi utili alla comprensione del colloquio avvenuto nei pressi di Bergamo nel maggio 1218.

---

<sup>23</sup> Al riguardo si rimanda a R. RAO, *Le inchieste patrimoniali nei comuni dell'Italia settentrionale (XII-XIV secolo)*, in: *Quand gouverner c'est enquêter. Les pratiques politiques de l'enquête princière (Occident, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque international d'Aix-en-Provence et Marseille. 19-21 mars 2009, ed. T. Pécout, De Boccard, Paris 2010, pp. 285-298.

<sup>24</sup> R. RAO, *Il Monte di Bergamo* cit., pp. 58-60.

<sup>25</sup> Al riguardo si vedano almeno F. MENANT, *Campagnes lombardes* cit., p. 81; F. MENANT, *Bergamo comunale* cit., pp. 96-98; P. GRILLO, *La politica territoriale delle città e l'istituzione di borghi franchi: Lombardia occidentale e Lombardia orientale a confronto (1100-1250)*, in: *Borghi nuovi e borghi franchi nel processo di costruzione dei distretti comunali nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, a cura di R. Comba, F. Panero, G. Pinto, Centro internazionale di studi sugli insediamenti medievali – Società per gli studi storici archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, Cherasco-Cuneo 2002, pp. 45-97, qui alle pp. 73-74 (Insediamenti e cultura materiale, 1); P.G. NOBILI, «*Statuerunt quod comune de Gromo et omnes habitantes sint burgum et burgienses*». *Il comune di Gromo da «Locus» a comune rurale a borgo franco tra XII e XIV secolo*, Comune di Gromo, Gromo 2011, pp. 38-53 (per i borghi franchi duecenteschi con affondo su Gromo).

## Bergamo 1218: orizzonti culturali

Francesco Lo Monaco\*

Se uno desiderasse scrutare gli orizzonti culturali in cui fu almeno concepito il *Rescriptum* dei *pauperes in spiritu Ytali* «fratribus ac sororibus, amicis et amicibus transalpes pie degentibus» è necessario che tenga fermo un punto: data cronica e topica, ancorché esplicite e sufficientemente sicure (maggio 1218, Bergamo), rimangono tuttavia laconiche e – si potrebbe dire – criptiche per l'intento qui proposto<sup>1</sup>. La pressoché totale assenza di altre fonti fa apparire il lungo testo consegnatoci dall'anonimo inquisitore di Passau più come una meteora che come una stella cometa che ci conduca a scoprire perché “Bergamo, maggio 1218”. Allo stato delle cose, infatti, nulla ci dà agio di conoscere né come il *conventus* si sia svolto, né dove di preciso *iuxta civitatem Bergami* sia avvenuto quello che pare essere stato un incontro chiarificatore, su aspetti non secondari di natura sacramentale, ecclesiologica e organizzativa, fra *Ultramontani* e *Ytali*<sup>2</sup>.

La carenza potrebbe allora essere compensata in maniera – si potrebbe dire – comparativa attraverso alcuni calibrati e meditati recuperi che aiutino, se non altro, a definire possibili contesti e a delineare una probabile scena.

---

\* francesco.lo-monaco@unibg.it

<sup>1</sup> Attuale edizione di riferimento è quella presente in A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Verlag-Haus Mohn, Gütersloh 1973 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 18), pp. 20-43. Che il toponimo sia quello di Bergamo emerge in maniera più chiara dal testimone Clm 9558 (del 1399) della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, in cui si legge *B(er)gami*. Negli altri testimoni (l'elenco è in A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen* cit., p. 20) la situazione abbreviativa è decisamente meno chiara.

<sup>2</sup> Per la denominazione dei gruppi e le loro identità si veda da ultimo G.G. MERLO, “*Pauperes spiritu*” *valdesi*, “Bollettino della Società di Studi Valdesi” CCXIX (2016), pp. 22-23, al quale si deve anche un'accurata analisi del *Rescriptum* in *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Claudiana, Torino 1984, pp. 11-23.

## 1. Lineamenti culturali: tracce e ipotesi

Richiamata alla mente la fervida dinamica di movimenti che, in vario modo, caratterizzarono la vita religiosa della Lombardia (ovviamente nell'estensione geografica che il termine assume con la giusta disposizione cronologica) nella prima metà del XIII secolo, di cui dà un efficace, sebbene rapido, schizzo Jacques de Vitry in una famosa lettera del 1216<sup>3</sup>, potrebbe essere lecito chiedersi se a Bergamo, ovvero, a maggior ragione, «iuxta civitatem Bergami», non esistesse, all'altezza del maggio del 1218, una *schola* come quella, per esempio, idealmente delineata da Durando de Osca a Innocenzo III nel 1208 e dallo stesso Durando rivendicata a Milano nel 1209, nella quale veniva proposto il «verbum Domini... fratribus et amicis<sup>4</sup>».

D'altra parte, nella concretezza del dato storico, la Bergamo del 1218 vedeva sedere sul soglio vescovile, come noto, Giovanni Tornielli, sotto il cui episcopato, in anni assai limitrofi a quello registrato nel *Rescriptum*, da un lato andarono – è pur vero – a consolidare la propria presenza o a insediarsi comunità di vita religiosa che, nei principi generali, si ispiravano ai più alti valori evangelici (vale a dire Domenicani, Francescani e Umiliati<sup>5</sup>), dall'altro tuttavia si cercò di imporre (con l'assenso sia del comune di Bergamo sia del vescovo stesso, come mostra un ben noto documento del *Registro* di Ugolino d'Ostia, del settembre 1221) disposizioni normative «pro hereticis expellendis» (suggerite dal contesto storico più generale), da ratificare negli *Statuti* cittadini, le quali prescrivessero che «nullus civitatis et districtus Pergamensis recipiet vel retinebit in domo sua aliquem hereticum, sed eos bona fide a se reicient<sup>6</sup>».

<sup>3</sup> Si tratta della lettera nella quale, fra varie peripezie che riguardano libri, muli e reliquie, Jacques de Vitry, passando nella *Longobardia*, accenna a Milano sia quale «fovea hereticorum» sia come luogo in cui nascevano comunità pauperistiche che invece contrastavano l'eresia (*Lettres de Jacques de Vitry – 1160/1170-1240*, éd. critique par R.B.C. HUYGENS, Brill, Leiden 1960, pp. 72-73). Per la vita religiosa nell'area padana, con uno sguardo al movimento valdese, rimangono assai efficaci le pagine di G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi* cit., pp. 7-42.

<sup>4</sup> Per Durando de Osca e le *scholae* si veda opportunamente P. MONTANARI, *Valdesi a Milano tra XII e XIII secolo*, «Revue de l'histoire des religions» CCXVII (2000), fasc. 1, pp. 63-67.

<sup>5</sup> Per Domenicani e Umiliati si rimanda, ovviamente, ai contributi specifici presenti in questo volume di Angelita Roncelli (p. 111) e Maria Teresa Brolis (p. 131). Per i Francescani ci si deve, sostanzialmente, ancora rifare a E. CALLIEROTTI, *L'Ordine francescano in Bergamo (sec. XIII-XIV)*, in: *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Silvana, Milano 1983, pp. 93-100.

<sup>6</sup> *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, pubblicati a cura di G. Levi, Forzani e C. Tipografi del Senato, Roma 1890, pp. 94-96.

Ben lungi dall'idea di voler riaprire il *dossier* su “Eresie a Bergamo nel XIII secolo” (con il conseguente, inevitabile, rischio di polarizzazione del discorso), tuttavia è opportuno, sulla scorta della più recente e accorta indagine storiografica, aver ben presente che la realtà, in primo luogo quella della prima metà del XIII secolo, doveva necessariamente essere più articolata di quanto non appaia (e non traspaia anche dalle fonti, non di rado di parte) e quindi che meno semplice possa essere una chiara e definita demarcazione fra ciò che era ortodosso e ciò che era eterodosso (visti, oltretutto, i non infrequenti scambi di posizione<sup>7</sup>).

A contribuire a una più articolata costruzione del racconto, e quindi a una più complessa definizione della realtà, aiuta sicuramente l'attitudine, oramai generalmente invalsa, di indagare, dati “neutri” alla mano, i contesti, spaziali e sociali (come, ovviamente, consegnati dalla documentazione non dottrinale), nei quali la spinta a una nuova spiritualità si andò indubbiamente manifestando fra la seconda metà del XII e la prima metà del XIII secolo<sup>8</sup>. Nel caso di Bergamo, non è di secondaria importanza notare come strutture laiche e religiose dedicate all'assistenza dei poveri e all'attività caritatevole avessero una notevole concentrazione al di fuori della porta occidentale della città, nella *vicinia* di Canale, ovvero di Santa Grata *inter vites*, dove sorgeva un ospedale fondato da Landolfo della Crotta alla metà del XII secolo, dove si andarono a stanziare inizialmente i Francescani, nel 1230, presso l'ospedale e la chiesa di Santa Maria della Carità, e da cui partiva l'antico asse viario verso Como e i valichi alpini, lungo il quale era possibile incontrare, ancora nel *mons Pergami*, il monastero vallombrosano del Santo Sepolcro di Astino, anch'esso dotato di un ospedale, nonché fondazione di riferimento per una confraternita laica di assistenza ai poveri (il Consorzio del santo Sepolcro) attiva già dalla metà del XII secolo<sup>9</sup>. Si trattava di un'area extra-muraria la quale tuttavia, per

<sup>7</sup> Il fascicolo più voluminoso (e ingombrante) del *dossier* è in A. MAZZI, *Aspetti di vita religiosa e civile nel sec. XIII in Bergamo*, “Bollettino della Civica Biblioteca di Bergamo” XVI (1922), pp. 189-272. Sulla questione è, ad oggi, fondamentale l'arbitrato di C. THOUZELLIER, *Polémique sur l'origine de l'hérésie à Bergame aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s.*, “Revue d'histoire ecclésiastique” LXII (1967), pp. 421-428.

<sup>8</sup> Per l'ambito bergamasco offrono ottimi inquadramenti generali i lavori di Maria Teresa Brolis, sia con il fondamentale volume M.T. BROLIS, *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1991, sia con lo studio M.T. BROLIS, *Ospedali e assistenza a Bergamo nel Medioevo*, in “Bergomum” CII (2007), pp. 7-40.

<sup>9</sup> Per il contesto religioso e sociale della *vicinia* di Santa Grata *inter vites* nel XIII secolo si veda ora M.T. BROLIS, *Il monastero di S. Chiara in Bergamo dalla fondazione al secolo XV*, in: M.T. BROLIS, P. CAVALIERI, L. AIROLDI, *La corsa del Vangelo. Le figlie di santa Chiara in*

tipologia di insediamento e per estrazione delle famiglie che la abitavano, mostrava dei tratti quasi di *vicinìa* intra-muraria: ciò dovette, con ogni probabilità, essere stato determinato dal fatto che nella *vicinìa* sorgeva anche la cattedrale di Sant'Alessandro Maggiore.

## 2. Una fonte notevole: il registro di prestiti librari della cattedrale

È proprio dal contesto dell'ora scomparsa cattedrale extra-muraria che ci giunge un interessante documento riguardante uomini e libri databile al pieno XIII secolo. Non si è di fronte a un semplice catalogo di manoscritti della cattedrale, bensì a un vero e proprio registro di prestiti, dal quale si possono evincere anche alcune informazioni sulle modalità di gestione del fondo librario e, quindi, di accesso al prestito<sup>10</sup>.

Archiviato (si potrebbe dire) sul *recto*, originariamente bianco, di un foglio appartenente a un binione, a quanto sembra aggiunto (in epoca, tuttavia, non lontana da quella della confezione dell'intero manoscritto), posto all'inizio di un *Omeliarium per hyemis circulum* databile alla prima metà del secolo XII, ora custodito presso la Biblioteca Civica Angelo Mai di Bergamo (BgBCAM), sotto la segnatura MA 607, proprio in ragione della funzione pratica di registro nel quale vergare note di prestito, che poi venivano depennate (raramente) o cassate, ci si trova dinnanzi a un documento di difficile recupero, di cui si offre in questa occasione un primo tentativo di trascrizione integrale<sup>11</sup>:

---

*Bergamo dal XIII secolo ai nostri giorni*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2018, pp. 29-42. Per quel che concerne il monastero del Santo Sepolcro di Astino ottima introduzione generale (dotata dei riferimenti bibliografici fondamentali) è quella offerta da G. DE ANGELIS, *Astino. Monastero della città*, Bolis, Bergamo 2014 (750 pagine per 750 anni).

<sup>10</sup> Cfr. RICABIM. *Repertorio di Inventari e Cataloghi di Biblioteche Medievali dal secolo VI al 1250. Repertory of Inventories and Catalogues of Medieval Libraries from the VI<sup>th</sup> Century to 1250. 2.1 Lombardia*, a cura di G. Fiesoli, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011, pp. 8-9.

<sup>11</sup> Identificato e segnalato negli anni Ottanta del secolo scorso, venne in parte indagato da chi scrive in una scheda (F. LO MONACO, *Un registro di prestiti di libri e carte della biblioteca del Capitolo di S. Alessandro risalente al secolo XIII*) inserita in: *Civitati autem illi magistrorum copia semper fuit. (Appunti su maestri, scuole e biblioteche a Bergamo fra i secoli XIII e XIV)* in: *Maestri e traduttori bergamaschi fra Medioevo e Rinascimento*, a cura di C. Villa, F. Lo Monaco, Biblioteca Civica Angelo Mai, Bergamo 1998, pp. 40-41 (riproduzione fotografica, con ripresa ai raggi UV, nella Tav. IV a fondo volume).

Per questa prima trascrizione, di tipo diplomatico, vengono adottati i seguenti criteri: la numerazione progressiva (in esponente, posta all'inizio) indica le righe o comunque

<sup>1</sup> p(r)im(us) lib(er) q(ue)m mutuau(it) mag(iste)r · ho(m)obon(us) p(ost)  
q(uam) ip(s)e recep(it) cura(m) cimia(r)chie fuit humiliare hestiuu(m)  
q(ue)m ip(s)e dedit fr(atri)b(us) p(rae)di- /

<sup>2</sup> cato(r)ib(us) /

<sup>3</sup> do(mi)n(us) p(rae)po(si)t(us) d(e) t(er)cio h(abe)t <h>istorias (et) iiii  
p(ro)phetas hui(us) ecl(e)sie (et) psalt(er)iu(m) uetustu(m){?} ob(er)ti  
d(e) [...<sup>n</sup>] /

<sup>4</sup> sum(m)a{?} [...<sup>n</sup>] d(e) lemen(e) · q(ue) d(icitu)r g(r)eg(o)rii [...<sup>n</sup>] · et luca(m)  
et ioh(anne)m heliam [...<sup>n</sup>] /

<sup>5</sup> (et) isaia(m) sol[...<sup>n</sup>] /

<sup>6</sup> [...] magist(er) otto h(abe)t sente(n)cias pet(ri) lu(m)bardi (et) epistolas  
i(n)t(er)cisas q(ue) su(n)t hui(us) ecl(es)ie · b[...] mag(istr)i [...<sup>n</sup>] /

<sup>7</sup> (et) sen(tenti)as magist(ri) pet(ri) · ob(er)ti d(e) [...<sup>n</sup>] · (et) luca(m) alb(er)  
ici aduocati · ¶ d(omi)n(u)s [.....] h(abe)t [...<sup>n</sup>] /

<sup>8</sup> que [...] [...]q(ui)d magist(er) oto de cimerchia; ¶ d(omi)n(u)s ep(iscopu)s  
h(abe)t uolum(en) q(ua)dragi(n)ta umiliaru(m) g(r)eg(o)rii; /

<sup>9</sup> uolum(en) i(n) q(uo) h(aben)t multa [...] · s[...] magistru(m) s[.....] (et)  
alia [...<sup>n</sup>]

<sup>10</sup> ¶ fr(atr)es p(rae)dicatores h(abe)nt duo antifonaria unum meri(dia)  
nu(m){?} et alium nocturnu(m) ¶ [...<sup>n</sup>] /

<sup>11</sup> ec(les)ie (et) sentencias d(omi)ni alb(er)ici aduocati ¶ [...] volum(en)  
ecl(es)ie [...<sup>n</sup>] · ¶ p(raesu)les d(e) eccl(esi)a alb[ /

<sup>12</sup> h(aben)t aliud a[....] re[...]aticu(m)¶ [...]t(us) de t(er)cio h(abe)t ysaia(m)  
¶ [...<sup>n</sup>] /

<sup>13a</sup> ¶ ¶ Isti habe(n)t libros eccl(esi)e s(an)c(t)i alexa(n)dri; | <sup>13b</sup> p(rae)po(s)

(nella seconda parte del registro: cfr. qui p. 90) le unità di prestito distinte, già nel manoscritto, da una paragrafo (¶); gli “a capo” del manoscritto vengono indicati con barretta obliqua (/); con la barretta verticale (|) vengono distinte le due colonne del registro che vengono attivate a partire da r. 13 (ragione per la quale, a partire da tale riga, le numerazioni saranno replicate con un esponente “a” e “b”: cfr. qui p. 88); i prestiti depennati (ovviamente quando non sia del caso, le note devono intendersi cassate per abrasione) vengono indicati con le modalità utilizzate nel manoscritto (sottolineatura o barratura); con puntini fra parentesi quadre ([ ]) vengono indicate, in numero corrispondente, le lettere che non è stato possibile, al momento, recuperare; la formula “[...<sup>n</sup>]” significa che ci si trova di fronte a un’abrasione di cui non è possibile definire l’effettiva estensione; con “{?}” vengono indicati i recuperi più dubbi. Delle rr. 22, 23, 25, 26, 27 e 31 non è stato possibile, al momento, alcun recupero. Unica riga non cancellata è 13<sup>a</sup>, la quale non ha, tuttavia, funzione di registrazione di prestito.

it(us) d(e) m[...] h(abe)t [...<sup>n</sup>] /

<sup>14a</sup> (et) tobia(m) ⁂ (et) ester ⁂ (et) iudit ⁂ (et) parilipemeno(n); | <sup>14b</sup> [...<sup>n</sup>]

<sup>15a</sup> ¶¶ magist(er) oto h(abe)t epistolas i(n)t(er)cisas | <sup>15b</sup> [...<sup>n</sup>] /

<sup>16a</sup> [...<sup>n</sup>] | <sup>16b</sup> ¶¶ p(rae)po(s)it(us) h(abe)t p(re)scianu(m) maiore(m) (et) [...<sup>n</sup>] /

<sup>17a</sup> ¶¶ Fr(atr)es minores aug(ustinum) [.....] | <sup>17b</sup> ¶¶ ep(iscopu)s h(abe)t libru(m) q(ua)dragi(n)ta umiliaru(m) g(re)g(o)rii · ¶¶ [...<sup>n</sup>] / et epistolare q(uod) fuit alb(er)ti d(e) su(m)ma/

<sup>18a</sup> [...<sup>n</sup>] | <sup>18b</sup> [...<sup>n</sup>]

<sup>19a</sup> ¶ ob(er)t(us) d(e) salto · psalt(er)iu(m) sin(e) closis cu(m) clauis [...]; |

<sup>19b</sup> alb(er)ici [...] morales (et) isidorum [...<sup>n</sup>] / sup(er) [....]p[.]e(m); ¶¶ magist(er) [...<sup>n</sup>] /

<sup>20a</sup> ¶ d(omi)n(u)s arcip(re)spit(er) .iiii. cartulas d(e) mezate. | <sup>20b</sup> ¶¶ d(omi)n(u)s arcidi(ac)on(u)s dece(m) (et) septe(m) <de c>olonolia(m); /

<sup>21a</sup> ¶ ~~alb(er)t(us) d(e) bre(m)bate h(abe)t car(tulas) d(e) beluethero.~~ | <sup>21b</sup> ¶ [...<sup>n</sup>] /

22

23

<sup>24</sup> ¶¶ p(rae)p(os)i(tus) s(an)c(t)i pet(ri) h(abe)t calice(m){?} d(e) [....]is ·

25

26

27

<sup>28a</sup> ¶ p(resibiter) o(mo)bon(us) h(abe)t p(re)sianu(m) maiore(m); [.....] | <sup>28b</sup> ¶ [...<sup>n</sup>] /

<sup>29</sup> ¶ Magist(er) p[...] h(abe)t [...<sup>n</sup>]

<sup>30a</sup> ¶ alb(er)t(us) aueze h(abe)t epistolas pauli closatas | <sup>30b</sup> [...<sup>n</sup>] /

31

<sup>32a</sup> ¶ fr(ate)r alb(er)ic(us) h(abe)t esaia(m) vet(er)e(m) | <sup>32b</sup> ¶ M · cc · liiii · m(en)se octob(ri) · mut(uavi) · lib(rum) ep(isto)lar(um) pauli / p(raesbitero) Alegro · Item lib(rum) s(e)n(tenti)ar(um) p(raesbitero) Achino (et) p(raesbitero) [.....] / I(tem) mut(uavi) d(omi)no Alb(er)to Lazaron(um) lib(rum) aliu(m) ep(isto)lar(um) /

<sup>33</sup> ¶ fratres p(rae)di(catores) sup(er) mateu(m)

<sup>34</sup> ¶ Ber[...<sup>n</sup>]

<sup>35</sup> ¶ p(resbiter) [...] q(ui) d(icitu)r [.....] h(abe)t epi(sto)las pauli glosatas

<sup>36a</sup> ¶ p(resbiter) la(n)fra(n)c(us) d(e) clu[...] | <sup>36b</sup> p(rae)dicatores h(abe)nt  
ysaia(m) glosatu(m) s(cilicet) a(n)tiq(ui)ore(m) / (et) h(abe)nt libr(um)  
s(e)n(tenti)ar(um) ·

<sup>37a</sup> ¶ M · cc · xl · [...] mutuavi m [...] p(raeposito) Lanfra(n)co / · d(e) Moxio  
· q(uen)da(m) libru(m) i(n) q(u)o s(unt) / omelie toci(us) iemis usq(ue)  
ad Pasca (et) exposit(i)o(n)es / m(u)ltar(um) ep(isto)lar(um) d(e) fe-  
stis s(an)c(t)or(um) c(um) omeliis / si(mi)l(ite)r · fid(e)iussor ei(us) fuit  
d(omi)n(u)s ub(er)t<us> / d(e) solto cano(n)ic(us) p(er)g(amensis). | <sup>37b</sup>  
Fr(atr)ib(us) mino(r)ib(us) mut(uau) duos lib(ro)s unu(m) aug(ustini)  
(contra) / pelagianos · aliu(m) ysidorii i(n) q(u)o s(unt) multi / t(ra)ctatus  
· (etiam) d(e) uiciis.

Un arco cronologico entro cui inscrivere fasi di redazione del documento viene definito dalla nota di natura quasi cronachistica delle rr. 1-2, nella quale è ricordata la prima iniziativa di prestito assunta dal canonico Omobono da Premolo (figura per la quale si hanno attestazioni almeno fra il 1240 e il 1268), una volta assunta la carica di “cime-liarca”, vale a dire la cura della sacrestia e del tesoro della cattedrale, ove erano custoditi anche i libri e i documenti<sup>12</sup>. Peraltro sono emerse, grazie a una più accurata lettura resa possibile da nuove rielaborazioni delle immagini del foglio<sup>13</sup>, due date esplicite, ambedue incluse nello spazio cronologico cui s’è accennato: nel 1240 (r. 37<sup>a</sup>) viene registrato un prestito fatto al preposito Lanfranco da Mozzo e quattro prestiti, a tre presbiteri e al *dominus* Alberto Lazzaroni, sono annotati con indicazione d’anno al 1254 (r. 32<sup>b</sup>). Tuttavia l’incrocio di altri dati cronologici (esterni al documento, sebbene in possibile relazione con esso) e la modalità di inserimento nel foglio della nota delle rr. 1-2 potrebbe retrodatare l’attività di prestito rispetto all’arco teso poco sopra: infatti, almeno un prestito di tipo documentario potrebbe essere datato con una certa precisione e inoltre la nota delle rr. 1-2 appare essere stata vergata solamente in un secondo momento, nell’area del margine superiore del foglio, mentre il registro effettivo sembra iniziasse da

<sup>12</sup> Per il termine *cimiarchia* si veda da ultima L. DELL’ASTA, *Pietro del Brolo. La famiglia, i libri. Il breve recordationis per la basilica alessandrina (Bergamo, XII secolo)*, Archivio Bergamasco Centro Studi e Ricerche, Bergamo 2017, p. 86 nota 151. Gli estremi dei documenti in cui compare Omobono da Premolo in F. LO MONACO, “*Civitati autem illi*” cit. p. 41.

<sup>13</sup> L’aumento di leggibilità è stato possibile grazie all’impiego di filtri passabanda e alle riprese in UV Riflesso, per cui ringrazio Gianluca Poldi.

r. 3, la quale, oltretutto, utilizza la prima linea della *mise en page* del testo che occupa il binione nel quale era disponibile, sul *recto* del primo foglio, lo spazio destinato alla funzione di registro<sup>14</sup>.

Strutturalmente il documento appare bipartito, con una prima sezione (rr. 1-12) in linee lunghe e una seconda – lo stacco viene marcato a r. 13<sup>a</sup> dalla annotazione «Isti habent libros ecclesie Sancti Alexandri» – a due colonne, stese, a quanto sembra, non in parallelo ma in sezioni continue (vale a dire, dapprima la colonna “a” e quindi la colonna “b”), probabilmente al fine di economizzare sugli spazi<sup>15</sup>. Sono riconoscibili (pur nell’incertezza determinata dalle condizioni del documento) almeno tre mani principali: la prima sembra vergare le rr. 3-12, la seconda le rr. 1-2 / 13<sup>a</sup>-31, la terza le rr. 32<sup>b</sup>-37<sup>b</sup>. Parrebbe esserci la presenza, del tutto occasionale, di una quarta mano a r. 21<sup>a</sup><sup>16</sup>.

Gli attori presenti nel documento sono, prevalentemente, membri del clero della cattedrale, con inclusione del vescovo<sup>17</sup>, oppure *praepositi* di chiese tanto urbane quanto extra-urbane<sup>18</sup>. A questi si aggiungono gli

<sup>14</sup> Le righe del binione sono 34, tracciate a secco, sul lato pelo, che si trova in posizione esterna.

<sup>15</sup> Le presenze delle date del 1240 a r. 37<sup>a</sup> e del 1254 a r. 32<sup>b</sup> sembrano ulteriormente confermare l’ipotesi di una diversa architettura dello spazio, pensata a partire da r. 13<sup>a</sup>. Inoltre, la presenza della data del 1240 alla fine, di fatto, della colonna “a” della seconda sezione del registro può indurre a credere che le numerose note precedenti debbano essere assegnate ad anni non coincidenti con il 1240 stesso e quindi avvalorare l’ipotesi che il registro sia stato creato qualche tempo addietro.

<sup>16</sup> La mano 1 utilizza il verbo «prestare» (*mutuare*) alla terza persona singolare («mutuavit ... Homobonus» r. 1); la mano 2 indica il prestito con il termine «avere» (*habere*) e inoltre definisce in maniera esplicita la proprietà di quanto prestato («huius ecclesie»: rr. 3, 6, forse 11); la mano 3 usa la prima persona singolare («mutuavi librum» r. 32<sup>b</sup>): questo particolare lascerebbe pensare di trovarsi, nel terzo caso, di fronte a note autografe di Omobono stesso. La mano 4 (il cui prestito sembra essere stato restituito) pare legare la registrazione a una disputa fra i *sindici* della chiesa di Brembate (tra i quali era il nostro *Albertus*?) e *Ommobonus et Çanninus Amiçi de Belvethere*, di cui è memoria in una nota dorsale (con indicazione del mese, ma non dell’anno, riconducibile comunque al XIII secolo) della Perg. 4585 di BgBCAM (cfr. M. CORTESI, A. PRATESI (a cura di), *Le pergamene degli archivi di Bergamo aa. 1059 (?)–1100*, Provincia di Bergamo, Bergamo 2000, p. 63; per altri due casi analoghi si veda qui nota 21).

<sup>17</sup> Il vescovo viene menzionato per due volte (rr. 8 e 17<sup>b</sup>). Una volta vengono citati l’arcipresbitero e l’arcidiacono (r. 20<sup>a</sup> e 20<sup>b</sup>). I *praesbiteri* citati sono: *Omobonus* (r. 28<sup>a</sup>), *Alegro* (r. 32<sup>b</sup>: forse l’*Alegrus de Butanuco presbiter et officialis ecclesiae Pergami* citato in Bergamo, Archivio Storico della Diocesi di Bergamo, Archivio Capitolare [ASDBg AC], Perg. 2663, del 1255), *Achino* (r. 32<sup>b</sup>), *Lanfrancus de Clu* (r. 36<sup>a</sup>). Un *praesbiter* non altrimenti identificabile è a r. 35. Un canonico esplicitamente citato come tale è *Ubertus de Salto/Solto* (rr. 19<sup>a</sup>, 37<sup>a</sup>).

<sup>18</sup> *Praepositus de Tercio* a rr. 3 e 12, *praesules de ecclesia Alb* a r. 11, *praepositus Sancti*

ordini mendicanti cittadini<sup>19</sup>. Sono, per altro verso, presenti anche alcuni *magistri* e alcuni *domini* non altrimenti meglio precisabili, oppure alcuni destinatari di prestiti privi di un appellativo<sup>20</sup>.

A essere prestati sono, in maniera decisamente prevalente, libri<sup>21</sup>: manoscritti biblici (soprattutto, con 15 *item*) e patristici (con 5 *item*)<sup>22</sup>, oltre

*Petri* a r. 24, *praepositus Lanfrancus de Moxio* a r. 37<sup>a</sup> (si potrebbe trattare della persona che troviamo attore nei documenti ASDBg, AC, Perg. 4461, 4510 e 814, rispettivamente del 1211, 1213 e 1247). Altri *praepositi* non definibili sono alle rr. 13<sup>b</sup>, 16<sup>b</sup>

<sup>19</sup> I Domenicani (*Praedicatores*) sono presenti alle rr. 1-2, 10, 33, 36<sup>b</sup>; i Francescani (*Minores*) alle rr. 17<sup>a</sup>, 37<sup>b</sup>. Vi è inoltre un caso di prestito *ad personam* a un *fater Albericus* a r. 32<sup>a</sup>.

<sup>20</sup> Dei *magistri*, uno è onomasticamente recuperabile *Oto* (rr. 6, 8, 15<sup>a</sup>); di altri, attualmente, non sono ancora stati decifrati i nomi (rr. 19<sup>a</sup>, 29). A r. 32<sup>b</sup> compare un *dominus Albertus Lazaronum* (ci si potrebbe chiedere se si tratti del canonico attestato in documenti di ASDBg, AC, fra il 1258 e il 1273: in questo caso, allora, dovrebbe rientrare nel novero dei canonici). Senza recupero del nome sono attualmente i *domini* di rr. 7 e 8. A r. 30<sup>a</sup> c'è un *Albertus Aveze*.

<sup>21</sup> A essere oggetto di prestito sembra essere stato anche altro materiale della *cimierchia*: da due registrazioni (per una terza cfr. qui sopra nota 16) emerge che vengono infatti presi a prestito alcuni documenti riguardanti nell'un caso Costa di Mezzate e nell'altro Colognola (r. 20<sup>a</sup> e 20<sup>b</sup>, prestiti non cancellati). Nel caso in cui i motivi della presa in prestito delle "carte" su Costa di Mezzate coincidessero con quelli di un arbitrato giuridico di cui è data informazione in note dorsali di ASDBg, AC, Perg. 2309 e 4342 si avrebbe un ulteriore dato cronologico che anticiperebbe il prestito di materiali ad anni precedenti il 1240, giacché nella nota vi è una data esplicita al 24 aprile 1235 (per le note dorsali cfr. M. CORTESI, A. PRATESI (a cura di), *Le pergamene* cit. pp. 130-131 e *Le pergamene degli archivi di Bergamo aa. 1002-1058*, Provincia di Bergamo, Bergamo 1995, p. 350). Alla r. 24 sembrerebbe essere registrato il prestito di un *calicem* al *praepositus Santi Petri*: tuttavia la lettura è, al momento, oltremodo incerta.

<sup>22</sup> Per quello che riguarda i manoscritti biblici, si mantiene la sequenza di apparizione nel registro, con la sola ripartizione fra libri del *Vecchio Testamento* e libri del *Nuovo Testamento*, e inoltre viene conservata la dicitura offerta dal registro, rispettandone anche l'ortografia (ovviamente ne viene ridefinita la funzione morfologica e in questo caso l'ortografia utilizzata è quella classica): 1. *Historiae et IIII Prophetae* (r. 3: prestatario il *praepositus de Tercio*), 2. *Psalterium vetustum*(?) (r. 3: prestatario il *praepositus de Tercio*), 3. *Helias* (r. 4), 4. *Isaia* (r. 5), 5. *Ysaia* (r. 12: prestatario il *praepositus de Tercio*), 6. *et Tobia et Ester et Iudit et Parilipomenon* (r. 14<sup>b</sup>), 7. *Psalterium sine closis* (r. 19<sup>a</sup>: prestatario *Obertus de Salto*), 8. *Esaia vetus* (r. 32<sup>a</sup>: prestatario *frater Albericus*), 9. *Ysaia glosatus scilicet antiquior* (r. 36<sup>b</sup>: prestatari i Domenicani), 10. *Lucas et Iohannes* (r. 4), 11. *Lucas Alberici Advocati* (r. 7), 12. *Epistolae intercisae* (rr. 6 e 15<sup>a</sup>: prestatario *magister Oto*), 13. *Epistole Pauli closatas / glosatas* (r. 30<sup>a</sup>: prestatario *Albertus Aveze*; r. 35: prestatario un *praesbiter* non identificato), 14. *Epistole Pauli* (r. 32<sup>b</sup>: prestatario *praesbiter Alegus*), 15. *liber alius Epistolarum* (r. 32<sup>b</sup>: prestatario *dominus Albertus Lazaronum*).

Per quel che concerne i testi patristici le registrazioni riguardano (anche in questo caso valgono per l'elencazione i criteri definiti per i testi biblici): 1. *Quadragesima umiliae Gregorii* (Gregorio Magno, *Homiliae XL in Evangelia*; rr. 8 e 17<sup>b</sup>: prestatario il Vescovo), 2. *Isidorus*

ad alcuni codici liturgici (con 3 *item*<sup>23</sup>); non mancano, tuttavia, prestiti che riguardano la teologia e le *artes* (6 *item*<sup>24</sup>).

### 3. Riflessioni e interrogativi

Al di là dei dati riguardanti il contenuto dei manoscritti, che potranno permettere di recuperare informazioni utili all'identificazione di alcuni dei codici che facevano parte del patrimonio librario di Sant'Alessandro Maggiore attorno alla metà del XIII secolo<sup>25</sup>, il registro consente – attraverso l'interazione con altre note presenti su codici sicuramente riconducibili a Sant'Alessandro – di ricostruire aspetti che riguardano, come accennato, costituzione e gestione del fondo dei libri *canonicorum*. In primo luogo c'è da notare che cinque *item* di manoscritti dati in prestito presentano oltre al titolo anche un'ulteriore appendice onomastica, al genitivo<sup>26</sup>. Se l'*item* 5 è chiaramente legato a un lascito da parte di *Albertus de*

(r. 19<sup>b</sup>), 3. *Augustinus* (r. 17<sup>a</sup>: prestatari i Francescani), 4. *super Matheum* (Ps. Remigio di Auxerre, *Expositio super Evangelium Matthaei*; r. 33: prestatari i Domenicani), 5. *Augustinus contra Pelagianos e Isidorus, in quo sunt multi tractatus etiam de viciis* (r. 37<sup>b</sup>: prestatari i Francescani). Da notare come nel caso dei manoscritti patristici i prestatari siano quasi esclusivamente (eccetto che in un caso) gli ordini mendicanti; più ampia invece la platea per i manoscritti biblici.

<sup>23</sup> Manoscritti riconducibili all'uso liturgico sono (per i criteri di trascrizione, si veda qui la nota 22): 1. *Humiliare hektivum* (rr. 1-2: prestatari i Domenicani), 2. *duo Antifonaria, unum meridianum (?) et alium nocturnum* (r. 10: prestatari i Domenicani), *Epistolare* (r. 17<sup>b</sup>), 3. *quidam liber in quo sunt omelie tocus iemis usque ad Pascha et expositiones multarum epistolarum de festis sanctorum, cum omeliis similiter* (r. 37<sup>b</sup>: prestatario il preposito *Lanfrancus de Moxio*).

<sup>24</sup> Un codice delle *Sententiae Petri Lombardi* è menzionato a r. 6 (prestatario il *magister Oto*); a r. 7 vengono menzionate delle *Sententiae Petri* (Pier Lombardo o Pietro di Poitiers?); a r. 11 si trova *Sentencie domini Alberici Advocati*, per le quali non è assegnabile con certezza una paternità (con buona probabilità il *dominus Albericus Advocati* è il depositario del codice presso la biblioteca alessandrina secondo modalità di cui si parlerà qui poco oltre); similmente a rr. 32<sup>b</sup> e 36<sup>b</sup> si trovano registrazioni di *liber Sententiarum* senza paternità (prestatari rispettivamente il *praesbiter Achinus* e i Domenicani). Un *praepositus* (r. 16<sup>b</sup>) e il *praesbiter Omobonus* (r. 28<sup>a</sup>) sono legati alle registrazioni di prestito di un *Pres(c)ianus maior*.

<sup>25</sup> Alcune proposte di identificazione possono essere già avanzate anche in questa sede: lo *Humiliare hektivum* di rr. 1-2 = ASDBg ms. 1047; il *Pres(c)ianum maiorem* di rr. 16<sup>b</sup> e 28<sup>a</sup> = ms. MA 342 di BgBCAM; il *super Mateum* di r. 33 = ms. MA 635 di BgBCAM.

<sup>26</sup> Si tratta degli *item*: 1. r. 3 *Psalterium vetustum* integrato con *Oberti de (...)*, 2. r. 7 *Sententiae magistri Petri* integrato con *Oberti de (...)*, 3. r. 7 *Lucas* integrato con *Alberici Advocati*, 4. r. 11 *Sententiae* integrato con *Alberici Advocati*, 5. r. 17<sup>b</sup> *Epistolare* integrato con *quod fuit Alberti de Summa*.

*Summa*<sup>27</sup>, per quel che concerne gli altri casi è probabilmente utile rifarsi a una nota apposta al f. IIIv del manoscritto 1041 di ASDBg, dalla quale sembra emergere che i canonici concedessero libri in deposito a un'istituzione, che possiamo pensare fosse la biblioteca del Capitolo: «Hee sunt Sententie domini Petri Pergamensis, que sunt deposite cum Decretis ipsius Petri in presentia domini Lanfranci de la Ture, Manfredi Delfini, Profete Albertini<sup>28</sup>». Dunque, la nota attestava che un *dominus Petrus* da Bergamo aveva depositato, in vita, potremmo pensare, e in presenza di testimoni, un codice con *Sententie* sia, per noi ora, anonime, nei primi fogli, sia di Pietro di Poitiers, nel resto del manoscritto, e uno dei *Decreta* (di Graziano?<sup>29</sup>). Gli *item* 2 e 4 del registro di prestiti potrebbero rientrare in deposito analogo, con interessante parallelismo anche nella tipologia di testo depositato, forse cartificato da un'annotazione simile a quella consegnataci dal ms. 1041 di ASDBg. Alla stessa prassi potrebbero essere ricondotti anche i tre altri genitivi degli *item* 1, 3 e 5<sup>30</sup>.

La nota di r. 37<sup>a</sup>, infine, dà un'interessante informazione che riguarda le modalità di accesso al prestito: il *praepositus Lanfrancus de Moxio*, quindi estraneo alla comunità dei canonici di Sant'Alessandro Maggiore, per

<sup>27</sup> Questo *Albertus de Summa* potrebbe essere identificato nell'*Albertus de Summa*, ovvero *Albertus qui dicor de Soma, sancte Romane ecclesie subdiaconus et apostolice sedis nuntius*, sottoscrittore in ASDBg, AC Perg. 448 (del 1179) e attore di disposizioni testamentarie, anche a favore di Sant'Alessandro Maggiore, fra il 1181 e il 1191, per le quali si veda M.T. BROLIS, A. ZONCA, *Atti di ultima volontà a Bergamo nella seconda metà del XII secolo*, "Reti Medievali Rivista" XI (2010), fasc. 1, pp. 13 [363] e 44-45 [394-395]. A r. 4 del registro di prestiti sembra comparire, nella parte iniziale, un relitto onomastico (*summa?*) che forse potrebbe essere legato a un altro lascito di *Albertus*, se non magari a un primo prestito del medesimo libro.

<sup>28</sup> Per questa nota e per i contenuti del manoscritto si veda in primo luogo M. CORTESI, *Bergamo. Archivio del Capitolo della Cattedrale*, in *Catalogo dei manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*. VI, Bergamo, Cosenza, Milano, Perugia, Pistoia, Roma, Siena, Olschki, Firenze 1992, pp. 27-28. Più di recente ne ha trattato L. DELL'ASTA, *Pietro del Brolo* cit. pp. 91-92.

<sup>29</sup> Dei tre testimoni citati, Lanfranco *de la Ture* potrebbe essere identificato nel rappresentante, in qualità di *canonicus sanctae ecclesiae Pergamensis*, in un documento del 1277 (ASDBg, AC, Perg. 2881). Altre proposte di identificazione di Lanfranco della Torre presente nella nota e un avanzamento dell'ipotesi che il deposito fosse avvenuto presso un notaio oppure presso un'autorità del Comune vengono fatte da M. CORTESI, *Bergamo* cit., p. 28.

<sup>30</sup> Difficile dire se l'*Obertus* dell'*item* 1 sia lo stesso dell'*item* 2: oltretutto si sarebbe tentati di integrare il nome con *de Solto/Salto* (cfr. qui note 17 e 31), tentazione cui resistere fino a quando non si saranno raggiunti ulteriori risultati nella decifrazione del foglio. Non ci sono dubbi invece per l'*Albericus Advocati* (canonico della chiesa di Bergamo, come attesta, per esempio, la Perg. 3683 di ASDBg, AC, datata al 1236) degli *item* 3 (un Vangelo di Luca) e 4 (delle *Sententie*, non altrimenti specificate).

poter avere in prestito un libro «in quo sunt omelie tocius iemis usque ad Pasca et expositiones multarum epistolarum de festis sanctorum cum omeliis similiter» ha dovuto avere un *fideiussor* nella persona di *Ubertus de Solto canonicus Pergamensis*<sup>31</sup>.

Se si cercasse di delineare un primo quadro d'insieme sulla base delle tracce lasciate dalle varie informazioni sia interne sia esterne al registro di prestito di MA 607, si potrebbe intravedere un fondo librario della biblioteca del capitolo di Sant'Alessandro Maggiore, attorno alla metà del XIII secolo, costituito da un nucleo proprio (*huius ecclesiae*), costruito e sedimentato nel tempo, al quale si andavano affiancando ai più consueti arricchimenti per lascito testamentario (il caso, per esempio, dell'*Epistolare* di *Albertus de Summa/Somma*) alcuni depositi da parte di canonici (sarebbero i casi di *Albericus Advocati* e di *Obertus de (...)*, almeno tra quelli fino ad ora recuperati), sia nel primo caso sia nel secondo certificati, con ogni probabilità, da note che potevano essere simili (almeno per i depositi) a quella attualmente presente sul ms. 1041 di ASDBg<sup>32</sup>.

A questo fondo avevano, ovviamente, la possibilità di libero accesso (previa una registrazione del prestito, almeno a partire dal registro di MA 607) i membri del clero della cattedrale: comunque, non sembra si trattasse di un privilegio esclusivo, giacché al fondo librario di Sant'Alessandro Maggiore potevano far riferimento, come s'è visto, anche gli ordini mendicanti (sia come comunità sia come individui), oltre ad altre persone, purché dotate di una fideiussione di un canonico della cattedrale.

Che cosa ciò possa significare in relazione a quanto avvenne a Bergamo, nel maggio del 1218, è assai arduo dire. I dati in sé parlerebbero di una maggiore vicinanza dei fruitori della biblioteca del Capitolo (posto che ciò avvenisse, nelle modalità individuate, già in anni contigui al *conventus*) a contesti non proprio vicini a quelli dei *fratres Ytalici*<sup>33</sup>, sebbene un dato, che potremmo definire, esterno potrebbe legare il *Rescriptum* al registro di

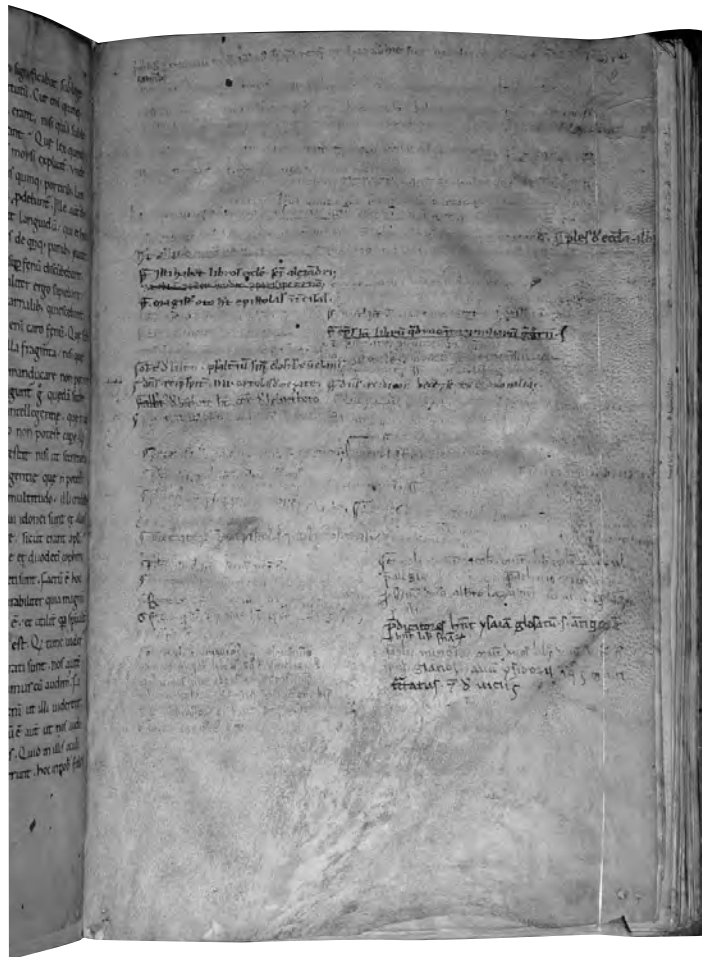
<sup>31</sup> L'attività di questo canonico (che deve avere un omonimo nel XII secolo) è ampiamente attestata da vari documenti di ASDBg, AC, fino al 1250.

<sup>32</sup> Le presenze delle note con precisazione della proprietà *huius ecclesie* di alcuni manoscritti prestati (cfr. qui nota 16) potrebbe lasciare ipotizzare che vi fosse una distinzione fra ciò che era patrimonio di Sant'Alessandro Maggiore e ciò che era deposito da parte di canonici.

<sup>33</sup> Ci si potrebbe chiedere se l'*Albertus Lazaronum* di r. 32<sup>b</sup> (cfr. qui nota 20), che prende in prestito un *liber Epistolarum*, sia in qualche maniera legato alle prime badesse del convento di clarisse nato nella zona di Borgo Canale (si veda qui nota 9): in merito al contesto familiare fa da riferimento M.T. BROLIS, *Il monastero* cit. pp. 47-48.

prestito di MA 607: l'attenzione al testo biblico. Come osservato, il maggior numero di *item* di prestito riguarda manoscritti dei testi del *Vecchio* e del *Nuovo Testamento*<sup>34</sup>, i quali costituiscono altresì una ricchissima suppellettile nelle discussioni del *Rescriptum*: un orizzonte condiviso fra *Rescriptum* e registro che, forse, può promettere più di quanto non mostri *in fronte*.

Fig. 1 – Riproduzione dell'inventario dei prestiti (Bg BCAM MA 607, f. 2r)



<sup>34</sup> Cfr. qui p. 91 e nota 22.



## La Chiesa di Bergamo tra XII e XIII secolo: vescovi e capitoli

Lucia Dell'Asta\*

Per una comprensione il più possibile piena del significato dell'incontro di Bergamo del maggio 1218 risulta ineludibile l'esame di quella Chiesa locale che non solo ne fu lo sfondo e l'orizzonte immediato, ma che in qualche modo ne costituì anche il terreno di coltura.

Dovendo necessariamente selezionare all'interno di questo ampio panorama, si è ritenuto utile concentrarsi sulle istituzioni ecclesiastiche di vertice, ossia vescovi e clero cattedrale. Quelle istituzioni, cioè, che per ruolo, rappresentatività e autorità esercitata sono in seno a una diocesi gli attori principali e presenza naturalmente significativa. Nel discorso entreranno del resto brevemente anche le cappelle, alle quali si accennerà trattando della giurisdizione *in spiritualibus* esercitata dalla chiesa matrice sugli enti di città e suburbio. Altri contributi in questo volume sono poi dedicati al tema degli Ordini religiosi attivi in diocesi<sup>1</sup>. Esclusi dall'analisi rimarranno, quindi, solo il monachesimo e il sistema pievano, quest'ultimo peraltro per ragioni di forza maggiore: l'organizzazione ecclesiastica del territorio diocesano bergamasco, infatti, è ad oggi ancora poco studiata e d'altra parte pure scarsamente documentata (il più antico elenco di chiese del territorio è solo del 1260; quello successivo data a un secolo dopo). Quanto poi alla cronologia, si prenderanno in considerazione i tre episcopati che traghettano la Chiesa bergamasca dal XII al XIII secolo:

---

\* lu.dellasta@gmail.com

Abbreviazioni usate ASDBg, AC, *Perg.*: Archivio Storico della Diocesi di Bergamo, Archivio Capitolare, *Pergamene*; AMV, DIE: Archivio della Mensa Vescovile di Bergamo, *Diplomata seu Iura Episcopatus Bergomi*; LUPO: M. LUPO, *Codex diplomaticus civitatis et ecclesiae Bergomatis*, 2 voll., Bergamo, ex typographia Vincentii Antoine, 1784-1799; Reg. Inn. III: *Die Register Innocenz' III*, edd. O. Hageneder, A. Haidacher et al., Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Graz-Köln-Wien 1964 (Publikationen der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom. 2. Abt., Quellen. 1. Reihe).

<sup>1</sup> Si vedano nel presente volume i contributi di A. RONCELLI, *L'insediamento dei frati Predicatori a Bergamo (1220-1226)* e M.T. BROLIS, *Discussioni in famiglia. Umiliati e Valdesi a Bergamo intorno al 1218*, p. 111.

quello di Guala da Telgate, iniziato nel 1167 e chiuso nel 1186, quello di Lanfranco Civolla (1187-1211) e quello lunghissimo e importante di Giovanni Tornielli, terminato con la morte del vescovo nel 1240.

La mancanza di studi editi recenti su questi temi, e particolarmente sui presuli bergamaschi, non facilita l'indagine<sup>2</sup>. Nelle presenti pagine si offrirà un quadro inevitabilmente impressionistico, in cui si cercherà comunque di far emergere i momenti e le questioni salienti della storia della Chiesa bergamasca tra XII e XIII secolo.

## 1. 1167-1189: i capitoli cattedrali al centro della scena

Nella prima parte dell'arco temporale considerato la scena pare occupata quasi interamente dal clero cattedrale e dalle sue vicende. È noto che nella Bergamo medioevale esistono due chiese eminenti, officiate da altrettanti collegi canonicali: quella di San Vincenzo, sita nel cuore della città, presso il palazzo del vescovo, e quella di Sant'Alessandro, posta *extra moenia* vicino all'omonima porta cittadina. Il capitolo vincenziano è guidato da un arcidiacono e, in subordine, da un arciprete. Presso Sant'Alessandro il medesimo ruolo esercitato dall'arcidiacono è ricoperto da un preposito. Ciascuno dei due collegi annovera poi tra le proprie dignità un primicerio<sup>3</sup> e un cimiliarca<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> La più recente panoramica sulla storia della diocesi bergamasca nei secoli centrali del Medioevo risale ormai agli anni Ottanta del secolo scorso: ci si riferisce ai contributi offerti da Antonio Pesenti nella collana *Storia religiosa della Lombardia* (A. PESENTI, *La Chiesa nel primo periodo di vita comunale (1098-1187)*, in: *Diocesi di Bergamo*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia, La Scuola, 1988 [*Storia religiosa della Lombardia*, vol. 2], pp. 61-89 e A. PESENTI, *Dal Comune alla Signoria (1187-1316)*, in *op. cit.*, pp. 91-123). Negli anni successivi sono stati dati alle stampe numerosi lavori su singoli aspetti della vita della Chiesa locale, mentre imprese più ampie sono state affrontate solo nell'ambito di ricerche per tesi di laurea e dottorato, e rimangono quindi inedite e difficilmente utilizzabili. Per una rassegna complessiva della storiografia sulla Chiesa bergamasca si rimanda a L. DELL'ASTA, *I capitoli di S. Vincenzo e S. Alessandro di Bergamo tra XII e XIII secolo*, tesi di dottorato di ricerca in Studi umanistici. Tradizione e contemporaneità, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, coordinatore Prof.ssa C. Bearzot, XXVII ciclo, a.a. 2013-2014, pp. 54-64.

<sup>3</sup> Sul primicerio H. LECLERCQ, *Primicier*, in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzey&Ané, Paris 1948, XIV/2, coll. 1779-1781; *Primicerio*, in: *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere e arti*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1939, vol. XXVIII, p. 241; G. MONZIO COMPAGNONI, *Primicerio*, in: *Dizionario della Chiesa Ambrosiana*, NED, Milano 1992, V, pp. 2954-2957. Si trovano accenni anche in: M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, Ancora, Milano 1969, vol. II, p. 634.

<sup>4</sup> Per il cimiliarca si veda G. MONZIO COMPAGNONI, *Cimiliarca*, in: *Dizionario di liturgia*

Fin dall'XI secolo la documentazione dà notizia di contrasti tra le due chiese<sup>5</sup>. Inizialmente lo scontro si svolge attorno alla spartizione delle decime suburbane. Una soluzione alla questione è faticosamente trovata solo tra il 1110 e il 1112<sup>6</sup>.

Con il nuovo secolo emergono però numerosi altri motivi di conflitto, che è in particolare un intraprendente preposito alessandrino, Pietro del Brolo, a sottolineare, raccogliere e portare dinnanzi alle autorità ecclesiastiche<sup>7</sup>. Tuttavia a quest'altezza cronologica il contrasto tra le due chiese è ancora a uno stadio di maturazione, mancando di chiarezza e soprattutto di una sua coerenza complessiva.

Alla fine del 1167 la deposizione del vescovo Gerardo da Bonate e la contestuale ascesa al soglio episcopale del canonico alessandrino Guala da Telgate aprono una fase nuova. Nascita, formazione e carriera precedente di costui rimangono poco noti<sup>8</sup>, ma un dato risulta particolarmente significativo: alla vigilia della propria elezione alla cattedra bergamasca, in un momento assai delicato dello scontro tra il pontefice Alessandro III e l'imperatore Federico Barbarossa, Guala si trova infatti a Verona, o a motivo di relazioni da lui intessute nella città (da qualche tempo schierata sul fronte anti-imperiale) o per esservi venuto a conferire con il presule, anch'egli vicino agli ambienti fedeli al papa. In ogni caso, egli deve essere ben addentro alle convulse vicende di quei mesi e a Verona ha forse la possibilità di mettersi in luce agli occhi degli uomini di Alessandro III, tanto che dietro alla sua ascesa al soglio episcopale della città orobica la storiografia vede l'intervento dell'arcivescovo di Milano Galdino. Questi, legato papale in Lombardia, si trovava allora impegnato in una vasta opera di recupero dei vertici delle diocesi lombarde alla fedeltà al papato, opera di cui l'elezione di Guala da Telgate dovette essere uno dei momenti fondamentali<sup>9</sup>.

---

*ambrosiana*, NED, Milano 1996, pp. 142-146, dove la *dignitas* ha la stessa denominazione del caso bergamasco.

<sup>5</sup> Per queste vicende e quelle successive si fa ancora riferimento a L. DELL'ASTA, *I capitoli di S. Vincenzo e S. Alessandro* cit.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 190-193.

<sup>7</sup> Sulla figura e l'opera del preposito alessandrino si rimanda a L. DELL'ASTA, *Pietro Del Brolo, la famiglia, i libri: il "breve recordationis", per la basilica alessandrina (Bergamo, XII secolo)*, Archivio Bergamasco, Centro Studi e Ricerche, Bergamo 2017 (Stampatori, libri e biblioteche, 2).

<sup>8</sup> Su Guala da Telgate non esiste al momento uno studio monografico. Per le notizie sul suo episcopato si veda A. PESENTI, *La Chiesa nel primo periodo* cit., pp. 67-69.

<sup>9</sup> M. PELLEGRINI, *L'«Ordo maior» della Chiesa di Milano (1166-1230)*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2009 (Studi di Storia del Cristianesimo e delle Chiese Cristiane, 14)

L'intero episcopato di Guala del resto mostra da una parte come egli goda sempre della stima del pontefice, dall'altra come lo stesso Guala si mantenga costantemente fedele a quest'ultimo. Si tratta, insomma, di una figura positiva, dotata di indubbio carisma personale. Anche in relazione ai due capitoli in conflitto, durante il proprio episcopato Guala non favorisce gli ex confratelli ma sa condurre un'intelligente politica di equilibrio, facendo concessioni ora all'uno ora all'altro capitolo, ma soprattutto coinvolgendo entrambi i collegi nella gestione della diocesi: nella documentazione di questi anni arcidiacono e preposito sono, infatti, costantemente accanto al presule nei momenti più significativi della vita della Chiesa locale. Il dissidio tra le due canoniche, pur sempre leggibile tra le righe, è così tenuto sotto controllo. Un equilibrio fondato sulle fragili basi del prestigio di un singolo, tuttavia, è destinato a spezzarsi al venir meno del suo fautore e così la morte di Guala, il 30 ottobre 1186, getta la diocesi nella confusione.

Il primo problema a presentarsi è la successione del presule. Dopo qualche mese, il 30 gennaio 1187 viene infine eletto un canonico vincenziano, il bresciano Lanfranco Civolla. Questo nome è stato probabilmente caldeggiato da Adelardo, cardinale prete di San Marcello, nel frattempo inviato in città dal papa per risolvere definitivamente, in qualità di delegato, le questioni nuovamente e prepotentemente insorte tra Sant'Alessandro e San Vincenzo.

Il 1187, infatti, è anche l'anno in cui lo scontro fra le due chiese diventa finalmente cosciente e, trovando espressione in un vero e proprio processo, prende il nome con cui è stato studiato dagli storici ed è rimasto nella memoria dei posteri, ossia la *lite de matricitate*. Come ha sottolineato Mauro Ronzani, del resto, lo scorcio del XII secolo è il periodo in cui anche altrove nella penisola chiese importanti si contendono il titolo di *matrix*, ossia di chiesa matrice, maggiore o madre, e la questione della matricità diventa attuale<sup>10</sup>. Tale termine può essere tradotto solo in modo insoddisfacente

---

concentra la propria analisi sul tema del sostegno che alcuni membri del clero cattedrale milanese dettero all'arcivescovo Galdino nei tentativi di sostituzione degli esponenti di punta delle istituzioni ecclesiastiche lombarde che questi attuò al tempo della lotta al Barbarossa.

<sup>10</sup> A tale proposito si vedano in particolare M. Ronzani, *La plebs in città. La problematica della pieve urbana in Italia centro-settentrionale fra il IX e il XIV secolo*, in C.D. FONSECA, C. VIOLANTE (a cura di.), *Chiesa e città. Contributi della Commissione italiana di storia ecclesiastica comparata aderente alla Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée al XVII Congresso internazionale di scienze storiche*, Madrid, 26 agosto-2 settembre 1990, Galatina 1990 (Studi e ricerche. Commissione italiana per la storia delle pievi e delle parrocchie, 3), pp. 23-43 e Id., *Aspetti e problemi delle pievi e delle parrocchie cittadine nell'Italia centro-settentrionale*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo*

con “cattedralità”, laddove cattedrale oggi significa “sede della cattedra del vescovo”. Nel Medioevo, infatti, il concetto di “matricità” va ben oltre il mero legame con il presule: l'*ecclesia matrix* è sì la chiesa del vescovo, ma deve essere anche antica; fondamentali sono inoltre il ruolo e i diritti esercitati da coloro che la officiano, ossia dal capitolo. La matricità insomma consta di un ruolo e di una serie di diritti che fanno senz'altro di chi li detiene il cardine identitario della città. Una fonte preziosa come gli atti del processo bergamasco permette appunto di mettere a fuoco il significato esatto del concetto, perlomeno in linea teorica. Lo studio delle testimonianze rese in occasione del dibattimento, incrociato con quello del resto della documentazione capitolare, consente poi di verificare in che misura, nel caso bergamasco, l'uno e l'altro contendente possiedano nei fatti tale serie di titoli d'onore.

Benché quanto ad antichità nessuna delle due chiese possa essere detta seconda all'altra – entrambe attestate dall'VIII secolo nella documentazione, vantano origini remote –, San Vincenzo gode tuttavia di importanti diritti in ambito di giurisdizione *in spiritualibus*: è, infatti, pieve urbana, controllando il territorio della città entro le mura e il suburbio per tre miglia al di fuori di queste. Ciò, come è noto, significa innanzitutto diritto ad amministrare il battesimo. Nel caso di San Vincenzo tale ruolo si sostanzia inoltre di una serie di consuetudini che manifestano la soggezione a essa in particolare delle cappelle del piviere. Tra queste, nel corso del processo, i canonici vincenziani annoverano pure la basilica alessandrina, mostrando

---

(secoli XIII-XIV), Roma 1984 (Italia sacra, 35), pp. 307-349. I lavori di Ronzani si riallacciano a quel filone di studi che, nella seconda metà del secolo scorso, ha messo a tema il rapporto tra Chiesa e città, e alle ricerche condotte in particolare sulle cattedrali da Cinzio Violante e Cosimo Damiano Fonseca. Di questi ultimi si ricorderanno qui solo C. VIOLANTE, C.D. FONSECA, *Ubicazione e dedicazione delle Cattedrali dalle origini al periodo romanico nelle città dell'Italia centro-settentrionale*, in *Il Romanico pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente*. Atti del I Convegno internazionale di studi medioevali di storia e d'arte, Pistoia-Montecatini Terme, 27 settembre-3 ottobre 1964, Pistoia 1979 (Centro italiano di studi di storia e d'arte, 1), pp. 303-364 e C.D. FONSECA, «*Ecclesia matrix*» e «*conventus civium*»: l'ideologia della cattedrale nell'età comunale, in *La Pace di Costanza, 1183. Un difficile equilibrio di poteri fra società italiana e impero*, Milano-Piacenza, 27-30 aprile 1983, Bologna 1984 (Studi e testi di storia medioevale, 8), pp. 135-149 (saggi che, seppure a partire da problematiche di topografia urbana, si interrogavano appunto sul ruolo della cattedrale per la città), oltre a C.D. FONSECA, C. VIOLANTE, *Cattedrale e città in Italia dall'VIII al XIII secolo*, in *Id., Chiesa e Città. Contributi della Commissione italiana*, pp. 7-22 (dove gli stessi autori abbandonavano l'angolo visuale dell'ubicazione e dello spostamento di sede delle cattedrali, per occuparsi “con... più ampia visione delle istituzioni in rapporto contestuale con la società cittadina”).

di considerarla alla stregua di una qualsiasi altra cappella e reclamando per sé la preminenza assoluta nell'ambito del pивiere urbano.

Svariate fonti attestano tuttavia che anche Sant'Alessandro godeva in quello stesso ambito di diversi diritti di carattere giurisdizionale che la avvicinavano alla stessa San Vincenzo. Innanzitutto, essa esercitava prerogative su almeno cinque delle cappelle urbane (Santa Grata *inter vites*, Sant'Agata, San Giovanni, San Salvatore e San Vigilio) almeno dal 1135. Con San Vincenzo condivideva inoltre (come già accennato) lo *ius decimationis* e le offerte fatte in occasione della consacrazione delle chiese. Il giuramento di fedeltà pronunciato dai sacerdoti al momento dell'ordinazione doveva essere fatto sia al *beato Alexandro* sia al *beato Vincentio*. Sia San Vincenzo che Sant'Alessandro avevano prerogative in campo di cura d'anime su diversi enti del territorio diocesano oltre il suburbio. E ancora: durante l'episcopato di Guala da Telgate entrambi i capitoli (nella persona delle *dignitates*, ma anche di altri canonici) avevano effettivamente prestato assistenza all'ordinario. C'è, infine, un elemento essenziale che esula dal complesso di diritti e di atti elencati sin qui, e che riguarda solo la basilica extramurana: essa possiede le reliquie del martire Alessandro, il santo eponimo della diocesi. Per cogliere l'importanza di questo aspetto illuminanti sono le parole di un contemporaneo. Quarta della Pusterla, testimone di Sant'Alessandro al processo *de matricitate*, afferma infatti «se semper audisse dici quod ecclesia Sancti Vincentii est mater ecclesia et sanctus Alexander est corpus sanctum, et per eum est Pergamus in statu civitatis<sup>11</sup>». Il senso dell'espressione è chiaro: dichiarando di rifarsi al sentire comune, Quarta da una parte non nega a San Vincenzo il suo ruolo di chiesa madre dell'episcopato (e, quindi, riconosce implicitamente tutti i diritti connessi), ma sposta poi subito il discorso su un altro livello, affermando che il *corpus sanctum* da solo ha addirittura il potere di mettere Bergamo in condizione di essere città. Posto questo, è chiaro che la chiesa che conserva le spoglie del santo gode di una superiorità indiscutibile sulla *civitas*.

A questo punto apparirà chiaro come in un modo o nell'altro, di diritto o di fatto, entrambe le chiese potessero essere dette matrici. La soluzione alla *diutina* contesa, raggiunta finalmente nel dicembre 1189 nella forma di un "patto amicale", afferma proprio questo: dichiarando l'unificazione dei due capitoli in una sola *Bergomensis ecclesia*, si sancisce ufficialmente la concattedralità delle due chiese, non facendo altro che riconoscere una situazione reale.

<sup>11</sup> ASDBg, AC, Perg. 200E

## 2. Tra XII e XIII secolo: le difficoltà della Chiesa bergamasca

Verso la fine del XII secolo San Vincenzo e Sant'Alessandro sono, dunque, entrambe chiese matrici. La loro centralità nella diocesi e nella città pare indubbia. I documenti mostrano tuttavia come già in questo momento, e poi sempre più decisamente nel secolo successivo, tale posizione sia minacciata e debba affrontare numerosi ostacoli, sia interni alla Chiesa stessa che esterni a essa.

Un primo problema tocca in particolare la chiesa di San Vincenzo e (con una significativa coincidenza temporale) emerge proprio nell'anno in cui si apre anche il processo *de matricitate*: in quello stesso anno infatti Pietro da Palazzo, sacerdote della cappella cittadina di Sant'Agata *de Grumelle*, manifesta la propria opposizione sia all'obbligo impostogli dalla pieve urbana di presentarsi alla chiesa di Santa Maria (legata a San Vincenzo) per la celebrazione delle feste della Madonna sia a quello di accompagnare i canonici vincenziani nelle processioni che essi facevano a Sant'Alessandro<sup>12</sup>. Il processo celebrato in merito alla questione, assieme a casi analoghi che non possono essere sviluppati in questa sede, dicono del resto di un'opposizione generale e non recente da parte dei cappellani nei confronti della pieve urbana. Si tratta di episodi di quel fenomeno tipico del XII secolo per cui, come osserva Cinzio Violante, quasi ovunque «sorsero conflitti tra le pievi e le parrocchie dipendenti, le quali mal tolleravano la soggezione al clero pievano [...] e aspiravano ad acquisire altre

<sup>12</sup> La documentazione riguardante tale lite si è conservata solo parzialmente: ASDBg, AC, *Perg.* 1342, 1341, 309 riportano gli atti del processo, ma restituiscono soltanto le deposizioni dei testimoni per la parte di San Vincenzo; ASDBg, AC, *Perg.* 3794 è una memoria sulle questioni dibattute; al processo fanno riferimento inoltre ASDBg, AC, *Perg.* 3822 (Lupo, II, coll. 1381-1382) e ASDBg, AC, *Perg.* 340 (Lupo, II, coll. 1393-1394). Fasi e caratteristiche della controversia possono "grosso modo" così ricostruite: Pietro di Sant'Agata doveva essersi rivolto al pontefice e aver ricevuto da lui una lettera prima dell'aprile 1187; a ciò si fa riferimento nel corso del dibattimento, che è di certo già concluso il 13 aprile di quell'anno quando, a Verona, il cardinale diacono di San Nicola in Carcere Tulliano Pietro Diani fa autenticare le deposizioni rese dai testimoni di San Vincenzo (ASDBg, AC, *Perg.* 309). La soluzione della controversia viene tuttavia dilazionata e il 10 novembre è ricordata assieme con quella *de matricitate* in una lettera di papa Gregorio VIII in cui il pontefice, rivolgendosi ai due capitoli e a Pietro di Sant'Agata, ordina di inviare presso la curia i rappresentanti per entrambe le cause (ASDBg, AC, *Perg.* 3822, vedi: Lupo, II, coll. 1381-1382). La questione non è ancora risolta circa un anno dopo, quando i canonici di San Vincenzo eleggono un *confrater* come proprio *sindicus* nelle due liti (1188 dicembre 27: ASDBg, AC, *Perg.* 340, vedi: Lupo, II, coll. 1393-1394). L'esito della causa non è noto.

e maggiori funzioni di cura d'anime<sup>13</sup>»: richiesta di nuovi diritti e, come nel caso di Sant'Agata, resistenza a oneri tradizionali, sono manifestazioni diverse di una diffusa ricerca di nuovi spazi di autonomia.

Un secondo problema che mina la posizione della cattedrale bergamasca è ancora tutto interno a essa, e viene dalla situazione finanziaria. Sembra infatti che, nei primissimi anni del XIII secolo, la Chiesa bergamasca sia gravata da un pesante debito, per sanare il quale, tra settembre 1202 e dicembre 1203, i canonici provvedono alla stipula di un complesso contratto<sup>14</sup>. Secondo gli accordi tutti i frutti, i redditi e i proventi di una parte cospicua delle proprietà capitolari saranno dati in locazione dal capitolo stesso a un gruppo di canonici che, con gli introiti da essi ottenuti, dovranno provvedere al pagamento del debito. Se non è del tutto chiaro quanto il provvedimento serva allo scopo (negli anni Venti del Duecento, infatti, si parla ancora di debito della Chiesa), pare indubbio però che esso dà origine a una situazione complessa, dove sperequazioni tra le rendite dei canonici si assommano probabilmente a resistenze alla restituzione dei beni ricevuti in locazione da parte dei citati *confratres*. Così, se non altro, poco tempo dopo la scadenza del contratto (prevista per il 1214), alla fine del 1216, il capitolo dà avvio a un'ampia serie di operazioni di riordino del suo patrimonio, affidate per *compromissum* a un manipolo di canonici: alcune terre rimangono in comune, mentre le altre sono divise in prebende individuali nuovamente assegnate ai vari confratelli<sup>15</sup>. A margine di queste operazioni, si provvede poi alla redazione di un documento statutario, il più antico che ci sia pervenuto per il capitolo bergamasco<sup>16</sup>.

Ad affliggere i capitoli di San Vincenzo e Sant'Alessandro potevano

<sup>13</sup> C. VIOLANTE, *L'organizzazione ecclesiastica per la cura d'anime nell'Italia settentrionale e centrale*, in: *Pievi e parrocchie in Europa dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di C.D. Fonseca, C. Violante, Galatina 1990 (*Studi e ricerche. Commissione italiana per la storia delle pievi e delle parrocchie*, voll. 2), p. 219.

<sup>14</sup> ASDBg, AC, Perg. 1902. Il documento era già noto al Menant (F. MENANT, *Fra Milano e Bergamo: una famiglia dell'aristocrazia rurale nel XII secolo*, in: F. MENANT, *Lombardia feudale. Studi sull'aristocrazia padana nei secoli X-XIII*, Milano 1994 (*Cultura e storia*, 4), p. 214.

<sup>15</sup> ASDBg, AC, Perg. 1844 e ASDBg, AC, Perg. 3156; le operazioni di redistribuzione delle prebende durano dal 4 novembre 1216 fino al gennaio successivo.

<sup>16</sup> ASDBg, AC, Perg. 3050F-G, copiato in un documento trecentesco. Edizione dello statuto del 1216 consultabile in: L. DELL'ASTA, *I capitoli di S. Vincenzo e di S. Alessandro di Bergamo* cit., pp. 349-352. La *constitutio* è anche descritta in modo sintetico in F. MAGNONI, *Due canoniche, un capitolo, un vescovo: la cattedrale di Bergamo nel periodo avignonese. Una storia urbana?*, Tesi di Dottorato di ricerca in Storia Medievale, ciclo XXIII, dattiloscritto, Università Statale, Milano a.a. 2010-2011, in particolare alle pp. 76-78.

essere inoltre i rapporti con il presule. Un episodio significativo fu il processo che tra febbraio e giugno dello stesso 1216 contrappose il capitolo cattedrale al nuovo vescovo Giovanni Tornielli circa quella che le fonti chiamano *coopertura* (ossia restauro) della chiesa di S. Vincenzo<sup>17</sup>. La preoccupazione del capitolo era, anche in questo caso, di carattere economico: il problema era, infatti, chi dovesse assumersi la responsabilità (e con quella le spese) delle necessarie operazioni di riparazione.

### 3. La Chiesa di fronte a nuove sfide

Nonostante non mancassero – come si è ben visto – motivi di attrito tra vescovo e capitolo, nel corso del Duecento i due vertici della diocesi si trovarono di necessità più spesso a far fronte comune contro le minacce che provenivano loro da parte delle autorità civili. Si tratta del noto tema dello scontro tra Chiesa e comune attorno alla *libertas ecclesiastica*, scontro che, a Bergamo come in altre città lombarde, si dipanò a partire dalla fine del XII secolo<sup>18</sup>. Di tale conflitto il caso bergamasco è uno tra i più significativi e i suoi tratti salienti sono già stati messi in rilievo dalla storiografia<sup>19</sup>. Se ne ripercorreranno qui solo i momenti salienti.

Un primo episodio dello scontro si era svolto già durante l'episcopato di Lanfranco. Nel novembre 1194 un certo Bertramo di Ciriolo, agente per conto di un canonico vincenziano, versava al comune sette libbre di imperiali, parte della cifra che il capitolo doveva al comune stesso a titolo di fodro<sup>20</sup>: si tratta della più antica testimonianza documentaria di un'esazione ai danni della Chiesa locale<sup>21</sup>. Al periodo compreso tra l'ottobre

<sup>17</sup> Gli atti del processo sulle spese per la *coopertura* della chiesa di San Vincenzo si trovano in: ASDBg, AC, Perg. 147A-B, 148A-U, 190A-L.

<sup>18</sup> Su questi temi si veda soprattutto M.P. ALBERZONI, *Innocenzo III e la difesa della libertas ecclesiastica nei comuni dell'Italia settentrionale*, in: M.P. ALBERZONI, *Città, vescovi e papato nella Lombardia dei comuni*, Interlinea, Novara 2001 (Studi, 26), pp. 27-77.

<sup>19</sup> Si vedano D.M. WEBB, *The Pope and the Cities: Anticlericalism and Heresy in Innocent's III Italy*, in: *The Church and sovereignty, c. 590-1918. Essays in honour of Michael Wilks*, edited by D. Wood, Blackwell, Oxford 1991, pp. 135-152, in particolare p. 148 ma soprattutto: M.P. ALBERZONI, *Innocenzo III e la difesa della libertas* cit., pp. 46-51; inoltre L. BAIETTO, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, CISAM, Spoleto 2007 (Istituzioni e società, 9), pp. 31-35.

<sup>20</sup> ASDBg, AC, Perg. 2422. Il documento è inedito ed è sconosciuto anche a Giuseppe Ronchetti

<sup>21</sup> La fiscalità del comune bergamasco, già studiata alla fine del secolo scorso da

1202 e l'aprile 1203 data poi una prima serie di documenti che attesta l'utilizzo dell'estimo da parte del comune di Bergamo come strumento per l'imposizione fiscale<sup>22</sup>. Di tali operazioni di estimo risultavano "vittime" anche terre della Chiesa, ed è lecito pensare che sia stato questo a provocare il ben noto intervento di Innocenzo III del dicembre 1203. In una intensa lettera<sup>23</sup> diretta all'arcivescovo di Milano Filippo da Lampugnano il pontefice, dopo aver condannato l'ingiustizia perpetrata dai bergamaschi attraverso la stima dei beni delle chiese e le successive esazioni, ricordava come il vescovo e i canonici della cattedrale non avessero voluto sottoporsi "a così grande giogo", e come il comune avesse risposto a questo con un'appropriazione indebita delle rendite ecclesiastiche. Il papa chiedeva, dunque, all'arcivescovo di recarsi a Bergamo per convincere i responsabili di tali atti a tornare sui propri passi. Se costoro non avessero obbedito alle ingiunzioni del presule, la città sarebbe stata sottoposta a interdetto. Nel disegno del pontefice tale interdetto avrebbe dovuto essere particolarmente duro, prevedendo che *canonicos, clericos et universos viros religiosos* abbandonassero la diocesi fino a che la Chiesa non avesse ottenuto soddisfazione.

Uno scavo approfondito negli archivi locali permette di fare qualche ipotesi sulla risposta delle istituzioni ecclesiastiche di vertice alle prescrizioni papali. Quanto al vescovo Lanfranco, la sua presenza non è effettivamente documentata per un certo tempo: dopo un'apparizione in un atto rogato nel palazzo episcopale di Albino nel settembre 1205<sup>24</sup> egli scom-

---

P. MAINONI, *Le radici della discordia. Ricerche sulla fiscalità a Bergamo tra XIII e XV secolo*, UNICOPLI, Milano 1997 (Storia lombarda, 3), è stata fatta oggetto recentemente di alcuni studi puntuali, tra cui si vedano in particolare P.G. NOBILI, *Alle origini della fiscalità comunale. Fodro, estimo e prestiti a Bergamo tra fine XII e metà XIII secolo*, "Reti Medievali Rivista" XI (2010), fasc. 1, pp. 1-34 e P.G. NOBILI, *I contadi organizzati. Amministrazione e territorialità dei "comuni rurali" in quattro distretti lombardi (1210-1250 circa)*, "Reti Medievali Rivista" XIV (2013), fasc. 1, pp. 81-130; R. RAO, *Il Monte di Bergamo e gli incolti collettivi della città (secoli XII-XIII)*, in: R. RAO, *Bergamo e la montagna: il territorio orobico fra città e poteri locali*, Biblioteca Civica Angelo Maj, Bergamo 2011 ("Bergomum" CIV-CV, 2009-2010), pp. 51-74.

<sup>22</sup> I documenti sono i seguenti: ASDBg, AC, *Perg.* 1488 (1202 ottobre 11-13; 1203 febbraio 22); ASDBg, AC, *Perg.* 381 (1203 aprile 14); ASDBg, AC, *Perg.* 1946 (1203 aprile 15); regesto e trascrizione in: P. FORESTI, *Il vescovo e il capitolo a Bergamo tra XII e XIII secolo*, tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, rel. Prof.ssa M.P. Alberzoni, a.a. 1998, pp. 137 e pp. 186-196.

<sup>23</sup> La lettera si trova in Reg. Inn. III, VI, n. 182 (184), pp. 302-306 (1203 dicembre 16: *Ascendit ad nos*).

<sup>24</sup> ASDBg, AMV, *DIE* I/14.

pare, infatti, dalla documentazione sino al giugno del 1208. Per quanto riguarda i canonici, gli anni tra il 1203 e il 1210 risultano quelli nei quali si registrano il minor numero di presenze nelle fonti locali. Tra il settembre 1205 e il febbraio 1207, poi, le attestazioni mancano del tutto. Si tratta, è vero, solo di un anno e mezzo di assenza, ma il dato è assai significativo se si considera la generosità con cui normalmente gli archivi bergamaschi conservano memoria delle attività del capitolo. L'interdetto imposto da Innocenzo III aveva trovato, dunque, una almeno parziale applicazione da parte del vescovo e dei canonici bergamaschi, a detrimento, tuttavia, della Chiesa stessa: essa infatti era stata lasciata senza una guida e ne era uscita ferita mentre, come osservava lo stesso pontefice al momento di sollevare la città dall'interdetto nell'aprile del 1210<sup>25</sup>, gli eretici avevano avuto buon gioco nel diffondere le proprie dottrine. Una situazione del genere deve essere stata certo una circostanza favorevole allo svolgimento *iuxta civitatem Bergami* dell'incontro tra i due gruppi di *pauperes* nel maggio 1218.

Nei decenni successivi la questione dell'*ecclesiastica libertas* non solo restò centrale: questo fu anzi un periodo in cui i contrasti con il comune si fecero particolarmente aspri. E sono gli anni in cui alla guida della diocesi si trovava il già citato Giovanni Tornielli<sup>26</sup>.

Uomo di curia, fedele collaboratore dei pontefici sia prima che dopo la sua ascesa al soglio episcopale bergamasco nell'agosto del 1211, con tutta probabilità Giovanni venne nominato in seguito a un deciso intervento dell'allora legato papale in Lombardia Gerardo da Sesso<sup>27</sup>. Nel corso dell'episcopato del Tornielli, dunque, gli interventi dei legati papali in tema di *ecclesiastica libertas* si moltiplicarono. Essa era, infatti, minacciata su diversi fronti.

Il 24 settembre 1221 il cardinale Ugo d'Ostia ingiungeva alle autorità comunali di Bergamo di eliminare dagli statuti cittadini quanto poteva

<sup>25</sup> La lettera di Innocenzo III è del 9 aprile 1210: *Reg. Vat.* 8, f. 10r, n. 43 (44).

<sup>26</sup> Sull'attività di Giovanni Tornielli prima dell'episcopato si veda A. RONCELLI, *Chiesa, Comune e frati Predicatori a Bergamo nella prima metà del XIII secolo*, tesi di dottorato di ricerca in Scienze Storiche, Filologiche e Letterarie dell'Europa e del Mediterraneo, Università Cattolica del Sacro Cuore, coordinatore prof.ssa C. Bearzot, XXIII ciclo, a.a. 2010-2011, pp. 61-64.

<sup>27</sup> Dovette essere del resto lo stesso Gerardo a insediare un proprio congiunto nel ruolo di arcidiacono, che dal 1212 risulta, infatti, occupato da un certo Enrico da Sesso. Per una panoramica sull'opera di Gerardo da Sesso a Novara si vedano M. CIPOLLONE, *Gerardo da Sesso, vescovo eletto di Novara, Albano e Milano*, "Aevum" LX (1986), fasc. 2, pp. 223-239 e il più recente A. OLIVIERI, *Le costituzioni di Gerardo da Sesso: gli statuti sinodali novaresi e i decreti emanati in qualità di legato apostolico*, "Scrineum" I (2003), pp. 1-36.

ledere la Chiesa e di inserirvi invece la legislazione antieretica emanata dall'imperatore Federico II l'anno precedente: disposizioni che rimasero, però, con ogni probabilità lettera morta.

Pochi anni dopo, poi, un nuovo interdetto risulta aver colpito la città, le cui autorità questa volta erano colpevoli di aver eletto un podestà in-viso alla sede apostolica. Nel 1225 papa Onorio III concedeva al vescovo Giovanni di assolvere la città dalla condanna, a patto che per il futuro non si procedesse a una nuova elezione contro il volere papale e si adempisse alle richieste già fatte da Ugo d'Ostia in merito agli statuti.

Anche questa volta, tuttavia, le autorità cittadine mostrarono la propria riluttanza a obbedire. Così pare guardando alle vicende degli anni successivi. Come è noto, tra il 1228 e il 1229 una sorta di *bellum civile* coinvolse la città, e in particolare alcune delle famiglie più in vista. Il legato papale in Lombardia Goffredo Castiglioni, recatosi personalmente a Bergamo nel febbraio del 1229, si preoccupò non solo di imporre la pace, ma nominò anche un nuovo podestà, nella persona di Pagano della Torre. Inoltre prescrisse severe misure antiereticali, le stesse che aveva imposto a Milano nel gennaio precedente. Quando però, in primavera, i *cives* destituirono Pagano della Torre, insediando al suo posto Rubaconte da Mandello, e liberarono dalle carceri gli eretici arrestati in seguito all'intervento del legato, lo stesso Goffredo non esitò a fulminare contro la città un nuovo interdetto. La sanzione sarebbe durata questa volta sino al 1255, nonostante i reiterati tentativi fatti dalle autorità cittadine per ottenere l'assoluzione.

Oltre alla lotta agli eretici e alle iniziative del comune in ambito politico, a costituire un ulteriore terreno di scontro tra Chiesa e comune per la libertà della Chiesa fu la questione dei metalli. Rubaconte, infatti, aveva fatto inserire negli statuti una serie di norme volte ad assicurare al comune il controllo sull'estrazione e la lavorazione di argento, bronzo e rame. Nel marzo del 1233 il vescovo Tornielli aveva chiesto al nuovo podestà, Federico Pascepoveri, di eliminare tali articoli, ma non ottenendo soddisfazione si era appellato al pontefice. A novembre dell'anno successivo Gregorio IX delegava il vescovo di Brescia Guala a giudicare sulla causa, e nel giugno 1235 Guala pronunciava infine una sentenza favorevole alla Chiesa bergamasca.

Queste vicende hanno spinto alcuni storici locali a parlare di «un'assenza di azione pastorale dei vescovi per quasi tutta la prima metà del secolo XIII<sup>28</sup>». In particolare verso la fine del secolo scorso Antonio Pesenti

---

<sup>28</sup> Si veda A. PESENTI, *Dal Comune alla Signoria (1187-1316)*, in: *Diocesi di Bergamo cit.*, pp. 91-124. In particolare p. 99.

sosteneva che il «vescovo Tornielli, che pure [aveva accolto e favorito] i mendicanti, non [dava] l'impressione di essersi occupato dell'eresia», e che i «vescovi Lanfranco e Tornielli si [erano preoccupati] principalmente dei loro diritti feudali e delle proprietà vescovili. [...] Se i vescovi erano impegnati nell'azione conservatrice dei loro diritti feudali e nel recuperare i beni dispersi dell'episcopato, l'azione pastorale del clero doveva essere minima, tenuto conto anche dello scarso numero di sacerdoti<sup>29</sup>».

Rispetto a tali affermazioni, si può dire che effettivamente non è rimasta documentazione che attesti direttamente di un'azione pastorale dei presuli bergamaschi del primo Duecento. Nell'opera comunemente nota come *Sacra Vinea* lo storiografo cinquecentesco Bartolomeo Pellegrini cita sì un sinodo del clero che il Tornielli avrebbe celebrato nel 1214<sup>30</sup>. Dal Pellegrini la notizia passa ad altri storici locali, dal Celestino<sup>31</sup> al Guerrini<sup>32</sup> fino al Ronchetti<sup>33</sup>, il quale non si sente di rifiutarla. Allo stato attuale delle ricerche tuttavia non esiste alcun tipo di documento che provi la veridicità della tradizione. Anche a prescindere dalla verificabilità del dato specifico, bisognerà considerare che, come si è visto, la questione dibattuta al tempo era quella che le fonti chiamano *libertas ecclesiastica*, ed è su questo piano che Lanfranco e, soprattutto, Giovanni Tornielli operarono, senza sottrarsi alle sfide proprie del momento.

<sup>29</sup> Ivi pp. 99-100.

<sup>30</sup> B. DE PEREGRINIS, *Opus divinum de sacra, ac fertili Bergomensi vinea, ex diversis authenticis, catholicisque libris, et scripturis diligenti cura collectum... per reverendum Bartholomaeum De Peregrinis civem Bergomensem dicatum*, Brescia 1553, p. 8r.

<sup>31</sup> C. COLLEONI, *Historia quadripartita di Bergamo et suo territorio nato Gentile, et rinato Christiano*, in Bergamo, Pier Valerio Ventura, 1618, III, p. 375.

<sup>32</sup> M.A. GUERRINI, *Synopsis rerum, et temporum ecclesiae Bergomensis, Martini Antonii Guerrini, cathedralis ejusdem canonici, s.t., et j. u. d.: ill.mo et rev.mo dd. Antonio Redetti prae-suli veneratissimo nostro comiti etc., nuncupata*, Bergomi, apud Fratres Rubeos, 1734, p. 69.

<sup>33</sup> G. RONCHETTI, *Memorie istoriche della città e chiesa di Bergamo*, Brebiate Sopra (BG), Archivio storico brebiate, 1973, vol. II, tomo IV, libro XIV, pp. 197 ss.



# L'insediamento dei frati Predicatori a Bergamo (1220-1226)

Angelita Roncelli\*

## 1. Il convento di Santo Stefano

Il documento più antico che fornisce informazioni sull'insediamento dei frati Predicatori a Bergamo è datato 27 luglio 1226 ed è l'atto con cui il vescovo Giovanni Tornielli investì fra Migliorato, priore del collegio dei frati Predicatori di Bergamo, della chiesa di Santo Stefano posta sull'omonimo colle della città<sup>1</sup>. Purtroppo il documento di tale donazione non è conservato in originale. Rimase custodito nell'archivio del convento di Santo Stefano prima e in quello di San Bartolomeo poi, fino alla soppressione della comunità, avvenuta ad opera della Repubblica Cisalpina nel mese di novembre 1797<sup>2</sup>. In questa occasione i beni immobili del convento furono devoluti a un orfanotrofio femminile. Alla fine del XIX secolo i relativi documenti rimasti presso l'orfanotrofio furono versati alla biblioteca civica locale<sup>3</sup>. Quelli che non riguardavano proprietà fondiarie, come per esempio i documenti pontifici, o che testimoniavano

\* angelita@matrisdomini.org

Sigle e abbreviazioni: AFP: "Archivum Fratrum Praedicatorum", Institutum historicum fratrum Praedicatorum, Romae 1931-; AGOP: Archivio Generale Ordine dei Predicatori, Roma; BCBg: Biblioteca Civica Angelo Mai, Bergamo; BOP: T. RIPOLL, *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, a cura di A. Brémond, I-VIII, Ex typographia Hyeronimi Mainardi, Roma 1729-1740; DBI: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1960-; MOPH: *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, Institutum historicum fratrum praedicatorum ad S. Sabinae, Roma 1896; MDSD: V.J. KOUDEKKA, R. LOENERTZ, *Monumenta diplomatica S. Dominici*, Institutum historicum fratrum praedicatorum ad S. Sabinae, Roma 1966 (MOPH, 25).

<sup>1</sup> Cfr. Appendice 1, al termine del presente contributo, p. 129.

<sup>2</sup> Archivio di Stato, Milano, Fondo culto, parte antica numeri 1562, 1562bis; G.B. LOCATELLI ZUCCALA, *Memorie storiche di Bergamo dal 1796 al 1813*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergamo 1938, p. 28; G. BONICELLI, *Rivoluzione e restaurazione a Bergamo (1775-1825)*, Monumenta Bergomensia, Bergamo 1961 (Monumenta Bergomensia, 4), p. 140.

<sup>3</sup> Istituti Educativi di Bergamo, *Fondo Pergamene dell'Archivio Vecchio dell'Amministrazione degli orfanotrofi, registi e indici*, a cura di F. Luini, Bergamo 1996, BCBg, AR 20bis, p. V.

proprietà ormai scomparse, come appunto la chiesa di Santo Stefano, furono probabilmente distrutti. Ecco il motivo per cui il documento della donazione di Santo Stefano sussiste soltanto attraverso due copie realizzate nel XVIII secolo ad opera di due frati, Basilio Bottagisi e Domenico Seroggetti, i quali lo riportarono all'interno delle loro rispettive cronache del convento<sup>4</sup>.

Il testo della donazione fu pubblicato nel secondo volume del *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, edito nel 1730, in nota a una conferma papale del 13 maggio 1304<sup>5</sup>, e poi nel 1982, da Ermenegildo Camozzi nella sua opera dedicata alle soppressioni dei conventi maschili della città e territorio di Bergamo nel Seicento<sup>6</sup>.

Sul colle di Santo Stefano, già da prima del 1012 vi era una chiesa dedicata al primo martire. Tale chiesa compare per la prima volta nell'atto di donazione di una vigna realizzata da un certo Orso del fu Paolo di Bergamo a beneficio dei presbiteri e chierici *pro tempore* ivi impegnati nel servizio divino<sup>7</sup>. Stando a una nota marginale del *Liber Pergaminus*, poema di Mosè del Brolo, scritto attorno al 1112-1130<sup>8</sup>, anticamente il colle di Santo Stefano era conosciuto anche con il nome di San Salvatore e su esso si ergeva una chiesa e un monastero con la medesima titolazione<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> BASILIO BOTTAGISI, *Cronaca dei conventi domenicani di Bergamo*, Bergamo 1706, AGOP, XIV, *Liber D*, pp. 664-728, un altro esemplare coevo è custodito in BCBg, Specola Doc. 664; D. SEROGGETTI, *Opus chronologicum de ortu, progressu et statu religionis Praedicatorum in civitate Bergomi collectum ex diversis auctoribus, scripturis, memorialibus, catalogis ex iussu reverendissimi patris Antonini Cloche, magistri generalis totius Ordinis Praedicatorum exaratum per Dominicum Maria Seroggetti, inter alumnos conventus SS. Stephani et Bartholomei, Bergomi, minimum anno Domini 1714, idibus novembris*, AGOP, *Liber N*, pp. 176-286, Copia dattiloscritta BCBg, Specola Doc. 1253/3.

<sup>5</sup> BOP II, nota 3, p. 98.

<sup>6</sup> E. CAMOZZI, *Le istituzioni monastiche e religiose a Bergamo nel Seicento. Contributo alla storia della soppressione innocenziana nella Repubblica veneta*. 2 voll., Tipografia vescovile G. Secomandi, Bergamo 1982, II, n. 25, p. 100.

<sup>7</sup> Archivio Capitolare di Bergamo, n. 276; M. LUPI, *Codex diplomaticus civitatis et ecclesiae Bergomatis*, II, ex typographia Vincentii Antoine, Bergomi 1799, coll. 453-456; M. CORTESI, A. PRATESI (a cura di), *Le pergamene degli archivi di Bergamo. Aa. 1002-1058*, Provincia, Assessorato alla Cultura, Centro Documentazione Beni culturali, Bergamo 1995 (Fonti per lo studio del territorio bergamasco, 12), n. 29, p. 49.

<sup>8</sup> C. CAPASSO, *Il Pergaminus e la prima età comunale di Bergamo*, "Archivio Storico Lombardo" s. 4, VI (1906), pp. 269-350; G. GORNI, *Il liber "Pergaminus" di Mosè del Brolo*, "Studi medievali" XI (1970), pp. 409-460.

<sup>9</sup> L. CHIODI, *Note brevi di cose bergamasche ignote o quasi. Monastero (o monasteri?) e chiesa (o chiese?) di S. Salvatore*, "Bergomum" XLI (1967), 3-4, pp. 94-96; E. CAMOZZI, *Le istituzioni monastiche* cit., I, p. 231, nota 4.

Il colle di Santo Stefano fa parte del gruppo di alture su cui si estende il nucleo originario di Bergamo. Si trova a sud della città stessa e per la sua particolare posizione, un po' distaccata dal resto del complesso orografico, lungo i secoli ha sempre avuto una funzione ambivalente nei confronti della difesa della città. In epoca antica sembra essere stato munito di fortificazioni nella sua parte più settentrionale, cioè più vicina alla città vera e propria. Di tali costruzioni ci parla Achille Muzio nel suo poema dal titolo *Theatrum*<sup>10</sup> e ne abbiamo testimonianza nel documento in cui si attesta l'acquisto da parte dei frati Predicatori nel 1260, di terreni appartenenti alla famiglia dei da Bonate, sul monte di Santo Stefano. Questo atto di vendita parla infatti di una *petia terre cum pede turris*, evidente segno della presenza di antiche fortificazioni<sup>11</sup>. Il *pede turris* è probabilmente ciò che era rimasto dopo le distruzioni avvenute nel 1229, quando, come recitano gli *Annales Bergomates*, la fazione dei Colleoni assalì il colle di Santo Stefano<sup>12</sup>. Da allora in poi le fortificazioni in questa zona furono viste come una minaccia. Infatti, poiché il colle è facilmente raggiungibile dalla pianura che si estende a sud di Bergamo, una sua fortificazione sarebbe stata un'ottima piattaforma per un successivo attacco alla città intera. Da qui la proibizione che la famiglia dei da Bonate, al momento di vendere loro le terre suddette, ingiunse ai frati Predicatori di non costruire su di esse alcun fortilizio, né muri che fossero più larghi di un braccio e più alti di diciotto braccia<sup>13</sup>, né edifici che avessero in qualche modo la forma o la funzione di fortificazione<sup>14</sup>.

Proprio a causa della posizione strategica del colle Santo Stefano, il convento dei frati Predicatori si rivelò un pericoloso intralcio per le nuove mura con cui la Repubblica Veneziana fortificò la città di Bergamo nel XVI secolo. Per questo motivo nel 1561 esso fu demolito, insieme con numerose case e ad alcune altre chiese (tra cui la cattedrale di Sant'Alessandro)

<sup>10</sup> ACHILLII MUTII, *Theatrum sex partibus distinctum*, Typos Comini Venturae, Bergomi 1596, pars. IV, p. 67v; A. MAZZI, *I confini dei comuni del contado*, "Bergomum" III (1929), 1, pp. 21-30; G. COLMUTO ZANELLA, *Le fortificazioni di Bergamo nel Medio Evo*, in: *Le mura di Bergamo*, Azienda Autonoma di Turismo, Bergamo 1977, p. 248.

<sup>11</sup> BCBg, Specola Doc. 1063.

<sup>12</sup> *Annales Bergomates*, ed. O. HOLDER-EGGER, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXXI, Hahn, Hannover 1903, pp. 325-335, in particolare p. 332.

<sup>13</sup> Il braccio "da legname o da muro" equivaleva a circa 531 centimetri, cfr. A. MAZZI, *Il Sextarius Pergami. Saggio di ricerche metrologiche*, Pagnoncelli, Bergamo 1877, pp. 177-178, 242; quindi i muri in questione non potevano essere più larghi di mezzo metro e più alti di 9 metri e mezzo circa.

<sup>14</sup> BCBg, Specola Doc. 1063. ff. 9rv, ll. 304-316.

che si trovavano sul tracciato previsto per le nuove mura e nelle sue immediate vicinanze<sup>15</sup>. I frati di Santo Stefano, dopo alcuni anni di peregrinazioni, trovarono sistemazione presso la chiesa di san Bartolomeo *in Rasulo*, che originariamente apparteneva al ramo maschile degli Umiliati, soppresso nel 1571<sup>16</sup>, e presso questa chiesa si trovano tuttora<sup>17</sup>.

## 2. L'arrivo dei frati Predicatori in Bergamo

Rileggendo il documento del 27 luglio 1226, con cui il vescovo dona ai frati Predicatori la chiesa di Santo Stefano, si può dedurre che a quell'epoca vi era già una comunità di frati, con un suo priore insediata in città già da qualche tempo. Da quanto, precisamente? Per rispondere a questa domanda ci viene in aiuto un testimone più tardo che ci può dare delle indicazioni abbastanza precise. Si tratta dell'*Ordo conventum et provinciae*, una lista dei conventi di Lombardia, cioè dell'Italia del nord, in ordine di fondazione, redatta attorno al 1275<sup>18</sup>. La lista si trovava in un manoscritto proveniente dal convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo di Venezia, passato poi all'Historisches Seminar della Humboldt Universität di Berlino. Tale manoscritto risulta ora irreperibile<sup>19</sup>. Con molta probabilità è stato perso o sottratto durante i lavori di unificazione delle due Biblioteche Nazionali di Berlino, avvenuta in seguito alla riunificazione della Germania del 1989. Lo studioso domenicano Thomas Kaeppli ne aveva fotografato qualche pagina per i propri studi. Da queste fotografie possiamo vedere che nella lista dei conventi la casa di Bergamo risulta al secondo posto, dopo Bologna e prima di Milano.

Lo stesso ordine di fondazione si desume da una lista analoga, stilata da Bernardo Gui nel 1333 e facente parte del *Numerus et nomina conventum*

---

<sup>15</sup> Sulle vicende riguardanti la costruzione delle mura di Bergamo e la demolizione di Santo Stefano e altre importanti chiese si vedano A. FUMAGALLI, *Fortificazioni venete a Bergamo*, in: *Le mura di Bergamo* cit., pp. 3-14; B. FOPPOLO, *La costruzione delle mura venete*, in: *Le mura di Bergamo* cit., pp. 31-61.

<sup>16</sup> M.T. BROLIS, *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 48-54.

<sup>17</sup> Sul passaggio dei frati Predicatori alla chiesa di San Bartolomeo E. CAMOZZI, *Le istituzioni monastiche* cit., I, pp. 230-241.

<sup>18</sup> Questa lista è stata segnalata da S. TUGWELL, *Notes on the life of st. Dominic*, AFP, LXVI, 1996, pp. 155-160. Cfr. Appendice 2, p. 130.

<sup>19</sup> Berlin, Hist. Seminar, *Codex deperditus*, olim cod. 100, conv. SS. Ioh. et Pauli Venetiarum.

*fratrum ac monasteriorum sororum in singulis provinciis totius Ordini*<sup>20</sup>. Unica differenza è che, essendo intervenuta nel 1303 la suddivisione della provincia in Lombardia superiore e inferiore, Bergamo non figura più dopo Bologna, ma compare come il convento più antico della Lombardia *superior*<sup>21</sup>.

Per stabilire quando abbia avuto effettivamente inizio la comunità dei frati Predicatori di Bergamo è necessario, dunque, recuperare le date di fondazione dei conventi di Bologna e di Milano.

Riguardo al convento di Bologna, Giordano di Sassonia nel *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum* afferma:

Anno domini MCCXVIII, circa principium, missi sunt a Roma per magistrum Dominicum fratres Bononiam, videlicet frater Iohannes de Navarra et quidem frater Bertrandus, postmodum vero frater Christianus cum fratre converso, qui moram facientes Bononie magnum perpessi sunt ibidem paupertatis angustiam<sup>22</sup>.

Lo storico domenicano Simon Tugwell ha cercato di stabilire cosa intendesse Giordano nello scrivere *anno domini MCCXVIII, circa principium*, senza peraltro poter stabilire con mezzi oggettivi se Giordano per indicare l'inizio dell'anno facesse riferimento allo stile dell'Incarnazione (25 marzo) o della Pasqua, se pensasse al 1° gennaio o ancora al giorno di Natale<sup>23</sup>. Non potendo dare una risposta certa, il Tugwell stabilisce la data dell'arrivo dei primi frati Predicatori a Bologna ricostruendo approssimativamente le tappe del viaggio compiuto da Domenico da Tolosa a Roma nel 1217, tenendo conto poi del tempo necessario per organizzare la prima spedizione dei frati a Bologna. Domenico arrivò a Roma nel mese di dicembre 1217 e l'invio dei frati alla città felsinea avrebbe potuto avvenire nel gennaio del 1218<sup>24</sup>. Costoro arrivarono a destinazione attorno a Pasqua (che in quell'anno cadeva il 15 aprile) e trovarono una prima sistemazio-

<sup>20</sup> T. KAEPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, I, Institutum historicum fratrum praedicatorum ad S. Sabinae, Roma 1970, p. 221, n. 626; J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, Lutetiae Parisiorum, apud J.B.Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, 1719; Edizione fototipica, Torino, Bottega d'Ersamo, 1961, I, pp. I-XIV.

<sup>21</sup> J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores Ordinis* cit., p. XIV.

<sup>22</sup> IORDANI DE SAXONIA, *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum*, ed. H.C. SCHEEBEN, in: *Monumenta Historica Sancti Patris nostri Dominici*, II, ed. M.H. Laurent, Institutum historicum fratrum praedicatorum ad S. Sabinae, Roma 1935, pp. 1-88; n. 51 (MOPH, 16).

<sup>23</sup> S. TUGWELL, *Notes on the life of st. Dominic*, AFP, LXV, 1995, pp. 55-57.

<sup>24</sup> S. TUGWELL, *Notes* cit., 1995, pp. 62-69.

ne presso la chiesa di Santa Maria alla Mascarella<sup>25</sup>. Qui rimasero circa un anno, poiché ottennero la chiesa di San Niccolò alle Vigne, loro sede definitiva, soltanto nel marzo del 1219<sup>26</sup>. La fondazione del convento di Bologna può, dunque, essere fissata tra aprile e giugno del 1218.

Per quanto riguarda Milano, stando alla testimonianza di Galvano Fiamma, i primi frati Predicatori entrarono in città nel 1219<sup>27</sup> e a febbraio o marzo dell'anno seguente ottennero la chiesa di Sant'Eustorgio<sup>28</sup>. In verità l'atto di donazione della chiesa è datato 24 ottobre 1220 ed era stato preceduto dalla rinuncia dei canonici uscenti il 10 agosto dello stesso anno<sup>29</sup>, ma è possibile che a quella data i frati abitassero già nelle vicinanze della chiesa e conducessero una certa vita conventuale. La fondazione di Milano si pone, dunque, al più tardi al 24 ottobre 1220<sup>30</sup>.

In base alle date di fondazione dei conventi di Milano e di Bologna, gli esordi del convento di Bergamo si possono collocare tra marzo 1219 e ottobre 1220<sup>31</sup>.

Un'altra data di fondazione per il convento di Bergamo è segnalata da Galvano Fiamma nella sua *Chronica Ordinis Praedicatorum*, detta *Chronica parva*<sup>32</sup>:

Incipiente anno domini MCCXVIII beatus Dominicus duos fratres misit Bononiam, scilicet fratrem Iohannem et fr. Beltrandum et unum conversum qui dictus est frater Christianus, qui adhuc portabant habitum regularem qui apud sanctam Maria de Mascarella habitaverunt.

<sup>25</sup> GALVAGNI DE LA FLAMMA, *Chronica Ordinis Praedicatorum ab anno 1170 usque ad 1333*, ed. B.M. Reichert, Romae, in domo generalia, 1897, p. 14, n. 20 (MOPH, 2).

<sup>26</sup> MDSD, n. 97, pp. 99-102; M.H. VICAIRE, *Storia di San Domenico*, a cura di A. Ferrua, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1987, pp. 480-487.

<sup>27</sup> G. ODETTO, *La cronaca maggiore dell'Ordine domenicano di Galvano Fiamma*, AFP, X, 1940, pp. 297-373, in particolare pp. 320-321; 346; GALVAGNI DE LA FLAMMA, *Chronica Ordinis* cit., p. 23.

<sup>28</sup> I frati Predicatori entrarono in possesso della chiesa di Sant'Eustorgio nel mese di febbraio 1220 secondo la *Chronica maior* (G. ODETTO, *La Cronaca maggiore* cit., pp. 322, 348), nel mese di marzo secondo la *Chronica parva* (GALVAGNI DE LA FLAMMA, *Chronica Ordinis* cit., p. 23); S. TUGWELL, *Notes*, cit., 1996, pp. 156-157.

<sup>29</sup> MDSD, n. 129, pp. 132-134; L. AIRAGHI, *La basilica di S. Eustorgio in Milano da canonica a convento domenicano*, "Aevum" LV (1981), II, pp. 300, 306.

<sup>30</sup> Sulle circostanze riguardanti la fondazione del convento di Milano si vedano G. ODETTO, *La Cronaca maggiore* cit., p. 322, nota 10; S. TUGWELL, *Notes* cit., 1996, pp. 156-157; M.P. ALBERZONI, *Le origini dell'Ordine dei Frati Predicatori a Milano*, in: *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'università di Bologna*, a cura di G. Bertuzzi, ESD, Bologna 2006, pp. 194-229, in particolare pp. 204-207.

<sup>31</sup> S. TUGWELL, *Notes* cit., 1996, pp. 156-159.

<sup>32</sup> Il corsivo è nostro.

*Eodem anno fratres iverunt stare Pergamum; et ipso anno dominus Reginaldus decanus Aurelianensis, qui rexerat Parisius annis V Romam venit; qui exortacione beati Dominici et cuiusdam cardinalis introitum ordinis promisit*<sup>33</sup>.

Secondo il Fiamma i Predicatori si sarebbero stabiliti a Bergamo nel 1218, subito dopo la fondazione di Bologna e poco prima che nell'Ordine entrasse Reginaldo d'Orleans, colui che avrebbe dato un impulso decisivo alla fondazione bolognese. La data suggerita dal Fiamma non si discosta molto da quella ricostruita in base all'*Ordo conventum et provinciae*, però all'interno delle vicende legate alla vita di Domenico e alla fondazione dell'Ordine sembra un po' prematura. Inoltre bisogna ricordare che uno dei due dedicatari della *Chronica parva* di Galvano è fra Venturino de Apibus, più conosciuto come Venturino da Bergamo, il più famoso figlio del convento di Santo Stefano nel secolo XIV<sup>34</sup>. La narrazione di Galvano Fiamma, quindi, può essere stata influenzata da un certo intento celebrativo: nello scrivere queste righe egli intendeva rendere omaggio al confratello dando alla fondazione del suo convento degli illustri natali, la contemporaneità con la fondazione di Bologna e la vocazione di Reginaldo d'Orleans, un frate che ebbe molto rilievo agli inizi dell'Ordine<sup>35</sup>.

L'insediamento dei frati Predicatori a Bergamo si può collocare, dunque, tra marzo 1219 e ottobre 1220.

Il luogo della loro prima sistemazione ci viene comunicato da un altro cronista domenicano, Girolamo Borselli di Bologna<sup>36</sup>, il quale nella sua *Chronica magistrorum generalium ordinis Praedicatorum*, scritta attorno al 1493, riprende le notizie fornite dal Fiamma e aggiunge che i frati

<sup>33</sup> GALVAGNI DE LA FLAMMA, *Chronica Ordinis* cit., p. 14, n. 20.

<sup>34</sup> Su Venturino de Apibus si vedano G. CLEMENTI, *Il beato Venturino da Bergamo dell'Ordine de' Predicatori (1304-1346). Storia e documenti*, Tipografia vaticana, Roma 1904; A.M. PIAZZONI, *De Apibus Venturino*, DBI, 33, 1987, pp. 320-326; C. GENNARO, *Venturino spirituale*, "Rivista di storia e letteratura religiosa" XXIII (1987), pp. 434-466; D. CORSI, *La crociata di Venturino da Bergamo nella crisi spirituale di metà Trecento*, "Archivio storico italiano" CXLVII (1989), pp. 695-747.

<sup>35</sup> Su Reginaldo d'Orleans, IORDANI DE SAXONIA, *Libellus* cit., n. 61; M.H. VICAIRE, *Storia di San Domenico* cit., pp. 448-450.

<sup>36</sup> Per la biografia del Borselli si veda lo studio di A. SORBELLI, premesso all'edizione di GIROLAMO BORSELLI, *Cronica gestarum ac factorum memorabilium civitatis Bononie edita a fr. Hyeronimo de Bursellis*, *Rerum Italicarum Scriptores*<sup>2</sup>, 23/2, Città di Castello-Bologna, Lapi-Zanichelli, 1911-1929, pp. I-LVIII e G. RABOTTI, *Albertucci de' Borselli Girolamo*, DBI, 1, 1960, p. 763.

Predicatori di Bergamo trovarono un primo alloggio in un luogo chiamato *la Cappella* e per questo motivo vennero chiamati *Cappelliti*<sup>37</sup>. Con il nome di Cappella a Bergamo si indicava il luogo fortificato sul Colle di san Vigilio<sup>38</sup>. Questa informazione non trova conferme più antiche, ma può avere un fondo di verità. Molto spesso il primo insediamento dei frati Predicatori nelle città medievali ha trovato un *iter* simile, cioè una prima sistemazione in un luogo fuori mano, in una situazione disagiata, per poi trovare qualche tempo dopo una nuova sede più degna, se non addirittura prestigiosa.

La data di fondazione del convento dei Predicatori di Bergamo si colloca così in un'epoca molto precoce all'interno della storia dell'Ordine<sup>39</sup> e si pone tra la fondazione dei conventi di due città davvero importanti. Da una parte, anche da un punto di vista geografico, a est il primo convento fondato a Bologna, centro di studi di importanza internazionale, che per molti secoli sarà il quartier generale dell'Ordine. Dall'altra parte, a ovest il terzo convento, fondato a Milano con la sua importanza politica e commerciale. La fondazione del convento di Bergamo può sembrare, dunque, un'anomalia. Tutto sommato Bergamo era una città di dimensioni modeste, senza grande importanza all'interno dello scacchiere delle città del nord Italia, che a seconda delle situazioni si alleavano tra di loro schierandosi a favore o contro il potere imperiale o il papato.

Una lettura più attenta dei fatti però rivela che Bergamo non era poi di così secondaria importanza. Per buona parte del secolo XIII la città si era dichiarata a favore dell'imperatore germanico, dapprima nei confronti di Enrico VI, il quale si mostrò particolarmente vicino al vescovo Lanfranco<sup>40</sup>,

<sup>37</sup> G. BORSELLI, *Chronica magistrorum generalium ordinis Praedicatorum*, Ms. 1999, Biblioteca dell'Università di Bologna, f. 7r.

<sup>38</sup> A. MAZZI, *Alcune indicazioni per servire alla topografia di Bergamo nei secoli IX e X*, Bergamo, Pagnoncelli, 1870, p. 82, nota 13.

<sup>39</sup> Su san Domenico e i primi tempi dell'Ordine dei Predicatori si veda M. RAININI, *Domenico di Caleruega: il primo maestro dell'Ordine*, in: G. FESTA, M. RAININI (a cura di), *L'Ordine dei Predicatori*, Laterza, Bari-Roma 2016, pp. 79-105.

<sup>40</sup> Sui legami tra il vescovo Lanfranco da Bergamo e l'imperatore Enrico VI: C.F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni. La Lombardia, II/1, Bergamo-Brescia-Como*, Tipografia editrice S. Alessandro, Bergamo 1929, pp. 80-87; L. DENTELLA, *I Vescovi di Bergamo. Notizie storiche*, Tipografia editrice S. Alessandro, Bergamo 1939, pp. 171-183; D. GALLI, *Lanfranco di Bergamo: un vescovo tra due capitoli (1187-1211)*, in: *Il difficile mestiere di vescovo*, Cierre, Verona 2000 (Quaderni di storia religiosa, 7), pp. 101-130, in part. pp. 120-125. M. LUPI, *Codex diplomaticus cit.*, II, coll. 1399-1400; C.F. SAVIO, *Lombardia cit.*, II/1, p. 82.

poi di Ottone IV<sup>41</sup> e infine di Federico II<sup>42</sup>, che abbandonò solo durante i dieci anni della sua adesione alla Seconda Lega Lombarda (1226-1236<sup>43</sup>). In seguito però seppe riparare a questa sua infedeltà, rivelandosi un'alleata preziosa durante la battaglia di Cortenuova (1237<sup>44</sup>), occasione in cui Federico sconfisse le forze armate dei comuni lombardi coalizzati contro di lui. Anche in tempo di pace la città fu ben presente nelle vicende della Lombardia, inserita nella rete di alleanze tra i vari comuni. Ne danno testimonianza le diverse cronache cittadine, ma soprattutto le cronotassi dei podestà<sup>45</sup>.

Un altro fattore che rende non trascurabile Bergamo nella storia del XIII secolo è la presenza nel suo territorio di gruppi eterodossi. La celebrazione del colloquio valdese a Bergamo nel 1218<sup>46</sup> e la presenza in val Seriana di una comunità vivace e culturalmente preparata, da cui ebbe origine il vescovo cataro Giovanni da Lugio<sup>47</sup>, sono solo alcuni segnali di

<sup>41</sup> G. RONCHETTI, *Memorie storiche della città e chiesa di Bergamo*, 7 voll., Natali-Sonzogni, Bergamo 1805-1839, vol. III, p. 227.

<sup>42</sup> F. MENANT, *Bergamo comunale: storia, economia e società*, in: *Storia economia e sociale di Bergamo. I primi millenni*, Vol. 2, *Il Comune e la Signoria*, a cura di G. Chittolini, Fondazione per la storia economica e sociale di Bergamo, 1999, pp. 15-182? in particolare p. 33.

<sup>43</sup> Sul rinnovo della Lega lombarda e le sue attività si veda G. CHIODI, *Istituzioni e attività della seconda Lega lombarda*, in: *Federico II e la civiltà comunale nell'Italia del Nord*, Atti del Convegno internazionale promosso in occasione dell'VIII centenario della nascita di Federico II di Svevia, Pavia-Rivellino, 13-15 ottobre 1994, a cura di C.D. Fonseca, R. Crotti, De Luca, Roma 1999, pp. 235-382.

<sup>44</sup> Per le vicende della battaglia di Cortenuova si rimanda a E. KANTOROWICZ, *Federico II, imperatore*, Garzanti, Milano 1988, pp. 416-434; D. ABULAFIA, *Federico II. Un imperatore medievale*, Einaudi, Torino 1993, pp. 250-253; M. VALLERANI, *Le città lombarde tra impero e papato 1226-1250*, in: G. ANDENNA, R. BORDONE, F. SOMAINI, M. VALLERANI, *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale. La Lombardia*, UTET, Torino 1998 (Storia di Italia, diretta da G. Galasso, VI), pp. 465-467.

<sup>45</sup> Si veda l'elenco dei podestà di Bergamo pubblicato da B. BELOTTI, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, 3ª ed., 9 voll., Bolis, Bergamo 1989-90, vol. II, pp. 350-352 e più in generale G. BATTIONI, *Osservazioni sul reclutamento e la circolazione di podestà bergamaschi in età comunale (inizio sec. XIII - inizio sec. XIV)*, in: *I podestà dell'Italia comunale*, vol. I, *Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec. - metà XIV sec.)*, a cura di J.C.M. Vigueur, Istituto storico Italiano per il Medioevo – École Française de Rome, Roma 2000 (Collection de l'École française de Rome, 268), pp. 113-139.

<sup>46</sup> Per la bibliografia riguardante questo evento si rimanda agli altri contributi del presente volume. In particolare, L. VOGEL, *Il Rescriptum sul colloquio di Bergamo: una fonte per la cultura e la spiritualità del primo valdismo*, p. 17 e F. TASCA, *Gli usi biblici dei fratres Ytalici nel Rescriptum*, p. 41.

<sup>47</sup> Su Giovanni da Lugio si vedano G. SOLARI, *Di un inedito trattato neo-manicheo del XIII secolo e del suo presunto autore Giovanni di Lugio bergamasco*, "Atti della Reale Accademia delle scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche" LXXV,

una società caratterizzata dal desiderio di vivere in modo più consapevole la propria fede e aperta a nuove correnti di pensiero.

### 3. Un progetto nato nella casa del cardinale Ugo d'Ostia

Le circostanze dell'arrivo dei frati Predicatori in Bergamo ci sfuggono completamente. È possibile però ricostruirne le motivazioni e le tappe prendendo in considerazione l'attività di alcuni personaggi che ebbero a che fare con le città del nord Italia nel secondo decennio del XIII secolo.

Il primo e più importante di questi personaggi è il cardinale Ugo d'Ostia, anche conosciuto come Ugolino, che nel 1227 sarebbe diventato papa con il nome di Gregorio IX<sup>48</sup>. Ugo nel gennaio 1217 era stato incaricato da papa Onorio III di compiere una legazione in Lombardia e Toscana per esortare i comuni a partecipare alla crociata in Terra Santa e a porre fine alle lotte che li vedevano in armi gli uni contro gli altri<sup>49</sup>. A questa ne

---

(1940), pp. 409-435; G. ARCHETTI, *Giovanni da Lugio*, DBI, 56, 2001, pp. 75-78; R. BELLINI, *Giovanni da Lugio teologo e predicatore. Dissidenza religiosa nell'area del Garda tra XII e XIII secolo*, "Brixia sacra" V (2001), s. 3, pp. 43-64.

<sup>48</sup> Nell'esaminare il ruolo giocato da Ugo d'Ostia nella fondazione del convento di Bergamo si è fatto riferimento soprattutto a M.P. ALBERZONI, *Dalla domus del cardinale d'Ostia alla curia di Gregorio IX*, in: *Gregorio IX e gli ordini mendicanti*, Atti del XXXVIII Convegno internazionale, Assisi, 7-9 ottobre 2010, CISAM, Spoleto 2011, pp. 73-121; ora M.P. ALBERZONI, *Nelle "domus" dei cardinali: soggiorni e incontri alla curia romana*, in: M.P. ALBERZONI, *Santa povertà e beata semplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa romana*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 109-143. È l'Alberzoni stessa che in questi testi sottolinea come Gregorio IX prima dell'ascesa al soglio pontificio non si chiamasse Ugolino bensì Ugo. Cfr. M.P. ALBERZONI, *Dalla domus del cardinale* cit., pp. 76-77; M.P. ALBERZONI, *Santa povertà* cit., pp. 11-12. Su Ugo/Gregorio si rimanda a W. MALECZEK, *Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinale unter Coelestin III. und Innocenz III.*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1984 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom. Abhandlungen, 6), pp. 126-133 e O. CAPITANI, *Gregorio IX*, Enciclopedia dei Papi, II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2000, pp. 363-380.

<sup>49</sup> Il documento di nomina per la prima legazione di Ugo è datato 23 gennaio 1217; *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magno usque ad praesens cura et studio r. p. d. Aloysii Tomassetti*, I-XXIV, Augustae Taurinorum, Seb. Franco, H. Forst et H. Dalmazzo editoribus, 1857-1872, III, n. V, pp. 314-315; sulla prima legazione di Ugo d'Ostia si veda G. LEVI, *Documenti ad illustrazione del Registro del card. Ugolino d'Ostia*, "Archivio della Regia Società Romana di storia patria" XII (1889), pp. 241-326, in particolare pp. 242-243. Le tappe delle tre legazioni di Ugo d'Ostia sono elencate nelle tabelle proposte da J.F. BÖHMER, J. FICKER,

seguirono altre due, ma già nella prima egli dovette rendersi conto che per superare i problemi politici e spirituali delle città italiane non era più sufficiente l'operato dei vescovi locali o l'invio di legati pontifici. Ormai da qualche tempo Ugo guardava con interesse alle nuove forme di vita religiosa sorte proprio in quegli ultimi decenni: gli Umiliati, i canonici regolari di San Marco di Mantova, i cavalieri Teutonici<sup>50</sup>. Ma il maggior lavoro di collaborazione lo poté compiere soprattutto con Domenico di Guzmán<sup>51</sup> e Francesco d'Assisi<sup>52</sup>, i fondatori dei due principali ordini mendicanti.

Domenico di Guzmán è, dunque, il secondo personaggio a cui si deve l'arrivo dei frati Predicatori in Bergamo. Secondo la testimonianza di Guglielmo da Monferrato, Domenico aveva stretto amicizia con il cardinale Ugo d'Ostia, almeno dalla quaresima del 1217<sup>53</sup>. Tra l'ottobre del 1216 e il febbraio del 1217, Domenico infatti si trovava a Roma<sup>54</sup>. Qui aveva ottenuto dal neo-eletto Onorio III una prima conferma della propria *religio* (che aveva sede a Tolosa) con la lettera *Religiosam vitam* del 22 dicembre 1216<sup>55</sup>. Un mese dopo, il 21 gennaio 1217, ottenne un'altra lettera apostolica molto importante per la storia dell'Ordine: la *Gratiarum omnium*, con la quale i suoi compagni venivano incaricati della predicazione per la diocesi di Tolosa<sup>56</sup>.

---

E.A. WINKELMANN, *Regesta Imperii, V., Die Regesten des Kaiserreichs unter Philipp, Otto IV, Friedrich II, Heinrich (VII) Conrad IV, Heinrich Raspe, Wilhelm und Richard. 1198-1272*. Nach der Neubearbeitung und dem Nachlasse J.F. BÖHMER neu herausgegeben und ergänzt von J. FICKER, I. Bd., *Kaiser und Könige*, Innsbruck, Wagner, 1881-1901, (rist. Hildesheim, Olms, 1971), pp. CXLVI-CXLVIII.

<sup>50</sup> Diversi esponenti di queste nuove *religiones* figurano al fianco di Ugo soprattutto durante le sue legazioni cfr. M.P. ALBERZONI, *Nelle "domus" dei cardinali* cit., in particolare p. 120.

<sup>51</sup> Sull'assidua collaborazione tra il cardinale Ugo d'Ostia e Domenico, si veda M.P. ALBERZONI, *Nelle "domus" dei cardinali* cit., pp. 116-123.

<sup>52</sup> Sulle relazioni tra Ugo e Francesco, M.P. ALBERZONI, *Nelle "domus" dei cardinali* cit., pp. 124-130.

<sup>53</sup> *Acta Canonizationis S. Dominici*, ed. A. WALZ, in: *Monumenta Historica S.P.N. Dominici, II*, ed. M.H. Laurent, in domo generalitia, Roma 1935 (MOPH, 16), pp. 89-194, in particolare p. 133. Guglielmo da Monferrato, dopo aver conosciuto Domenico entrò nell'Ordine dei Predicatori. Su Guglielmo da Monferrato si veda L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, CISAM, Spoleto 1996 (Biblioteca di Medioevo Latino, 19), p. 28, nota 25; sulla presenza di Guglielmo da Monferrato a Roma nel 1217: S. TUGWELL, *Notes 1996* cit., pp. 109-113.

<sup>54</sup> M.H. VICAIRE, *Storia di San Domenico* cit., p. 399; l'ultima lettera papale che ottiene dalla curia è la *Iustis petentium*, del 7 febbraio 1217; MDSD, n. 81, pp. 80-81.

<sup>55</sup> MDSD, n. 77, pp. 71-76.

<sup>56</sup> MDSD, n. 79, pp. 78-79.

Un nuovo soggiorno di Domenico a Roma si situa nel periodo febbraio-maggio 1218<sup>57</sup>. In questo periodo Domenico fu incaricato della fondazione di un monastero di monache riformate a Roma, progetto che stava molto a cuore a papa Onorio III e a Innocenzo III prima di lui<sup>58</sup>. È possibile che in questi primi mesi del 1218 Ugo e Domenico avessero ideato una diffusione sistematica dell'Ordine dei Predicatori in Italia settentrionale. Ugo era tornato da poco dalla sua prima legazione in Lombardia e Toscana<sup>59</sup>, Domenico aveva mandato proprio in quei mesi un primo gruppo di frati per fondare una comunità nella città universitaria di Bologna<sup>60</sup>. Entrambi avevano, dunque, già una certa conoscenza della situazione di quella regione. Qualche mese dopo Ugo sarebbe ritornato nel nord Italia per la sua seconda legazione finalizzata alla pacificazione dei comuni lombardi. È possibile che il cardinale si fosse prefisso di approfittare di questo suo nuovo viaggio per preparare il terreno alla fondazione dei conventi dell'Ordine dei Predicatori. Così all'inizio del mese di maggio 1218 Ugo partì per la seconda legazione nel nord Italia, che durò dalla fine dell'estate 1218 fino al mese di luglio del 1219<sup>61</sup>.

In questo periodo Ugo ebbe diverse possibilità per proporre ai vescovi della zona di accogliere le comunità dei frati Predicatori, ma certo un'occasione propizia poté essere l'incontro che ebbe a Lodi il 2 dicembre 1218, per concludere la pace tra Milano e le città di Cremona e Parma<sup>62</sup>. Tale incontro è testimoniato da un documento redatto lo stesso giorno<sup>63</sup>, in cui si segnala la presenza di diversi vescovi delle principali diocesi lombarde: Enrico da Settala, arcivescovo di Milano, Folco di Pavia, Omobono da

<sup>57</sup> Porta infatti la data dell'11 febbraio 1218 la prima lettera da lui ottenuta durante questo soggiorno MDSD, n. 86, pp. 86-87. Domenico poté lasciare Roma dopo il 26 aprile 1218, data in cui ottenne un nuovo esemplare della lettera *Si personas religiosas*, MDSD, n. 91, p. 94.

<sup>58</sup> M. RAININI, *La fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto: Ugolino di Ostia e Domenico di Caleruega*, in: G. ZARRI, G. FESTA (a cura di), *Il velo, la penna e la parola, Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, Nerbini, Firenze 2009, pp. 49-70, in particolare pp. 53-54.

<sup>59</sup> L'ultimo documento di questa legazione è datato 16 agosto, G. LEVI, *Documenti* cit., n. 3, pp. 297-298. Cfr. J.F. BÖHMER, *Regesta* cit., p. CXLVI.

<sup>60</sup> IORDANI DE SAXONIA, *Libellus* cit., n. 51; S. TUGWELL, *Notes* cit., 1995, pp. 55-69.

<sup>61</sup> G. LEVI, *Documenti*, pp. 243-245; J.F. BÖHMER, *Regesta*, p. CXLVI.

<sup>62</sup> G. FRANCESCHINI, *La vita sociale e politica nel Duecento*, in: *Storia di Milano*, a cura di Fondazione Treccani Degli Alfieri, Arti grafiche, Milano 1954, IV, pp. 115-392, in particolare pp. 177-178; J.F. BÖHMER, *Acta imperii selecta. Urkunden deutscher Könige und Kaiser 928-1398 mit einem Anhang von Reichssachen*, Scientia Verlag, Aalen 1967 (Neudruck der Ausgabe Innsbruck, Wagner, 1870), n. 942, pp. 651-653; C.F. SAVIO, *Lombardia* cit., II/1, p. 90, L. DENTELLA, *I Vescovi di Bergamo* cit., p. 193.

<sup>63</sup> J.F. BÖHMER, *Acta* cit., n. 942, pp. 651-653.

Cremona, Opizo di Parma, Alberto di Brescia, Visdomino di Piacenza, Ugo di Vercelli, Giovanni di Bergamo, Oberto di Bobbio, Ottobello di Lodi. Fra queste Bergamo, Milano, Piacenza, Brescia e Parma negli anni 1219-1221 accolsero un convento di frati Predicatori<sup>64</sup>.

Il vescovo di Bergamo, Giovanni Tornielli è, dunque, il terzo personaggio coinvolto nella fondazione del convento di Bergamo. Novarese, fu vescovo della città dal 1211 al 1240<sup>65</sup>. Ovviamente in quanto vescovo locale era necessario il suo benessere all'insediamento della nuova comunità religiosa. Però il ruolo giocato dal Tornielli in queste circostanze dovette andare ben oltre. Il Tornielli aveva completato i suoi studi a Roma ed era diventato suddiacono papale<sup>66</sup> alla corte di Celestino III<sup>67</sup>. Qui certo fece conoscenza con Lotario dei Conti di Segni, il futuro papa Innocenzo III<sup>68</sup>. Ancora presso la curia papale egli avrebbe potuto essere compagno di studi di Ugo dei Conti di Segni, futuro cardinale di Ostia e poi papa Gregorio IX, il quale doveva essere suo coetaneo (1170-1141<sup>69</sup>). Queste amicizie lo por-

<sup>64</sup> S. TUGWELL, *Notes* cit., 1996, pp. 155-160; cfr. Appendice 2, p. 130.

<sup>65</sup> Su Giovanni Tornielli si vedano: C.F. SAVIO, *Lombardia* cit., II/1, pp. 88-99; L. DENTELLA, *I Vescovi di Bergamo* cit., pp. 183-198; A. PESENTI, *Dal Comune alla Signoria (1187-1316)* in: *Diocesi di Bergamo (Storia religiosa della Lombardia, 2)* a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, La Scuola, Brescia 1988, pp. 91-123, in particolare pp. 93-95.

<sup>66</sup> P.F. KEHR, *Italia pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a romanis pontificibus ante annum MCLXXXVIII Italiae ecclesiis monasteriis civitatibus singulisque personis concessorum*, VI, 2, Berolini, apud Weidmannos, 1814, n. 25, p. 66; Reg. Inn. III, 1, n. 40 p. 62 ll. 7-8; T. BEHRMANN, *Domkapitel und Schriftlichkeit in Novara (11.-13. Jahrhundert)*, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von S. Maria und S. Gaudenzio im Spiegel der urkundlichen Überlieferung*, Niemeyer, Tübingen 1994, p. 57, nota 203; sulla funzione dei suddiaconi papali si vedano R. ELZE, *Die päpstliche Kapelle im 12. und 13. Jahrhundert*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung" XXXVI (1950), pp. 145-204; per quanto riguarda la loro attività in Lombardia A. AMBROSIONI, *Alessandro III e la Chiesa ambrosiana*, in: *Miscellanea Rolando Bandinelli papa Alessandro III*, Studi raccolti da F. Liotta, Siena, nella sede dell'Accademia, 1986, pp. 3-41, in particolare pp. 33-40; si veda anche M.P. ALBERZONI, *Gli interventi della Chiesa di Roma nella provincia ecclesiastica milanese*, in: *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, herausgegeben von K. Herbers und J. Johrendt, De Gruyter, Berlin-New York 2009, pp. 135-181.

<sup>67</sup> Su Celestino III, V. PFAFF, *Celestino III*; *Enciclopedia dei Papi*, II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2000, pp. 320-326.

<sup>68</sup> M. MACCARRONE, *Innocenzo III prima del pontificato*, "Archivio della R. Deputazione romana di Storia patria" LXVI (1943), n.s. 9, pp. 59-134, in particolare pp. 81-91; W. MALECZEK, *Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinale unter Coelestin III. und Innocenz III.*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1984 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom. Abhandlungen, 6), pp. 101-104.

<sup>69</sup> O. CAPITANI, *Gregorio IX*, cit., pp. 363-380.

tarono a ricevere diversi incarichi diplomatici da parte della curia romana, che si avvale della sua collaborazione anche dopo la sua nomina a vescovo<sup>70</sup>. Per questo motivo non fu casuale la sua presenza a Lodi il 2 dicembre 1218, durante le trattative di pace tra Milano e le città vincitrici di Cremona e Parma. Non solo. Il Tornielli fu pure uomo di fiducia dell'autorità imperiale. La sua era una famiglia di tradizione filoimperiale. Un suo congiunto, il vescovo Guglielmo Tornielli, capo della diocesi di Novara negli anni 1153-1161, ebbe forti legami con l'imperatore Federico Barbarossa<sup>71</sup>. Così Giovanni già alla vigilia della sua ordinazione, nel 1197, poté entrare nel capitolo di Santa Maria a Novara, grazie alle *preces imperatoris et quorundam cardinalis*<sup>72</sup>. Più tardi lo si vide molto vicino a Federico II, soprattutto in alcuni momenti salienti della vicenda che vide lo Staufer contrapposto ai comuni dell'Italia settentrionale<sup>73</sup>. Queste sue frequentazioni imperiali furono di grande importanza per la storia del convento dei frati Predicatori di Bergamo, come si vedrà tra poco.

#### 4. Il frate Predicatore Guala de Roniis

Nel mese di novembre 1219 Domenico di ritorno dalla Francia fu di nuovo a Roma e vi rimase almeno fino a marzo 1220<sup>74</sup>. Ugo era tornato già

<sup>70</sup> Gli incarichi affidati dalla curia romana a Giovanni Tornielli si vedono elencati in G. RONCHETTI, *Memorie storiche* cit., vol. IV, pp. 9-11; C.F. SAVIO, *Lombardia* cit., II/1, pp. 88-99; L. DENTELLA, *I Vescovi di Bergamo* cit., pp. 192-195.

<sup>71</sup> Sul vescovo Guglielmo Tornielli: C.F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni. Il Piemonte*, vol. I, Bocca, Torino 1898, pp. 270-271; G. ANDENNA, *La Chiesa novarese sotto l'impero dei Sassoni e dei Salici*, in *Diocesi di Novara (Storia religiosa della Lombardia)*, *Complementi*, a cura di L. Vaccaro, D. Tuniz, La Scuola, Brescia 2007, pp. 118-119; H. KELLER, *Origine sociale e formazione del clero cattedrale dei secoli XI e XII nella Germania e nell'Italia settentrionale*, in: *Le Istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli 11.-12. Diocesi, pievi e parrocchie*, Atti della sesta settimana internazionale di studio: Milano, 1-7 settembre 1974, Vita e pensiero, Milano 1977, pp. 136-186, in particolare p. 163, n. 28; C. BESCAPÈ, *Novara sacra*, Libreria Alpina, Bologna 1973 (Ripr. facs. dell'ed. Novara, F. Merati, 1878), pp. 327-331; sui rapporti tra Guglielmo e Federico I si veda F. COGNASSO, *Storia di Novara*, Lazzarelli, Novara 1972, pp. 140-141.

<sup>72</sup> P.F. KEHR, *Italia pontificia* cit., n. 25, p. 66; *Reg. Inn.* III, 1, n. 40 p. 62 ll. 7-8; T. BEHRMANN, *Domkapitel und Schriflichkeit in Novara, 11.-13. Jahrhundert: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von S. Maria und S. Gaudenzio im Spiegel der unkundlichen Überlieferung*, Niemeyer, Tübingen 1994, pp. 64-66.

<sup>73</sup> G. RONCHETTI, *Memorie storiche* cit., vol. IV, pp. 9-11; C.F. SAVIO, *Lombardia* cit., II/1, pp. 88-99; L. DENTELLA, *I Vescovi di Bergamo* cit., pp. 190-192.

<sup>74</sup> S. TUGWELL, *Notes* cit., 1996, pp. 7-8; 10-17.

da tempo dalla seconda legazione<sup>75</sup> e i due poterono incontrarsi di nuovo e definire meglio i dettagli dell'insediamento dei frati Predicatori in Lombardia. Per il mese di maggio era previsto il primo capitolo generale dei frati Predicatori, occasione propizia perché Domenico potesse inviare i suoi frati a fondare nuovi conventi<sup>76</sup>. A Bologna nel settembre del 1219, Domenico aveva conosciuto tra i nuovi adepti dell'Ordine un sacerdote di origini bergamasche, Guala de Roniis.

Il quarto personaggio chiave nelle vicende relative all'insediamento dei frati Predicatori a Bergamo, fu appunto fra Guala<sup>77</sup>. Apparteneva alla famiglia de Roniis, nella quale era nato attorno al 1180<sup>78</sup>. Alcuni membri di questa famiglia furono attivi nelle strutture comunali di Bergamo nel corso del secolo XII<sup>79</sup>. Già maturo entrò nell'Ordine dei Predicatori<sup>80</sup>. Riguardo la sua formazione si presume abbia condotto studi giuridici, poiché conobbe l'Ordine a Bologna e durante la sua vita portò a termine molti incarichi di tipo diplomatico. Compare in veste di frate Predicatore per la prima volta a Bologna nel 1219 e poteva esservi entrato già l'anno precedente<sup>81</sup>.

Domenico deve aver conosciuto Guala quando, di ritorno dalla Francia e diretto alla curia papale, si fermò nel convento di Bologna nei mesi di

<sup>75</sup> G. LEVI, *Documenti cit.*, pp. 243-245; J.F. BÖHMER, *Regesta cit.*, p. CXLVI.

<sup>76</sup> Sul primo capitolo generale dei frati Predicatori, apertosi a Bologna il 17 maggio 1220 si veda IORDANI DE SAXONIA, *Libellus cit.*, nrr. 86-87; M.H. VICAIRE, *Storia di San Domenico cit.*, pp. 530-563.

<sup>77</sup> Su Guala si vedano J. KUCZYNSKI, *Le Bienheureux Guala de Bergame de l'Ordre des Frères Prêcheurs, évêque de Brescia, paciaire et légat pontifical (+ 1244)*, Estavayer, Butty&Cie, 1916; G. ANDENNA, *Guala*, in DBI, 60, 2003, pp. 119-123; G. ANDENNA, *I primi vescovi mendicanti*, in: *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300*, Atti del XXVII Convegno internazionale (Assisi, 14-16 ottobre 1999), CISAM, Spoleto 2000, pp. 43-89; M. RAININI, *Guala da Bergamo e la curia romana, (1219-1230). Relazioni, incarichi e problemi di definizione*, in: *Legati e delegati papali. Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII-XIII*, a cura di M.P. Alberzoni, C. Zey, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 129-158.

<sup>78</sup> Questa la data approssimativa della sua nascita, tenendo conto della sua carriera e della sua data di morte, 1244; cfr. J. KUCZYNSKI, *Le Bienheureux Guala cit.*, pp. 1-2. Riguardo l'identificazione della famiglia di Guala si veda ivi, pp. 2-4.

<sup>79</sup> Nel 1160 un certo *Bertramus Ronia* figura tra coloro *qui tunc temporis consulatum regabat per Dom. Fredericum Imperatorem* in un atto a favore della canonica di Sant'Alessandro, M. LUPI, *Codex diplomaticus cit.*, coll. 1197-1198.

<sup>80</sup> Doveva avere già circa 40 anni; cfr. J. KUCZYNSKI, *Le Bienheureux Guala cit.*, p. 2.

<sup>81</sup> GERARDI DE FRACHETO, *Vitae Fratrum cit.*, p. 26, n. 22. La tradizione delle *Vitae Fratrum* è stata alquanto movimentata. Al riguardo si veda S. TUGWELL, *L'évolution des «vitae fratrum». Résumé des conclusions provisoires*, "Cahiers de Fanjeaux" XXXVI (2001), pp. 415-418.

settembre e ottobre 1219<sup>82</sup>. Con tutta probabilità affidò proprio a lui la fondazione del convento di Bergamo. Diverse volte si incontra nella storia dell'Ordine l'usanza di affidare la fondazione di un convento a un frate del luogo; se ne ha una testimonianza esplicita nei casi di Milano e di Trento<sup>83</sup>. Guala potrebbe essere partito al termine del capitolo generale, cioè alla fine di maggio 1220. Egli però dovette rimanere nella sua città natale per pochi mesi, poiché presto fu incaricato della fondazione del convento di Brescia. Infatti in documento del 21 maggio 1221, Guala in qualità di priore e a nome di Domenico, ricevette dalle mani del cardinale Ugo d'Ostia la chiesa dei Santi Faustino e Giovita, prima sede della comunità bresciana dei frati Predicatori<sup>84</sup>. Due anni dopo però lascia anche Brescia e comincia un'intensa attività diplomatica che si dispiegherà soprattutto a partire dal 1226 e che lo vedrà impegnato anche dopo la sua nomina a vescovo di Brescia, avvenuta nel 1230<sup>85</sup>.

Già a partire dalla primavera del 1226, infatti, Guala partecipò per conto del papa alle trattative di pace intercorse tra Federico II e la seconda Lega lombarda<sup>86</sup>. Come accennato poco fa, tra i vescovi che facevano parte del seguito dell'imperatore vi era anche Giovanni Tornielli. Proprio durante gli incontri volti a comporre la pace tra i comuni e l'imperatore è possibile che Guala abbia chiesto a Giovanni Tornielli di concedere ai frati Predicatori, già presenti a Bergamo, una dimora più degna, cosa che fu accordata appunto il 27 luglio 1226.

<sup>82</sup> M.H. VICAIRE, *Storia di San Domenico* cit., p. 490, nota 115; p. 496, nota 137; S. TUGWELL, *Notes* cit., 1995, p. 91. MDSD, n. 101, pp. 105-106; V. J. KOUDERKA, *Le "Monasterium Tempuli" et la fondation dominicaine de San Sisto*, AFP, XXXI, 1961, p. 52, S. TUGWELL, *Notes* 1996 cit., pp. 5, 10-11.

<sup>83</sup> Per Milano si veda G. ODETTO, *La cronaca maggiore* cit., p. 320; M.P. ALBERZONI, *Le origini dell'Ordine dei Frati Predicatori a Milano* cit., pp. 208-211; per Trento A. FERRUA, *Bartolomeo di Trento*, in DBI, 6, 1964, pp. 778-779; A. DONDAINE, *Barthélemy de Trente O.P.*, in: AFP, XLV, 1975, pp. 79-105; *Bartolomeo da Trento. Domenicano e agiografo medievale*, a cura di D. Gobbi, Gruppo culturale Civis-Biblioteca dei Cappuccini, Trento 1990.

<sup>84</sup> MDSD, n. 170, pp. 168-169.

<sup>85</sup> La prima testimonianza dell'elezione di Guala come vescovo di Brescia appare in un documento del 28 agosto 1230, in cui egli si firma *Brixienis electus*; *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae saeculi XIII et regestis pontificum Romanorum selectae*, ed. C. RODENBERG, I-III, Berolini, apud Weidmannos, 1883-1894, I, n. 415, p. 335; *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, ed. L. WEILAND, in: *Monumenta Germaniae Historica, Legum*, sectio IV/II, Hannoverae, Hahn, 1896, n. 143, p. 179; J.F. BÖHMER, *Regesta* cit., n. 1817.

<sup>86</sup> Per le attività di mediazione compiute da Guala presso Federico II nel periodo 1226-1227 si vedano J. KUCZYNSKI, *Le Bienheureux Guala* cit., pp. 35-50; G. ANDENNA, *Guala* cit., pp. 119-123; M. RAININI, *Guala da Bergamo e la curia romana* cit.

Guala, dunque, ebbe un ruolo davvero fondamentale nella fondazione del convento di Bergamo. Nel 1220 circa dovette partecipare attivamente alla sua fondazione, in modo diretto o agendo da tramite tra i frati fondatori e la città di Bergamo. In un secondo momento, nel 1226, chiese e ottenne da Giovanni Tornielli che la comunità dei Predicatori avesse una dimora più dignitosa e più visibile all'interno della città.

La fondazione del convento di Bergamo fu, dunque, realizzata grazie all'azione di personaggi piuttosto importanti nella scena della Lombardia del XIII secolo: il cardinale Ugo d'Ostia, Domenico di Guzmán, il vescovo Giovanni Tornielli, fra Guala de Roniis. Di fatto tutti questi personaggi agivano dall'esterno di una città che ambiva a una propria autonomia, soprattutto nei confronti dell'autorità ecclesiastica, nella fattispecie il vescovo locale<sup>87</sup> e la curia romana che periodicamente si faceva sentire attraverso l'azione di legati<sup>88</sup>. Una città che piuttosto cercava sostegno da parte dell'autorità imperiale e delle altre città fedeli a Federico II<sup>89</sup>. Questi

<sup>87</sup> Su tali questioni si rimanda a G. RONCHETTI, *Memorie storiche* cit., vol. IV, pp. 16-19; B. BELOTTI, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi* cit., II, pp. 136-171. A. MAZZI, *Aspetti di vita religiosa e civile nel secolo XIII a Bergamo*, "Bollettino della Civica Biblioteca di Bergamo", XVI/4 (1922), pp. 189-272, in particolare pp. 211-214; L. DENTELLA, *I Vescovi di Bergamo* cit., pp. 184-185; G. BARACCHETTI, *Possedimenti del vescovo di Bergamo nella valle di Ardesio. Documenti dei secoli XI-XV*, "Bergomum" LIV/1-3 (1980), pp. III-LIII, 3-208; C. STORTI STORCHI, *Diritto ed istituzioni a Bergamo. Dal Comune alla Signoria*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 253-261.

<sup>88</sup> Si ricorda per il primo trentennio del secolo XIII la legazione di Gerardo da Sesso nel 1210, che portò alla nomina di Giovanni Tornielli a vescovo di Bergamo. Cfr. G. RONCHETTI, *Memorie storiche* cit., vol. III, p. 230, M.P. ALBERZONI, *Il rigore del legato. Gerardo da Sesso a Bologna (1211)*, in: *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, a cura di B. Pio, CISAM, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 27), pp. 1-29, in particolare pp. 16-18. Un'altra importante visita in città fu quella di Ugo d'Ostia nel 1221. G. LEVI, *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, Istituto Storico Italiano, Roma 1890 (Fonti per la Storia d'Italia, n. 8), n. 72, pp. 94-95; J.F. BÖHMER, *Regesta* cit., pp. CXLVIII. Si ricorda infine la visita di Goffredo di Castiglione nel 1229: A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali di Curia* cit., vol. I, pp. 32-40; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Celestino IV*, Enciclopedia dei Papi, II, Roma 2000, pp. 380-384; *Annales Bergomates* cit., pp. 332; G. RONCHETTI, *Memorie storiche* cit., vol. IV, pp. 42-43; J.F. BÖHMER, *Regesta* cit., pp. CXLVIII-CXLIX.

<sup>89</sup> F. MENANT, *Bergamo comunale* cit., p. 33; G. BATTIONI, *Osservazioni sul reclutamento* cit., pp. 113-139; A. MAZZI, *Aspetti di vita* cit., pp. 204-208; M. VALLERANI, *La politica degli schieramenti: reti podestarili e alleanze intercittadine nella prima metà del Duecento*, in: G. ANDENNA, R. BORDONE, F. SOMAINI, M. VALLERANI, *Comuni e Signorie nell'Italia settentrionale. La Lombardia*, UTET, Torino 1998 (Storia di Italia, diretta da G. Galasso, VI), pp. 427-453, in particolare p. 448; L. BAIETTO, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, CISAM, Spoleto 2007 (Istituzione e società, 9), pp. 265-266.

furono i motivi per cui la comunità dei frati Predicatori al suo arrivo non ebbe un'accoglienza molto calorosa.

Le informazioni relative al loro insediamento fanno pensare infatti a un corpo estraneo che a fatica riuscì a inserirsi nel tessuto della città. Non vi è che una testimonianza piuttosto tarda relativa alla prima sede che fu loro assegnata, *la Cappella* sul colle di San Vigilio, un luogo scomodo da raggiungere e alquanto periferico rispetto ai luoghi più vitali della città. Nient'altro si conosce della prima comunità, né i nomi dei frati né le loro attività. Rimasero in questa situazione anonima per circa sei anni, dimenticati da tutti, anche dal vescovo che li aveva accolti. Solo con l'assegnazione della chiesa di Santo Stefano cominciarono ad avere una certa visibilità, ma anche qui ebbero forti difficoltà, a causa del permanere dei chierici che continuavano a godere delle prebende della chiesa stessa, e per la presenza della locale *vicinia* (una specie di comitato di quartiere) che vantava diritti sulla chiesa, sul portico e sulla piazza<sup>90</sup>. Altre ostilità sorsero a causa della collaborazione dei frati con il legato pontificio Goffredo da Castiglione, che aveva imposto alcuni provvedimenti da applicarsi agli eretici<sup>91</sup>.

La situazione migliorò solo diversi anni dopo, con le circostanze che nel 1251 portarono alla nomina a vescovo di Bergamo di Algisio da Rosciate, frate del convento di Santo Stefano e al tempo stesso membro di una delle famiglie più influenti della città<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> A. MAZZI, *Le vicinie di Bergamo: con tavola topografica dei quartieri e delle vicinie di Bergamo*, Pagnoncelli, Bergamo 1884; C. STORTI STORCHI, *Diritto e istituzioni a Bergamo* cit., pp. 101-121; G. CAMINITI, *La vicinia di S. Pancrazio a Bergamo. Un microcosmo di vita politico-sociale (1283-1318)*, Provincia, Bergamo 1999 (Contributi allo studio del territorio bergamasco, 19).

<sup>91</sup> T. SCHARFF, *Häretikerverfolgung und Schriftlichkeit. Die Wirkung der Ketzer Gesetze auf die oberitalienischen Kommunalstatuten im 13. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996 (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge, 4), p. 100; A. PIAZZA, «Affinché... costituzioni di tal genere siano ovunque osservate». *Gli statuti di Gregorio IX contro gli eretici d'Italia*, in: *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola nazionale di studi medievali*, a cura di A. Degrandi, Roma, nella sede dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2001 (Nuovi studi storici, 54), pp. 425-458, in particolare p. 436.

<sup>92</sup> A. CALDARA, *Algisio da Rosciate*, DBI, 2, 1960, pp. 363-365; C.F. SAVIO, *Lombardia* cit., II/1, pp. 103-106; L. DENTELLA, *I Vescovi di Bergamo* cit., pp. 203-207.

## Appendice 1

1226 luglio 27, Bergamo

*Il vescovo di Bergamo Giovanni Tornielli dona a frate Migliorato, priore del collegio dei frati Predicatori di Bergamo, la chiesa parrocchiale di Santo Stefano, le relative prebende sacerdotali e le proprietà della chiesa stessa che sono sul monte Santo Stefano.*

Copie del secolo XVIII: (A) BOTTAGISI, *Cronaca*, f. 44r; (B) SEROGHETTI, *Opus chronologicum*, pp. 184-185; Transunto: LUPO, *Stralci*, n. 22. Edizioni: CAMOZZI, *Le istituzioni monastiche*, II, n. 25, p. 100; BOP, II, n. 3, p. 98. Regesto: ZILLIOLI, *Annali*, f. 7.

In nomine Domini amen. Die lune 5, exeunte iulio, in civitate Pergami in<sup>[2]</sup> episcopali palatio. Dominus Joannes Dei gratia Pergamensis episcopus de<sup>[3]</sup> consilio, et assensu domini Henrici de Sesso archidiaconi<sup>(a)</sup> Pergamensis, et<sup>[4]</sup> domini Presbiteri Bruni Primicerii Pergamensis, et Domini Martini de Roxate<sup>[5]</sup> confratrum suorum ibi presentium et etiam de consilio, et<sup>(b)</sup> assensu capituli Pergamen<sup>[6]</sup>sis, sicut dicebat, investivit fratrem<sup>(c)</sup> Melioratum Priorem Collegii fratrum Predicato<sup>[7]</sup>rum de Pergamo nomine, et vice ipsius collegii, de ecclesia Sancti Stephani Per<sup>[8]</sup>gamensis et de prebenda sacerdotali ipsius ecclesie, ita ut ipsi fratres Predi<sup>[9]</sup>catores ipsam ecclesiam habere debeant, et ei deserviri debeant et parochiam<sup>[10]</sup> eius, secundum quod cum honestate fieri poterit, et salva regula Fratrum<sup>[11]</sup> Predicatorum, et respondere debeant Ecclesie Pergamensis de honoribus, et<sup>[12]</sup> servitiis illis, quae consuevit Ecclesia illa Pergamensis capitulo exhibere, et<sup>[13]</sup> specialiter investivit eum, et ei supradicto modo, et nomine concessit pro<sup>[14]</sup> luminaribus Ecclesie, et libris habendis, et reparatione domorum et aliis que<sup>[15]</sup> utilia ipsi ecclesie viderentur, vineam et hortum et quidquid predicta<sup>[16]</sup> ecclesia habet in superficie Montis S. Stephani, et concessit ei, suprascripto modo<sup>[17]</sup> et nomine, ius habendi et facendi viam in ipso monte, in terris ecclesie, ubi<sup>[18]</sup> melius et commodius fieri posset, et retinuit etiam in se potestatem ipse Domi<sup>[19]</sup>nus Episcopus addendi eis de bonis ipsius praebede sacerdotalis, et hoc factum est<sup>[20]</sup> presentibus Tetatio, et Alberto de Coloneo, et Michaelae de Comelonio clericis,<sup>[21]</sup> et confratribus suprascripte ecclesie Sancti Stephani. Factum est hoc<sup>[22]</sup> Anno Domini 1226, indictione quartadecima. Interfuerunt ibi testes Alber<sup>[23]</sup>tus de Mura et dominus presbiter Rodolphus canonicus plebis de Gisalba<sup>[24]</sup> et Joannes de Albano clericus de Albino. Ego Lanfrancus Sosena<sup>[25]</sup> Sacri Palatii Notarius interfui et rogatus scripsi.

<sup>(a)</sup> archidiaconi: A archidiacono... <sup>(b)</sup> et: A omisit <sup>(c)</sup> fratrem: B patrem.

## Appendice 2

[1275]

*Ordo Conventuum provincie Lombardie*

Elenco dei conventi della provincia *Utriusque Lombardie* in ordine di fondazione. Simon Tugwell lo ha datato attorno al 1275 (i numeri arabi sono stati apposti dal Tugwell).

Berlin, Hist. Seminar, Codex deperditus, olim cod. 100, conv. SS. Ioh. et Pauli Venetiarum, 46v.

Edizione: S. TUGWELL, *Notes on the life of st. Dominic (III)*, AFP 66 (1996), p. 154

- |                  |                     |
|------------------|---------------------|
| 1. Bononiensis   | 20. Mantuanus       |
| 2. Pergamensis   | 21. Sancti Seuerini |
| 3. Mediolanensis | 22. Firmanus        |
| 4. Veronensis    | 23. Tridentinus     |
| 5. Placentinus   | 24. Cumanus         |
| 6. Brixienis     | 25. Alexandrinus    |
| 7. Faventinus    | 26. Mutinensis      |
| 8. Parmensis     | 27. Esculanus       |
| 9. Ianuensis     | 28. Ciuitatensis    |
| 10. Venetus      | 29. Anconitanus     |
| 11. Cremonensis  | 30. Forliuiensis    |
| 12. Paduanus     | 31. Laudensis       |
| 13. Triuisinus   | 32. Ariminensis     |
| 14. Astensis     | 33. Novariensis     |
| 15. Vercellensis | 34. Terdonensis     |
| 16. Esinus       | 35. Vicentinus      |
| 17. Reginus      | 36. Fanensis        |
| 18. Papiensis    | 37. Sauilianensis   |
| 19. Ferariensis  | 38. Rauenas         |

# Discussioni in famiglia. Umiliati e Valdesi a Bergamo intorno al 1218

Maria Teresa Brolis\*

## 1. Cercare ancora: un'indagine documentaria da approfondire

A differenza degli Umiliati che, insieme con i conversi ospedalieri, hanno goduto di un certo interesse storiografico in area bergamasca<sup>1</sup>, i Valdesi, e con loro altri uomini e donne che furono definiti “eretici”, attendono nuove indagini dopo il breve ma puntuale intervento di Christine Thouzellier del 1967<sup>2</sup> e gli approfonditi studi di Marina Benedetti sui registri di frate Lanfranco da Bergamo, attivo nell'*officium fidei* intorno alla fine del Duecento e nei primi anni del secolo seguente<sup>3</sup>.

In particolare sfugge ancora l'identità di numerose persone che aderirono ai movimenti evangelico-apostolici in quel vivace e decisivo quarantennio (1190-1230) durante il quale si moltiplicarono in terra orobica le iniziative laicali nel mondo dell'assistenza<sup>4</sup>, si diffusero in modo davvero

\* mariateresa.brolis@gmail.com

<sup>1</sup> A questo proposito, mi si permetta di rinviare a tre miei contributi: *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1991; “*Quibus fuit remissum sacramentum*”. Il rifiuto di giurare presso gli umiliati, in: *Sulle tracce degli Umiliati*, a cura di M.P. Alberzoni, A. Ambrosioni, A. Lucioni, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 251- 265; *Ospedali e assistenza a Bergamo nel Medioevo*, “Bergomum” CII (2007), pp. 7-40.

<sup>2</sup> C. THOUZELLIER, *Polemique sur l'origine de l'hérésie à Bergame*, “Revue d'histoire ecclésiastique” LII (1967), pp. 421-428, in cui si riprendeva il discorso sul tema dopo il contributo, ancor precedente, di A. MAZZI, *Aspetti di vita religiosa e civile nel secolo XIII a Bergamo*, “Bollettino della Civica Biblioteca di Bergamo” XVI (1922), pp. 189-277.

<sup>3</sup> M. BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, in particolare alle pp. 99-143. È solo in questo volume che emergono alcuni frammenti biografici più definiti su due Valdesi certamente bergamaschi, definiti “poveri di Lione” (*pauperes de Lugduno*), quali Pietro da Martinengo e Folia da Albino, già noti alla storiografia, ma per lo più citati in modo rapsodico. Essi, però, vissero in un'epoca decisamente lontana dai fatti del 1218, essendo attestati negli anni 1295-1299 (Ivi, pp. 138-141).

<sup>4</sup> Sugli ospedali bergamaschi “laici” del XII secolo, si veda un altro mio saggio: *All'origine dei primi ospedali in Bergamo. L'iniziativa dei laici nel XII secolo*, “Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze

capillare le citate comunità umiliate<sup>5</sup> e fecero poi la loro precoce comparsa gli ordini mendicanti<sup>6</sup>. A questo periodo risale anche il convegno valdese del 1218, la cui memoria, smarrita negli archivi locali, è affidata al *Rescriptum Heresiarcuarum Lombardiae ad Pauperes de Lugduno qui sunt in Alamania*<sup>7</sup>.

Per Bergamo, tale perdurante e complessivamente scarna conoscenza dipende anche dalla difficoltà di analizzare tutta la vasta documentazione notarile inedita, dalla quale potrebbero ancora emergere elementi di novità sugli “eretici”, con qualche acquisizione che vada a integrare, su base “periferica”, i dati desunti dalla documentazione “centrale” (bolle papali, fonti inquisitoriali) o teologica (trattati ereticali o di controversisti).

Lo ha dimostrato una recente indagine, coordinata da Attilio Bartoli Langeli, sulla Misericordia Maggiore, la principale confraternita bergamasca, che aveva tra i suoi scopi pure la lotta antiereticale<sup>8</sup>. La ricerca sui registri notarili della confraternita ha, infatti, riportato l’attenzione degli stu-

---

Morali e Storiche” CXXVII (1994), pp. 53-77. Per un’epoca successiva cfr. R. COSSAR, *The Trasformation of Laity in Bergamo, 1265-c.1400*, Brill, Boston 2006.

<sup>5</sup> Sul numero e sulla diffusione delle comunità umiliate nel Bergamasco, oltre alla citata monografia (vedi sopra, nota 1), si vedano ora anche le cartine riportate in Appendice al presente saggio.

<sup>6</sup> Per i frati predicatori di Bergamo sono fondamentali gli studi di A. RONCELLI, *Chiesa, Comune e frati Predicatori a Bergamo nella prima metà del XIII secolo*, Tesi di dottorato, rel. M.P. Alberzoni, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano a.a. 2010/2011 (si veda ora anche il suo contributo nel presente volume), in un contesto generale, ben delineato dalla recente miscellanea: *L’Ordine dei frati Predicatori. Storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. Festa e M. Rainini, Laterza, Bari-Roma 2016. Sui frati minori bergamaschi si attendono invece nuove indagini, acclarate anche dalla vasta documentazione ancora inedita, che aggiorni il pur sempre utile E. CALLIEROTTI, *L’Ordine francescano in Bergamo (sec. XIII-XIV)*, in: *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Regione Lombardia – Silvana Ed., Milano 1983, pp. 93-100. Molto si spera dagli studi in corso di Irene Crosta, mentre qualcosa è già emerso in D. PERSONENI, *Tra epigrafia ed agiografia: le “legendae sanctorum” del francescano Branca da Gandino*, “Atti dell’Ateneo di Scienze, Lettere ed Arti di Bergamo” LXXXVI-LXXXVII (2012-2013/2013-2014), pp. 583-599. Infine M.T. BROLIS, *Il monastero di Santa Chiara in Bergamo dalla fondazione al XV secolo*, “Franciscana” XVII (2015), pp. 43- 107 (a quest’ultimo si rinvia anche per un aggiornamento bibliografico).

<sup>7</sup> Cfr. A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE (herausgegeben von), *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973, pp. 20-43 (a questa edizione mi riferisco anche per le citazioni sui tre presunti valdesi bergamaschi presenti alla riunione, come si vedrà più avanti).

<sup>8</sup> Sulla storia medievale della Misericordia (ancor oggi esistente e detta “MIA”), rinvio al mio contributo: *L’Istituzione MIA. Dalla fondazione ai nostri giorni*, Bolis, Bergamo 2015 (750 anni nella storia di Bergamo, 3), pp. 5-37. Nella medesima collana (vol. 4) si veda pure il fondamentale studio sugli statuti della MIA (con edizione critica), offerto da A. BARTOLI LANGELI, *La regola del 1265. Il manoscritto (750 anni nella storia di Bergamo, 4)*.

diosi su di una lista di uomini e donne, multati per eresia negli anni Ottanta del Duecento<sup>9</sup>: si tratta di un elenco nominativo già noto alla storiografia<sup>10</sup>, ma almeno su uno fra i casi citati, quello di Martino Bubo, proprio dalle fonti notarili sono nel frattempo emersi nuovi elementi relativi alla famiglia Bubo e ai suoi rapporti con il contesto circostante. Si è visto, per esempio, che Martino abitava in una casa confinante con il primo convento dei frati Minori, cui subentrarono le Clarisse, le quali continuarono a prestare *opera pietatis* presso un vicino ospedale, con il sostegno dei canonici di Sant'Alessandro e della citata Confraternita<sup>11</sup>. E, guarda caso, proprio nel cimitero della canonica alessandrina i figli di Martino Bubo nel 1297 comprarono un sepolcro, mentre altri membri della famiglia risultarono nel Trecento ben integrati nel contesto cittadino<sup>12</sup>.

La vicenda di Martino e la storia della Misericordia, fondata nel 1265, ci

<sup>9</sup> I nomi degli "eretici", citati nel *Liber Primus MIAE* (Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Archivio MIA, ms. 718, ff. 33r-34r; 36r, 58r, 59r, 61r, 114r, 114v-114v, 134v, 154r-156r), sono qui di seguito riportati insieme con l'indicazione dell'anno in cui furono commissionate le multe e a qualche mia breve notazione: Anno 1282: Martino Bubo di Borgo Canale (che riceve la multa più alta di tutti con 50 lire imperiali); Lanfranco de Mariano di borgo S. Stefano; Lanfranco, detto Rosso, figlio di Aydo da Caleppio del borgo di S. Andrea; *Dominus magister* Giacomo di Alberto Daibertoni del borgo S. Andrea. Anno 1283: *Dominus* Adamo de Lombardi; *Domina* Zilia vedova del *dominus* Guglielmo figlio del fu *dominus* Testa Suardi (sua cognata è iscritta alla MIA negli stessi anni: *domina Anexia uxor domini Suardi Teste Suardorum*). Anno 1287: *Dominus* Pietro figlio del fu *dominus* Pietro de Bonellis del borgo di Mugazzone; Giovanni figlio del fu Lanfranco *Zuchonum* della zona di san Giovanni dell'ospedale nel borgo di Mugazzone (gli Zucchi sono mercanti ricchi e importanti; una Zucchi è clarissa; possedevano terreni nella bassa val Brembana fra Zogno e Ubbiale). Anno 1288: Bonomo de Endenna; *Domina* Beatrice de Leffe.

<sup>10</sup> A. MAZZI, *Aspetti di vita religiosa* cit., pp. 233-246, ma soprattutto G. COSSANDI, *Fermenti religiosi e spinte istituzionali a Bergamo tra XIII e XIV secolo. Le pergamene del consorzio della Misericordia Maggiore*, in: *La Misericordia Maggiore fra passato e presente*, Edizioni dell'Ateneo di Scienze, Lettere e Arti di Bergamo, Bergamo 2003, pp. 34-35.

<sup>11</sup> M.T. BROLIS, *Il monastero di S. Chiara* cit., pp. 48; 55 e nota 33. Che il convento minoritico e poi clariano confinasse con le proprietà dei Bubo si deduce in modo incontrovertibile da un documento del 1311, in cui Lanfranco Bubo di Borgo Canale, per 48 lire imperiali, vende a Maffeo de Busi di Vallimagna una casa *ubi dicitur ad Sussanam* (tale micro-toponimo identificava anche case e proprietà delle Clarisse); cfr. Bergamo, A. MAZZOLENI, *Zibaldone di Memorie. Libro C*, in Bergamo, Biblioteca Civica, Angelo Mai, Sala 1. 10. 2/3, f. 204. L'erudito settecentesco Alberto Mazzoleni trascriveva in questo caso dagli Atti (ora perduti) del notaio Giovanni di Lanfranco de Castagneta.

<sup>12</sup> I figli del fu Martino de Bubo comprano un sepolcro nel cimitero dei canonici di Sant'Alessandro nel 1297 (Bergamo, Archivio di Stato, Fondo Notarile, Atti di Pietro da Sforzatica, Busta 2b, p. 12). Un Guglielmo figlio del fu Pietro *Bubonis* fa testamento nel 1346; cfr. Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Archivio MIA, Pergamene, nr. 1184. Si notino le varianti *Buboi/Bubois/Bubonis* per denominare tale famiglia.

portano però decisamente agli ultimi tre decenni del secolo XIII, un'epoca più studiata rispetto alla prima metà del Duecento bergamasco<sup>13</sup>.

Ma prima? Cosa sappiamo, in particolare, delle persone che animarono in senso riformatore la comunità ecclesiale in quel periodo che ruota attorno al 1218, anno in cui si riunirono i Valdesi?

Si suole dire che Bergamo sia stata “terra di eretici”, ma i loro nomi ancora ci sfuggono soprattutto per questi decenni ad eccezione del celebre maestro cataro Giovanni da Lugio e di qualche suo seguace<sup>14</sup> e di tre valdesi convenuti appunto a colloquio nel 1218<sup>15</sup>. Meglio informati – come si diceva – siamo sui conversi ospedalieri e sui primi Umiliati<sup>16</sup>, i quali però «dopo una breve avventura ereticale<sup>17</sup>» rientrarono pienamente nella Chiesa di Roma e furono appoggiati dai vescovi di Bergamo, dai due principali capitoli canonici cittadini e da gran parte della popolazione<sup>18</sup>.

Se perciò sappiamo (seppure entro certi limiti) dal citato *Rescriptum* di

<sup>13</sup> Epoca più studiata, almeno dal punto di vista della storia religiosa, grazie alle recenti e citate indagini sulla Misericordia Maggiore (vedi sopra nota 8). Per il contesto socio-politico relativo al XIII secolo bergamasco, si rinvia a F. MENANT, *Bergamo comunale: storia, economia, società*, in: G. CHITTOLINI (a cura di), *Il Comune e la Signoria*, Bergamo, Bolis Edizioni, 1999, pp. 15-181 (oltre al contributo presente in questo volume di R. RAO, *Bergamo 1218: la città tra società, istituzioni e insediamenti a partire dall'ultimo quarto del XII secolo*).

<sup>14</sup> Su Giovanni da Lugio, cfr. G. ARCHETTI, *Giovanni da Lugio*, Dizionario Biografico degli Italiani, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1961-, 56, 2001, pp. 75-78.

<sup>15</sup> Fra i partecipanti all'incontro del 1218, si può ipotizzare con certezza un'origine bergamasca solo per *Oprandus de Bonate* (A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen* cit., p. 28 e nota 103), mentre per Giovanni da Sarnago rimangono aperte le seguenti attribuzioni: Sarnico (Bergamo), Sergnano (Cremona), Sergnana (Brescia), Seregno (Milano). Più verosimile l'associazione di *G. Durantus* all'illustre famiglia bergamasca dei *Durenti*, residente nella ricca vicinia di San Pancrazio (*Op. cit.*, rispettivamente alle p. 20, nota 4, p. 28, nota 102). A questo proposito si avanza ora l'ipotesi di identificazione con Galiciolo Durenti, notaio e calciatore del Comune di Bergamo negli anni 1221 e 1222 (Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Collezione di Pergamene, nr.1749 D, E).

<sup>16</sup> Si vedano gli elenchi pubblicati in M.T. BROLIS, *Gli Umiliati* cit., pp. 129-140 con oltre duecento nomi, ma risalenti per lo più alla seconda metà del Duecento e al secolo seguente.

<sup>17</sup> L'espressione è in G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, il Mulino, Bologna 1989, p. 57.

<sup>18</sup> Sull'operato dei vescovi bergamaschi fra XII e XIII secolo, molto resta da approfondire rispetto alla sintesi storiografica proposta a suo tempo da A. PESENTI, *Dal Comune alla Signoria (1187-1316)*, in: *Diocesi di Bergamo*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi e L. Vaccaro, Brescia, La Scuola, 1988, pp. 91-123. In tal senso si muove la pregevole ricerca di L. DELL'ASTA (si veda il suo contributo nel presente volume, p. 97, *La Chiesa di Bergamo tra XII e XIII secolo: vescovi e capitoli*). Per un caso specifico, cfr. D. GALLI, *Lanfranco di Bergamo: un vescovo tra due capitoli (1187-1211)*, in: *Il difficile mestiere di vescovo*, Cierre Edizioni, Caselle di Sommacampagna (VR) 2000, pp. 101-130. Sul contesto lombardo, cfr. M.P. ALBERZONI, *Città, vescovi e papato nella Lombardia dei comuni*, Interlinea, Novara 2001.

che cosa discussero i Valdesi nel 1218 e i nomi dei partecipanti, ignoriamo il luogo dell'incontro e l'effettiva presenza o azione di coloro che lo resero possibile *iuxta civitatem Bergami*. La collaborazione in loco da parte dei seguaci di Valdo o di persone che con i Valdesi erano in contatto deve e può assumere contorni più precisi.

La storia di un'illustre e quantomeno variopinta famiglia bergamasca può ora offrire qualche contributo in tal senso.

## 2. Tre diverse posizioni, una medesima famiglia: i «de Bonate civitatis Pergami»

Girardo, Omodeo e Oprando de Bonate sono tre personaggi importanti nella storia di Bergamo fra XII e XIII secolo: vescovo, il primo; seguaci e promotori del movimento religioso evangelico, gli altri due, rispettivamente tra le file degli Umiliati e dei Valdesi.

Importanti i tre uomini qui ricordati, senza dubbio, ma, essendo stati considerati ognuno a se stante in ambiti storiografici distinti, è sinora sfuggita la suggestiva triangolazione parentale che li includeva nella medesima famiglia, i de Bonate, già signori terrieri di vasti territori nell'*insula* posta a ovest di Bergamo e poi illustri esponenti del ceto dirigente cittadino in età comunale<sup>19</sup>. Dopo l'anno Mille alcuni *capitanei de Bonate* si erano, infatti, trasferiti nel cuore di Bergamo alta, tra le antiche mura al confine fra la *vicinia* di Sant'Agata e Arena e quella di San Matteo, dove si trovavano terre, case, torri, costituenti la *curia de Bonate*<sup>20</sup>. Da questo ramo familiare provennero consoli, notai, giudici, medici, canonici, abati e, appunto, il menzionato vescovo<sup>21</sup>.

Per i *de Bonate civitatis Pergami* risulta però documentato anche un secondo nucleo abitativo che resterà a lungo sede di altri membri dello

<sup>19</sup> Sulla famiglia de Bonate nel XII secolo, cfr. A. SALA, *Girardo vescovo di Bergamo (1146-1167) e la consorteria dei 'de Bonate' negli avvenimenti cittadini del secolo XII*, "Bergomum" LXXX (1985), pp. 139-214; F. MENANT, *Campagnes lombardes du Moyen âge. L'économie et la société rurales dans la région de Bergame, de Crémone et de Brescia du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, École française de Rome, Roma 1993, pp. 619-621.

<sup>20</sup> Apparteneva alla *vicinia* di San Matteo ma si poneva esattamente al confine fra questa e altri due quartieri limitrofi la *curia de Bonate* «cum casamentis et turri et stricta que est iuxta turrim et brolum et cum prato de Vazzine» (C. STORTI STORCHI, a cura di, *Lo Statuto di Bergamo del 1331*, Giuffrè, Milano 1986, p. 46). Ringrazio G. Petrò per un utile colloquio sulla toponomastica circostante l'antica fontana del Vazine.

<sup>21</sup> Se ne parlerà in modo specifico più avanti (vedi sotto, note 49-56 e testo corrispondente).

stesso gruppo parentale: esso si trovava *prope foras civitatem Pergami*, nel luogo detto *ad Prethorium*, sul versante meridionale del colle cittadino, lungo la via che scendeva dalla chiesa di Santo Stefano a quella di Sant'Alessandro in Colonna. Qui risiedeva, già nel 1122, il *dominus* Ottone de Bonate, la cui discendenza è ricostruibile per oltre un secolo (dal 1122 fino al 1260)<sup>22</sup>. E lungo la via di Santo Stefano (attuale via di Sant'Alessandro), si estese pure l'influenza di questi de Bonate intorno a due importanti insediamenti religiosi: i frati Predicatori giunti a Bergamo fra il 1219 e il 1220 e poi destinatari di una sede donata dal vescovo proprio nella chiesa di Santo Stefano<sup>23</sup>; e ancor prima, gli Umiliati,

<sup>22</sup> Dal 1122 al 1260 i primogeniti di questo ramo dei de Bonate sono i seguenti: Ottone, Lanfranco, Anselmo, Bonifacio, Lanfranco. La vigna di Ottone de Bonate è citata, con precisa collocazione, sotto l'anno 1122 in A. MAZZI, *Note suburbane con un'appendice sui "mille homines Pergami" del 1556*, Pagnoncelli, Bergamo 1882, p. 340. Gli altri membri della famiglia si desumono da due importanti documenti inediti che necessitano subito di qualche commento. Il primo è stato ritrovato da chi scrive, a partire da una fotografia erroneamente attribuita al notaio Barello de Orio (pure da correggere in "de Osio") in B. BELOTTI, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, vol. II, Bolis, Bergamo 1959, p. 47. In realtà il documento si riferisce al *dominus Anselmus de Bonate*, il quale nel 1229 detta le sue ultime volontà nominando erede il figlio Bonifacio, e ricordando il padre Lanfranco e il nonno Ottone, come risulta dall'*exordium* del suo testamento: «In nomine Domini. Breve recordationis testamenti facti per nuncupationem id est sine solemnitate que desiderat fieri in testamentis que / [fuerunt] cum solemnitate a me domino Anselmo filio quondam domini Lanfranci Ottonis de Bonate habitatore prope foras civitatem Pergami ibi ubi dicitur ad Prethorium» (Bergamo, Archivio di Stato, Fondo Notarile, Pergamene, nr. 1). Di questo e degli altri testamenti bergamaschi del XIII secolo è in corso l'edizione per il progetto *Te.Be.13* coordinato da Attilio Bartoli Langeli con la partecipazione di chi scrive, di Gianmarco De Angelis, di Cristiana Fordyce e di Andrea Capelli. Sono invece grata ad Angelita Roncelli che mi ha segnalato un secondo documento molto importante per questo ramo della famiglia de Bonate: una vendita fatta nel 1260 al convento domenicano di Santo Stefano, da Lanfranco, figlio di Bonifacio de Bonate; si tratta di terreni con case, orti, cortile, confinanti con la chiesa di Santo Stefano e con la strada comunale che conduce in città (Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Specola Doc., 1063). Il documento, oltre a precisare la genealogia dei de Bonate viventi in questa zona, chiarisce lo stretto rapporto che intercorreva fra la famiglia e i frati Predicatori. Sul toponimo *ad Prethorium*, citato nel testamento del 1229, si veda A. MAZZI, *Corografia bergamense nei secoli VIII, IX e X*, Pagnoncelli, Bergamo 1880, pp. 87-89, ove si propone una precisa identificazione con le case torri, tuttora esistenti, in un vicolo che congiunge le attuali via San Benedetto e via Sant'Alessandro. Se così fosse, le abitazioni dei *de Bonate ad Prethorium* sarebbero più vicine alla chiesa di Sant'Alessandro in Colonna rispetto a quella di Santo Stefano. Tutto ciò corrobora ulteriormente lo stretto rapporto intercorso fra questo ramo della famiglia con gli Umiliati della *casa nova* di Sant'Alessandro in Colonna (vedi sotto, note 38-44 e testo corrispondente).

<sup>23</sup> Fra il marzo 1219 e l'ottobre 1220, si possono collocare gli esordi del convento domenicano di Bergamo; nel 1226 ai frati Predicatori viene poi donata dal vescovo Giovanni Tornielli la chiesa di Santo Stefano. Si veda in questo volume il saggio di A. RONCELLI, *L'insediamento dei frati predicatori a Bergamo (1219-1220)*, p. 111.

a cui apparteneva un membro della famiglia: *Homodeus de Bonate de Porta Sancti Stephanni*, il primo umiliato bergamasco di cui si conosca il nome, citato in un documento del 1195<sup>24</sup>.

Ma procediamo con ordine, riprendendo in modo essenziale i dati (o i cenni) biografici sui tre personaggi succitati e sugli intrecci che li riguardano.

Girardo de Bonate fu vescovo, dal 1146 al 1167<sup>25</sup>.

Prete del capitolo di San Vincenzo nel 1129, arcidiacono nel 1136 e ordinario della diocesi dal 1146, egli venne deposto nel 1167 per critiche mosse nei suoi confronti circa un trascorso, “eccessivo” orientamento filoimperiale. Durante il suo episcopato, alcuni parenti divennero consoli sia del comune di Bergamo<sup>26</sup>, sia di quello milanese<sup>27</sup>. Spesso ricordato solo per motivi politici o per l'appoggio concesso al capitolo canonico vincenziano, in realtà Girardo non si disinteressò di questioni pastorali, tanto da promuovere la fondazione di ben quattro monasteri femminili<sup>28</sup> e da incoraggiare la nascita di ospedali istituiti da laici<sup>29</sup>. Fra questi, risulta particolarmente significativo per il nostro tema l'ospizio di Landolfo della Crotta, sorto nel 1163 e ben presto chiamato “ospedale della Carità” per la crescente fiducia accordata dai Bergamaschi alla comunità assistenziale ivi costituita<sup>30</sup>. Pure i Della Crotta appartenevano all'élite politico-religiosa cittadina<sup>31</sup> e un loro esponente, il *dominus Perfectus de la Crotta* (nome per-

<sup>24</sup> M.T. BROLIS, *Ospedali e assistenza* cit., p. 32. In questo documento, emerso dopo la citata monografia sugli Umiliati bergamaschi (vedi sopra, nota 1), Omodeo de Bonate è annoverato fra altri illustri testimoni quali i Della Crotta e gli Albertoni.

<sup>25</sup> Sui riferimenti documentari a Girardo, rinvio ad A. SALA, *Girardo vescovo* cit., in particolare alle pp. 163-171 e 210-214.

<sup>26</sup> Zanone (Giovanni) de Bonate e Algisio de Bonate furono consoli del Comune di Bergamo, rispettivamente negli anni 1145, 1164 e 1162 (*Op. cit.*, p. 162).

<sup>27</sup> Alderico de Bonate fu console del comune di Milano nel 1156 (*Op. cit.*, p. 182).

<sup>28</sup> Cfr. M.T. BROLIS, *L'Abbazia di Santa Maria di Valmarina*, P. Cattaneo Grafiche, Oggiono (Lecco) 2004, pp. 27-28.

<sup>29</sup> Ben tre ospedali di origine laicale sorsero con il sostegno del vescovo Girardo fra il 1160 e il 1166 (M.T. BROLIS, *Ospedali e assistenza* cit., pp. 13-19).

<sup>30</sup> Ivi, pp. 16-19.

<sup>31</sup> Si attende da tempo uno specifico studio critico su tale famiglia. Qualche cenno si trova in M.T. BROLIS, *All'origine dei primi ospedali* cit. p. 64 e nota 46 (con iniziale abbozzo di un albero genealogico) e in margine all'edizione di due testamenti, rogati rispettivamente da Parente e da Guglielmo della Crotta nella seconda metà del XII secolo (M.T. BROLIS, A. ZONCA, *Atti di ultima volontà a Bergamo nella seconda metà del XII secolo*, “Reti Medievali Rivista”, XI (2010), 1, pp. 351-405. <https://doi.org/10.6092/1593-2214/8>, ad vocem). Sull'attività creditizia esercitata da alcuni della Crotta nel XIII secolo, cfr. P.G. NOBILI, *Alle origini della città. Credito, fisco e società nella Bergamo del Duecento*, Fondazione per la storia economica e sociale di Bergamo, Bergamo 2012, pp. 245-248.

lomeno “sospetto” all’epoca), abitava vicino alla *curia de Bonate*<sup>32</sup> accanto alla quale sorse anche la prmissima sede degli Umiliati a Bergamo, documentata dal 1201<sup>33</sup>. Durante l’episcopato di Gerardo crebbe infine un’altra iniziativa laicale che potremmo definire di stampo “proto-confraternale”, ossia quella Congregazione del Santo Sepolcro (attestata dal 1159 e presto denominata dal popolo “Consorzio dell’Ospedale di Astino”), che fu certamente una fucina di sperimentazioni per le esperienze religiose di laici, definiti nei documenti come “uomini cattolici della città di Bergamo”<sup>34</sup>. Cresciuti all’ombra della spiritualità vallombrosana per la vicinanza del monastero e dell’ospedale di Astino, proprio questi laici furono certamente fra i primi protagonisti del rinnovamento religioso che si consolidò anche in Bergamo nei decenni successivi.

<sup>32</sup> *Lo Statuto di Bergamo del 1331* cit., p. 45.

<sup>33</sup> Definita negli anni 1201 e 1202 “casa degli umiliati di Bergamo” senza null’altra specificazione, nel 1210 essa appare indicata in relazione al toponimo *ad cantonem* che la colloca senza ombra di dubbio vicino alla fontana del Vazine, che, come abbiamo visto, era a sua volta confinante con la *curia de Bonate*. L’identificazione di questa casa con la *domus humiliatorum de Vazine*, proposta da chi scrive già anni orsono (cfr. M.T. BROLIS, *Gli Umiliati a Bergamo* cit., pp. 37-40), assume ora nuovi connotati per la scoperta vicinanza con i de Bonate, ignorata in quella sede. La famiglia acquista perciò un rilievo diverso nello sviluppo iniziale del movimento umiliato bergamasco perché risulta in relazione sia con questa prima *domus* (del secondo ordine), sia con la comunità di terziari insediati presso la *casa nova* di Sant’Alessandro in Colonna, vicino ai de Bonate residenti *ad Prethorium*. Insomma le prime due case umiliate di Bergamo furono legate ai due rami familiari dei de Bonate. Tale correlazione, a questo punto, non sembra casuale.

<sup>34</sup> Su questo antico consorzio laicale, cfr. L.K. LITTLE, *Libertà, carità, fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell’età del Comune*, Lubrina, Bergamo 1988, pp. 54, 101-106. L’ospedale di Astino è, però, citato già nel 1142 e fu molto probabilmente fondato non da monaci, ma da un laico, appartenente alla nobile famiglia *Pulliaci de Castello*, di nome Giovanni (talvolta detto *Iohannesbonus*), come si legge in un documento del 1142, del quale qui si riporta parte del regesto, redatto in margine all’edizione: «Giovanni, Imboldo e Pietro germani, figli del fu Gussone, di Almenno, di legge longobarda, dichiarano di aver ricevuto da parte del monastero del S. Sepolcro di Astino venti soldi di denari d’argento quale prezzo della vendita di un appezzamento di terra (...). Si stabilisce, inoltre, che il fitto di questo appezzamento sia consegnato il giovedì santo all’ospedale “del predetto monastero” per la lavanda dei piedi dei poveri, come richiesto dall’abate Manfredo e dall’anzidetto Giovanni, fondatore dell’ospedale, il quale aveva anche messo a disposizione il denaro necessario all’acquisto della terra» (*Le carte del monastero di S. Sepolcro di Astino*, a cura di G. Cossandi, II, [anni 1118-1145], scheda 132, in <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bg/bergamo-ssepolcro2/>). Già segnalata da F. MENANT, *Nouveaux monastères et jeunes communes: les Vallombrosains du S. Sepolcro d’Astino et le groupe dirigeant bergamasque [1107-1161]*, in: *Il monachesimo italiano nell’età comunale. Atti del IV Convegno di studi storici sull’Italia benedettina*, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1998 (Italia benedettina, 16), pp. 284-285, la presenza presso l’ospedale e l’attività di *Iohannesbonus* andrebbe decisamente approfondita.

*Homodeus de Bonate de Porta Sancti Stephanni (sic)* è il meno noto fra i tre personaggi sopra citati, anche perché la sua appartenenza alla *Religio Humiliatorum* – segnalata da chi scrive già molti anni orsono<sup>35</sup> – non fu subito messa in relazione con un documento che lo vede, nel 1195, fra i testimoni riuniti nella chiesa di Sant’Alessandro Maggiore per assistere all’ingresso di due coniugi quali conversi nel citato ospedale di Landolfo Della Crotta<sup>36</sup>. Le comunità ospedaliere costituivano un ambiente privilegiato per far incontrare diverse persone coinvolte nel movimento religioso che, fra XII e XIII secolo, intendeva promuovere una profonda riforma della compagine ecclesiale in senso evangelico, pauperistico e caritativo. Non a caso troviamo perciò in un ospedale la menzione finora più antica sugli *Umiles civitatis Pergami*<sup>37</sup>.

Omodeo de Bonate divenne in seguito il superiore della seconda comunità degli Umiliati bergamaschi a noi nota: quella casa “nova” di Sant’Alessandro in Colonna<sup>38</sup>, citata dal 1210, che è però “seconda” solo in ordine cronologico, perché, dal punto di vista istituzionale, apparteneva ai Terziari e cioè all’ultimo dei tre ordini in cui furono distinti gli Umiliati da Innocenzo III nel 1201.

In altra sede si è già proposta tale attribuzione<sup>39</sup> che appare ora ulteriormente corroborata da ulteriori indizi e riflessioni: per esempio, la precoce attività creditizia (tipicamente laicale), svolta fra il 1210 e il 1212 dal *minister Homodeus de Bonate* nei confronti di una vedova tramite un contratto di società in accomandita stipulato a vantaggio della figlia di costei<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Si veda il mio: *Nuovi dati per un censimento delle case di Umiliati a Bergamo (secc. XII-XIV)*, “Rivista di Storia della Chiesa in Italia” XLI (1987), pp. 477.

<sup>36</sup> M.T. BROLIS, *Ospedali e Assistenza* cit., pp. 31-32, ove si offre l’edizione del documento, ritrovato da chi scrive dopo la monografia sugli Umiliati bergamaschi (vedi sopra, nota 1) e perciò non considerato in quella sede.

<sup>37</sup> Con il documento del 1195, relativo a Omodeo de Bonate, si può anticipare di sei anni la prima attestazione relativa agli Umiliati bergamaschi, menzione che risaliva con certezza solo agli anni 1201 e 1202 (cfr. M.T. BROLIS, *Gli Umiliati* cit., pp. 35-40). A questo punto, può essere utile ricapitolare (e in parte confermare) alcuni elementi sulle origini degli Umiliati bergamaschi: origini laicali fra i terziari; primo insediamento attestato presso la *curia de Bonate* corrispondente a una comunità del secondo ordine; secondo insediamento, di terziari, vicino alle case *de Bonate ad Prethorium*; terzo insediamento, nel borgo di Sant’Andrea, intorno al 1220, al Galgario, con una comunità di canonici, fra i quali va incluso un membro di una famiglia di giudici e notai (*de Uthuricis* o *de Utho*). Si veda, a quest’ultimo proposito, una pergamena del 1224 in Bergamo, Archivio Storico Diocesano, Archivio Capitolare, Pergamene, nr. 3189.

<sup>38</sup> Sulla *casa nova* di Sant’Alessandro in Colonna, si veda M.T. BROLIS, *Gli Umiliati a Bergamo* cit., pp. 35-37 e nota 39.

<sup>39</sup> Ivi, p. 36.

<sup>40</sup> Per il regesto di tale documento, cfr. *Gli Umiliati a Bergamo* cit., p. 225.

A scopo assistenziale gli Umiliati maneggiavano, infatti, con disinvoltura il denaro di persone, le quali temevano di essere travolte dai rischi e dai pericoli della nuova economia urbana: per un movimento evangelico caratterizzato da una percezione positiva del senso e dei frutti (anche economici) del lavoro, ciò non era oggetto di scandalo<sup>41</sup>. Certamente risuona assai diversa la contemporanea e radicale scelta di totale rifiuto del denaro da parte di frate Francesco, che proprio in quegli anni (nel 1209) si stava recando da Assisi a Roma, con i primi *fratres Minores*, per incontrare il papa<sup>42</sup>.

Nel contratto di società in accomandita del 1210, si ritrovano due altre espressioni che confermano l'attribuzione di questa casa a un convegno di terziari: da un lato, la specificazione che Omodeo de Bonate al tempo della sua morte "abitava" nella *domus* (ove la precisazione implica la possibilità di una diversa opzione); dall'altro, la clausola per cui gli interessi del contratto sarebbero stati spartiti anche dagli eredi del ministro umiliato, il quale perciò era probabilmente coniugato.

La casa umiliata di Sant'Alessandro in Colonna non sorgeva lontano dalle abitazioni della citata famiglia de Bonate residente *ad Prethorium*, nella *vicinia* di Santo Stefano, presso l'attuale monastero di San Benedetto<sup>43</sup>. Anzi, con questa comunità instaurò uno stretto contatto di fiducia anche un altro parente di Omodeo, il *dominus Anselmus de Bonate*, che nel 1229 scelse come amministratore dei suoi lasciti testamentari «Mafeum umiliatum habitatorem in casa umiliati que est prope desuptus de casa eorum de burgo Sancti Alexandri in Columpna»<sup>44</sup>.

Ulteriori documenti specificano inoltre che parenti di Omodeo e di Anselmo de Bonate non solo ricevettero in affitto dal vescovo Giovanni Tornielli terre, case e vigne sul colle di Santo Stefano (anno 1220)<sup>45</sup>, ma pure, a loro volta, vendettero porzioni di quote abitative e fondiari, nella

<sup>41</sup> Sull'attività creditizia degli Umiliati, finalizzata a sostenere persone indebitate, si veda M.P. ALBERZONI, *L'esperienza caritativa presso gli Umiliati: il caso di Brera*, in: *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, a cura di M.P. Alberzoni, O. Grassi, Jaca Book, Milano 1989, pp. 201-223.

<sup>42</sup> Cfr. *Francesco a Roma dal signor papa. Atti del VI Convegno Storico di Greccio, Greccio, 9-10 maggio 2008; in occasione dell'VIII centenario dell'approvazione della prima regola*, a cura di A. Cacciotti, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2008.

<sup>43</sup> Vedi sopra, nota 22 e testo corrispondente.

<sup>44</sup> Bergamo, Archivio di Stato, Fondo Notarile, Pergamene, n. 1.

<sup>45</sup> Il 25 febbraio 1220 Giovanni Tornielli, vescovo di Bergamo, investe a titolo di locazione perpetua Ambrogio fu Rosso Ramatario de Bonate, abitante in borgo Santo Stefano di Bergamo, di una terra con case *plodate* (cioè disposte su due piani) e *solerate* (con solaio), con orto e corte, sita nel medesimo borgo (Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Collezione di Pergamene, nr. 1852). Ringrazio Angelita Roncelli per avermi segnalato questo documento.

medesima zona, ai frati Predicatori che intendevano ampliare il proprio convento (anno 1260)<sup>46</sup>.

Insomma: la famiglia de Bonate era vivacemente coinvolta nella vita ecclesiale bergamasca ben oltre la fine dell'episcopato gerardiano e, nei primi due decenni del Duecento, essa appare particolarmente interessata ai nuovi fermenti religiosi che avevano fatto il loro ingresso in diocesi, prima con gli Umiliati e in seguito con gli ordini Mendicanti.

A questo punto non sorprende che pure le istanze valdesi possano essere entrate nelle “discussioni di famiglia”, svoltesi tra le pareti delle dimore *illorum de Bonate*: e infatti l'ultimo membro della triangolazione parentale, sopra menzionata, è *Oprandus de Bonate*, l'unico *pauper* di cui sia certa l'origine bergamasca all'interno del gruppo degli *Ultramontani*, che s'incontrò con i confratelli *Ytalici* al colloquio di Bergamo del 1218<sup>47</sup>.

Come è stato già sottolineato, in questo periodo le qualifiche di origine territoriale non designavano i Valdesi per le specifiche aree geografiche di appartenenza, ma denotavano differenti osservanze religiose: gli *Ultramontani* erano perciò i “fedelissimi” di Valdo, ma non necessariamente risiedevano Oltralpe<sup>48</sup>. Oprando de Bonate poteva perciò abitare in Bergamo, pur aderendo al gruppo transalpino.

Su Oprando de Bonate non sono, finora, emerse tracce dirette nella documentazione bergamasca. Si può solo ipotizzare la sua parentela con alcuni coetanei della omonima famiglia, che in quegli anni, oltre al citato Omodeo, annoverava fra le sue file religiosi di prestigio, quali l'abate del monastero cluniacense di Pontida, Guarniero de Bonate (1192-1236)<sup>49</sup> e non pochi notai: Pietro (1189)<sup>50</sup>; Lanfranco (1203)<sup>51</sup>; Federico (1207-

<sup>46</sup> È interessante notare che, ancora nel 1260, quando Lanfranco, figlio di Bonifacio de Bonate, vende terreni con case, orti, cortile, confinanti con la chiesa di Santo Stefano e con la strada comunale che conduce in città, egli riporta il divieto di edificare fortificazioni, perché proprio in quella parte più alta del colle sud-occidentale era più facile assalire le mura cittadine (Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Specola Doc., 1063; documento segnalato da Angelita Roncelli).

<sup>47</sup> A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, *Quellen* cit., p. 28 e nota 103.

<sup>48</sup> Ivi, p. 122.

<sup>49</sup> Su Guarniero de Bonate, cfr. G. CORTINOVIS, *I priori maggiori di Pontida*, I, Grafica Monti, Brembate di sopra (Bg) 1978, p. 237; A. SALA, *Girardo vescovo* cit., p. 213.

<sup>50</sup> Il notaio Pietro de Bonate è citato nel 1182 (M.T. BROLIS, A. ZONCA, *Atti di ultima volontà* cit., *ad vocem*: *Albertus de Bonate*) e 1189 (Biblioteca Civica Angelo Mai, Collezione di Pergamene, nr. 508).

<sup>51</sup> Lanfranco è notaio del Sacro Palazzo nel 1203 (Bergamo, Archivio Storico Diocesano, Archivio Capitolare, Pergamene, nr. 1058).

1223)<sup>52</sup>; Pellegrino (1208-1228)<sup>53</sup>; Adamo (1210-1235)<sup>54</sup>; tutti uomini di una certa cultura, alcuni dei quali erano certamente in grado di conoscere e di esprimersi su questioni religiose, se non teologiche.

In particolare, fra i notai de Bonate alcuni risultano al servizio della curia vescovile<sup>55</sup> e altri rogano spesso per il monastero vallombrosano di Astino<sup>56</sup>. Basti qui ricordare l'atto redatto nel 1228 dal notaio Pellegrino de Bonate che vede due terziari umiliati, Pietro de Rubea e Giovanni Ottoboni, presentarsi davanti all'abate di Astino per testimoniare sulle pertinenze monastiche senza dover prestar giuramento<sup>57</sup>. Non a caso i de Bonate, ancora una volta, risultano operanti e gravitanti intorno ad Astino, che si poneva su una linea insediativa del movimento umiliato, certamente attestato in comunità e in gruppi di terziari residenti in zona<sup>58</sup>.

Non si dimentichi, infine, che già nei primi decenni della loro storia molti Valdesi erano caratterizzati da una solida preparazione biblica<sup>59</sup>: ad essi appartenevano anche preti *litterati*; in alcuni gruppi per lo più lombardi, vi erano pure laici inclini a mantenere le proprie occupazioni lavorative, con una tendenza che li accomunava ai primi Umiliati, in contrasto con gli

<sup>52</sup> Su *Federicus de Bonate*, notaio vescovile, oltre che attivo per oltre un ventennio come notaio di fiducia del monastero d'Astino, si è conservata una maggior documentazione, confluita non a caso nel fondo archivistico di Astino, a sua volta conservato nella Civica Biblioteca di Bergamo, in quella che ora viene definita "Collezione di Pergamene", la cui regestazione è stata meritoriamente avviata da Andrea Zonca e da Paola Grillo, ma che è ben lungi dall'essere completata. Di seguito si citano le segnature relative a Federico de Bonate, nell'ordine cronologico dei documenti: Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Collezione di Pergamene, nr. 435, 1233, 1871, 1739, 1278, 1210, 1202, 1325, 1327, 1749 0E, 0596, 1330, 1485, 1734.

<sup>53</sup> Anche Pellegrino de Bonate, figlio del succitato notaio Pietro de Bonate, risulta rogare per il monastero di Astino (Biblioteca Civica Angelo Mai, Collezione di pergamene, 592, Bergamo 1458).

<sup>54</sup> Il notaio Adamo de Bonate registra il citato contratto di società in accomandita fra Omodeo de Bonate e la vedova Isabella nel 1210 (Biblioteca Civica Angelo Mai, Archivio dei Carcerati, Pergamene, nr. 1, Bergamo). Nel 1235 redige un atto per l'ospedale di Astino (Biblioteca Civica Angelo Mai, Collezione di pergamene, nr. 1835, Bergamo).

<sup>55</sup> È questo il caso, per esempio, di Federico de Bonate (vedi sopra, nota 52).

<sup>56</sup> Adamo, Federico, Pellegrino de Bonate sono i notai della famiglia de Bonate maggiormente coinvolti con il monastero di Astino, nei primi tre decenni del XIII secolo.

<sup>57</sup> Per l'edizione di questo documento, cfr. M.T. BROLIS, *Quibus fuit remissum sacramentum* cit., pp. 261-264.

<sup>58</sup> Insediamenti a Scano (ivi, p. 258), a Ossanesga e, più a ovest, con ben due comunità, in Almengo; cfr. M.T. BROLIS, *Gli Umiliati a Bergamo* cit., rispettivamente alle pp. 72-76; 92-94.

<sup>59</sup> A questo proposito, si veda nel presente volume il contributo di F. TASCA, *Gli usi biblici dei fratres Ytalici nel Rescriptum*, p. 41.

*Ultramontani* che invece preferivano una vita itinerante dedicata alla predicazione e sostenuta da elemosine, senza un'occupazione stabile.

E una simile consapevolezza culturale – come abbiamo visto – contraddistingueva pure diversi esponenti della famiglia de Bonate: piacerebbe sapere se la generazione di Oprando e di Omodeo avesse visto libri come quelli che possedeva personalmente il loro parente, il canonico Alberto de Bonate, che insegnava nelle scuole cattedrali e che poteva perciò fregiarsi del titolo di *magister*<sup>60</sup>. E piacerebbe pure sapere se, oltre a registri di abbreviature, i coetanei notai de Bonate prendessero posizione su questioni religiose sulla base di letture di altri testi scritti o su influenze orali, desunte in discussioni familiari o attraverso la predicazione svolta da qualche esponente “riformatore” (terziario, prete, monaco?).

Non possiamo saperlo, per ora, ma dobbiamo attenerci alle reti di relazioni sin qui individuate.

Una cosa, tuttavia, è certa. L'incontro del maggio 1218 non dovette svolgersi in un clima di totale clandestinità, come di recente Lothar Vogel ha chiarito in modo convincente: i *pauperes* che s'incontrarono a Bergamo non si posero, infatti, contro alcuna legge cittadina perché in quel tempo era difficile, se non impossibile, identificare come “eretiche” le persone che si riunirono a colloquio<sup>61</sup>. Alla fine del secondo decennio del Duecento, ci troviamo, infatti, di fronte a una realtà ancora duttile e variegata, in cui poteva ben accadere che, nella stessa famiglia, avvenissero scelte diversificate e mutevoli, le quali solo in seguito furono riconosciute in senso più o meno eterodosso.

<sup>60</sup> Sul *magister Albertus de Bonate*, cfr. M.T. BROLIS, A. ZONCA, *Atti di ultima volontà a Bergamo cit., ad vocem*.

<sup>61</sup> Si veda in questo volume il contributo di L. VOGEL, *Il “Rescriptum” sul colloquio di Bergamo. Una fonte per la cultura e la spiritualità del primo valdismo*. Sull'identificazione del luogo in cui si poté svolgere il colloquio valdese del 1218, alla luce di quanto sinora delineato, si propongono in via ipotetica le seguenti tre località: l'ospedale del monastero d'Astino; le case dei *de Bonate ad Prethorium*; l'ospedale di Landolfo Della Crotta, in Borgo Canale. La prima ipotesi si formula sulla base dei rapporti di fiducia intercorsi per decenni fra i notai de Bonate e il monastero vallombrosano e, soprattutto, sulla feconda sperimentazione religiosa laicale che ruotava intorno all'ospizio fondato da Giovannibono già attorno alla metà del XII secolo; la seconda attribuzione ipotetica si fonda invece direttamente sullo stretto legame esistente fra i de Bonate di Porta Santo Stefano e la casa umiliata di Sant'Alessandro in Colonna; per quanto riguarda l'ospedale di Landolfo Della Crotta, in Borgo Canale, è accertata la presenza in loco di Umiliati e, in seguito, degli “eretici” Buboïs e oltre che l'attrattiva della carità esercitata in questo luogo sul variegato mondo della riforma religiosa, a partire dagli ultimi tre decenni del XII secolo. Tutte e tre questi luoghi sorgevano *iuxta civitatem Bergami* come dice il *Rescriptum*.

### 3. Conclusioni e prospettive di ricerca: lo studio delle famiglie e dei singoli nomi

Il caso della famiglia bergamasca de Bonate con la sua singolare “triangolazione interna” non è isolato. Le indagini sull’omicidio di Pietro da Verona, per esempio, hanno messo in luce che fra i cospiratori furono coinvolti i da Giussano, che annoveravano nel proprio gruppo parentale (nel medesimo periodo) frati, “eretici” e inquisitori<sup>62</sup>. Sorte analoga caratterizzava i da Sesto<sup>63</sup>.

Le “discussioni in famiglia” potevano, infatti, drammaticamente evolversi in interrogatori processuali che ponevano a questo punto ufficialmente su fronti opposti gli interlocutori, dividendo così pure parenti e amici fra accusati e accusatori. Ma questo accadde per lo più negli anni successivi al 1218 (e s’intensificò dopo il 1231)<sup>64</sup>.

Una città come Bergamo mantenne inoltre, per un periodo più lungo rispetto ad altre, una certa “varietà identitaria” in ambito religioso, favorita, a parere di chi scrive, da due fattori principali: da un lato, il rapido e capillare sviluppo del movimento umiliato che dava soddisfazione alle diffuse istanze di rinnovamento evangelico; dall’altro lato, l’orientamento politico del Comune, ostile a perseguire gli “eretici” e a inserire le disposizioni antiereticali negli Statuti.

A questo proposito, senza nulla togliere alle questioni più generali e di ampio contesto politico, si deve ribadire che fino a quando non ci saranno sostanziali sviluppi sulla storia delle famiglie cittadine, nelle proprie reti di relazioni, la nostra conoscenza resterà lacunosa e astratta. Se risulta, infatti, per lo più noto alla storiografia che la storia politica fu in quegli anni soprattutto storia di famiglie in contrasto o in alleanza fra di loro, stentano a rifiorire studi adeguati su queste stesse famiglie, anche perché, almeno nel caso bergamasco, i documenti che le riguardano sono ancora abbondanti ma in gran parte dispersi negli archivi<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. M. BENEDETTI, *Inquisitori lombardi* cit., pp. 81-90.

<sup>63</sup> Ivi, p. 37.

<sup>64</sup> A questo proposito, si vedano in questo volume gli interventi di F. MORES, *Dal Lateranense IV al Lateranense III: Chiara, Francesco, Valdo* e di R. PARMEGGIANI, *Papato, Impero e comuni nella lotta contro gli eretici di Lombardia (1198-1233)*.

<sup>65</sup> Rispetto alla mancanza di aggiornati studi sulle famiglie bergamasche in età comunale, fa eccezione la bella indagine di A. POLONI, *Storie di famiglia. I da Fino tra Bergamo e la montagna dal XII al XVI secolo*, Pro Loco di Fino del Monte, Songavazzo 2010, mentre rimane purtroppo ancora inedito lo splendido lavoro di G. BATTIONI, *Per la storia della società*

Sul colle di Santo Stefano, per esempio, vicino alle terre dei de Bonate abitavano i Rivola<sup>66</sup> e ci si chiede se gli eventi bellici successivi, come l'attacco delle famiglie Suardi e Colleoni al convento domenicano nel 1229, non siano stati *in primis* espressione di un atto politico più che di un'ostilità religiosa<sup>67</sup>.

Storie di famiglie e storie di persone, si diceva. Spesso i progressi nella nostra conoscenza possono, infatti, nascere dall'incrocio di singoli nomi, i quali rivelano intrecci e relazioni insospettate o perlomeno suggestive, come quella di un vescovo, di un umiliato e di un valdese vissuti in comuni ambiti o addirittura fra le pareti delle medesime case<sup>68</sup>.

---

*bergamasca fra Duecento e Trecento: la famiglia Bonghi*, tesi di dottorato di ricerca in storia medievale, V ciclo, Università degli Studi, Facoltà di Lettere, Milano 1989/1992, coordinatore prof. G. Soldi Rondinini.

<sup>66</sup> Anche la famiglia Rivola, leader della parte "guelfa" bergamasca, attende ancora uno studio specifico e aggiornato. Una parte dei Rivola risiedeva vicino alla porta di Santo Stefano e l'altra invece a est della città, nel quartiere di San Michele al Pozzo Bianco: cfr. *La matricola femminile della Misericordia di Bergamo (1265-1339)*, a cura di A. Bartoli Langelì, M.T. Brolis, G. Brembilla, Roma, École française de Rome, 2001, rispettivamente alle pp. CXI-CXIII; CIV-CVI.

<sup>67</sup> I fatti bellici del 1229 sono stati raccontati nei termini di un attacco armato dei "ghibellini" (guidati dai Suardi) contro il convento domenicano di Santo Stefano; cfr. BELOTTI, *Storia di Bergamo* cit., II, p. 28; A. MAZZI, *Aspetti di vita religiosa* cit., p. 210; L.K. LITTLE, *Libertà, carità, fraternità* cit., p. 23.

<sup>68</sup> In conclusione a questo breve saggio, sia permesso lasciare, a mo' di staffetta, il suggerimento di approfondire le ricerche sulla famiglia Durenti, alla quale poteva appartenere, come si è detto, un altro valdese bergamasco, citato nel colloquio del 1218: *G. Durentum* (vedi sopra, nota 15). Da una maggior chiarezza su tale attribuzione uscirebbe rafforzato anche un aspetto del discorso sin qui svolto e cioè che il reclutamento sociale dei primi valdesi, persino all'interno del gruppo ultramontano, avvenisse anche fra membri dei ceti dirigenti cittadini più elevati, come suggerito dall'ipotesi interpretativa qui proposta su *Oprandus de Bonate*.

## Appendice

### *Cartine sugli insediamenti degli Umiliati a Bergamo*

**AVVERTENZA.** Nella prima cartina i due quadrati vuoti caratterizzano l'unica *domus* per la quale sia rimasta incerta l'identificazione, anche a causa dell'omonimia del termine *Fara* signante sia Fara d'Adda, sia Fara Olivana.

La seconda cartina si riferisce alle comunità urbane, specificando con il colore nero le *domus* sorte nel territorio e poi trasferitesi in città e con un quadrato le quattro case la cui ubicazione rimane incerta.

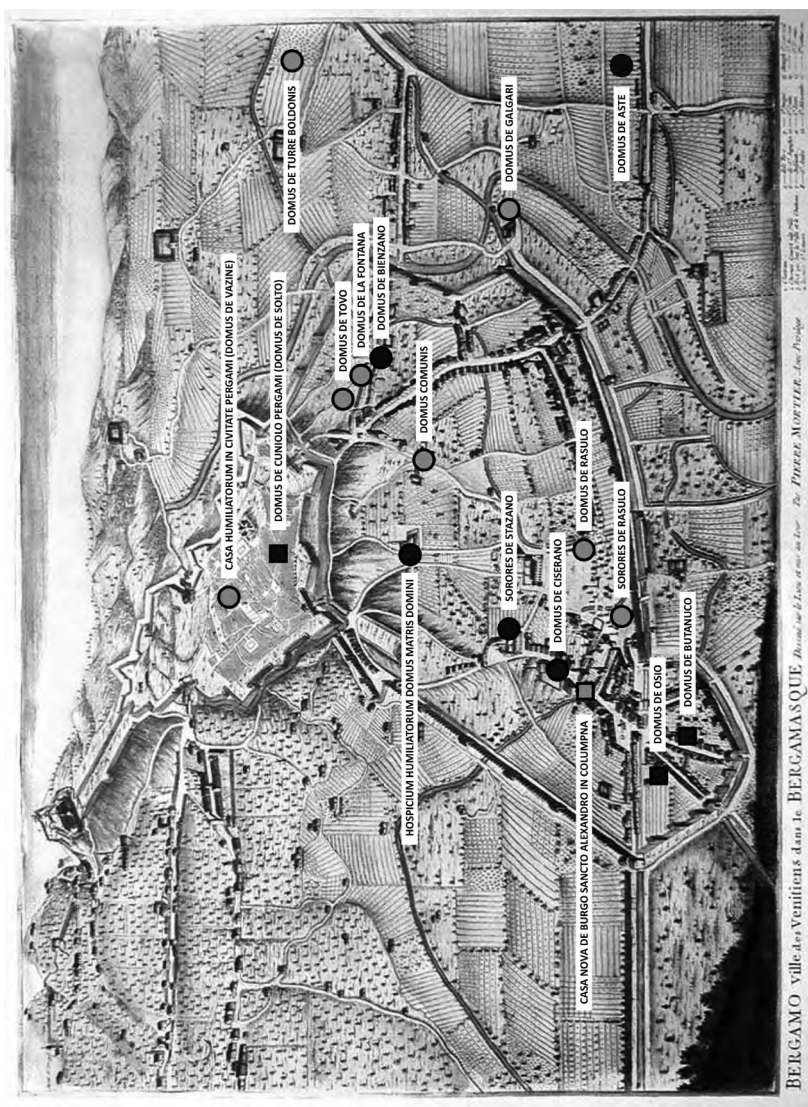
La cartina sulle *domus* urbane è stata elaborata, per gentile concessione della Biblioteca Civica A. Mai di Bergamo, sulla base di: *Bergamo in un'acquaforte del 1704 di Pierre Auguste Mortier*.

Si noti che la *curia de Bonate* confinava con la *domus de Vazine* e le case dei *de Bonate ad Prethorium* erano vicine sia alla casa nova di S. Alessandro in Colonna, sia alla *domus de Ciserano*, inurbatasi intorno alla fine del XIII secolo.

Fig. 1 – Mappa di Bergamo



Fig. 2 - Mappa della presenza umiliata a Bergamo





Parte terza

# LA CHIESA DI ROMA



## Dal Lateranense IV al Lateranense III: Chiara, Francesco, Valdo

Francesco Mores\*

Nel maggio 2018 ricorrevano 800 anni dall'incontro avvenuto a Bergamo tra *pauperes Ytalici* e *pauperes Ultramontani*; nel novembre-dicembre 2015 la stessa ricorrenza riguardò il concilio Lateranense IV. I centenari – anche quelli che marciano distanze ormai siderali – vanno colti come un'occasione per fare il punto sulla differenza tra il presente e il passato, partendo in questo caso da due domande che potrebbero sembrare demitizzanti: ha ancora senso proporre una visione d'insieme del concilio voluto da papa Innocenzo III, in rapporto a una storia più ampia della Chiesa romana? Fino a che punto il Lateranense IV fu una svolta nella definizione e nella repressione dell'eresia e degli eretici? Porsi tali domande significa innanzitutto riflettere sulla cornice all'interno della quale le pagine che seguono verranno montate, dal momento che, piaccia o non piaccia, ogni centenario funziona come un cerchio magico.

C'è stato un tempo in cui questa espressione, ora degradata a sinonimo di gruppo di “fedelissimi” (a sua volta degradazione di una espressione così carica di significato come *fideles*), servì a James Frazer per connotare ciò che segue:

Per poter riprendere uno schiavo fuggitivo un Arabo tratterà sul terreno un cerchio magico, vi planterà un chiodo nel mezzo, e con un filo legherà al chiodo uno scarafaggio, badando bene che il sesso dello scarafaggio sia lo stesso del fuggitivo. A misura che lo scarafaggio gira attorno, attorce il filo al chiodo, accorciando il suo raggio di movimento, e ad ogni circuito si avvicina sempre più al centro: così, per virtù della magia omeopatica, lo schiavo fuggitivo sarà attirato di nuovo al suo padrone<sup>1</sup>.

\* francesco.mores@unimi.it

<sup>1</sup> J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1973 [la traduzione italiana di Lauro De Bosis, condotta nel 1925 sull'edizione ridotta da Frazer del 1922, ha attraversato tutto il Novecento italiano – con al centro una prefazione di Giuseppe Cocchiara, apparsa nel 1950 e riproposta nella versione che stiamo utilizzando – e oltre; l'edizione inglese più ampia comprendeva dodici volumi, pubblicati tra il 1906 e il 1915],

La descrizione appena riportata si trova al centro di un capitolo dedicato alla magia, in cui sir James George Frazer (nato nel 1854, nobilitato nel 1914 e morto nel 1941, caposcuola dei classicisti e antropologi di Cambridge attenti allo studio dei riti) ordinò i suoi materiali sulla base di due principi: 1) «che il simile produce il simile, o che l'effetto rassomiglia alla causa»; 2) «che le cose che siano state una volta a contatto, continuano ad agire l'una sull'altra, a distanza, dopo che il contatto fisico sia cessato». Egli chiamò il primo principio legge di similarità, il secondo legge di contatto o contagio<sup>2</sup>, sostenendo che essi governavano l'uno la magia omeopatica, l'altro la magia contagiosa<sup>3</sup>.

Lo iato che separa la magia dalla ricerca storica è ampio, ma non al punto da non riconoscere che il tentativo di razionalizzare la prima può avere implicazioni significative anche per la seconda. Gli studiosi di storia ragionano spesso sulla base dei principi di similarità e di contatto e delimitano il proprio raggio d'azione, che forma un cerchio condizionato da circostanze come quelle dei centenari. La “magia” che le ricorrenze esercitano è direttamente proporzionale al punto fermo da cui si intende partire: nel nostro caso, si tratta del rapporto tra l'incontro di Bergamo (1218), il concilio Lateranense IV (1215-1216) e il Lateranense III (1179), come un filo che si attorciglia intorno al chiodo, accorcia il suo raggio e si avvicina sempre di più a Chiara e Francesco da Assisi e a Valdo da Lione.

## 1. Il concilio Lateranense IV

Preliminarmente, è utile chiarire che cosa fu il concilio riunitosi nel 1215 in San Giovanni in Laterano (da cui l'aggettivo Lateranense). Non dobbiamo confondere il Lateranense IV con il Lateranense V, un concilio celebrato tra il 1512 e il 1517, che prese decisioni altrettanto importanti (come, per esempio, attraverso la costituzione *Inter sollicitudines* del 1515, la conferma della censura libraria applicata da autorità delegate dalla sede romana,

---

vol. I, p. 54. L'edizione ridotta del 1922 conteneva una giudiziosa espunzione dei passi ritenuti, a torto o a ragione, suscettibili di irritare la coscienza di coloro che si professavano cristiani. Per un'opera di restauro si veda l'edizione di R. Fraser per Oxford University Press, Oxford 1994; ma si veda anche J.G. FRAZER, *La crocifissione di Cristo*, seguita da E. WIND, *La crocifissione di Aman*, a cura di A. Damascelli, Quodlibet, Macerata 2007.

<sup>2</sup> J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro* cit., vol. I, p. 23.

<sup>3</sup> Ivi, vol. I, p. 25.

sulla via della nascita della Congregazione dell'Indice)<sup>4</sup>. Il Lateranense V si chiuse dunque nel 1517. In quell'anno, come è noto, Lutero fece la sua comparsa sulla scena europea, e questa scena unisce il Lateranense IV al Lateranense V; tanto il primo, quanto il secondo furono concili di dimensione europea, a cui parteciparono centinaia di vescovi e delegati. Nel caso del concilio che ci interessa più da vicino, il quarto, sappiamo che esso fu convocato da papa Innocenzo III fin dall'aprile 1213 e si riunì a Roma solo nel novembre 1215 (Innocenzo sarebbe morto a Perugia il 16 luglio dell'anno seguente), alla presenza «di più di quattrocento vescovi e innumerevoli abati, canonici e rappresentanti delle potestà secolari. Nel corso delle tre sessioni, tenutesi nel novembre del 1215, vennero elaborate e approvate ben settantuno costituzioni». Di esse, tre appaiono particolarmente rilevanti, e non è senza significato che siano proprio le prime tre,

che si aprono con una solenne professione *De fide catholica*, proseguono con la condanna del contenuto di un libello (oggi perduto) di Gioacchino da Fiore e della *doctrina* del (defunto) maestro parigino Amalrico di Bène e terminano con la scomunica di ogni eresia e di tutti gli eretici. La terza costituzione (*De haereticis*), che inizia con le espressioni verbali *Excommunicamus et anathemizamus*, non presenta elementi di significativa novità rispetto al canone *Sicut ait beatus Leo* del terzo concilio Lateranense del 1179 e alla decretale *Ad abolendam* emanata da Lucio III nel 1184, oltre che rispetto alla *Vergentis in senium* del 1199 e ad altri provvedimenti presi dallo stesso Innocenzo III. Tuttavia, l'insieme del testo, che verrà inserito nel *Liber decretalium* di Gregorio IX del 1234, assume il carattere di “provvedimento quadro” di mobilitazione e di orientamento della *christianitas* al fine della repressione antieretica, con la connessa e fondante esaltazione della potenza prevalente ed egemonica del *sacerdotium* nella peculiare interpretazione della Chiesa cattolico-romana<sup>5</sup>.

Il Lateranense IV non può ridursi al solo aspetto “inquisitorio”, nemmeno nel quadro di un ragionamento centrato sulla sola Chiesa cattolica. A Roma, nel novembre 1215, si discusse anche del tema della predicazione

<sup>4</sup> A. PROSPERI, *Inquisizione romana (Santo Ufficio o Sant'Ufficio dell'Inquisizione; dal 1908 al 1965 Sacra Congregazione del Sant'Ufficio; dal 1965 Congregazione per la Dottrina della Fede)*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, 4 voll., Edizioni della Normale, Pisa 2010 (d'ora innanzi DSI), vol. II, p. 820.

<sup>5</sup> Abbiamo finora fatto riferimento a G.G. MERLO, *Concilio Laterano IV*, in DSI, vol. I, p. 368. Per il Lateranense III il punto di partenza è rappresentato dall'omonima voce di G.G. MERLO inclusa in DSI, vol. I, pp. 367-368.

e si presero decisioni fondamentali con la ventunesima costituzione, nota come *Omnis utriusque sexus*, che prevedeva la confessione annuale e la comunione pasquale presso un sacerdote. L'importanza di tale decisione fu enorme, sia nello spazio che separa il XIII secolo dall'inizio di ciò che per convenzione chiamiamo età moderna, sia a partire dal XVI secolo, nella nascita di quelli che Adriano Prosperi ha definito *Tribunali della coscienza*<sup>6</sup>.

Si è accennato al nesso che, retrospettivamente, tiene insieme Lateranense IV e Lateranense V: a esso va aggiunto un riferimento a un altro concilio, che si celebrò nello stesso luogo, a Roma. Il Lateranense III fu convocato da Alessandro III nel 1178 e si riunì nel marzo del 1179, richiamando circa trecento prelati. Il Lateranense III fa parte a pieno titolo della storia della repressione per il già ricordato canone *Sicut ait beatus Leo*, il cui esordio recita così:

Anche se, come afferma il beato Leone, la disciplina ecclesiastica si accontenta del giudizio dei suoi sacerdoti, e non infligge pene cruente, tuttavia è aiutata dalle leggi dei principi cattolici, perché il timore di una eventuale punizione corporale spinge spesso gli uomini a cercare un rimedio salutare. Ora in Guascogna, ad Albi, nella regione di Tolosa e in altri luoghi la maledetta perversità degli eretici, chiamati da alcuni Catari, da altri Patarini, Pubblicani e in altri modi ancora, ha talmente preso piede, che ormai non professano in segreto, come alcuni, la loro malvagia dottrina, ma proclamano pubblicamente il loro errore e si conquistano dei seguaci tra i semplici e i deboli; ordiniamo che essi, i loro difensori e i loro protettori siano colpiti da anatema e sempre sotto pena di anatema, proibiamo a chiunque di accoglierli nella propria casa o nelle proprie terre, di aiutarli o di esercitare con essi il commercio. Se poi morissero con questo peccato, nessuno potrà richiamarsi a privilegi concessi da noi o invocare qualche indulto per offrire la messa in loro suffragio o ammetterli alla sepoltura cristiana<sup>7</sup>.

Il canone funziona come una sonda del rapporto tra la Chiesa cattolico-romana del XII secolo e il passato. Secondo il canone, fin dai tempi di papa Leone Magno (a cui si fa riferimento attraverso la citazione implicita di una lettera del 447 del vescovo della Chiesa di Roma al vescovo Toribio di Astorga, rivolta contro i presunti seguaci di Priscilliano) il nesso tra *disciplina ecclesiastica* e *leggi dei principi cattolici* era lo strumento per dare forma a supposti eretici ed eresie. Che tale strumento fosse antico, e che la prospet-

<sup>6</sup> A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996 e 2009.

<sup>7</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et alii [edizione bilingue], EDB, Bologna 1991, p. 224.

tiva con il quale esso fu utilizzato fosse altrettanto antica, è dimostrato dai nomi evocati: eretici di quello che allora era il presente (Catari), eretici di un passato prossimo (Patarini) e quelle figure ambigue che, nella tradizione evangelica, furono i Pubblicani. Con molta difficoltà, potremmo oggi far rientrare questi ultimi fra gli “eretici”, e tale difficoltà dovrebbe spingerci a riflettere su che cosa si intendeva per “eretico” a partire dalla seconda metà del XII secolo o almeno a misurare il nesso tra presente, passato prossimo e passato su una scala diversa. Il metro di misura di questa scala è offerto dall’anno dell’incontro di Bergamo, il 1218; le figure da chiamare in causa sono tre, disposte sulla scala come Catari, Patarini e Pubblicani, ma all’interno di un arco cronologico più ristretto, che va dal Lateranense III agli anni immediatamente successivi al Lateranense IV. Che cosa avvenne, tra il 1179 e il 1218, a Chiara da Assisi (nel presente), Francesco da Assisi (nel passato prossimo) e a Valdo da Lione (nel passato)? Come la storia di due concili si incrocia con esistenze che la documentazione ci consegna come rilevanti?

## 2. Chiara da Assisi

Non sappiamo che cosa facesse nel maggio del 1218 Chiara figlia di Favarone di Offreduccio. Di certo, Chiara e le sue prime *sorores* furono allora investite dalla spinta normalizzatrice di quello che si apprestava a diventare uno dei protagonisti dell’ultima parte della vita di Francesco, il cardinale di Ostia e Velletri Ugolino di Segni, colui che, divenuto papa con il nome di Gregorio IX nel 1227, creò nel 1228 san Francesco. Nel 1218 Ugolino si muoveva già nel futuro prossimo di uno dei suoi grandi predecessori nell’ufficio di vescovo della Chiesa di Roma; facendo proprie alcune esigenze nate durante il regno di Innocenzo III, egli intese

pervenire all’inquadramento istituzionale delle diverse espressioni di evangelismo comunitario femminile: forse muovendo dal “modello” di San Damiano, ma di certo prescindendo dalla sua originaria ispirazione francescana. Nell’agosto del 1218 il cardinale Ugolino riceve da Onorio III la *Litterae tuae nobis* con cui, nelle vesti di legato della sede apostolica, viene autorizzato a far dipendere dalla Chiesa romana le comunità, erette o erigende, che si qualificavano per la volontà di seguire, in quanto penitenti volontarie, la povertà più rigorosa<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Efr-Editrici Francescane, Padova 2003, pp. 122-123.

Tutto ciò avveniva nell'estate del 1218 (il 27 agosto, stando alla data cronica della *littera*), tre mesi dopo l'incontro di Bergamo. Fino a quel momento, la vita di Chiara non può che essere definita da una successione di avvicinamenti alla documentazione in grado di svelarne la presenza. Si consideri, ad esempio, quanto avvenuto due anni prima, nell'ottobre del 1216, secondo la lettera di uno dei testimoni più acuti del panorama religioso della penisola, il chierico transalpino Jacques de Vitry. Nel suo viaggio lungo l'Italia, al seguito di una curia romana itinerante e, ai suoi occhi, sconsolatamente corrotta, egli si recò in Umbria, dove incontrò «molti individui di entrambi i sessi, ricchi e secolari, che, lasciata ogni cosa per il Cristo, fuggivano il secolo, chiamati *fratres Minores* e *sorores Minores*»<sup>9</sup>. Le *sorores* appena menzionate potrebbero essere tra coloro che la *Litterae tuae nobis* pretendeva di controllare; tra di loro, poteva esserci Chiara da Assisi, intenta a vivere con le sue sorelle «in vari ospizi presso le città». Jacques de Vitry ci informa che esse non accettavano nulla, ma anzi pretendevano di vivere «del lavoro delle proprie mani», restando spesso turbate degli onori tributati loro da chierici e laici<sup>10</sup>.

Divise tra onori tributati e controlli esercitati anche tramite la sanzione di documenti come la *Litterae tuae nobis*, le *sorores* custodirono una memoria che divenne visibile solo nel novembre 1253 quando, morta Chiara l'11 agosto dello stesso anno, cominciò l'inchiesta che portò alla nascita di santa Chiara. In quell'occasione, fu sorella Beatrice, figlia anch'essa di Favarone di Assisi, a raccontare nel dettaglio che, «circa quarantadue anni» prima (il 18 marzo 1212, nella domenica delle Palme), frate Francesco tondì il capo della sorella Chiara davanti all'altare di Santa Maria degli Angeli, conducendola poi nella chiesa di San Paolo delle Badesse, poi a Sant'Angelo *de Panzo* e infine a San Damiano, dove sarebbe rimasta per i successivi quarant'anni<sup>11</sup>.

Anche per Chiara, dunque, il 1218 potrebbe essere considerato uno snodo di quello che era il suo presente, tra la conversione (databile grazie al processo iniziato nel 1253) e una lunga storia di tensioni istituzionali, cominciata qualche mese dopo l'incontro di Bergamo, con l'entrata in scena di Ugolino di Segni, che tanta parte avrebbe avuto anche nelle vicende dei *fratres Minores* e di Francesco. Il presente di Chiara intorno al 1218 era segnato dalla conversione e si apprestava a essere mutato da un rapporto

<sup>9</sup> Ivi, p. 32.

<sup>10</sup> Ivi, p. 120.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 118-119.

con il futuro papa Gregorio IX che ebbe implicazioni altrettanto profonde di quello con Francesco. Ma le immagini di Chiara e Francesco non sono mai sincrone; per frate Francesco, nel 1218, la dimensione prevalente era quella del passato prossimo, e non del presente.

### 3. Francesco da Assisi

Dove si trovava Francesco da Assisi nel maggio del 1218? Come per Chiara, e nonostante una tradizione soprattutto agiografica molto più rigogliosa, siamo di fronte a una domanda a cui non siamo in grado di rispondere. Sulla base delle catene di tradizioni costruite per celebrare san Francesco, possiamo dire che cosa il futuro santo fece nell'estate dell'anno seguente: viaggiò, recandosi forse in Oltremare. Il viaggio innescò una dinamica che portò alla nascita dell'Ordine dei frati Minori, dopo la travagliatissima elaborazione di una regola, prima "non bollata", poi, il 29 novembre 1223, con la *littera* di papa Onorio III *Solet annuere*, "bollata".

In un saggio avvincente, Attilio Bartoli Langeli ha ricostruito la storia diplomatica della *Solet annuere*<sup>12</sup>, il documento pontificio senza il quale la regola dell'Ordine dei frati Minori non esisterebbe, non solo giuridicamente, ma anche materialmente, dal momento che il testo della *regula* è inserito nella *littera*, e l'aggettivo *bullata* si riferisce alla seconda, e non alla prima. Secondo Bartoli Langeli, l'uso di un preambolo banale come quello con il quale la *littera* è ricordata (*Solet annuere*) deve spingerci a ritenere che il "favore" concesso da papa Onorio III sia una conferma che contiene il riferimento a una approvazione avvenuta durante il regno di Innocenzo III. Poiché si potrebbe ritenere che «tra "confermare" e "approvare" la sostanza» non cambi. «Ma è bene usare le parole giuste. Ne fa avvertiti lo stesso documento, là dove usa il verbo *approbare* in riferimento a Innocenzo III: *a bone memorie Innocentio papa predecessore nostro approbatam*. Una cosa è "approvare", esprimere oralmente favore e consenso; altra cosa è "confermare", dare forza per mezzo della scrittura formale».

La soluzione diplomatica trovata nel 1223 rifletteva quanto deciso al concilio Lateranense IV a proposito delle nuove *religiones* e proiettava

<sup>12</sup> A. BARTOLI LANGELI, *La Solet annuere come documento*, in: *La regola di frate Francesco. Eredità e sfida*, a cura di P. Maranesi e F. Accrocca, Efr, Padova 2012, pp. 57-94. Fino a diversa indicazione farò riferimento alle pp. 57 e 75-76; le citazioni che riporterò nel corpo del testo si leggono alle pp. 73-74.

nel passato prossimo dell'incontro tra Francesco e Innocenzo III – avvenuto entro il 1209 – quanto stava per accadere con la nascita dell'Ordine dei frati Minori. Il canone *Ne nimiam religionum diversitas* del Lateranense IV aveva imposto che qualsiasi “nuovo” Ordine assumesse la forma delle *religiones* già approvate. A quell'altezza, l'Ordine dei frati Minori non esisteva ancora, dal momento che, nel suo viaggio a Roma con alcuni compagni, Francesco aveva forse ottenuto da papa Innocenzo, *vivae vocis oraculo*, la conferma del proprio proposito di vita, che consisteva nel «vivere secondo la forma del santo Vangelo». Il canone lateranense generò quella memoria in difficoltà che le immagini colmarono solo in parte e solo molti anni dopo. Come ha ricordato Chiara Frugoni, fu necessario attendere gli affreschi della chiesa superiore dedicata ad Assisi a Francesco, realizzati negli anni Novanta del Duecento e un tempo attribuiti seccamente a Giotto, per vedere illustrata distesamente la scena di *Francesco e i compagni davanti a Innocenzo III*. Eccone la descrizione proposta dalla studiosa:

Francesco e otto compagni hanno la corona e quindi potranno liberamente predicare il Vangelo. Tre sono laici e hanno già le “coronae parvulae” che avrebbero ricevuto a udienza finita, affinché anch'essi entrassero a far parte della struttura della Chiesa. Indossano il saio [*tunica*] con cappuccio e il cordone a tre nodi. Nell'affresco Francesco con la mano destra riceve la pergamena che il pontefice gli porge. Porta la mano sinistra al petto in un gesto di obbedienza e umiliazione. Il pontefice approva – e secondo l'impaginatore conferma – la *Regola* quale momento giuridicamente fondante dell'Ordine minoritico. Innocenzo III porge infatti a Francesco un cartiglio con lo spazio per l'iniziale rubricata, dove è copiato l'inizio della *Solet annuere* di Onorio III con la quale furono definitivamente approvati con “bulla” (ma nel 1223, non nel 1209!) la *Regola* e l'inizio ufficiale dell'Ordine<sup>13</sup>.

Ed ecco nella figura 1, riprodotta nella pagina seguente, il dettaglio visivo messo in rilievo da Chiara Frugoni.

Anche in questo caso, il 1218 si trova al cuore di un intreccio che tiene insieme la figura di Francesco e il passato prossimo dell'Ordine dei frati Minori. La *Solet annuere* del 1223 lascia solo intravedere quella che probabilmente fu la fatica (e la sapienza) necessaria per aggirare lo scoglio del

<sup>13</sup> C. FRUGONI, *Le conseguenze di una citazione fuori posto. Udienza di Innocenzo III, Estasi, Predica di fronte a Onorio III nel ciclo francescano della basilica superiore di Assisi*, Ebf, Milano 2018, p. 42.

Figura 1 – Cartiglio con *incipit* della *Solet annuere*. Dettaglio dell'affresco di Giotto, *Francesco e i compagni davanti a Innocenzo III*, Assisi, Basilica Superiore.



canone *Ne nimia religionum diversitas* del Lateranense IV, con un provvedimento *ad personam* davvero inusuale per la cancelleria pontificia, che serviva a sistemare un passato prossimo niente affatto pacificato.

#### 4. Valdo da Lione e il concilio Lateranense III

Resta allora solo il passato. La tradizione dei concili lateranensi (dal quarto al terzo, a cui dovremmo aggiungere anche il secondo, riunitosi nel 1139)<sup>14</sup> ebbe un impatto sulle vicende di quello che allora era il presente (che abbiamo analizzato dal punto di vista di Chiara da Assisi) e del passato prossimo (legato al nome di Francesco). Al presente del 1218 appartiene la *Litterae tuae nobis* (senza alcuna menzione del nome di Chiara), al passato

<sup>14</sup> Ci riferiamo soprattutto al canone 23 del Lateranense II, tradizionalmente associato ai seguaci di Pietro di Bruis e ad Arnaldo da Brescia, ma in realtà privo di qualsiasi rinvio a essi: *Conciliorum oecumenicorum decreta* cit., p. 202.

prossimo e al futuro anteriore la *Solet annuere* (indirizzata direttamente a *frater Franciscus*), al passato che cominciava a non essere più prossimo un documento molto meno noto, che Attilio Bartoli Langeli ha descritto così, attirando l'attenzione sul destinatario della lettera: «Molto vicina, infine, alla nostra [intestazione della *Solet annuere*] è l'*inscriptio* della lettera con la quale nel 1208 Innocenzo III aveva approvato (non confermato) il *propositum* dei Poveri Cattolici: “Durando de Osca eiusque fratribus, qui pauperes catholici nuncupantur, in fide catholica permanentibus”. Ma vogliamo mettere quel gruppuscolo di Valdesi dissidenti con l'ormai possente Ordine dei Minori?»<sup>15</sup>.

Riferito al 1223, l'aggettivo *possente* non è adeguato per ciò che era già e non ancora l'Ordine dei frati Minori, né il nome *gruppuscolo* rende bene l'idea della posta in gioco. Se restiamo prigionieri della storia canonistica (o, più precisamente, della storia dei concili), siamo condannati a non comprendere che cosa avvenne a Valdo all'inizio della sua esperienza religiosa e perché essa, cominciata a Lione negli anni Settanta del XII secolo, passò anche attraverso la notizia più tarda di un passaggio al terzo concilio Lateranense, a Roma, nel 1179:

Questo concilio condannò le eresie e tutti i fautori e difensori degli eretici. Il papa [Alessandro III] abbracciò Valdo, approvando il voto di povertà volontaria che aveva fatto, proibendogli che egli personalmente o i suoi compagni avessero la presunzione di esercitare l'ufficio della predicazione, se non dietro richiesta dei sacerdoti<sup>16</sup>.

Notissima agli studiosi, la testimonianza appena riportata proviene dal *Chronicon universale* dell'Anonimo di Laon e risale agli anni Venti del XIII secolo, immediatamente prima o immediatamente dopo il Lateranense IV. Al netto di tutte le osservazioni che sono state fatte su di essa e che sarebbe possibile fare, penso che il punto stia alla fine. Che si tratti del presente, del passato prossimo e del futuro, il problema sta nel rapporto tra eresia (sempre attribuita) e predicazione (che si vorrebbe trasformare in una facoltà, attribuita da qualcuno a qualcun altro). In questo nodo, si incontrano molte linee di forza della storia religiosa antica, medievale e moderna, di cui anche l'incontro di Bergamo del 1218 fa parte a pieno titolo.

<sup>15</sup> A. BARTOLI LANGELI, *La Solet annuere come documento cit.*, p. 86.

<sup>16</sup> Riprendiamo la traduzione (e la contestualizzazione) di G.G. MERLO, *Valdo l'eretico di Lione*, Claudiana, Torino 2010 e 2019, p. 29.

# Papato, Impero e Comuni nella lotta contro gli eretici di *Lombardia* (1198-1233)

Riccardo Parmeggiani\*

Il presente intervento, data la sua funzione di cornice, intende ripercorrere per linee essenziali la progressiva chiusura degli spazi al dissenso (o non conformismo) religioso – tenendo inevitabilmente conto delle forti implicazioni politiche ad esso sottese – negli anni a cavallo del colloquio di Bergamo del 1218, dedicando uno specifico approfondimento alla *Lombardia* medievale, area della *Christianitas* via via sempre più al centro delle iniziative antiereticali dei due poteri universali nei primi decenni del Duecento. In questa ideale convergenza il punto focale è inevitabilmente rappresentato dal terzo attore preso in esame, i Comuni, chiamati a una declinazione pratica in sede locale dell'intervento sollecitato o, forse meglio, imposto, tra accuse di lassismo – non di rado strumentali – e forme di effettiva collaborazione<sup>1</sup>. Si tratta dunque di ripercorrere, nell'arco di tempo che va dall'inizio del pontificato di Innocenzo III fino all'anno della *magna devotio* dell'*Alleluia*, quel fatidico passaggio dalla *persuasio* alla *coercitio*<sup>2</sup> attorno al quale sono maturati in tempi recenti importanti ac-

\* riccardo.parmeggiani@unibo.it

<sup>1</sup> Sul rapporto tra i pontefici del primo Duecento e i Comuni italiani in merito al contrasto all'eresia, si vedano D. M. WEBB, *The pope and the cities: anticlericalism and heresy in Innocent III Italy*, in: *The Church and sovereignty, c. 590-1918. Essays in honour of Michael Wilks*, D. Wood (ed.), Blackwell, Oxford 1991, pp. 135-152; H. WALTHER, *Ziele und Mittel päpstlicher Ketzerpolitik in der Lombardei und im Kirchenstaat 1184-1252*, in: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, P. Segl (hg.), Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1993 (Bayreuther Historische Kolloquien, 7), pp. 103-130; A. PIAZZA, «Heretici... in presenti exterminati», *Onorio III e «rettori e popoli» di Lombardia contro gli eretici*, «Buletto dell'Istituto storico italiano per il medioevo» CII (1999), pp. 21-42; A. PIAZZA, «Affinché... costituzioni di tal genere siano ovunque osservate», *Gli statuti di Gregorio IX contro gli eretici d'Italia*, in: *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi*, a cura di A. Degrandi, O. Gori, G. Pesiri, A. Piazza, R. Rinaldi, Istituto storico italiano per il medioevo, Roma 2001 (Nuovi Studi Storici, 54), pp. 425-458; M.P. ALBERZONI, *Città, vescovi e Papato nella Lombardia dei Comuni*, Interlinea, Novara 2001, *passim*; L. BAIETTO, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, Fondazione Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2007, *passim*.

<sup>2</sup> Inevitabile il richiamo al classico saggio di R. MANSELLI, *De la "persuasio" à la "coercitio"*, in: *Le crédo, la morale et l'Inquisition*, Privat, Toulouse 1971 (Cahiers de Fanjeaux, 6), pp. 175-197.

quisizioni, a partire dal fondamentale convegno di Bayreuth dedicato alle origini dell'Inquisizione, i cui atti, con il titolo *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, sono stati pubblicati nel 1993<sup>3</sup>.

## 1. Il pontificato di Innocenzo III

Con la salita al soglio pontificio di Lotario di Segni nel 1198 l'elaborazione di una forma di lotta all'eresia – non ancora pienamente definibile come repressione – subì indubbiamente una notevole accelerazione rispetto alle fondamentali premesse del ventennio precedente, a partire innanzitutto dal canone 27, *Sicut ait beatus Leo*, del Concilio Lateranense III (1179), frangente in cui la problematica ereticale passò da un orizzonte meramente locale a un piano universale, coinvolgendo tutti i fedeli nella difesa dell'ortodossia<sup>4</sup>. Al deliberato conciliare fece seguito cinque anni più tardi l'emanazione della decretale *Ad abolendam*<sup>5</sup> (1184) frutto dell'incontro di Verona tra Lucio III e Federico Barbarossa. La statuizione segnò il sinergico impegno contro gli eretici da parte dei due poteri universali, Chiesa e Impero, determinando peraltro *de facto* l'eretizzazione sia dei valdesi che degli umiliati. A queste due fondamentali tappe, nell'elaborazione di un'ideale sequenza, la storiografia ha in genere aggiunto in successione la decretale *Vergentis in senium* di Innocenzo III (1199)<sup>6</sup>, la quale sancì – come

<sup>3</sup> *Die Anfänge der Inquisition* cit. Per un'analisi complessiva della normativa antiere-ticale prodotta in questa delicata fase, rimane ancora basilare il lavoro di H. MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Vrin, Paris 1960<sup>2</sup>; in tempi più recenti, cfr. S. RAGG, *Ketzer und Recht. Die weltliche Ketzer-gesetzgebung des Hochmittelalters unter dem Einfluß des römischen und kanonischen Rechts*, Hahn, Hannover 2006 (MGH, Studien und Texte, 37).

<sup>4</sup> G.G. MERLO, 'Militia Christi' come impegno antiereticale (1179-1233), in: 'Militia Christi' e Crociata nei secoli XI-XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto - 1° settembre 1989), Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 355-386, poi ripubblicato con il titolo «Militare per Cristo» contro gli eretici, in: G.G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, il Mulino, Bologna, 1996, pp. 11-49 (ivi, pp. 12-14).

<sup>5</sup> P. DIEHL, «Ad abolendam» (X, V, 7.9) and imperial legislation against heresy, "Bulletin of Medieval canon law" XIX (1989), pp. 1-11; O. CAPITANI, *Prima dell'incontro di Verona*, in: *Forme di potere nel pieno medioevo (secc. VIII-XII). Dinamiche e rappresentazioni*, a cura di G. Isabella, Clueb, Bologna 2006, pp. 9-21; G.G. MERLO, *Ad abolendam*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, 4 voll., Edizioni della Normale, Pisa 2010, vol. I, pp. 20-21.

<sup>6</sup> Nella vastissima bibliografia su questa decisiva lettera innocenziana, vanno ricordati almeno i seguenti studi: O. HAGENEDER, *Studien zur Dekretale Vergentis* (X. V. 7.10), "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung" XLIX (1963), pp. 138-173 (poi tradotto in lingua italiana con il titolo *La decretale «Vergentis»*

largamente noto – la criminalizzazione dell’eretico, indicando nella lesa maestà non più solo terrena, come nel *Codex giustiniano*, bensì “eterna”, il *crimen exceptum* che avrebbe in seguito legittimato strumenti e procedure straordinarie: il principio verrà del resto fatto proprio anche dall’Impero attraverso la citazione *ad unguem* del passo corrispondente da parte di Federico II all’atto dell’incoronazione del 1220 nella basilica di S. Pietro<sup>7</sup>, sublimando il concorde indirizzo antieretico tra l’ex pupillo e il suo de-

(X.5,7,10). *Un contributo sulla legislazione antieretica di Innocenzo III*, in: O. HAGENEDER, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Vita e Pensiero, Milano 2000 [Cultura e storia, 20], pp. 131-163; W. ULLMANN, *The Significance of Innocent III's Decretal «Vergentis»*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, I, Sirey, Paris 1965, pp. 729-741; O. CAPITANI, *Legislazione antieretica e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, “Bollettino della Società di Studi Valdesi” CXL (1976), pp. 31-53; K. PENNINGTON, *Pro Peccatis Patrum Puniri: A Moral and Legal Problem of the Inquisition*, “Church History” XLVII (1978), pp. 137-154 (poi in K. PENNINGTON, *Popes, Canonists and Texts, 1150-1550*, Variorum, Aldershot 1993, XI); L. KOLMER, *Christus als beleidigte Majestät. Von der Lex «Quisquis» (397) bis zur Dekretale «Vergentis» (1199)*, in *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, H. MORDEK (hrsg.), Niemeyer, Tübingen 1991, pp. 1-13; M. MESCHINI, *Validità, novità e carattere della decretale Vergentis in senium di Innocenzo III (25 marzo 1199)*, “Bulletin of Medieval Canon Law” XXV (2002-2003), pp. 94-113; H. WALTHER, *Innocenz III. und die Bekämpfung der Ketzer im Kirchenstaat: ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte von Vergentis in senium*, in *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2007, pp. 723-735; J. CHIFFOLEAU, *Note sur la bulle Vergentis in senium, la lutte contre les hérétiques du Midi et la construction des majestés temporelles*, in: *Innocent III et le Midi*, M. Fournié, D. Le Blévec, J. Théry-Astruc (dirr.), Privat, Toulouse 2015 (Cahiers de Fanjeaux, 50), pp. 89-144.

<sup>7</sup> Il documento è stato prevalentemente studiato nella sua dimensione giuridica: cfr. G. DE VERGOTTINI, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia: le leggi del 1220*, Giuffrè, Milano 1952; M.G. DI RENZO VILLATA, *La «Constitutio in Basilica Beati Petri» nella dottrina del diritto comune*, in: *Studi di Storia del diritto*, vol. II, Giuffrè, Milano 1999, pp. 151-301; F. LIOTTA, *Constitutio in basilica beati Petri*, in: *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, vol. I, Treccani, Roma 2005, pp. 366-368; F. LIOTTA, *La «Constitutio in basilica beati Petri» e il «Liber Augustalis»*, in: *Gli inizi del diritto pubblico / Die Anfänge des öffentlichen Rechts*, a cura di G. Dilcher, D. Quagliani, vol. II, il Mulino-Duncker & Humblot, Bologna-Berlin 2008 (Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento. / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, Contributi / Beiträge, 21), pp. 113-130. Per un’analisi con taglio più schiettamente storico, cfr. K.-V. SELGE, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II.*, in *Probleme um Friedrich II.*, J. Fleckenstein (hrsg.), Thorbecke, Sigmaringen 1974 (Vorträge und Forschungen, XVI), pp. 309-343 (nello specifico, pp. 316-321) e G.G. MERLO, *Federico II, gli eretici, i frati*, in *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1994), Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 1995, pp. 45-67, ora in G.G. MERLO, *Contro gli eretici cit.*, pp. 99-123 (in particolare, pp. 106 ss.). In tempi recenti efficaci sintesi degli indirizzi della politica antieretica di Federico II e della relativa produzione normativa sono state offerte da A. FIORI, *Eresie*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana cit.*, II, pp. 540-553 e F. MORES, *Federico II di Svevia, imperatore*, in *Dizionario storico dell’Inquisizione cit.*, vol. II, pp. 582-584.

funto tutore. È tuttavia stato notato come la *Vergentis*, indirizzata alle magistrature civili e al clero di Viterbo, si riferisse a quel laboratorio privilegiato della normativa antiereticale innocenziana che fu il *Patrimonium*, data la coincidenza tra autorità spirituale e temporale, dimostrandosi però inapplicabile per quanto riguardava le misure accessorie su un piano universale, come del resto dimostrò il canone *Excommunicamus* del Concilio Lateranense IV (1215)<sup>8</sup>: non a caso l'esito finale della statuizione del pontefice<sup>9</sup> è stato considerato un compromesso al ribasso, una «versione disinnescata»<sup>10</sup> della *Vergentis*.

Un discorso per molti versi simile può essere riferito, per venire ora più direttamente alla *Lombardia*, ad altre misure contro gli eretici: se il canone antiereticale del concilio ecumenico intese fare della crociata lo strumento estremo nella lotta alla devianza religiosa, rendendo in questo caso riproponibile su scala universale l'esperienza del *negotium pacis et fidei* da qualche anno intrapreso in Linguadoca<sup>11</sup>, la *realpolitik* sconsigliava al pontefice, nonostante le minacce, un simile ricorso in area lombarda a seguito del sostegno fornito da Milano all'imperatore Ottone IV di Braunschweig, deposto dal pontefice. Vi torneremo presto.

La politica antiereticale di Innocenzo III non va comunque colta unicamente su di un piano giuridico-disciplinare, non potendosi prescindere dall'analisi di una precisa strategia anche sul piano pastorale: va inquadrato in questa direzione il deciso appoggio con schietta finalità antidualista alla predicazione di Domenico in Linguadoca, modello implicitamente richiamato nel canone X del Lateranense IV e riproposto a più ampio raggio mediante l'istituzione di *virii potentes opere et sermone* (Lc 24,19) in funzione ausiliaria rispetto ai vescovi. Altri indirizzi con finalità convergenti conobbero una specifica declinazione in Lombardia: è, per esempio, il caso dell'analoga funzione anticatara che ebbero alcuni reintegri esemplari

<sup>8</sup> Sul quale mi permetto di rimandare al mio recente contributo *La costituzione «Excommunicamus» (c. 3) alla confluenza di riflessione ecclesiologica e prassi antiereticale*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*. Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2017 (Atti dei Convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina, n.s., 30), pp. 295-321.

<sup>9</sup> Per una cui rassegna cfr. M. MESCHINI, *L'evoluzione della normativa antiereticale di Innocenzo III dalla Vergentis in senium (1199) al IV Concilio Lateranense (1215)*, in "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo", CVI, 2004, fasc. 2, pp. 207-231.

<sup>10</sup> H. WALTHER, *Innocenz III*.cit., p. 733.

<sup>11</sup> Inevitabile il riferimento al pregevole studio di M. MESCHINI, *Innocenzo III e il negotium pacis et fidei in Linguadoca tra il 1198 e il 1215*, Bardi, Roma 2007.

dall'eterodossia, che di recente ho definito – per slittamento semantico rispetto alla politica innocenziana – «*recuperationes religiose*<sup>12</sup>». Ci si riferisce, evidentemente, agli Umiliati, poi costituiti in Ordine, e ad alcuni gruppi valdesi, i *Pauperes reconciliati* di Bernardo Prim e i *Pauperes catholici* di Durando de Osca: in particolare riguardo a quest'ultimo Innocenzo III si rivolse nel 1209 all'arcivescovo e al Capitolo della cattedrale di Milano, sostenendo la necessità di discernere tra erranti *conversi* e *perversi* («quoniam aliter est cum conversis quam cum perversis agendum»)<sup>13</sup>. Quanto l'indirizzo rispondesse a una espressa tattica di isolamento degli eretici irriducibili lo esemplifica l'inclusione dell'impegno a contrastare l'eresia nelle professioni di fede di entrambi i gruppi valdesi reincorporati in seno all'ortodossia.

La mobilitazione antieterodossa fu ulteriormente rinvigorita dalla promozione di modelli di santità antieretica, come testimonia al meglio la canonizzazione di Omobono da Cremona – definito «quasi lilium inter spinas hereticorum» –, canonizzazione non priva di ricadute politiche e fortemente spinta dal vescovo di Cremona Sicardo, molto vicino a Innocenzo III<sup>14</sup>. Nella contrapposizione tra Ottone IV di Braunschweig e Federico II, il presule si era schierato con lo Svevo, da cui otterrà nel 1213 il bando di numerosi eretici cremonesi. Dal papa invece, che lo aveva nominato in qualità di legato per la Lombardia, Sicardo ottenne il distacco della sede diocesana di Cremona dalla provincia metropolitana di Milano, il cui Comune era invece – come si è visto – sul fronte opposto allo *stupor mundi*<sup>15</sup>.

Il deciso sostegno a Ottone IV di Braunschweig fu all'origine di una durissima lettera di Innocenzo III al governo milanese, la *Cum illam recolimus* del 1212, con cui Lotario di Segni minacciò l'indizione di una crociata nei confronti della città<sup>16</sup>: l'appoggio all'imperatore deposto rappresentava la principale questione d'ordine politico di un «triplo laccio inestricabile»

<sup>12</sup> La costituzione «*Excommunicamus*» cit., p. 306.

<sup>13</sup> Il frammento è tratto dalla lettera *Ex tuarum* del 3 aprile 1209, per un cui approfondimento si rinvia a P. MONTANARI, *Valdesi a Milano tra XII e XIII secolo*, “Revue de l'histoire des religions” CCXVII (2000), pp. 59-74 (nello specifico, pp. 63-67).

<sup>14</sup> A. VAUCHEZ, *Innocent III, Sicard de Crémone et la canonisation de Saint Homebon († 1197)*, in: *Innocenzo III. Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale* (Roma, 9-15 settembre 1998), a cura di A. Sommerlechner, I, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 2003 (Nuovi studi storici, 55), pp. 435-455.

<sup>15</sup> E. COLEMAN, *Sicard of Cremona as Legate of Innocent III in Lombardy*, in: *Innocenzo III. Urbs et Orbis* cit., II, pp. 929-953.

<sup>16</sup> Per il testo della lettera occorre ancora ricorrere all'edizione di JACQUES-PAUL MIGNÉ in: *Innocentii III opera omnia, III*, Paris 1855 (Patrologia Latina, 216), coll. 710-714.

(«funiculus triplex, qui difficile rumpitur», a sottolineare la concatenazione delle accuse) che comprendeva anche il costante attentato alla *libertas ecclesiastica* e la mancata persecuzione degli eretici, accusa volontariamente inserita al primo posto dal pontefice<sup>17</sup>. Occorrerà tornare su questo nodo che, una volta risolta la contesa per il trono imperiale, diverrà non più triplo, ma doppio, costituendo da allora in poi una sorta di costante endiadi, talora con rapporto di causa-effetto, negli interventi pontifici riguardanti singole città lombarde, prima, e l'intera area nel suo complesso, poi.

La contesa tra Innocenzo III e Milano si protrasse a lungo, anche attraverso tentativi di riavvicinamento: il Comune fu l'unico a inviare propri rappresentanti al Concilio Lateranense IV, segno di un accreditamento e di una volontà di interlocuzione, che non sortì i frutti sperati dai milanesi<sup>18</sup>, i quali comunque si discolparono dalla topica accusa di rappresentare un «nido di eretici» – la *fovea haereticorum*, secondo l'immagine veicolata da Jacques de Vitry e studiata in un pregevole saggio di Paolo Montanari<sup>19</sup> –, sostenendo al contrario di aver previsto la pena del bando contro i devianti, provvedimento peraltro assunto di concerto con l'arcivescovo Enrico da Settala.

Occorre fin d'ora interrogarsi sulla natura di questi eretici, in genere – salvo sporadiche eccezioni – indicati in forma indistinta nelle lettere di Innocenzo III, così come in quelle del successore Onorio III<sup>20</sup>, con il quale – come si vedrà – si compirà un salto di qualità per la “questione lombarda” sempre più al centro di una individuazione complessiva d'area. Fermandoci per ora all'evidenza offerta dalla documentazione innocenziana, pur a fronte della genericità dei riferimenti e della crescente associazione con l'attentato alla *libertas ecclesiastica*, occorre premettere come la tutela dei diritti delle Chiese locali non fosse invariabilmente collegata

<sup>17</sup> Per contenuto e contesto della *Cum illam recolimus*, cfr. P. MONTANARI, *Milano «fovea haereticorum»*. *Le fonti di un'immagine*, in: *Vite di eretici e storie di frati. A Giovanni Miccoli*, a cura di M. Benedetti, G.G. Merlo, A. Piazza, Milano 1998, pp. 63-68.

<sup>18</sup> P. GRILLO, *I comuni, l'Impero, il Concilio*, in: *Il Lateranense IV* cit., pp. 383-393.

<sup>19</sup> P. MONTANARI, *Milano «fovea haereticorum»* cit., pp. 33-74.

<sup>20</sup> Sul cui pontificato, anche in rapporto al contrasto all'eresia, cfr. O. CAPITANI, *Onorio III*, in: *Federico II. Enciclopedia fridericiana* cit., vol. II, pp. 787-794. Più specificamente in merito alla politica antiereticale di questo papa (dimensione non indagata nel recente volume *Nuovi studi su Onorio III*, a cura di C. GRASSO, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 2017) si veda W. MALECZEK, *Innocenz III., Honorius III. und die Anfänge der Inquisition*, in: *Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Acts of the first International Seminar on The Dominicans and the Inquisition* (Rome, 23-25 February 2002), I, Istituto storico domenicano, Roma 2004, pp. 41-43.

a una presenza ereticale<sup>21</sup>: che questa fosse più volte strumentalizzata e talora gonfiata artificiosamente traspare con ogni evidenza, ma la mancata trasformazione in assioma costante, come avverrà frequentemente con Gregorio IX, induce a ritenere presente un limite che frenasse l'abuso di una simile declinazione. Certamente una coloratura fortemente politica dell'eresia – il disprezzo delle chiavi (*contemptus clavium*) poi riproposto in forma sclerotizzata tra Due e Trecento – fu favorita da Innocenzo III, in particolare attraverso l'introduzione del limite temporale di un anno, per il reintegro degli scomunicati, pena l'esplicita assimilazione allo *status* di eretico. Ciò non deve tuttavia obliterare la possibilità della presenza di un autentico fenomeno di natura religiosa – all'occorrenza opportunamente strumentalizzabile –, come sembrano suggerire le stesse pene adottate dal governo milanese ostile al pontefice, per cui oltre al bando erano irrogate altre sanzioni, quali multe e distruzioni delle case. Peraltro, con Onorio III si sottolineerà più di una volta come gli eretici, individuati in forma generica, riescano talora a predicare liberamente<sup>22</sup>, spia di una possibile forma pastorale da parte di *boni homines* dualisti e/o *Pauperes lombardi*: si tratta di un'aggiunta non necessaria, accessoria rispetto alla sanzione di eresia già decretata dal papa con l'adozione di una terminologia corrispondente.

## 2. La politica antiereticale di Federico II

Uscito vittorioso dal conflitto con Ottone IV, Federico II verrà incoronato imperatore da Onorio III il 22 novembre 1220: in quell'occasione lo *stupor mundi* emanò alcune costituzioni contro l'eresia – aggiunte come *Authenticae* al Codice giustiniano, con conseguente validità universale<sup>23</sup> –, costituzioni che sostanzialmente riprendevano il canone

<sup>21</sup> In considerazione dell'area territoriale al centro del presente contributo, il riferimento va in primo luogo al fondamentale studio di M.P. ALBERZONI, *Innocenzo III e la difesa della libertas ecclesiastica nei comuni dell'Italia settentrionale*, in *Innocenzo III. Urbs et Orbis* cit., II, pp. 837-927 (già in M.P. ALBERZONI, *Città, vescovi e Papato* cit., pp. 27-73). Per un quadro più allargato, cfr. D. M. WEBB, *The pope* cit.; L. BAIETTO, *Il papa e le città* cit., pp. 38-63 e, da ultimo, M. RONZANI, «*Ecclesiastica libertas*» – «*ecclesiastica immunitas*»: dal *Lateranense III* al *Lateranense IV*, in: *Il Lateranense IV* cit., pp. 367-381.

<sup>22</sup> Cfr., per esempio, la lettera citata in corrispondenza della nota 28.

<sup>23</sup> Oltre allo studio di M.G. Di Renzo Villalta precedentemente citato, sulla recezione delle disposizioni imperiali si veda F. LIOTTA, *Vicende bolognesi della «Constitutio in Basilica beati Petri» di Federico II*, in: *Vitam impendere magisterio. Profilo intellettuale e*

*Excommunicamus* del Concilio lateranense IV, inserendo quale pena prevista per gli eretici anche il bando imperiale. A differenza del testo di origine conciliare, nella redazione della *Constitutio in basilica beati Petri*, la cui stesura fu influenzata dalla cancelleria papale, ricompare un breve “catalogo ereticale” comprendente catari, valdesi, speronisti, arnaldisti e circoncesi, catalogo estratto, sia pur non nella sua integrità, dal modello costituito dalla *Ad abolendam*. Tale porzione non era stata ripresa da Innocenzo III nel canone *Excommunicamus* probabilmente perché il perimetro dell’ortodossia era stato precisamente definito nella professione di fede espressa nel primo canone, *Firmiter*<sup>24</sup>, con la conseguenza di rendere superflue precise specificazioni di identità ereticale. Chiunque avesse oltrepassato quei confini si sarebbe automaticamente posto, per dirla con Ovidio Capitani, al di fuori di quel “sistema” che andava necessariamente difeso.

È particolarmente significativo sottolineare nella nostra prospettiva come Onorio III avesse sollecitato Federico II a intervenire contro gli eretici di Lombardia già un paio di mesi prima dell’incoronazione con la lettera *Non oportet nos*: i supposti devianti erano accusati dal pontefice di aver promosso l’inserzione nello *ius proprium* delle città di norme a detrimento della *libertas ecclesiastica*<sup>25</sup>, il che rende evidente come il cuore del problema fosse di natura schiettamente politica. Pochi anni dopo, nel 1224, l’ordine di intervento si invertirà. In quell’anno l’intera *Lombardia* medievale viene posta al centro di due iniziative in apparenza convergenti da parte del papa e dell’imperatore. Secondo un’interpretazione a lungo convalidata dalla storiografia, lo *stupor mundi* avrebbe ancora una volta

---

scritti in onore dei professori Reginaldo M. Pizzorni, O.P., e Guiseppe Di Mattia, O.F.M. Conv., Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 1993 (Utrumque ius, Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis, 24), pp. 79-92.

<sup>24</sup> Sul quale si rinvia all’acuta analisi di M. RAININI, «*Firmiter credimus*». Premesse teologiche e obiettivi polemitici della costituzione I del Concilio Lateranense IV, in: *Il Lateranense IV* cit., pp. 111-156.

<sup>25</sup> *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, C. RODENBERG (ed.), Weidmann, Berlino 1883 (MGH *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, I), p. 101 n. 141. Il fatto che Federico II agisca conseguentemente, intervenendo e revocando «statuta prejudicantia ecclesiasticae libertati pravitatis heretice provenientia», rende ancora più esplicito come l’iniziativa sia stata assunta su *input* papale (A. FISCHER, *Herrscherliches Selbstverständnis und die Verwendung des Häresievorwurfs als politisches Instrument. Friedrich II. und sein Ketzeredikt von 1224*, “Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken” LXXXVII, 2007, pp. 74-75: cfr. in particolare n. 10 per il passo citato).

risposto con la *Constitutio contra hereticos Lombardie*<sup>26</sup>, peraltro emanata dalla distante Catania nel mese di marzo, a un preciso *input* del pontefice. In tempi più recenti un saggio di Andreas Fischer, dedicato al documento imperiale, ha proposto una lettura fortemente innovativa, sostenendo in maniera convincente come lo Svevo avrebbe invece operato autonomamente, mirando con il documento a un più ravvicinato confronto con l'episcopato lombardo<sup>27</sup>. Accettando questa impostazione, l'analogo intervento assunto da Onorio III all'inizio del successivo mese di maggio con la lettera *Periculosa tempora*<sup>28</sup> sembra quasi – mi si passi l'espressione – “correre ai ripari”, attribuendo a due legati, Alberto e Guglielmo, vescovi rispettivamente di Brescia e Modena, la funzione di indurre i Comuni lombardi a prevedere negli statuti cittadini nuove norme antiereticali, suggerendo misure a loro discrezione<sup>29</sup>: nelle parole del pontefice, in nessun'altra area della *Christianitas* il pericolo eterodosso si era capillarmente diffuso quanto in diverse città dell'Italia settentrionale<sup>30</sup>. Se Federico II si era spinto molto in avanti, con l'introduzione per la prima volta nella *Constitutio* del 1224 della pena di morte per gli eretici mediante il rogo, delegando un metropolita, l'arcivescovo di Magdeburgo, a diffondere la statuizione in Lombardia, il papa reagì in forma analoga, proponendo un'azione convergente, ma non coincidente: non a caso la legge federiciana non fu ricopiata nei registri delle lettere di Onorio III<sup>31</sup>.

La progettualità della normativa imperiale emergerà più chiaramente un paio d'anni più tardi, quando la crescente fibrillazione tra lo Svevo e i Comuni lombardi, timorosi di un attacco alle proprie prerogative, deter-

<sup>26</sup> Per il cui testo cfr. *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, vol. II, L. WEILAND, (ed.) Hahn, Hannoverae 1896 (M.G.H., Constitutiones, 2), pp. 126-127 nota 100.

<sup>27</sup> A. FISCHER, *Herrscherliches Selbstverständnis* cit., pp. 71-108.

<sup>28</sup> Edita in A. PIAZZA, «*Heretici... in presenti exterminati*» cit., pp. 40-42.

<sup>29</sup> Sulle disposizioni contro gli eretici negli statuti cittadini italiani nella prima metà del Duecento, cfr. A. PADOVANI, *L'Inquisizione del podestà. Disposizioni antiereticali negli statuti cittadini dell'Italia centro-settentrionale nel secolo XIII*, “Clio” XXI (1985), pp. 346-393 e T. SCHARFF, *Häretikerverfolgung und Schriftlichkeit. Die Wirkung der Ketzer Gesetze auf die oberitalienischen Kommunalstatuten im 13. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996 (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge, 4). In tempi più recenti lo stesso A. Padovani è tornato sul tema con il saggio *La repressione dell'eresia nei comuni dell'Italia settentrionale tra ius proprium e ius commune (secolo XIII)*, “Rivista Internazionale di Diritto Comune” XXII (2011), pp. 55-87.

<sup>30</sup> «Licet autem huiusmodi [heresis] pestis in plerasque mundi partes obrepserit, specialiter [c.n.] tamen nonnullas civitates Lombardie [...] prorsus infecisse refertur» (A. PIAZZA, «*Heretici... in presenti exterminati*» cit., p. 41).

<sup>31</sup> Ivi, p. 34

minò la nuova formazione della *Societas Lombardie*, confederazione intercittadina definita anche “seconda lega lombarda”<sup>32</sup>. In questa *escalation* di tensione, temporaneamente tamponata dall’intervento pacificatore di Onorio III al principio del 1227<sup>33</sup>, acquisiscono un particolare significato le accuse che l’imperatore rivolge agli aderenti alla *Societas*: l’opposizione dei Comuni confederatisi non avrebbe consentito allo Svevo, a suo dire, di combattere l’eresia, non permettendo l’irrogazione del bando imperiale. Particolarmente interessante è anche l’associazione in endiadi di questo compito alla tutela dell’*ecclesiastica libertas*<sup>34</sup>, secondo uno schema che rinsaldava il ruolo imperiale di difensore della Chiesa, tanto dagli eretici, quanto da ogni minaccia ai diritti delle sedi locali che i vescovi non sempre riuscivano ad arginare.

### 3. Il pontificato di Gregorio IX

Pochi mesi più tardi, il neoeletto pontefice Gregorio IX, rivolgendosi ai podestà e ai popoli delle città lombarde – con molte delle quali aveva avuto, da cardinale, un diretto contatto nel corso di una delicata legazione svolta nel 1221 –, rilancerà con una lettera dell’aprile 1227 le accuse di Federico II: la diffusione dell’eresia e gli attentati alla *libertas ecclesiastica* sono i due mali principali che affliggono la regione, seguendo un pernicioso rapporto di causa-effetto<sup>35</sup>. Per porre rimedio a quell’indifferibile emergenza il pontefice nominerà pochi mesi più tardi il neocardinale Goffredo Castiglioni, milanese e futuro pontefice<sup>36</sup>, in veste di legato *a latere* in Lombardia con

<sup>32</sup> G. CHIODI, *Istituzioni e attività della seconda Lega Lombarda (1226-1235)*, in “Studi di storia del diritto”, I, 1996, pp. 79-262; ID., *Lega lombarda*, in: *Federico II. Enciclopedia friedericiana* cit., vol. II, pp. 137-140.

<sup>33</sup> Con la lettera *Eius locum* del 5 gennaio, edita in: *Epistolae saeculi XIII* cit., pp. 246-248, n. 327. Lo stesso giorno il pontefice inviò ai vertici della *Societas Lombardie* il testo di una conseguente proposta di pace da trasmettere allo Svevo, in virtù della quale le città aderenti dovevano obbligarsi a recepire la normativa papale e imperiale contro l’eresia, giurando contestualmente di abolire qualsiasi statuto pregiudicante la *libertas ecclesiastica* (ivi, pp. 248-249, n. 328).

<sup>34</sup> «Inter cetera fuisset ex parte [...] imperatoris propositum, quod impediens societate vestra nequiverat iuxta propositum suum procedere contra pravitatem hereticam, que partes illas dicitur graviter inficisse, ac relevare libertatem ecclesiasticam, que ibidem multipliciter asserebatur oppressa» (ivi, p. 247).

<sup>35</sup> *Epistolae saeculi XIII* cit., pp. 269-271 n. 355.

<sup>36</sup> Sul profilo biografico di questo influente ecclesiastico, cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Celestino IV*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. II, Treccani, Roma 2000, pp. 380-384.

il decisivo supporto del frate Predicatore Guala da Bergamo<sup>37</sup>, in seguito promosso alla delicata cattedra di Brescia<sup>38</sup>. Il porporato presiedette a Lodi il 21 maggio 1229 un importante sinodo provinciale, in cui affrontò i due temi che maggiormente stavano a cuore al pontefice, disponendo conseguenti interventi sugli statuti cittadini dei Comuni lombardi, principalmente attraverso l'espunzione di eventuali disposizioni a detrimento della *libertas ecclesiastica* e attraverso l'inserimento nello *ius proprium* delle città della normativa antiereticale papale e federiciana<sup>39</sup>.

Contemporaneamente Goffredo Castiglioni assecondò forme sperimentali di ordine pratico, coordinando la formazione di gruppi preposti alla ricerca (*inquisitio*) e alla cattura degli eretici: paradigmatico il celebre esempio milanese del 1228 che vide la creazione di un gruppo di dodici ufficiali laici scelti dal podestà, cui dovevano essere affiancati due frati Predicatori e altrettanti Minori<sup>40</sup>: quest'ultima specificazione è una evidente spia del peso presto assunto da questi nuovi protagonisti, gli Ordini mendicanti, destinati di lì a brevissimo a esercitare un ruolo di primo piano nella repressione dell'eresia<sup>41</sup>. Formazioni simili a quella milanese vennero create tra il 1228 e

<sup>37</sup> Sul cui profilo e sulla cui azione si rimanda al recente quanto pregevole studio di M. RAININI, *Guala da Bergamo e la curia romana (1219-1230). Relazioni, incarichi e problemi di definizione*, in: *Legati e delegati papali nei secoli XII e XIII*, a cura di M.P. Alberzoni, C. Zey, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 129-158.

<sup>38</sup> Per i vischiosi intrecci tra vita politica e repressione dell'eresia nella diocesi e sul difficile episcopato di Guala, cfr. L. BAIETTO, *Il papa e le città* cit., pp. 221-227 e, soprattutto, G. ANDENNA, *L'episcopato di Brescia dagli ultimi anni del XII secolo sino alla conquista veneta*, in: *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 1, *L'età antica e medievale*, a cura di G. Andenna, La Scuola, Brescia 2010, pp. 107-133. Per il ruolo svolto *in loco* dai neonati Ordini mendicanti in quella temperie, cfr. inoltre nello stesso volume il saggio di G. COSSANDI, *Gli insediamenti degli ordini mendicanti e i nuovi aspetti della vita religiosa tra XIII e XIV secolo*, pp. 435-482, in particolare alle pp. 435-436, 461-462. Sulla strumentalizzazione dell'inconsistente accusa di eresia per scopi schiettamente politici, per lo meno nel contesto cittadino degli anni Venti, da parte dei due poteri universali, si veda il perentorio giudizio dello stesso G. ANDENNA, per cui «a Brescia [...] non si trattava tanto di eretici in senso religioso, quanto di gruppi politici contrari alle posizioni del sovrano e del papa, quali gli Ugoni, i Gambara, i Lavellongo, i Mosio» (*Brescia*, in: *Federico II. Enciclopedia fridericiana* cit., p. 182).

<sup>39</sup> T. SCHARFF, *Häretikerverfolgung und Schriftlichkeit* cit., pp. 98-100.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 143-145.

<sup>41</sup> Per rimanere in area lombarda, cfr., in particolare per le delicate e mutevoli relazioni con l'autorità imperiale, G. ANDENNA, *Federico II ed i Mendicanti di Lombardia: dalla collaborazione allo scontro*, in: *Federico II e la civiltà comunale nell'Italia del Nord*. Atti del Convegno internazionale (Pavia, 13-15 ottobre 1994), a cura di C.D. Fonseca, R. Crotti, De Luca, Roma 1999, pp. 75-98. Nello specifico, per il contesto milanese, con riferimento alla legazione del cardinale Goffredo Castiglioni e agli statuti antiereticali, cfr. M.P. ALBERZONI, *Le origini*

1229 anche a Brescia e in altri centri dell'Italia settentrionale<sup>42</sup>. L'iniziativa antieretica, con l'imperatore presto scomunicato e impegnato nella clamorosa "crociata diplomatica" in Terra Santa, passò così saldamente nelle mani del Papato: la storiografia è oggi del resto concorde ad attribuire a Gregorio IX responsabilità decisive nell'istituzione dell'Inquisizione<sup>43</sup>.

Se non esiste – come largamente noto – un atto per così dire "costitutivo" del tribunale della fede, vengono oggi comunemente accettate quale punto di partenza le Costituzioni della Santa Sede del 1231, coniugazione della decretale *Excommunicamus* di Gregorio IX e degli Statuti del senatore di Roma Annibaldo, in cui per la prima volta compare la figura degli *inquisitores dati ab Ecclesia*<sup>44</sup>. L'*Excommunicamus* riprende ancora una volta il dettato dell'omonimo canone terzo del IV Concilio Lateranense, reintegrando – come già avvenuto nelle leggi dell'incoronazione di Federico II – con lievi modifiche quel catalogo ereticale ripreso dalla *Ad abolendam*<sup>45</sup>.

L'anno successivo la strategia del papa e dell'imperatore riconciliato sembrano assumere traiettorie diverse: lo *stupor mundi* concentrò infatti la sua attenzione sulla Germania, come esemplifica la promulgazione del *Mandatum de hereticis Teutonicis persecutendis*<sup>46</sup>, mentre in Lombardia si registra per la prima volta la presenza di un inquisitore, il domenicano Alberico, destinatario (significativamente, insieme al vescovo di Brescia, frate Guala) di disposizioni da parte di Gregorio IX<sup>47</sup> in vista di una possibile riconciliazione con la Chiesa di alcuni cittadini appartenenti a una fazione della città di Bergamo, precedentemente scomunicata dal cardinale Castiglioni<sup>48</sup>.

---

dell'Ordine dei Predicatori a Milano, in: *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*, a cura di G. Bertuzzi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, pp. 194-229.

<sup>42</sup> A. PADOVANI, *L'Inquisizione del podestà* cit., pp. 361-362; A. PIAZZA, «Affinché... costituzioni di tal genere siano ovunque osservate» cit., pp. 432-433, 438-440.

<sup>43</sup> O. CAPITANI, *Gregorio IX*, in *Enciclopedia dei papi* cit., pp. 363-380.

<sup>44</sup> L. PAOLINI, Papato, *Inquisizione, frati*. in *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1998, pp. 179-204 (ora anche in L. PAOLINI, *Chiesa ed eretici nel medioevo*, a cura di R. Parmeggiani, Bononia University Press, Bologna 2013, pp. 157-174; cfr., nello specifico, p. 161).

<sup>45</sup> M. BENEDETTI, *Gregorio IX: l'inquisizione, i frati e gli eretici*, in *Gregorio IX e gli ordini mendicanti*. Atti del XXXVIII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2010), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2011, pp. 309 ss.

<sup>46</sup> *Constitutiones et acta publica* cit., pp. 195-197 n. 158; per un'analisi del documento, cfr. K.-V. SELGE, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II* cit., pp. 334-337.

<sup>47</sup> M. BENEDETTI, *Gregorio IX* cit., p. 305.

<sup>48</sup> Significativamente, il perdono sarebbe stato concesso qualora gli aderenti alla fazio-

Un anno più tardi la strategia pontificia riguardo le città padane subirà una straordinaria accelerazione con il moto devozionale dell'*Alleluia*, guidato dai Mendicanti<sup>49</sup>: nonostante la presenza di diversi frati Minori – tra cui Leone da Perego, futuro arcivescovo di Milano<sup>50</sup> –, i principali protagonisti della *magna devotio* provennero dalle fila dei Predicatori, in significativa coincidenza con l'apertura a Bologna del processo di canonizzazione di Domenico, che assumerà una chiara e forzata declinazione antiereticale, accentuata al punto da trasformare il fondatore dell'Ordine in *persequutor hereticorum*, vale a dire una sorta di fantomatico protoinquisitore<sup>51</sup>. Nei mesi dell'*Alleluia*, che si prefiggeva lo scopo di una generale opera di pacificazione, i frati intervennero sugli statuti comunali, introducendo di frequente norme contro gli eretici<sup>52</sup> che ebbero imme-

---

ne dei Rivola e dei Suardi avessero garantito «quod pro posse suo exterminabunt hereticos et conservabunt Ecclesie libertatem» (*Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, cur. T. Ripoll, A. Brémond, I, ex typographia Hieronymi Mainardi, Romae 1729, p. 41 n. 58).

<sup>49</sup> Pur a fronte di una vasta bibliografia, basti qui il rinvio a A. THOMPSON, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth Century Italy. The Great Devotion of 1233*, Clarendon, Oxford 1992 (trad. it., *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo*, Biblioteca Franciscana, Milano 1996).

<sup>50</sup> Sulla figura di questo illustre frate, che fu il primo vescovo espresso dall'Ordine, cfr. G.G. MERLO, *Leone da Perego frate Minore e arcivescovo*, "Franciscana" IV (2002), pp. 29-110 (poi in: G.G. MERLO, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Santa Maria degli Angeli, Porziuncola 2007, pp. 269-335); cfr. inoltre M.P. ALBERZONI, *Leone da Perego: strategie parentali e diffusione della presenza francescana nel Milanese*, "Franciscana" VIII (2006), pp. 31-62.

<sup>51</sup> L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1996, pp. 221-243 e L. PAOLINI, *Domenico e gli eretici*, in: *Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati Predicatori*. Atti del XLI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2004), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2005, pp. 297-326 (ora anche in PAOLINI, *Le piccole volpi* cit., pp. 53-76).

<sup>52</sup> Gli interventi sullo *ius proprium* cittadino in funzione antiereticale furono di norma associati a provvedimenti a tutela della *libertas ecclesiastica*: si veda in tal senso, a scopo esemplificativo, l'operato a Parma del frate Minore Gerardo Boccabadati (che provvide, tra l'altro, all'inserzione della normativa federiciana nel *corpus* statutario), recentemente studiato da M. GAZZINI, *Tra Chiesa e Impero, tra movimenti di pace ed eresia. Il francescano Gerardo Boccabadati da Modena, la Grande Devozione e gli statuti del Comune di Parma (1232-1233)*, in: *Francescani e politica nelle autonomie cittadine dell'Italia basso-medioevale*. Atti del convegno di studio (Ascoli Piceno, 27-29 novembre 2014), a cura di I. Lori Sanfilippo, R. Lambertini, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 2017, pp. 61-89 (in particolare, pp. 75 ss.). L'azione del frate va necessariamente letta in rapporto alla politica perseguita dal vescovo Grazia – prima censurato, poi in breve tempo "riabilitato" dal pontefice – studiata da A. PIAZZA, *Grazia, vescovo di Parma, e la lotta contro gli eretici al tempo dell'Alleluia*, in *Le scritture della storia. Pagine offerte dalla Scuola nazionale di studi medievali a Massimo*

diata e macabra applicazione mediante l'accensione di roghi di massa in diverse città dell'Italia padana<sup>53</sup>.

#### 4. Riflessioni conclusive

In sintesi, in riferimento al periodo qui considerato risulta evidente come la triangolazione proposta nel titolo del presente contributo sia caratterizzata da un rapporto nel complesso mutevole, per così dire – proseguendo la metafora – a geometria variabile. Lo scontro frontale tra Papato e Impero, in particolare a partire dalla seconda scomunica di Federico II del 1239, determinerà la dissoluzione di una sinergia che aveva retto a lungo, pur tra qualche tensione, consentendo l'avvio di una repressione su vasta scala, orizzonte in cui la Lombardia rimase al centro delle strategie antiereticali dei due poteri universali.

Sarà l'assassinio di un inquisitore lombardo, Pietro da Verona (1252), a dare avvio a una nuova pressione del Papato sulle autonomie cittadine dell'Italia settentrionale, paradossalmente associando alla propria normativa di nuovo conio da inserire negli statuti comunali le disposizioni antiereticali del defunto imperatore svevo, depresso peraltro – particolare di non poco momento – anche in quanto sospetto di eresia. Nonostante si aprisse una nuova fase repressiva, con modalità assai più sistematica, grazie a un'autentica rivoluzione sul piano pratico e normativo, tesa anche a vincolare maggiormente i governi cittadini alla collaborazione contro l'*heretica pravitas*, il principale terreno di scontro tra il Papato e i Comuni, non solo *lombardi*, rimase – rispettivamente in attacco e in difesa – lo *ius proprium* delle autonomie locali.

---

*Miglio*, a cura di F. Delle Donne, G. Pesiri, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 2012, pp. 35-49. Sulla presenza del tema dell'eresia quale elemento perturbatore della pace nelle lettere di Gregorio IX ai Comuni, cfr. A. PIAZZA, *Paix et hérétiques dans l'Italie communale: les stratégies du langage dans les registres du pape Grégoire IX*, in: *Prêcher la paix et discipliner la société Italie, France, Angleterre (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, R.M. DESSI (éd.), Brepols, Turnhout 2005, pp. 103-122.

<sup>53</sup> G.G. MERLO, *Federico II* cit., p. 111. Agli esempi ricordati è da aggiungere il rogo di sessanta tra i cittadini più in vista («ex melioribus») di Verona, accusati «de heretica pravitate», decretato nel luglio del 1233 dal *leader* dell'*Alleluia*, il domenicano Giovanni da Vicenza: cfr. L. CANETTI, *Giovanni da Vicenza*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1960-, 56, 2001, pp. 263-267.

*Rescriptum heresiarcharum ad Leonistas  
qui sunt in Alamania\**

---

\* Testo latino tratto da A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE (herausgegeben von), *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973 (Texte zur Kirchen - und Theologiegeschichte, 18), pp. 20-43.

Traduzione in lingua italiana di F. Tasca.

- [1] Ad honorem patris et filii et spiritus sancti, amen. Otto de Ramezello, dei gracia confrater pauperum spiritu, I(ohannes) de Sarnago, Tadeus, Marinus, G. de Papia, F. de Leganio, G. de Moltrasio, I. de Mutina, I(ohannes) Franceschus, Iordanus de Dogno, Bonomus atque Thomas dilectis in Christo fratribus ac sororibus, amicis et amicabus trans alpes pie degentibus in vero salutari salutem et dileccionis perpetue firmitatem.
- [2] Sagacis animi refert ac providi, nociva linquere, caduca fugere, munda proseguire, solida complexari. *Gracias agimus deo nostro in omni memoria vestri, semper in cunctis oracionibus nostris pro omnibus vobis cum gaudio deprecationem facientes, super communicacione vestra in ewangelio Christi a prima die usque nunc; confidentes hoc ipsum, quia qui cepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu; sicut est nobis iustum hoc sentire pro omnibus vobis, eo quod habeamus vos in corde” et in defensione et confirmacione ewangelii, socios gaudii nostri omnes vos esse. Testis enim” nobis est deus, quomodo cupiamus vos omnes in visceribus Iesu Christi. Et hoc oramus, ut caritas vestra magis ac magis habundet in omni sciencia et in omni sensu, ut probetis pociora et sitis sinceres et sine offensa in diem Christi, repleti fructu iusticie per Iesum Christum in gloriam et laudem Dei*
- [3] *Scire autem vos, fratres*, volumus de controversia, que inter nos et ultramontanos dictos Valdesii socios iam diu versatur, ad quem finem olim anno nativitatis Christi M°CC°XVIII° mense maio iuxta civitatem Bergami post multas inquisitiones invicem habitas potuimus pervenire.
- [4] Inprimis ergo ad quandam nostrani questionem de preponimento – cuius tenor est hic: “De hoc inprimis querimus a vobis fratribus ultramontanis, quod audivimus Valdesium dixisse videlicet se nolle aliquem in societate ultramontanorum aut ytalicorum fratrum fore prepositum in vita sua nec post mortem: utrum velitis in eodem sine aliqua diminucione vel adiuncione permanere an non” – talem dederunt responsionem in exposicione cuiusdam carte mendacis a fine, quondam massario in civitate Verone fraudulenter tradite, ubi legitur: “et communiter eligere prepositos aut rectores”, subiungentes quod nos sic intelligimus simpliciter et absque velamine: quod commune nostrum et illorum congregatum in unum, sicut dictum est communiter eligat prepositos eternaliter vel rectores ad tempus, secundum

1. In onore del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, amen. Ottone di Ramezzello<sup>1</sup>, per grazia di Dio confratello dei poveri in spirito, Giovanni di Sarnago<sup>2</sup>, Taddeo, Marino, G. di Pavia, F. di Leganio<sup>3</sup>, G. di Moltrasio<sup>4</sup>, I. di Monza, Giovanni Francesco, Giordano di Dogno<sup>5</sup>, Bonomo e Tommaso agli amati fratelli e sorelle in Cristo, amici e amiche che devotamente vivono al di là delle Alpi nella salvezza davvero salutare e nella certezza del perpetuo amore.
2. È proprio di un animo prudente e intelligente lasciare ciò che è nocivo, fuggire ciò che è caduco, perseguire ciò che è puro, abbracciare ciò che è certo. *Ringraziamo il nostro Dio ogni volta che vi ricordiamo, innalzando sempre in tutte le nostre preghiere con gioia preghiere per voi tutti, per il vostro contributo al Vangelo di Cristo dal primo giorno sino ad ora. Siamo certi di ciò, che colui che iniziò in voi la buona opera, la porterà a compimento sino al giorno di Cristo Gesù. Così è per noi giusto provare ciò per voi tutti, per il fatto che abbiamo voi tutti nel cuore nella difesa e nell'affermazione del Vangelo, tutti voi che siete compagni della nostra gioia. Dio ci è infatti testimone di quanto desideriamo che voi tutti siate membra di Gesù Cristo. E preghiamo che il vostro amore abbondi sempre più in ogni conoscenza e in ogni sensibilità, così che approviato ciò che è meglio e nel giorno di Cristo siate [trovati] sinceri e senza peccato, ricolmi dei frutti della giustizia attraverso Gesù Cristo in gloria e lode di Dio.* (Filippesi 1, 3-11).
3. Vogliamo che anche voi, o fratelli, sappiate della controversia che da lungo tempo esiste tra noi e gli Ultramontani, detti compagni di Valdesio, controversia cui riuscimmo a mettere fine tempo fa nel maggio 1218 nei pressi della città di Bergamo dopo molti scambi avuti tra di noi.
4. Innanzi tutto, dunque, alla nostra richiesta riguardo il comando – che era di questo tipo: “In primo luogo vi chiediamo, fratelli Ultramontani, riguardo a quanto abbiamo sentito aver detto Valdesio, ossia di non volere che nessuno, né del gruppo dei fratelli Ultramontani né dei fratelli Ytalici, sia posto a capo, né lui ancora in vita né dopo la sua morte: se voi vogliate restare in questa stessa opinione senza alcun tipo di modifica” – diedero tale risposta in un’esposizione contenuta in una carta menzognera, consegnata in modo fraudolento a un massaro nella città di Verona, nella quale si legge: “eleggere in assemblea i

<sup>1</sup> Forse Remedello (BS).

<sup>2</sup> Si è ipotizzato di poter identificare questa località con Sarnico (BG), Sergnano (CR), Sergana (BS), Seregno (MI).

<sup>3</sup> Forse Legnano (MI).

<sup>4</sup> Moltrasio (CO).

<sup>5</sup> Dongo (CO); o forse Zogno o “de Honio” (BG).

quod utilius communi videbitur vel amplius ad pacem pertinere. Hec, ut dictum est, de preponimento fuit ultramontanorum responsio.

- [5] Ad questionem autem nostram de ministrorum ordine – cuius tenor est hic: “Secundo querimus, quid sentitis et qualiter vos habere vultis de ordinatione vel ordine ministrorum” talem similiter dederunt responsionem, ut in expositione predictae carte falsidice continetur: “et ministros taliter eligere: communiter vel de nuper conversis vel de amicis in rebus permanentibus, ordinare eternaliter vel ad tempus, secundum quod communi utilius vel amplius ad pacem pertinere videbitur”. Et hec de ministris, ut diximus, fuit ultramontanorum responsio.
- [6] Ad questionem vero nostram de laborantium congregatione – cuius tenor hic est: “Tercio querimus de hoc, quod audivimus Valdesium dixisse, quod, cum de omnibus aliis esset pax et concordia inter eum et fratres ytalicos, nisi separarentur laborantium congregationes – que tunc temporis erant in Ytalia – ita ut unus cum alio non maneret, pacem cum eo habere non possent: utrum in eodem sine aliqua diminutione vel adiunctione velitis permanere an non” – quorum videlicet ultramontanorum ad hanc questionem responsio in eadem sepedicta fallaci cedula hec inter cetera legitur, videlicet: “Si aliqua persona consilium pauperum petierit volens in terreno labore permanere, detur illi consilium secundum deum” et eius legem, si sola manere voluerit vel iungere se cum pluribus”.
- [7] Hec perscripta ad tres prenominate questiones, ut dictum est, ultramontani Valdesii socii responderunt, quedam verbis de laborantium congregatione addentes alia, super quibus talem eis responsionem dedimus: “Volumus vicia omnia, que fratres ultramontani coram nobis ytalicis enumeraverunt, vel penitus amputari; quo peracto exoramus eos humiliter, quatinus dictos laboratores communi utriusque societatis consilio et concordia ad dei honorem permanere concedant”. Et sic de illis tribus principalibus causis, quibus olim manebat discordia, consencientes eramus ad invicem, ut, si de omnibus aliis concordantes essemus, de hiis penitus inter nos et illos – ut ab ipsis audivimus et ipsi a nobis – nulla discordia remaneret: Si tamen, quod ore dicebant, opere confirmarent, et, quod in fine cuiusdam cedule, quam nobis tradiderunt, legitur, ad effectum perducerent! Quod est: “Et hec tria supradicta ab illis petimus et illis facere volumus secundum

prepositi o i rettori”, aggiungendo ciò che noi comprendiamo in modo semplice e senza ingiungimento, ossia che la nostra e la loro assemblea unite insieme, così come è stato detto, insieme eleggano prepositi a vita o rettori a tempo determinato, in base a ciò che sembrerà più utile all’assemblea e maggiormente alla pace [tra i due gruppi]. Questa, come è stato detto, fu la risposta degli Ultramontani riguardo il comando.

5. Inoltre alla nostra domanda riguardo l’ordinazione dei ministri – che è di questo tipo: “In secondo luogo domandiamo cosa pensiate e come vogliate muoverti riguardo l’ordinazione o l’ordine dei ministri” – similmente diedero una risposta contenuta nel testo della già menzionata carta mendace: “eleggere in questo modo i ministri: in assemblea o da parte dei neoconverti o da parte degli amici che restano nel mondo, ordinare a vita e a tempo determinato, in base a quanto sembrerà più utile all’assemblea e maggiormente alla pace”. E questa, come abbiamo detto, fu la risposta degli Ultramontani riguardo i ministri.
6. Alla nostra domanda sulle congregazioni dei lavoratori – che è di questo tipo: “In terzo luogo domandiamo riguardo ciò che abbiamo sentito aver detto Valdesio, ossia che, anche se ci fosse pace e concordia su tutti gli altri punti tra lui e i fratelli Ytalici, se però non fossero totalmente sciolte le congregazioni dei lavoratori – che vi erano a quel tempo in Italia – di modo che nessuno restasse unito a un altro, questi non potrebbero pervenire alla pace con lui: se voi vogliate restare su questa posizione o meno, e senza alcun tipo di modifica” – la risposta degli Ultramontani a questa domanda si legge tra le altre cose in quella medesima carta menzognera già menzionata, ossia: “Se qualcuno aspirerà alla vita dei *pauperes* volendo però continuare il lavoro terreno, gli sia data l’indicazione secondo Dio e la sua legge, sia che voglia restare solo, sia che voglia unirsi con altri”.
7. Come è stato detto, gli Ultramontani compagni di Valdesio risposero queste cose per iscritto alle tre domande sopra menzionate, aggiungendo anche altro alle parole sulle congregazioni dei lavoratori. Riguardo a ciò così rispondemmo loro: “Vogliamo completamente eliminare tutti gli errori, che i fratelli Ultramontani elencarono davanti a noi Ytalici, e anche altri errori, se vi sono, riguardo la congregazione dei lavoratori. Compiuto ciò, li supplichiamo umilmente perché concedano che i citati lavoratori possano restare, per decisione e accordo comune di entrambi i gruppi, a onore di Dio”. E così riguardo a quelle tre principali questioni, su cui un tempo permaneva la discordia, eravamo reciprocamente d’accordo. Tanto che, se fossimo stati d’accordo su tutti gli altri punti, non sarebbe rimasta nessuna discordia tra noi e quelli – come abbiamo sentito da quegli stessi e come loro hanno sentito da noi. Se soltanto ciò che affermavano con la bocca avessero comprovato con le opere! E se

deum et eius legem, simpliciter et absque velamine, omni altercatione et disputatione amputata”.

- [8] Preterea ad quandam questionem suam super baptismo talem responsionem dedimus: “Dicimus, quod nemo aque materialis baptismum respuens potest salvari: parvulos vero non baptizatos minime credimus salvari: et hoc oramus eos credere et fateri”.
- [9] Ad quandam vero aliam suam super matrimonio questionem diximus respondentes: “Credimus legitime coniugatos nisi ob fornicationis causam aut utriusque consensu neminem debere separare; et hoc obsecramus fratres ultramontanos credere et fateri”.
- [10] Rursus ad questionem ultramontanorum de fratre Thoma vel de aliquo alio respondimus: “Volumus, quod, si fratres ultramontani fratrem Thomam vel alium ex nostris sociis accusaverint, dictus Thomas et alii debeant facere et accipere rationem secundum deum et eius legem; et hoc ipsum dicti ultramontani pro se et aliquo suorum sociorum facere sint parati; et hec eadem frater Thomas postulat et exorat”.
- Super quibus fuit ultramontanorum responsio:
- [11] “Ad questiones vestras de baptismo dicimus, quod nullum salvari credimus nisi baptizatus fuerit materialiter in aqua.
- [12] De matrimonio dicimus legitimo, quod non absolvatur nisi per voluntatem utriusque, nisi occasio iusta intervenerit secundum quod communi videbitur.
- [13] De hoc quod dictum fuit de Thoma et de Iohanne Francigena vel de aliquo alio, quod separatus sit a societate pro causis specialibus: quod secundum deum et eius legem satisfaciant nostre societati, nostraque societas faciat illis et accipiat ab illis secundum deum et eius legem”. Hic, ut dictum est, fuit tenor responsionum ultramontanorum Valdesii sociorum super baptismo et matrimonio et Thoma vel aliquo alio sociorum nostrorum ab eorum congregacione vel suorum a nostra pro causis specialibus separato. De hiis igitur, sicut de precedentibus diximus, consencientes iuxta predictam utrorumque confessionem invicem fuimus. Et si verba eorum, uti prenotatum est, effectum haberent
- [14] et ad quandam nostram questionem – cuius tenor hic est: “Querimus de aliqua consuetudine, vel credulitate vestra, quam non possetis

avessero portato a compimento ciò che si legge al termine di quella carta che ci consegnarono! Ossia: “Richiediamo da parte loro [il rispetto de]i tre sopramenzionati punti e vogliamo che agiscano secondo Dio e la sua legge, in modo semplice e senza infingimento, eliminata ogni disputa e ogni contesa”.

8. Inoltre a una loro domanda sul battesimo, rispondemmo così: “Affermiamo che nessuno, rifiutando il battesimo di acqua, può essere salvato. Crediamo infatti che i bambini non battezzati non si salvino. E preghiamo che ciò anche voi crediate e professiate ciò”.
9. Inoltre a un'altra loro domanda sul matrimonio rispondemmo così: “Crediamo che nessuno possa legittimamente separare i legittimi coniugi, se non a causa di adulterio o di reciproco accordo. E vi scongiuriamo, fratelli Ultramontani, di credere e professare ciò”.
10. Di nuovo alla domanda dei fratelli Ultramontani sul fratello Tommaso e su qualche altro fratello rispondemmo: “Vogliamo che se i fratelli Ultramontani hanno accusato il fratello Tommaso o un altro dei nostri, il citato Tommaso e gli altri debbano dare spiegazione e ricevere il giudizio secondo Dio e la sua legge. E i citati Ultramontani siano pronti a questa stessa procedura per sé o qualcuno dei loro membri. E questa stessa cosa chiede e supplica frate Tommaso”. Su tali punti, questa fu la risposta degli Ultramontani:
11. “Riguardo alle vostre domande sul battesimo rispondiamo che crediamo che nessuno è salvato se non sarà battezzato materialmente con l'acqua.
12. Riguardo al legittimo matrimonio affermiamo che non sia sciolto se non per volontà di entrambi i coniugi, se non si sarà verificata una giusta causa secondo quanto sembrerà all'assemblea.
13. Riguardo a quanto è stato detto su Tommaso e su Giovanni il francese o riguardo a un qualche altro fratello, che sia stato separato dal gruppo per ragioni speciali: che secondo Dio e la sua legge chiedano scusa al nostro gruppo, che il nostro gruppo li perdoni e li accolga secondo Dio e la sua legge”. Di questo tipo, come si è detto, furono le risposte degli Ultramontani compagni di Valdesio sul battesimo, sul matrimonio e su Tommaso e sui nostri fratelli separati dalla loro congregazione o riguardo i loro fratelli separati dalla nostra per ragioni speciali. Dunque su questi punti, come anche sui precedenti che abbiamo detto, raggiungemmo il reciproco accordo secondo la sopra menzionata professione di entrambi. E se le loro parole, come è stato registrato, fossero state messe in pratica
14. e se a una nostra domanda – che è di questo tipo: “Riguardo a una vostra consuetudine o convinzione che non possiate apertamente comprovare attraverso

aperte per scripturam probare divinam Christi ecclesiam habuisse et habere debere: utrum velitis et in eodem permanere et ad idem nos pervenire cogere, an non” – eorum responsio esset vera – cuius tenor est hic: “Nos dicimus, quod in hoc non sumus nec illos volumus cogere” – si hec, inquam, eorum, id est ultramontanorum sociorum Valdesii, responsio esset vera, indubitanter credimus nos et illos et pacem stabilem et firmam concordiam mutuo iam habere.

[15] Utrum autem vere responderunt an non, ex subsequentibus iuvante domino prudens lector capere poterit ac auditor. Facta enim adhuc quadam sua super Valdesio et Viueto mortuis questione respondimus Valdesium et Viuetum, si pro omnibus culpis et offensis suis deo satisfecerunt ante obitum, posse salvari. Quam dicti ultramontani responsionem penitus respuentes unus ex illis sex – quorum nomina sunt: Petrus de Relana et Berenguarius de Aquauiva, quod ambo tunc temporis accionem ultramontanorum annualem iuxta suam consuetudinem procurabant, G. de Ceruiano et G. Durantus, Oprandus de Bonate et Iulianus, qui, ut ab ipsis audivimus, pro communi sue societatis consilio convenerant cum totidem ex nostris fratribus, quorum nomina sunt hec: Iohannes de Sarnago et Thadeus, Thomas et Maifredus, Iohannes Franceschus et Iordanus de Dogno, ad videndum de pace – unus, inquam, ex illis scilicet Petrus de Relana sine verbi adicione in suorum et nostrorum fratrum predictorum presencia inter cetera protulit: “Dicimus Valdesium in dei paradyso esse”, subiungens, quod, si nos eandem quam et ipsi de Valdesio confessionem non faceremus, pacem nobiscum habere non possent.

[16] Et hoc est unum e duobus, quibus inter nos et Valdesii socios adhuc discordia demoratur; alterum vero de panis fraccione vel sacrificio, de quo ultramontanorum sententia tripliciter, ut audivimus, variatur: Quarum una est, ut quidam ex Valdesii sociis proferunt, quod panis et vini substantia per solam verborum dei prolacionem vertitur in Christi corpus et sanguinem, addentes: “Nos non homini, sed verbis dei virtutem attribuimus”. Quibus obicitur, quod si per solam verborum dei prolacionem panis et vini substantia transsubstanciatur in Christi corpus et sanguinem, ergo quisquis sive Iudeus sive gentilis verba dei super panem et vinum proferet, secundum supradictam eorum sententiam Christi corpus et sanguinem conficiet; quod omnino nefas est dicere, quia nulla auctentica probari umquam auctoritate poterit vel eciam racione. Ad hoc autem, quod quidam conantur pre-

le Sacre Scritture e che la Chiesa di Cristo ha avuto e deve avere, chiediamo se vogliate permanere in essa e costringere anche noi ad aderirvi o no” – la loro risposta – che è di questo tipo: “Noi diciamo di non aderire a ciò e non vogliamo costringere ad aderire” – se, quindi, questa loro risposta, cioè degli Ultramontani compagni di Valdesio, fosse stata vera, senza dubbio crediamo che noi e loro avremmo già reciprocamente una pace stabile e un solido accordo.

15. Da quanto segue e con l'aiuto di Dio il lettore e l'uditore saggio potranno comprendere se quelli abbiano risposto o no in modo sincero. Infatti, formulata a questo punto una domanda sui defunti Valdesio e Viveto, risponderemo che Valdesio e Viveto, se prima della morte hanno chiesto perdono a Dio per tutte le loro colpe e le loro offese, possono essere salvi. I citati Ultramontani rifiutarono totalmente questa risposta e uno dei sei – i cui nomi sono: Pietro di Relana<sup>6</sup> e Berengario di Acquaviva<sup>7</sup> (i quali entrambi allora, secondo la loro consuetudine, avevano la carica di procuratori annuali degli Ultramontani), G. de Cerviano<sup>8</sup> e G. Durando, Oprando de Bonate<sup>9</sup> e Giuliano, i quali, come abbiamo sentito da quegli stessi, erano giunti per decisione comune del loro gruppo con altrettanti dei nostri fratelli, i cui nomi sono questi: Giovanni di Sarnago e Taddeo, Tommaso e Maifredo, Giovanni Francesco e Giordano de Dogno, per cercare di giungere alla pacificazione – uno, si diceva, di loro, ossia Pietro di Relana, senza esitazione alla presenza dei suoi e dei nostri sopracitati fratelli insieme ad altre cose disse: “Affermiamo che Valdesio si trova nel paradiso di Dio” aggiungendo che, se non avessimo professato quella stessa certezza riguardo a Valdesio, non ci sarebbe potuta essere pace con noi.
16. E questo è uno dei due punti su cui tra noi e i compagni di Valdesio fino ad ora è rimasto disaccordo. L'altro in verità riguarda lo spezzare del pane ovvero il sacrificio, rispetto al quale la posizione degli Ultramontani è, come abbiamo sentito, cambiata tre volte. La prima posizione dei compagni di Valdesio è che la sostanza del pane e del vino viene mutata nel corpo e nel sangue di Cristo con la sola formulazione delle parole di Dio, aggiungendo: “Noi attribuiamo il potere non all'uomo ma alle parole di Dio”. A queste parole si controbatte che se la sostanza del pane e del vino viene transustanziata nel corpo e nel sangue di Cristo per mezzo dalla sola formulazione delle parole di Dio, dunque chiun-

<sup>6</sup> Reillanne (Basses Alpes); Reilhanette (Drôme).

<sup>7</sup> Aiguesvives è località attestata nei dipartimenti di Ariège, Ade, Gard, Hérault; Ayguesvives in Haut-Garonne.

<sup>8</sup> Secondo altre letture Cervignano presso Milano o presso Aquileia. O anche Cremano, non meglio identificato.

<sup>9</sup> Bonate (BG). Su una diversa identificazione si rimanda al contributo di Maria Teresa Brolis presente in questo volume, p. 131.

dictam affirmare sententiam illud Apostoli testimonium inducentes (Tim. 4,5): *Sanctificatur enim per verbum dei et oracionem*, respondemus, quod Apostolus in hoc errorem eorum non astruit, immo destruit ac confundit: Nam de cibis – non de sacrificio! – Apostolus in predicta loquens sententia non solum per verbum dei posuit, sed et oracionem adiunxit. Quorum autem oracio ad sanctificationem valeat vel non, ex subsequentibus mox dante domino elucebit.

- [17] Altera quorundam Valdesii sociorum sententia de panis fraccione hec est: “Nemo potest baptizare, qui Christi corpus non valet conficere”. Quibus breviter opponendum, quod iuxta eorum sententiam necesse est ut fateantur, aut corpus Christi non solum per homines laycos et maliciosos sed et per mulieres eciam meretrices confici, aut omnino a talibus umquam neminem baptizari. Quod utrumque — videlicet aut per laycos, id est inordinatos, Christi corpus confici aut per eosdem neminem posse baptizari — eciam contra confessionem eorum est, qui, ut supra diximus, pro tocius societatis Valdesiane communi ad videndum de pace nobiscum convenerant: Interrogati etenim a nobis de panis fraccione confessi sunt, hoc sacramentum non per mulierem, non per laycum, sed per solum confici sacerdotem.
- [18] Dixerunt eciam per neminem sive bonum sive malum nisi per eum, qui est deus et homo, id est Christum, panis et vini visibilis in Christi corpus et sanguinem posse transsubstanciarum substanciam; et hucusque de hac tercia sacramenti huius responsione nos et illi concordantes fuimus.
- [19] De hoc autem, quod addiderunt oracionem adulteri sive cuiuslibet maliciosi in hoc a domino exaudiri et recipi, ab eis, quia a veritatis tramite deviat, dissentimus. Ait enim veritas in Matheus (5,13): *Vos estis sal terre. Quodsi sal evanuerit, in quo salietur? Ad nichilum valet ultra, nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus*. Et in Luca (14,34f.): *Bonum est sal. Si autem sal evanuerit, in quo condietur? Neque in terram neque in sterquilinum utile est, sed ut foras mittatur. Qui habet aures audiendi, audiat*. Item in Iohanne cecus ille illuminatus (9,31): *Scimus, inquit, quia deus peccatores non audit, sed si quis cultor dei est et voluntatem eius facit, hunc exaudit deus*. Item veritas in eodem (15,4): *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic et vos nisi in me manseritis*. Et paulo post (15,5): *Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nichil*

que, sia Giudeo sia pagano, che pronuncerà le parole di Dio sopra il pane e il vino, in base alla loro appena citata posizione, questi elementi si trasformeranno nel corpo e nel sangue di Cristo. Il che è assolutamente blasfemo da dirsi, poiché non potrà essere mai provato da nessuna autorità autentica o da alcun argomento. A ciò, invece, dal momento che alcuni tentano di sostenere quella affermazione adducendo le parole dell'Apostolo (I Timoteo 4, 5): "Si consacri, infatti, attraverso la parola di Dio e attraverso la preghiera", rispondiamo che l'Apostolo non sostiene questo loro errore, ma al contrario lo distrugge e lo confonde. Infatti l'Apostolo riferendosi in questa frase ai cibi – non al sacrificio eucaristico! – non solo indicò "attraverso la parola di Dio" ma aggiunse anche "attraverso la preghiera". Se la loro preghiera valga o meno per la consacrazione, da quanto segue sarà chiarito presto con l'aiuto di Dio.

17. L'altra affermazione dei compagni di Valdesio riguardo lo spezzare del pane è questa: "Non può battezzare chi non può consacrare il corpo di Cristo". A questi si deve brevemente controbattere, poiché in base alla loro posizione ne risulta che: o il corpo di Cristo può essere consacrato non solo da uomini laici e malvagi ma anche da donne e per di più prostitute, oppure da questi stessi mai nessuno può essere battezzato. Entrambe le affermazioni – ossia che il corpo di Cristo può essere consacrato da laici, cioè privi di ordinazione, o che da quegli stessi nessuno può essere battezzato – contraddicono la professione di coloro che, come abbiamo detto sopra, erano giunti a rappresentanza di tutto il gruppo valdesiano per cercare un accordo con noi. Interrogati infatti da noi riguardo lo spezzare del pane affermarono che questo sacramento può essere amministrato non da donne né da laici, ma solo da un sacerdote.
18. Dissero anche che da nessuno, né buono né cattivo, se non da colui che è Dio e uomo, ossia Cristo, può essere transustanziata la sostanza del pane e del vino visibili nel corpo e nel sangue di Cristo. E su questo punto riguardo a questa terza risposta relativa a questo sacramento noi e loro siamo stati concordi.
19. Dissentiamo da loro invece riguardo ciò che aggiunsero, ossia che la preghiera di un adultero o di un qualunque malvagio possa essere dal Signore accolta ed esaudita, poiché ciò si allontana dalla strada della verità. La verità, infatti, dice in Matteo (Mt. 5, 13): "Voi siete il sale della terra. Se il sale perderà il sapore, con che cosa si salerà? Non serve a null'altro se non a essere gettato via e calpestato dagli uomini". E in Luca (Lc. 14, 34-35): "Il sale è buono. Ma se il sale diventerà insipido, con che cosa si condirà? Non serve né per il terreno né per il concime, ma si getta via. Chi ha orecchie per intendere, intenda". E così in Giovanni a proposito del cieco guarito (Gv. 9, 31): "Noi sappiamo che Dio non ascolta i peccatori, ma se uno ha timore di Dio e fa la sua volontà, Dio lo esaudisce". Ugualmente in quello stesso te-

*potestis facere. Et iterum (15,7): Si manseritis in me et verba mea in vobis manserint: quodcumque volueritis, petetis et fiet vobis. Unde negatione apposita valet intelligi: Si non manseritis in me et verba mea in vobis non manserint, nichil eorum que petieritis fiet vobis. Hinc et Apostolus (2. Kor. 6,14f.): Nolite, inquit, iugum ducere cum infidelibus. Que enim participatio iusticie cum iniquitate? Aut que societas luci ad tenebras? Aut que convencio Christi ad Belial? Aut que pars fedeli cum infideli? Aut quid consensus tempio dei cum ydolis? Et iterum (Tit. 1,15f.): Omnia munda mundis, coinquinatis autem et infidelibus nichil mundum, sed coinquinatae sunt et mens eorum et consciencia. Confitentur se nosse deum, factis autem negant, cum sint abhominati et incredibiles et ad omne opus bonum reprobi.*

- [20] Item quod dominus iniquorum ministracionem non recipiat et eorum oracionem non exaudiat, ex subsequentibus late patet. Legitur etenim in lege (Ex. 12,43-45): *Dixitque dominus ad Moysen et Aaron: Hec est religio Phase: Omnis alienigena non comedet ex eo. Omnis autem servus empticius circumcidetur, et sic comedet. Advena et mercennarius non edent ex eo. In una domo comedetis, nec efferetis de carnibus eius foras nec os illius confringetis.* In eadem (Ex. 25,1 u. 28,1): *Locutus est dominus ad Moysen, dicens: Applica ad te Aaron fratrem tuum cum filiis suis de medio filiorum Israel, ut sacerdocio fungantur michi: Aaron, Nadab et Abiuth, Eleazar et Itamar.* In eadem (Ex. 30,30): *Aaron et filios eius unges sanctificabisque eos, ut sacerdocio fungantur michi.* In eadem (Ex. 32,33): *Dixitque dominus ad Moysen: Qui peccaverit michi, delebo eum de libro meo.* In eadem (Lev. 10,1f.): *Arreptisque Nadab et Abiuth fila Aaron turibulis suis, posuerunt ignem et incensum desuper offerentes coram domino ignem alienum, quod eis preceptum non erat. Egressusque ignis a domino devoravit eos et mortui sunt coram domino.* In eadem (Lev. 21, 16-18): *Locutusque est dominus ad Moysen, dicens: Loquere ad Aaron: Homo de semine tuo per familias, qui habuerit maculam, non offeret panes deo suo nec accedet ad ministerium eius etc.* In eodem (Lev. 22,3): *Dic ad eos et ad posteros eorum: Omnis homo de stirpe vestra in quo est immundicia, qui accesserit ad ea, que consecrata sunt et que obtulerunt filii Israel domino, peribit coram domino.* In eodem (Lev. 22,25): *De manu alienigene non offeretis panes deo vestro, et quidquid aliud dare voluerint, quia corrupta et maculata sunt omnia, non suscipietis ea.* In eadem (Num. 18,1f.): *Dixit dominus ad Aaron: Tu et filii tui et domus patris tui tecum portabitis iniquitatem*

sto (Gv. 15, 4): “Come il tralcio non può da sé portare frutto se non rimarrà attaccato alla vite, così nemmeno voi se non rimarrete in me”. E poco dopo (Gv. 15, 5): “Chi rimane in me e io in lui, questi porta molto frutto, poiché senza di me non potete fare nulla”. E di nuovo (Gv. 15, 7): “Se rimarrete in me e le mie parole rimarranno in voi, qualunque cosa vorrete, la chiederete e vi sarà data”. Mettendo al negativo questa affermazione, ne risulta: “Se non rimarrete in me e le mie parole non rimarranno in voi, nulla di ciò che chiederete vi sarà dato”. Da ciò anche l’Apostolo (2 Cor. 6, 14-15): “Non portate il giogo con gli infedeli. Quale relazione infatti vi può essere tra giustizia e iniquità? O quale unione tra la luce e le tenebre? O quale accordo tra Cristo e Belial? O quale rapporto tra il Tempio di Dio e gli idoli?”. E di nuovo (Tito 1, 15-16): “Tutto è puro per i puri. Ma niente è puro per i contaminati e gli infedeli, perché hanno contaminate la mente e la coscienza. Professano di conoscere Dio, ma lo rinnegano con i fatti, essendo abominevoli, increduli e incapaci di ogni opera buona”.

20. Quindi che il Signore non accolga il ministero degli iniqui e non esaudisca la loro preghiera, appare con evidenza da quanto segue. Si legge infatti nella legge (Ex. 12, 43-45): “E il Signore disse a Mosè e ad Aronne: “Questo è lo statuto della Pasqua: nessuno straniero ne potrà mangiare. Ma qualsiasi servo, comprato con denaro, sia circumciso, e così potrà mangiarne. Gli stranieri di passaggio e i mercenari non potranno mangiarne. Mangerete in una sola casa e non porterete le carni all’esterno e non spezzerete nessun osso della vittima”. In quello stesso testo (Ex. 25, 1 e Ex. 28, 1): “Il Signore così parlò a Mosè: “Fai venire presso di te Aronne, tuo fratello e i suoi figli insieme a lui, affinché essi, tra i figli di Israele, siano i miei sacerdoti: Aronne, Nadab e Abiu, Eleazaro e Itmar”. Nello stesso testo (Ex. 30, 30): “Ungerai Aronne e i suoi figli e li consacrerai affinché siano i miei sacerdoti”. E nello stesso testo (Ex. 32, 33): “E il Signore disse a Mosè: “Chi peccherà contro di me, lo cancellerò dal mio libro”. E nello stesso (Lev. 10, 1-2): “I figli di Aronne, Nadab e Abiu, presero ciascuno il proprio incensiere, ci misero del fuoco e vi gettarono sopra dell’incenso; poi presentarono davanti al Signore del fuoco profano: cosa che Egli non aveva loro ordinato. Allora dalla presenza del Signore uscì un fuoco che li investì e morirono davanti al Signore”. In quello stesso testo (Lev. 21, 16-18): “Il Signore parlò ancora a Mosè, dicendo: “Parla ad Aronne: Nessuno della tua discendenza che abbia un difetto potrà offrire il pane al suo Dio né accederà al suo ministero etc.”. Nello stesso testo (Lev. 22, 3): “Di’ loro e ai loro discendenti: “Ogni persona della vostra stirpe in cui vi è impurità e che si sarà accostata a ciò che è consacrato e che i figli di Israele consacrarono al Signore, perirà davanti a Dio”. In quello stesso testo (Lev. 22, 25): “Non accetterete da mani straniere pani per il vostro Dio, e qualsiasi altra cosa vorranno dare, poiché sono tutte offerte difettose e corrotte, non le accetterete”. In quello stesso

sanctuarii; et tu et filii tui tecum sustinebitis peccata sacerdocii vestri. Sed et fratres tuos de tribu Levi et sceptro patris tui sumes tecum prestoque sint et ministrent tibi. Et paulo post (Num. 18.6f.): Ego dedi vobis fratres vestros Levitas de medio filiorum Israel et tradidi donum domino, ut serviant in ministeriis tabernaculi eius. Tu autem et filii tui custodite sacerdotium vestrum; et omnia, que ad cultum altaris pertinent et intra velum sunt, per sacerdotes ministrabuntur. Si quis externus accesserit, occidetur. In eadem (Num. 19,22): Quidquid tetigerit immundus, immundum faciet, et anima, que horum quippiam tetigerit, immunda erit usque ad vesperum. In eadem (Deut. 16,5-7): Non (poteris) immolare (Phase) in qualibet urbium tuarum, quas dominus deus tuus daturus est tibi, sed in loco, quem elegerit dominus deus tuus, ut habitet nomen eius ibi; immolabis Phase vespere ad solis occasum, quando egressus es de Egypto. Et coques et comedes in loco, quem elegerit dominus deus tuus, manequē consurgens vades in tabernacula tua. Item primo libro Regum (1. Sam. 2,27 u. 30): Venit autem vir dei ad Eli et ait ad eum: Hec dicit dominus: Loquens locutus sum, ut domus patris tui ministraret tibi in conspectu meo usque in sempiternum. Nunc, autem dicit dominus: Absit a me, sed quicumque glorificaverit me, glorificabo eum; qui autem contempnunt me, erunt ignobiles. In eodem (1. Sam. 15,22-24): Et ait Samuel: Numquid vult deus holocausta et victimas et non pocius, ut obediatur voci eius? Melior est enim obediencia quam vittime, et auscultare magis quam offerre adipem arietum, quoniam quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus ydolatrie nolle acquiescere. Pro eo ergo, quod abiecasti vocem domini, abiecit te dominus, ne sis rex. Dixitque Saul ad Samuelem: Peccavi, quia prevaricavi sermonem domini et verba tua, timens populum et obediens voci eorum. Item psalmista (14,1-4): Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? Aut quis requiescet in monte sancto tuo? Qui ingreditur sine macula et operatur iusticiam; qui loquitur veritatem in corde suo; qui non egit dolum in lingua sua, nec fecit proximo suo malum, et opprobrium non accepit adversus proximos suos. Ad nichilum deductus est in conspectu eius malignus, timentes autem dominum glorificat. Idem (Psalm 5,7): Odisti omnes, qui operantur iniquitatem, perdes omnes, qui loquuntur mendacium. Virum sanguinum et dolosum abhominabitur dominus. In eodem (Psalm 25,5): Odivi ecclesiam malignancium, et cum impiis non sedebo. Idem (Psalm 33,16f.): Oculi domini super iustos et aures eius in preces eorum. Vultus autem domini super facientes mala, ut perdat de terra memoriam eorum. Idem (Psalm 65,18): Iniquitatem si aspexi in

(Num, 16, 1-2): “Il Signore disse ad Aronne: “Tu e i tuoi figli e la tribù di tuo padre con te porterete il peso delle iniquità compiute contro il santuario; e tu e i tuoi figli con te porterete i pesi delle iniquità del vostro sacerdozio. Ma tu porterai con te e con lo scettro di tuo padre anche i tuoi fratelli dalla tribù di Levi e ti siano d’aiuto e di servizio”. E poco dopo (Num. 18, 6-7). “Sono io che ho preso i vostri fratelli, i Leviti, di mezzo ai figli di Israele, e li ho dati come dono al Signore, affinché servano nei ministeri del suo tabernacolo. Tu e i tuoi figli con te custodite il vostro sacerdozio; e tutto ciò che riguarda l’altare e si trova all’interno del velo, sarà amministrato dai sacerdoti. Se un esterno accederà, sarà ucciso”. Nello stesso testo (Num. 19, 22): “Tutto ciò che l’impuro avrà toccato, sarà impuro; e la persona che avrà toccato, sarà impura fino alla sera”. In quello stesso (Deut. 16, 5-7): “Non potrai immolare la Pasqua in una qualunque delle tue città, che il Signore ti darà, ma nel luogo che il Signore tuo Dio avrà scelto per stabilirvi il suo nome; lì immolerai la Pasqua alla sera, al tramonto del sole, nell’ora in cui uscisti dall’Egitto. E la cuocerai e la mangerai in quel luogo, che avrà scelto il Signore tuo Dio, e il mattino alzandoti potrai tornare alle tue tende”. Pure nel primo libro dei Re (1 Sam. 2, 27 e 30): “Giunse da Eli un uomo di Dio e gli disse: “Così dice il Signore: avevo stabilito che la casa di tuo padre esercitasse il ministero al mio cospetto in eterno. Ora invece dice il Signore: Lungi da me! Chiunque mi glorificherà, io lo glorificherò; disprezzerò invece chi mi disprezza”. Nello stesso (1 Sam. 15, 22-24): “E disse Samuele: “Vuole forse Dio olocausti e sacrifici o non piuttosto che si obbedisca alla sua voce? Infatti l’obbedienza è meglio di una vittima e l’ascoltarlo vale più che offrire il grasso dei montoni, poiché la ribellione è come il peccato di superstizione e il resistergli come il crimine d’idolatria”. Perciò, poiché hai rigettato la parola del Signore, il Signore ti rigetta, e tu non sarai più re. E disse Saul a Samuele: Ho peccato poiché ho trasgredito la parola del Signore e le tue parole, temendo il popolo e obbedendo alla sua voce”. E così pure il salmista (Salmi 14, 1-4): “O Signore, chi abiterà nella tua casa? O chi riposerà sul tuo monte santo? Chi cammina senza macchia e opera la giustizia; chi nel proprio cuore proclama la verità; chi non ha inganno sulla lingua, né fa il male contro il suo prossimo e non accetta l’onta contro i suoi vicini. Non ha considerazione alcuna del malvagio, mentre glorifica coloro che temono Dio”. Lo stesso (Salmi 5, 7): “Tu detesti tutti coloro che operano iniquità, tu annienti coloro che proferiscono menzogna. Il Signore detesta l’uomo di sangue e di frode”. Nello stesso (Salmo 25, 5): “Aborro i convegni degli iniqui e non sederò in compagnia degli empi”. E ancora (Salmo 33, 16-17): “Gli occhi del Signore sono sopra i giusti e le sue orecchie rivolte alle loro preghiere. Il volto del Signore è rivolto a coloro che compiono il male perché elimini dalla terra la loro memoria”. E lo stesso (Salmo 65, 18): “Se nel mio cuore mi rivolsi all’ini-

corde meo, non exaudiet me dominus. Item in Salomone (Prov. 1,28f.): *Tunc invocabunt me et non exaudiam eos; mane consurgent ad me et non invenient me, eo quod exosam habuerint disciplinam.* In eodem (Prov. 15, 8): *Victime impiorum abhominabiles sunt domino, vota autem iustorum placebunt.* In eodem (Prov. 15,29): *Longe est dominus ab impiis, et oraciones iustorum exaudiet.* In eodem (Prov. 28, 9): *Qui avertit aurem suam, ne audiat legem, oracio eius erit execrabilis.* Item in Ysaia (1,10f.): *Audite, principes Sodomorum, et auribus percipite legem dei nostri, populus Gomorre. Quo michi multitudinem victimarum vestrarum? dicit dominus.* Et paulo post (1,13-15): *Iniqui sunt cetus vestri. Kalendas vestras et sollempnitates vestras odovit anima mea; fatta sunt michi molesta, laboravi sustinens. Et cum extenderitis manus vestras, avertam oculus meos a vobis; et cum multiplicaveritis oracionem, non exaudiam, manus enim vestre sanguine piene sunt.* Et iterum (59,10): *Ecce non est abbreviata manus domini, ut salvare nequeat, nec aggravata est auris eius, ut non exaudiat. Sed iniquitates vestre diviserunt inter vos et vestrum deum, et peccata vestra absconderunt faciem eius a vobis, ne exaudiret.* Item in Ieremia (14,11f.): *Et dixit dominus ad me: Noli orare pro populo isto in bonum. Cum ieiunaverint, non exaudiam preces eorum; et Si obtulerint holocaustomata et victimas, non suscipiam ea.* Et rursum (Jer. 6,20): *Holocaustomata vestra non sunt accepta, et victimae vestre non placuerunt michi.* Item per Ezechielem testatur dominus (8,18): *Et cum clamaverint ad me voce magna, non exaudiam eos.* Item in Osee (9,4): *Non libabunt domino vinum et non placebunt ei. Sacrificia eorum quasi panis lugencium; omnes qui comedunt eum contaminabuntur.* Item in Amos (5,21f.): *Odivi et proieci festivitates vestras, et non capiam odorem cetuum vestrorum. Quodsi obtuleritis michi holocaustomata et munera vestra, non suscipiam.* Item in Michea (3,3f.): *Qui comederunt carnem populi mei, et pellem eorum desuper excoxiaverunt, et ossa eorum confregerunt, et conciderunt sicut in lebetem, et quasi carnem in medio olle. Tunc clamabunt ad dominum, et non exaudiet eos.* Item in Malachia (1,6f.): *Dicit dominus exercituum: Ad vos, o sacerdotes, qui despicitis nomen meum et dixistis: In quo despeximus te? Offertis panem pollutum super altare meum.* Et paulo post (1,10): *Non est michi voluntas in vobis, dicit dominus exercituum, et munus non suscipiam de manu vestra.* In eodem (2,1f.): *Et nunc ad vos mandatum hoc, o sacerdotes. Si nolueritis audire et si nolueritis ponere super cor, ut detis gloriam nomini meo, dicit dominus exercituum, mittam egestatem in vos et maledicam benedictionibus ve-*

quità, il Signore non mi esaudirà”. Ugualmente in Salomone (Prov. 1, 28-29): “Allora mi chiameranno, ma io non darò loro risposta; il mattino si leveranno verso di me ma non mi troveranno, poiché considerarono pesante la mia legge”. In quello stesso (Prov. 15, 8): “Abominevoli sono per il Signore i sacrifici degli empi, ma gli piaceranno le preghiere dei giusti”. Nello stesso (Prov. 15, 29): “Il Signore sta lontano dagli empi, ma ascolterà le preghiere dei giusti”. Nello stesso (Prov. 28, 9): “Chi distoglie l’orecchio per non ascoltare la legge, la sua preghiera sarà esecrabile”. Ancora in Isaia (Isaia 1, 10-11): “Ascoltate, o capi di Sodoma, la parola del Signore; porgete orecchio all’insegnamento del nostro Dio, o popolo di Gomorra. “Che mi importa dei molti vostri sacrifici”, dice il Signore”. E poco dopo (Isaia 1, 13-15): “Le vostre assemblee sono ingiuste. La mia anima odia le vostre ricorrenze e le vostre solennità. Mi sono diventate un peso, fatico a sopportarle. Quando voi stenderete le vostre mani, distoglierò i miei occhi da voi. Anche se moltiplicherete la preghiera, io non ascolterò, infatti le vostre mani sono piene di sangue”. E di nuovo (Isaia 59, 1-2): “Ecco, la mano del Signore non è troppo corta per salvare, né il suo orecchio tanto duro da non sentire. Ma furono le vostre iniquità che hanno scavato un abisso tra voi e il vostro Dio; a causa dei vostri peccati egli si nasconde il volto per non esaudirvi”. Ugualmente in Geremia (Ger. 14, 11-12): “Poi il Signore mi disse ancora: “Non intercedere in favore di questo popolo, né per il suo bene. Anche se digiuneranno, non ascolterò le loro preghiere. Anzi, se presenteranno olocausti e oblazioni, non li gradirò”. E di nuovo (Ger. 6, 20): “I vostri olocausti non mi piacciono, i vostri sacrifici non mi sono graditi”. Ugualmente attraverso Ezechiele il Signore ha affermato (Ez. 8, 18): “E anche se grideranno a me a gran voce, non li esaudirò”. Anche in Osea (Os. 9, 4): “Non faranno al Signore libagioni di vino e non gli piaceranno più. I loro sacrifici saranno come il pane del lutto: tutti coloro che ne mangiano saranno contaminati”. Ancora in Amos (Amos 5, 21-22): “Io odio e ho in abominio le vostre feste, e non accolgo i profumi delle vostre assemblee. Anche se mi offrirete olocausti e doni, non li accetterò”. Ugualmente in Michea (Michea 3, 3-4): “Hanno mangiato la carne del mio popolo e ne hanno scorticato la pelle e ne hanno spezzato le ossa, ne fanno pezzi come carne in una caldaia, come carne in una marmitta. Allora grideranno al Signore, ma egli non li esaudirà”. Ancora in Malachia (Mal. 1, 6-7): “Dice il Signore degli eserciti: “A voi, o sacerdoti, che disprezzate il mio nome e avete detto: “In che cosa ti abbiamo disprezzato?” Voi offrite sul mio altare pane contaminato”. E poco dopo (Mal. 1, 10): “Dice il Signore degli eserciti: “Non trovo in voi compiacenza e non accetterò alcun dono dalla vostra mano”. Nello stesso (Mal. 2, 1-2): “E ora a voi, sacerdoti, questa ammonizione. Se non mi ascolterete e se non mi terrete nel cuore per glorificare il mio nome, dice il Signore degli eserciti, manderò su di voi la po-

*stris et maledicam illis. In eodem (2,8f.): meum, dicit dominus exercituum. Propter quod et ego dedi vos contemptibiles. Et paulo post (2, 13): Et ultra non respiciam ad sacrificium vestrum nec accipiam quid placabile de manu vestra.*

*O altitudo diviciarum sapientie et scientie dei! Vere idem dominus omnium, dives in omnibus qui invocant illum!*

- [21] Non solum hec inscripta, sed et multa alia in scripturis testimonia divinis legimus, que predictam Valdesianorum sententiam novimus annullare. Si quis vero velit obicere: *Vetera transierunt et ecce nova facta sunt*, iterum audiat, quid Paulus recolat ad Hebreos (2,2f.): *Si enim qui per angelos dictus est sermo factus est firmus, et omnis prevaricatio et inobediencia iustam accepit mercedis retributionem: quomodo nos effugiemus si tantam neglexerimus salutem?* Et rursum (Hebr. 10,28f.): *Irritam quis faciens legem Moysi sine ulla miseracione duobus vel tribus testibus moritur: quanto magis putatis eum deteriora mereri supplicia, qui filium dei conculcaverit et sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit, et spiritui gratie contumeliam fecerit?* Et quia, eodem iterum testante Apostolo, *scimus, quia quecumque lex loquitur, hiis qui in lege sunt loquitur, et quecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt:*

- [22] nos et Valdesianorum confessionem super panis fraccione – quam etiam scripto tradiderunt, sic dicentes: “Ad questionem que nobis facta fuit de panis fraccione sic credimus: a sacerdote ab ecclesia Romana ordinato, donec congregacio baptizatorum sustinet eum in officio, sit iustus vel iniustus, si acceperit panem et vinum et eum benedixerit in commemoracionem corporis et sanguinis domini credimus, quod post benediccionem ab eo dictam corpus et sanguis fiat domini; ad questionem factam de absconso peccatore credimus, quod panis et vinum quem benedixerit post benediccionem fiat corpus et sanguis Iesu Christi” – hanc, dicimus, Valdesianorum confessionem, quam contra tam multa divina testimonia faciunt, omnino respuimus, et illam, quam pretaxatis fulti testimoniis et ore coram ipsis fecimus et scripto eisdem tradidimus, discrecioni vestre per scripta presenciam curavimus intimare:

- [23] [Responsio Ytaliorum de panis fraccione vel sacrificio.]  
“Dicimus, quod nemo sive bonus sive malus nisi ipse qui est deus et homo panis et vini visibilis in Christi corpus et sanguinem potest trans-

vertà e maledirò le vostre benedizioni e le maledirò”. Nello stesso (Mal. 2, 8-9): “[...] dice il Signore degli eserciti. Perciò vi ho resi spregevoli”. E poco dopo (Mal. 2, 13): “E non considererò più il vostro sacrificio né accoglierò alcuna offerta propiziatoria dalla vostra mano”.

*O profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio (Rom. 11, 33)! Davvero è lo stesso Signore di tutti, ricco verso tutti coloro che lo invocano (Rom. 10, 12)!*

21. Nelle divine Scritture leggiamo non solo quanto scritto ma anche molte altre testimonianze che sappiamo annullare la citata affermazione dei Valdesiani. Se qualcuno poi volesse ribattere: “Le cose vecchie sono passate ed ecco ne sono state fatte di nuove (2 Cor. 5, 17)” di nuovo ascolti ciò che Paolo rimprovera agli Ebrei (Ebr. 2, 2-3): “Se infatti ciò che è stato promulgato per mezzo degli angeli è saldo ed ogni prevaricazione e disobbedienza riceve la giusta pena, in che modo noi scamperemo se trascureremo una così grande salvezza?”. E di nuovo (Ebr. 10, 28-29): “Colui che ha violato la legge di Mosè, sulla deposizione di due o tre testimoni, senza alcuna commiserazione sia messo a morte: di qual supplizio più atroce voi pensate sarà degno colui che avrà calpestato il Figlio di Dio e avrà considerato immondo il sangue della sua alleanza, col quale è stato santificato, e avrà fatto oltraggio allo Spirito della Grazia?”. E poiché, sulla base della testimonianza dello stesso Apostolo (Rom. 15, 4) *sappiamo che qualunque cosa affermi la legge, parla con queste parole che sono nella legge e tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostro ammaestramento.*
22. Respingiamo completamente la posizione dei Valdesiani riguardo lo spezzare del pane – che pure trasmisero nello scritto, così dicendo: “A proposito della domanda che ci è stata rivolta sullo spezzare del pane crediamo questo: crediamo che se un sacerdote ordinato dalla Chiesa romana, fintanto che l’assemblea dei battezzati lo riconosce, sia egli giusto o ingiusto, se avrà preso del pane e del vino e li avrà benedetti in memoria del corpo e del sangue del Signore, noi crediamo che dopo la benedizione da questo pronunciata, diventino il corpo e il sangue del Signore; riguardo la domanda posta relativa al sacerdote peccatore occulto, noi crediamo che il pane e il vino che avrà benedetto dopo la benedizione diventino il corpo e il sangue di Gesù Cristo” –. I Valdesiani formulano questa posizione contro molte testimonianze divine e la posizione, che sia abbiamo espresso sostenuti da valide testimonianze oralmente davanti a loro, sia abbiamo trasmesso a quegli stessi per scritto, vogliamo comunicare alla vostra intelligenza attraverso il presente scritto:
23. [Risposta degli Ytalici riguardo lo spezzare del pane ossia il sacrificio.] “Noi affermiamo che nessuno, né buono né cattivo, se non quello stesso che è Dio e

substanciare substanciam. Unde, si minister ad hoc conficiendum accesserit – ministrum dicimus in Christi sacerdotii ordine ordinatum – et deus oracionem eius exaudierit, credimus panis et vini substanciam post benedictionem esse Christi corpus et sanguinem; alioquin minime quoad se aut per se. Quod sic intelligentes exponimus: ‘alioquin minime’, id est si deus eum non exaudierit. Et quid clarius, quid manifestius, quam quod non in hominis, sed dei solius potestate subsistit: Si ministri oracio non exaudiatur, a domino non est. ‘Quoad se’, id est quantum ad ministrantem reprobum, eciam si ipse recipere presumpserit. ‘Aut per se’, id est per eius oracionem, si alicui alii tradere voluerit. Tamen si quis ad recipiendum hoc sacramentum dignus accesserit, credimus, quod – licet non per ministri indigni et reprobi oracionem sive benedictionem – a domino impetrat quod exoptat, id est corpus domini ad sui salutem iuxta suum recipit desiderium, testante de iusto, scriptura (Psalm 102,5): *Replebitur in bonis desiderium tuum*; et iterum (Psalm 144,19): *Voluntatem timencium se faciet et deprecationem eorum exaudiet*; et rursum (Psalm 9,38): *Desiderium pauperum exaudivit dominus, preparacionem cordis eorum audivit auris tua*. Nec nos moveat, quod quidam de Iuda proditore obiciunt, quia nec credendum est ididem quod et ceteri apostoli recepissee; alioquin unum et eisdem corpus esset, teste Paulo; ait enim (1. Kor. 10,17): *Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et uno calice participamus*. Et sic de consimilibus respondendum.

- [24] De quorum ministracione quid sentiri quoad sacramentum oportet, ex precedentibus vobis satis fore credimus manifestum. Sed quia quorundam incredulitas, intelligencium ut de quibusdam ait Apostolus, doctores nobis conantur obicere: quid nostri tradiderunt doctores audiant, illorum impericiam presumentes. Ciprianus: “Constat eucharistiam fieri apud illos omnino non posse, ubi spes nulla est et fides falsa, ubi omnia per mendacia geruntur. Nam hereticus more symeaurum, que cum homines non sint, formam humanam imitantur, catholice ecclesie et auctoritatem et veritatem sibi vendicat, cum ipse nec in ecclesia sit: benedicit, cum a deo sit maledictus; vitam pollicetur, cum sit mortuus; deum invocatur, cum sit blasphemus; sacerdotium administrat prophanus; altare componit sacrilegus. Ad hec omnia accedit et illud malum, ut antistes dyaboli audeat eucharistiam facere Christi, cum nec sanctificari illic oblatio possit ubi spiritus sanctus non sit, nec cuiquam dominus per eius preces et oraciones prosit, qui deum ipse

uomo può transustanziare la sostanza del pane e del vino visibile nel corpo e nel sangue di Cristo. Di conseguenza, se un ministro – intendiamo per ministro una persona ordinata secondo l'ordine del sacerdozio di Cristo – si appresterà a consacrare e Dio esaudirà la sua preghiera, noi crediamo che la sostanza del pane e del vino dopo la benedizione sarà il corpo e il sangue di Cristo; altrimenti nulla accadrà grazie al ministro o attraverso il ministro. E abbiamo affermato ciò così intendendo “altrimenti nulla accadrà”, cioè se Dio non lo esaudirà. E perché sia più chiaro, più evidente che ciò risiede non nel potere di un uomo ma del solo Dio, aggiungiamo: qualora la preghiera del ministro non venga esaudita, non viene esaudita da Dio. “Grazie al ministro” cioè per quanto riguarda il ministro peccatore, anche se quello presumerà di consacrare. “O attraverso il ministro”, cioè per mezzo della sua preghiera, se vorrà affidarsi a qualcun altro. Tuttavia noi crediamo che se qualcuno degno accederà a consacrare questo sacramento – benché non attraverso la preghiera o la benedizione di un ministro indegno e peccatore –, costui ottiene dal Signore ciò che desidera, cioè che secondo il suo desiderio accolga il corpo del Signore per la sua salvezza, in base alla testimonianza della Scrittura riguardo all'uomo giusto (Ps. 102, 5): “Corrisponderà di beni il tuo desiderio”; e di nuovo (Ps. 144, 19): “Egli appagherà il desiderio di coloro che lo temono ed esaudirà la loro preghiera”; e di nuovo (Ps. 9, 38): “Il Signore ha esaudito il desiderio dei poveri, il tuo orecchio ha ascoltato l'intenzione del loro cuore”. E non potrebbero farci cambiare idea controbattendo con l'argomento riguardo al traditore Giuda, poiché non si deve credere che egli abbia ricevuto lo stesso [pane] che ricevertero gli altri apostoli; altrimenti quello sarebbe stato un unico corpo con loro, in base alla testimonianza di Paolo che infatti dice (1 Cor. 10, 17): “Poiché vi è un solo pane, noi, anche se molti, siamo un solo corpo, noi tutti che partecipiamo dell'unico pane e dell'unico calice”. E così si deve rispondere riguardo questioni simili.

24. Sulla base di quanto in precedenza detto, crediamo che vi sarà sufficientemente chiaro che cosa sia opportuno ritenere in relazione al sacramento e al loro [dei Valdesiani] insediamento nel ministero. Ma poiché a causa dell'incredulità certuni – che riconosciamo in coloro dei quali parla l'Apostolo –, tentano di opporre contro di noi i dottori, questi ascoltino ciò che i nostri dottori trasmisero, immaginando la loro ignoranza. Cipriano: “È chiaro che l'eucaristia non può assolutamente avvenire laddove non vi è alcuna speranza e la fede è mendace, dove tutto è condotto con menzogna. Infatti come le scimmie, che pur non essendo esseri umani, imitano la forma umana, così l'eretico rivendica per sé sia l'autorità sia la verità della Chiesa cattolica, pur non essendo nella Chiesa: benedice, pur essendo maledetto da Dio; promette la vita, pur essendo morto; invoca Dio, pur essendo blasfemo; da profano amministra il sacerdozio; da sacrilego si accosta all'altare. A tutto ciò si aggiunge anche questa malvagi-

violat”. Ieronimus in Sophonia: “Sacerdotes, qui eucharistie serviunt et sanguinem (domini) populis eius (dividunt), impie agunt in legem Christi putantes eucharistiam imprecantis facere verba non vitam, et necessariam esse tantum sollempnem oracionem et non sacerdotum merita; de quibus dicitur (Lev. 21,21): *Sacerdos in quacumque fuerit macula, non accedat offerre oblationes deo*”. Idem in Aggeo: “Quamvis sancta videantur que offeruntur, tamen, quia tractata sunt ab illo qui est pollutus in anima, polluuntur omnia.” Gregorius: “Qui sacros ordines vendunt aut emunt, sacerdotes esse non possunt. Unde scriptum est: Anathema dandi, anathema accipiendi; hec est symoniaca heresis. Quomodo ergo, si anathema sunt et sancti non sunt, sanctificare alios possunt? Et cum in Christi corpore non sint, quomodo Christi corpus tradere vel accipere possunt? Qui maledictus est, benedicere quomodo potest?” Idem: “Quisquis pecunia ordinatur, ad hoc, ut fiat hereticus, promovetur”. Ex epistola Innocencii pape: “Audiant hoc illi, qui velut spinosus hereticus hinc inde pungentes universum sancte corpus ecclesie inficiunt, dicentes: Ego non symoniacum attendo, sed verba benedictionis, que ex illius ore procedunt. O miseri, omnibus hominibus miserabiliores, qui ore sacrilego talia audent fari nefaria! Cur non perpendunt illud Salomonis (Prov. 28.9): *Qui avertit aurem suam, ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*? Et dominus per Malachiam, quod malorum sacerdotum benedictio pro maledictione imputetur, ait (2,2): *Maledicam benedictionibus vestris*.” Et de hiis tanta sufficiant.

- [25] De credulitate vero sive confessione super hoc sacramento olim nostra obicienti nobis breviter respondemus: *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus; quando autem factus sum vir, evacuavi que erant parvuli*. Nec de hac credulitate aliquem fratrum pie degencium usque ad obitum domino famulancium credimus condempnatum. Si quis vero opponat: Quare non ergo et vos adhuc credentes sic confitemini? respondemus: Quia contra veritatem scripturarum iam propalatam credere non possumus, nec eciam – licet Valdesiani in hoc nos vellent cogere – volumus confiteri. *Oportet enim obedire deo magis quam hominibus*. Nec enim Paulus volentibus eum *in legis servitutem redigere*, ut ipse testatur, *ad horam subiectioni cessit*: Sed neque fideles ex circumcisione beato Petro post expositionem ordinis, visionis et conversionis Cornelii opposuerunt de hoc scilicet, quod nec Petrus nec ceteri apostoli transac-

tà, che sacerdote del Diavolo osi amministrare l'eucarestia di Cristo, quando quell'offerta non potrebbe essere consacrata, non essendoci lo Spirito Santo, né il Signore potrebbe giovare ad alcuno attraverso le preghiere e le orazioni di quello stesso che va contro Dio". Gerolamo nel commento a Sofonia: "I sacerdoti che amministrano l'eucarestia e distribuiscono il sangue del Signore ai suoi popoli, agiscono empivamente contro la legge di Cristo ritenendo che le parole del ministrante facciano l'eucarestia e non la sua vita, e che è necessaria soltanto un'orazione solenne e non i meriti dei sacerdoti; riguardo a cui si dice (Lev. 21, 21): "Il sacerdote con una qualunque imperfezione non si appresti a compiere offerte a Dio". Lo stesso nel commento ad Aggeo: "Anche se ciò che viene offerto appare santo, tuttavia, poiché viene toccato da colui che è contaminato nell'anima, diviene contaminato". Gregorio: "Coloro che comprano o vendono le cariche sacre, non possono essere sacerdoti. Per cui è stato scritto: Anatema a colui che dà, anatema a colui che riceve; questa è l'eresia simoniaca. In che modo, dunque, se sono anatemizzati e non sono santi, possono santificare gli altri? E non trovandosi nel corpo di Cristo, in che modo possono trasmettere o ricevere il corpo di Cristo? Colui che è maledetto, in che modo può benedire?". Lo stesso: "Chiunque sia stato ordinato dietro pagamento, sia rimosso perché divenuto eretico". Dalla lettera di papa Innocenzo: "Ascoltino ciò coloro che, come lo spinoso eretico, pungendo qui e là, danneggiano tutto il santo corpo della Chiesa, dicendo: "Io non considero il simoniac, ma le parole di benedizione che provengono dalla sua bocca. O miseri, o i più miseri tra tutti gli uomini, che osano che tali parole siano pronunciate da una bocca sacrilega! Perché non considerano quanto affermato da Salomone (Prov. 28, 9): "Chi distoglie il proprio orecchio per non ascoltare la legge, la sua preghiera sarà esecrabile"? E il Signore attraverso Malachia, riguardo al fatto che la benedizione di sacerdoti malvagi viene considerata maledizione, dice (Mal. 2, 2): "Maledirò le vostre benedizioni". E riguardo a ciò siano sufficienti tanto notevoli argomenti.

25. In breve rispondiamo al fatto che ci rinfacciano quanto un tempo abbiamo creduto e professato su questo sacramento: "Quando ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Quando invece sono diventato uomo, ho lasciato le cose da bambino" (1 Cor. 13, 11). Riguardo a questa credenza, non riteniamo che un qualche fratello che sia vissuto piamente fino alla morte, servitore del Signore, sia stato condannato. Se in verità qualcuno si opponesse dicendo: "Perché, dunque, anche voi che avete creduto ciò fino a qui non professate lo stesso?", rispondiamo: "Poiché non possiamo credere contro la verità già espressa delle Scritture, e neppure vogliamo professare ciò – benché i Valdesiani vogliano costringerci. "È infatti necessario obbedire più a Dio che agli uomini" (Atti 5, 29). Infatti Paolo non cedette nemmeno per un istante a coloro che volevano ricondurlo alla schiavitù della

to crediderant tempore gentes ad fidem in prepucio admittendas, vel de Stephano post domini passionem prothomartire id non credente similiter et salvato; nec inter fratres de hiis suscitaverunt discordiam, sed dixerunt glorificantes dominum (Act. 11,18): *Ergo et deus gentibus penitenciam ad vitam dedit.*

- [26] Hec super iam dicta Valdesianorum discordia et obieccionibus eorum incongruis, multa ad easdem convincendas vestre relinquentes discrecioni summatim stringere et per karissimos nostros Vgolinum et Algossum utile duximus vobis dirigere, in quibus et consuetudo illa antiqua et reprobata et veritas approbata *audiendi aurem*, habentibus panderetur. Unde, karissimi, prudenciam vestram perorando deposcimus, quatinus sentenciarum subsequencium non immemores: – *lucerna verbum tuum pedibus meis et lumen semitis meis; et: preceptum domini lucidum illuminans oculos; et: qui credit in me sicut dicit scriptura, flumina aque vive fluent de ventre eius* – Iesum in vobis et auditoribus vestris pro viribus et etate et gracia et sapiencia apud deum et homines proficere procuretis. Quod vobis tribuat, qui trinus permanens et unus imperat per omnia secula seculorum, amen. Salutat vos in Christo nostra societas. Orate pro nobis. *Gracia domini nostri Iesu Christi et caritas dei et communicacio sancti spiritus sit semper cum omnibus vobis, amen.*

Legge, come egli stesso testimonia (Gal. 2, 4-5). Ma i fedeli circoncisi non contestarono al beato Pietro – dopo l'esposizione del comando, della visione e della conversione di Cornelio – il fatto che sia Pietro sia gli altri apostoli in precedenza non avevano creduto che i gentili dovessero essere accolti alla fede senza la circoncisione; o il fatto che Stefano, primo martire dopo la passione del Signore, il quale non credeva ciò, ugualmente si sia salvato; né tra i fratelli si sollevarono discordie riguardo queste cose, ma glorificando Dio dissero (Atti 11, 18): “Dunque Dio ha dato il pentimento anche ai gentili affinché abbiano la vita”.

26. Riguardo la già ricordata discordia coi Valdesiani e le loro incongrue obiezioni, tralasciandovi molte cose addotte per confutare quelle stesse, abbiamo ritenuto utile riassumere questi argomenti e inviarveli attraverso i nostri carissimi Ugolino e Algosso, e a voi, che avete orecchi per intendere, si mostri quell'antica consuetudine di riconoscere la verità da approvarsi e quanto deve essere invece respinto. Perciò, o carissimi, invocando la vostra prudenza, vi preghiamo, poiché non immemori delle seguenti parole – “La tua parola è luce per i miei passi e lanterna per il mio cammino” (Ps. 118, 105) e “La legge del Signore è splendente e dà luce agli occhi” (Ps. 18, 9) e “Fiumi di acqua viva scaturiranno da colui che crede in me” (Giov. 7, 38) – fate in modo tra di voi e presso i vostri uditori di far crescere Gesù in forza, età, *grazia e sapienza presso Dio e presso gli uomini* (Lc. 2, 52). Ciò vi conceda colui che è uno e trino e che domina nei secoli dei secoli, amen. Il nostro gruppo vi saluta in Cristo. Pregate per noi. *La Grazia del Signore nostro Gesù Cristo e l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo sia sempre con tutti voi* (2 Cor. 13, 13). Amen.



## Indice dei nomi

### A

- Abaelardus, Petrus  
  *vedi* Abelardo, Pietro
- Abelardo, Pietro, 50
- Abiu, figlio di Aronne,  
  sacerdote, 187
- Abulafia, D., 119
- Accrocca, F., 157
- Achino, presbitero, 88, 90-91
- Adelardo, prete e cardinale  
  di San Marcello, 100
- Aggeo, profeta, 196-197
- Agnese, santa, 66
- Agrigoroaei, V., 11, 59, 61,  
  64
- Aguilar Chiu, J.E., 51
- Airaghi, L., 116
- Airoidi, L., 85
- Alberico da Montecassino, 44
- Alberico, frate, 88, 91, 172
- Alberigo, G., 154
- Alberto Aveze, 88, 91
- Alberto da Brembate, 88, 90
- Alberto da Ugnano, 78
- Alberto *de Summa*, 88, 92-94
- Alberto di Ardesio, 78
- Alberto, vescovo di Brescia,  
  123, 169
- Albertoni, famiglia, 137
- Alberzoni, M.P., 105-106, 116,  
  120-123, 125-127, 131-132,  
  134, 140, 161, 167, 171, 173
- Albini, G., 77
- Alce, V., 39
- Alegro, presbitero, 88, 90-91
- Alessandro III (Bandinelli,  
  Rolando), papa, 62, 99, 154, 160
- Algisio da Rosciate, 128
- Algosso, tramite, insieme  
  con Ugolino, per la consegna  
  del *Rescriptum*, 47, 198-199,
- Amalrico di Bène, 153
- Ambrosioni, A., 123, 131
- Amici, Omobono, 90
- Amici, Zannino, 90
- Amos, profeta, 48, 56, 190-191
- Andenna, G., 119, 125-126, 171
- Anexia, moglie di Suardo, figlio  
  di Testa Suardi, 133
- Anonimo di Laon, 160
- Anonimo di Passau, 5, 8, 18-19,  
  21-22, 28, 40-41, 83
- Anselmo di Alessandria, 21
- Archetti, G., 120, 134
- Arnaldo da Brescia, 159
- Aronne, fratello di Mosè e primo  
  sommo sacerdote, 187, 189
- Audisio, G., 42
- Avvocati, Alberico, 87, 91-94
- Aydo da Caleppio, 133

## B

- Babilas, W., 60  
 Badini, G., 81  
 Baietto, L., 105, 127, 161, 167, 171  
 Baracchetti, G., 127  
 Barbarossa *vedi* Federico I  
     di Svevia, imperatore  
 Barello de Orio (de Osio), 136  
 Barr, H., 42  
 Bartoli Langelì, A., 132, 136,  
     145, 157, 160  
 Battioni, G., 75, 80, 119, 127, 144  
 Bearzot, C., 98, 107  
 Beatrice da Assisi, 156  
 Beatrice de Leffe, 133  
 Behrmann, T., 123-124  
 Belial, divinità di area semitica,  
     186-187  
 Bellini, R., 120  
 Belotti, B., 119, 127, 136, 145  
 Benedetti, M., 6, 8, 22, 38, 131,  
     144, 166, 172  
 Berengario di Acquaviva,  
     delegato dei *pauperes*  
     *Ultramontani*, 6, 182-183  
 Berenguarius de Aquauiva  
     *vedi* Berengario di Acquaviva,  
     delegato dei *pauperes*  
     *Ultramontani*  
 Berger, Samuel, 41-42, 61  
 Bernardo, Gui, 64, 114  
 Bernardus Ydros, chierico  
     della Chiesa di Lione, 64  
 Bertramo di Ciriolo, 105  
 Bertuzzi, G., 116, 172  
 Bescapè, C., 124  
 Biagetti, S., 9  
 Biget, J.-L., 39  
 Biller, P., 42, 70  
 Bittasi, S., 43  
 Blackwell, Basil, 62  
 Boccabadati, Gerardo, 173  
 Bognini, F., 44  
 Böhmer, J.F., 120-122, 125-127  
 Bonate (de), Adamo, 142  
 Bonate (de), Alderico, 137  
 Bonate (de), Algisio, 137  
 Bonate (de), Ambrogio fu Rosso  
     Ramatario de Bonate, 140  
 Bonate (de), Anselmo, 136, 140  
 Bonate (de), Bonifacio, 136, 141  
 Bonate (de), famiglia, 13, 113,  
     135-136, 138, 140-145  
 Bonate (de), Federico, notaio,  
     141-142  
 Bonate (de), Girardo, 99, 135,  
     137  
 Bonate (de), Guarniero, abate,  
     141  
 Bonate (de), Lanfranco, notaio,  
     136, 141  
 Bonate (de), Omodeo, 135, 137,  
     139-143  
 Bonate (de), Oprando, delegato  
     dei *pauperes Ultramontani*, 12,  
     135, 141, 143, 183  
 Bonate (de), Ottone, 136  
 Bonate (de), Pellegrino, notaio,  
     142  
 Bonate (de), Pietro, notaio,  
     141-142  
 Bonate (de), Zanone, 137  
 Bonellis, Pietro de, 133  
 Bonicelli, G., 111  
 Bonomo de Endenna, 133, 176  
 Bonomus *vedi* Bonomo,  
     *pauper Ytalicus*, mittente/  
     estensore del *Rescriptum*

Borselli, Girolamo (detto  
 Albertucci de' Borselli  
 Girolamo), 117-118  
 Bosio, E., 10  
 Bottagisi, Basilio, 112, 129  
 Boyle, L.E., 42, 62  
 Bravi, O., 14  
 Brembilla, G., 145  
 Brémond, A., 111, 173  
 Brolis, M.T., 12, 33, 84-85,  
 93, 94, 97, 114, 131-134,  
 137-138, 139, 141-143, 145,  
 183  
 Brunel-Lobrichon, G., 42,  
 60-61  
 Bruschi, C., 8, 20, 42  
 Buboi/Buboy/Bubonis,  
 famiglia, 143, 133,  
 Buboi, Lanfranco, 133  
 Buboi, Martino (Martino  
 de Buboy), 133  
 Bubonis, Guglielmo figlio  
 del fu Pietro, 133  
 Bueno, I., 6  
 Burci, Salvo, 20, 22, 28, 37  
 Busi di Vallimagna, Maffeo de,  
 133  
 Buytaert, E.M., 50

## C

Cacciotti, A., 140  
 Caldara, A., 128  
 Callierotti, E., 84, 132  
 Cameron, E., 11  
 Caminiti, G., 77  
 Camozzi, E., 112, 114  
 Canetti, L., 121, 173, 174  
 Capasso, C., 112

Capelli, A., 136  
 Capitani, O., 120, 123, 162-163,  
 166, 168, 172  
 Caprioli, A., 18, 98, 123, 134  
 Carocci, S., 80  
 Carpanetto, D., 14  
 Carrières, M., 42  
 Castiglioni, Goffredo, 108,  
 170-172  
 Cavalieri, P., 85  
 Celestino III (Giacinto  
 Bobone), papa, 123  
 Chiara da Assisi, santa, 155-156,  
 159  
 Chiodi, G., 119, 170  
 Chiodi, L., 112  
 Chittolini, G., 119, 134  
 Cipollone, M., 107  
 Cipriano, 50, 194-195  
 Ciprianus *vedi* Cipriano  
 Civolla, Lanfranco, vescovo  
 di Bergamo, 12, 98, 100  
 Clementi, G., 117  
 Cocchiara, G., 151  
 Cognasso, F., 124  
 Coleman, E., 165  
 Colleoni, Celestino detto  
 il Celestino, 109  
 Colleoni, famiglia, 113, 145  
 Colmuto Zanella, G., 113  
 Comba, E., 8-9  
 Comba, R., 82  
 Constable, G., 44  
 Conti di Segni, Lotario, 123  
 Conti di Segni, Ugo  
*vedi* Gregorio IX  
 Cornelio, 48, 196, 199  
 Cornelius *vedi* Cornelio  
 Corsi, D., 117

Cortesi, M., 90-91, 93, 112  
 Cortinovis, G., 141  
 Cossandi, G., 133, 138, 171  
 Cossar, R., 132  
 Costa, G., 43  
 Cremascoli, G., 44  
 Crosta, I., 132  
 Crotti, R., 119, 171

## D

Damascelli, A., 152  
 Davide, M., 45  
 De Angelis, G., 86, 136  
 De Lange, A., 8, 49  
 De Peregrinis, Bartolomeo, 109  
 De Sandre Gasparini, G., 38  
 De Vergottini, G., 163  
 Degrandi, A., 128, 161  
 Dekker, E., 42  
 Dell'Asta, L., 12, 89, 93, 98-99,  
 104, 134  
 Della Crotta, famiglia, 137  
 Della Crotta, Guglielmo, 137  
 Della Crotta, Landolfo, 85, 137,  
 139, 143  
 Della Crotta, Parente, 137  
 Della Torre, Lanfranco, 93  
 Della Torre, Pagano, 108  
 Delle Donne, F., 174  
 Dentella, L., 118, 122-124,  
 127-128  
 Denziger, H., 49-50  
 Dessì, R.M., 174  
 Di Renzo Villata, M.G., 163  
 Diani, Pietro, cardinale  
 diacono di San Nicola  
 in Carcere Tulliano, 103  
 Diehl, P., 162

Döllinger, Ignaz von, 9-10  
 Domenico da Tolosa, 115  
 Domenico di Guzmán, 121, 127  
 Dondaine, A., 126  
 Dupré-Theseider, E., 6  
 Durando de Osca, discepolo  
 di Valdo di Lione, 51, 53, 84,  
 160, 165  
 Durenti, famiglia, 134, 145  
 Durenti, Galiciolo, 134

## E

Echard, J., 115  
 Eleazaro, figlio di Aronne,  
 sommo sacerdote, 187  
 Eli, sommo sacerdote,  
 maestro di Samuele,  
 188-189  
 Elze, R., 123  
 Enrico da Settala, arcivescovo  
 di Milano, 122, 166  
 Enrico di Losanna, 67  
 Enrico VI, imperatore, 118  
 Esposito, M., 61-62  
 Evans, A.P., 10  
 Ezechiele, profeta, 48, 190-191  
 Ezechielem *vedi* Ezechiele,  
 profeta

## F

F. di Leganio *pauper Ytalicus*,  
 mittente/estensore  
 del *Rescriptum*, 177  
 Fayen, A., 65-66, 68  
 Federico I di Svevia, imperatore,  
 detto il Barbarossa, 162,  
 99-100, 124

Federico II di Svevia, imperatore,  
17, 108, 119, 124, 126-127, 163-  
165, 167-170, 172, 174

Ferrarese, G., 47

Ferrua, A., 116, 126

Festa, G., 118, 122, 132

Feuchter, J., 8, 49

Fiamma, Galvano (Galvagni  
de la Flamma), 116-117

Ficker, J., 120-121

Fiesoli, G., 86

Filippo da Lampugnano,  
arcivescovo di Milano, 106

Fiori, A., 163

Fischer, A., 168-169

Flacio Illirico, Mattia, 8

Foerster, Wendelin, 63

Folco di Pavia, 122

Folia da Albino, 131

Fonseca, C.D., 100-101, 104,  
119, 171

Foppolo, B., 114

Foresti, P., 106

Fournié, M., 163

Fracheto, Gerardi de, 125

Franceschini, G., 122

Francesco da Assisi, santo,  
152, 155, 157

François, W., 41, 61

Fraser, R., 152

Frazer, J.G., 151-152

Frigerio, G., 29

Frugoni, C., 158

Fumagalli, A., 114

## G

G. de Ceruiano *vedi*

G. de Cerviano, delegato  
dei *pauperes Ultramontani*

G. de Cerviano, delegato  
dei *pauperes Ultramontani*,  
6, 182-183

G. de Moltrasio *pauper*  
*Ytalicus*, mittente/estensore  
del *Rescriptum*, 43, 176

G. de Papia *vedi* G. di Pavia,  
*pauper Ytalicus*, mittente/  
estensore del *Rescriptum*

G. di Pavia, *pauper Ytalicus*,  
mittente/estensore del  
*Rescriptum*, 43, 176-177

G. Durando, delegato dei  
*pauperes Ultramontani*, 134,  
182-183

G. Durantus *vedi* G. Durando  
delegato dei *pauperes*  
*Ultramontani*

Galasso, G., 119, 127

Galderisi, C., 61

Galdino, arcivescovo  
di Milano, 99-100

Galli, D., 118, 134

Gamberini, A., 81

Garofani, B., 6

Gazzini, M., 173

Gennaro, C., 117

Gerardo da Sesso, 107, 127

Geremia, profeta, 48, 56, 191

Giacomo di Alberto

Daibertoni, 133

Giacone, F., 10

Giannotto, C., 47

Gieseler, J.C.L., 8

Gioacchino da Fiore, 153

Giordano de Dogno, delegato  
dei *fratres/pauperes Ytalici*, 6,  
29, 43, 176, 182-183

- Giordano di Sassonia  
 (Iordani De Saxonia), 115,  
 117, 122, 125  
 Giotto di Bondone, 158-159  
 Giovanni da Lugio, *leader*  
 cataro, 119, 134  
 Giovanni da Vicenza, 174  
 Giovanni de Castagneta, 133  
 Giovanni de Roncho di  
 Piacenza *vedi* Giovanni  
 di Ronco, *leader* dei  
*pauperes Lombardi*  
 Giovanni di Bergamo, 123  
 Giovanni di Ronco, *leader*  
 dei *pauperes Lombardi*, 11,  
 20-21, 28-30  
 Giovanni di Sarnago (forse  
 Sarnico), delegato dei  
*pauperes Ytalici*, mittente/  
 estensore del *Rescriptum*, 43,  
 177, 182-183  
 Giovanni Francesco, delegato  
 dei *pauperes Ytalici*, mittente/  
 estensore del *Rescriptum*, 6,  
 43, 176-177, 182-183  
 Giovanni *Francigenus*/  
*Franceschus*, *vedi* Giovanni  
 il francese, delegato dei  
*pauperes Ytalici*, mittente/  
 estensore del *Rescriptum*  
 Giovanni il francese, delegato  
 dei *pauperes Ytalici*, mittente/  
 estensore del *Rescriptum*, 31,  
 35, 180-181  
 Giovanni, evangelista, 44, 55,  
 57, 184, 185  
 Giovannibono, 143  
 Giraudo, A., 32, 64  
 Giuda, apostolo, 195  
 Giuliano, delegato dei *fratres*/  
*pauperes Ultramontani*, 6,  
 182-183  
 Giussano (da), famiglia, 144  
 Gobbi, D., 126  
 Goffredo di Castiglione, 127  
 Gonnet, G., 10, 11, 21, 61, 64  
 Gori, O., 161  
 Gorni, G., 112  
 Grassi, O., 140  
 Grasso, C., 166  
 Grazia, vescovo di Parma, 173  
 Graziano, giurista, autore  
 del *Decretum*, 50, 93  
 Gregorio IX (Conti di Segni,  
 Ugo detto anche Ugolino  
 d'Ostia), papa, 17, 84, 107-108,  
 120, 121-127, 153, 155-157,  
 167, 170, 172, 174  
 Gregorio VIII (Alberto di  
 Morra o di Mora), papa, 103  
 Gregory, S., 62-63, 68  
 Gretser, Jacob, 8  
 Grillo, P., 82, 142, 166  
 Grundmann, H., 42  
 Guala da Bergamo,  
*vedi* Guala de Roniis  
 Guala da Telgate, vescovo  
 di Bergamo, 12, 98-99, 102  
 Guala de Roniis, domenicano,  
 vescovo di Brescia, 124-125,  
 127, 171,  
 Guerrini, Martino Antonio,  
 109  
 Guglielmo da Monferrato,  
 121  
 Guglielmo, vescovo di Modena,  
 169  
 Gui, Bernardo, 64, 114

**H**

Hageneder, O., 97, 162-163  
 Harnack, Adolf von, 9  
 Heinz, D., 20  
 Hellerström, H., 46  
 Herbers, K., 123  
 Heullant-Donat, I., 42  
 Holder-Egger, O., 113  
 Hollander, A. A. den, 41, 61  
 Howard, T.A., 9  
 Hudson, A., 42, 70  
 Hünermann, P., 17, 50  
 Hutchinson, A. M., 42  
 Huygens, R.B.C., 84

**I**

I. de Mutina *vedi* I. di Monza  
*pauper Ytalicus*, mittente/  
 estensore del *Rescriptum*  
 I. di Monza, *pauper Ytalicus*,  
 mittente/estensore del  
*Rescriptum*, 43, 176-177  
 I(ohannes) de Sarnago *vedi*  
 Giovanni di Sarnago, delegato  
 dei *pauperes Ytalici*, mittente/  
 estensore del *Rescriptum*  
 I(ohannes) Franceschus  
*vedi* Giovanni Francesco  
 Innocenzo III (Lotario dei  
 Conti di Segni), papa, 13, 17,  
 63, 84, 106-107, 122-123, 139,  
 151, 153, 155, 157-162, 164-168  
 Iohanne Francigena  
*vedi* Giovanni il francese,  
 delegato dei *pauperes Ytalici*,  
 mittente/estensore  
 del *Rescriptum* Giovanni

Iohanne *vedi* Giovanni,  
 evangelista  
 Iordanus de Dogno  
*vedi* Giordano di Dogno,  
 delegato dei *pauperes Ytalici*,  
 mittente/estensore  
 del *Rescriptum*  
 Isabella, G., 162  
 Isabella, vedova di Ottebonus  
 Boccasorice, stipula  
 un contratto con Omodeo  
 de Bonate, 142  
 Isaia, profeta, 48, 56, 87, 91, 191  
 Itmar, figlio di Aronne, 187  
 Iulianus *vedi* Giuliano,  
 delegato dei *fratres/pauperes*  
*Ultramontani*

**J**

Jedin, H., 49  
 Johrendt, J., 123

**K**

Kaeppeli, T., 114-115  
 Kantorowicz, E., 119  
 Kehr, P.F., 123-124  
 Keller, H., 124  
 Kolmer, L., 163  
 Koudelka, V.J., 111, 126  
 Kuczynski, J., 125-126

**L**

Lambert, M., 21  
 Lambertini, R., 173  
 Lamberto di Liegi, 11, 59, 63,  
 65, 68, 70

Lanfranco da Bergamo,  
domenicano, inquisitore, 118,  
131  
Lanfranco da Mozzo, preposito,  
89, 91-93  
Lanfranco de Castagneta, 133  
Lanfranco de Clu, presbitero,  
89-90  
Lanfranco de Mariano, 133  
Lanfranco de Moxio, 89, 91-93  
Lanfranco, detto Rosso, figlio  
di Aydo da Caleppio, 133  
Lanfranco, presbitero, 89-90  
Laurent, M.H., 115, 121  
Lauretta d'Alsazia o Laurette  
d'Alsace, 62-63, 66-68  
Lavenia, V., 153, 162  
Lazzaroni, Alberto  
(Lazarorum, Albertus),  
*dominus*, 88-89, 91, 94  
Le Blévec, D., 163  
Le Goff, J., 31  
Leclercq, H., 98  
Lecoy de La Marche, A., 64  
Legendre, O., 32  
Lenselink, S.J., 67  
Leone da Perego, 173  
Leone I detto Magno, papa,  
120, 154  
Lerner, R.E., 42  
Levi, G., 84, 120, 122, 125, 127  
Liebman, Ch. J., 63  
Liotta, F., 123, 163, 167  
Little, L.K., 138, 145,  
Lo Monaco, F., 12, 83, 85, 89  
Lobrichon, G., 42, 60-61  
Locatelli Zuccala, G.B., 111  
Loenertz, R., 111  
Lombardi, Adamo de, 133

Lombardo, Pier, 92  
Lori Sanfilippo, I., 173  
Lotario di Segni  
*vedi* Innocenzo III, papa  
Lourdaux, W., 42, 62  
Luca, evangelista, 44, 55, 57, 93,  
184-185  
Lucio III (Allucingoli, Ubaldo),  
papa, 17, 153, 162  
Lucioni, A., 131  
Luini, F., 111  
Lupi, M., 112, 118, 125  
Lupo, Mario, 97, 103, 129  
Luraschi, G., 29  
Lutero, Martino, 54, 153,  
Luther, Martin *vedi* Lutero,  
Martino

## M

M. Flacius Illyricus *vedi* Flacio  
Illirico, Mattia  
Maccarrone, M., 123  
Magnoni, F., 104  
Maifredo, delegato dei *pauperes*  
*Ytalici*, 182-183  
Maifredus *vedi* Maifredo,  
delegato dei *pauperes Ytalici*  
Mainoni, P., 75, 106  
Maire Vigueur, J.-C., 76, 80-81,  
Maisonnette, H., 162  
Malachia, profeta, 49, 56-57,  
190-191, 196-197  
Maleczek, W., 120, 123, 166  
Manfredi Delfini, 93  
Manfredo, delegato dei  
*fratres/pauperes Ytalici*, 6  
Manselli, R., 161  
Map, Walter, 29, 62, 64, 66-67

Maranesi, P., 157  
 Marino, *pauper Ytalicus*,  
     mittente/estensore  
     del *Rescriptum*, 43, 176-177  
 Marinus *vedi* Marino, *pauper*  
     *Ytalicus*, mittente/estensore  
     del *Rescriptum*  
 Martello Frigerio, D., 29  
 Matheus *vedi* Matteo, evangelista  
 Matteo, evangelista, 55, 184-185  
 Mazzi, A., 75, 77-78, 85, 113, 118,  
     127-128, 131, 133, 136, 145  
 Mazzoleni, A., 133  
 Menant, F., 75-77, 79, 81-82, 104,  
     119, 127, 134-135, 138  
 Merlo, G.G., 6, 11, 19, 21, 30, 32,  
     41, 59, 83-84, 134, 153, 155,  
     160, 162-163, 166, 173-174  
 Meschini, M., 163-164  
 Meyer, P., 67  
 Michea, profeta, 48, 56, 190-191  
 Michels, V., 8  
 Migliorato, 111, 129  
 Migne, Jacques-Paul, 165  
 Molnár, A., 11, 23, 30  
 Moltidenari, Lanfranco, 82  
 Moneta da Cremona, 21, 35  
 Montanari, P., 6, 84, 165-166  
 Montet, E., 9  
 Monzio Compagnoni, G., 98  
 Moore, R.I., 67  
 Mores, F., 13, 144, 151, 163  
 Moretti, L., 81  
 Morghen, R., 54  
 Mosè del Brolo, 112  
 Mosè, profeta, 187, 193  
 Müller, K., 9-10, 19  
 Muzio, Achille (Mutii, Achillii),  
     113

## N

Nadab, figlio di Aronne,  
     sacerdote, 186-187  
 Neuner, P., 9  
 Nickson, M.A.E., 5  
 Nobili, P.G., 76, 78-79, 82, 106, 137

## O

Oberto de Salto/Solto,  
     canonico, 88-89, 90-91, 93  
 Oberto di Bobbio, 123  
 Oberto, 87, 92-94  
 Occhipinti, E., 81  
 Odetto, G., 116, 126  
 Offreduccio di Favarone, 155  
 Olivieri, A., 107  
 Omobono da Cremona, 122, 165  
 Omobono da Premolo,  
     canonico, 87-90  
 Omobono, presbitero, 87-88, 90  
 Onorio III (nato Cencio), papa,  
     108, 120-122, 155, 157-158,  
     161, 166-170  
 Opizo di Parma, 123  
 Oprandus de Bonate  
     *vedi* Bonate (de), Oprando,  
     delegato dei *pauperes*  
     *Ultramontani*  
 Orso del fu Paolo di Bergamo,  
     112  
 Osea, profeta, 48, 191  
 Otto de Ramezello *vedi* Ottone  
     di Remezello (Remedello),  
     mittente/estensore  
     del *Rescriptum*, *confrater*  
     dei *fratres/pauperes Ytalici*  
 Otto, *magister*, 87, 91-92

Ottobello di Lodi, 123  
 Ottoboni, Giovanni, 142  
 Ottone di Remezzello  
 (Remedello), mittente/  
 estensore del *Rescriptum*,  
*confrater dei fratres/pauperes*  
*Ytalici*, 18, 43, 176-177  
 Ottone IV di Braunschweig,  
 imperatore, 119, 164-165, 167

## P

Padovani, A., 169  
 Panero, F., 82  
 Panimolle, S.A., 47  
 Paolini, L., 13, 172-173  
 Paolo, apostolo, 52, 63, 70, 88-89,  
 91, 192, 196  
 Papini, C., 11, 17-19, 21, 23, 25,  
 41, 43  
 Paravicini Bagliani, A., 127, 170  
 Parmeggiani, R., 13, 144, 161, 172  
 Pascepoveri, Federico, 108  
 Patschovsky, A., 5-8, 10, 13,  
 18-24, 26, 28-29, 31, 33, 35-38,  
 41-44, 46-47, 50, 70, 83, 132,  
 134, 141, 175  
 Paulus *vedi* Paolo, apostolo  
 Pazé, P., 32  
 Pellegrini, Bartolomeo, 109  
 Pellegrini, M., 99  
 Pennington, K., 163  
 Perino da Milano, 80  
 Personeni, D., 132  
 Pesenti, A., 17, 98-99, 108, 123, 134  
 Pesiri, G., 161, 174  
 Petrus de Relana *vedi* Pietro di  
 Relana, delegato dei *pauperes*  
*Ultramontani*

Petrus *vedi* Pietro, apostolo  
 Peyronel Rambaldi, S., 14  
 Piazza, A., 6, 128, 161, 166, 169,  
 172-174  
 Piazzoni, A.M., 117  
 Pier Lombardo, 92-93  
 Pietro da Bergamo, 93  
 Pietro da Martinengo, 131  
 Pietro da Palazzo *alias* Pietro  
 di Sant'Agata, 103  
 Pietro da Verona  
 (poi san Pietro martire), 21,  
 28, 30, 144, 174  
 Pietro del Brolo, 99  
 Pietro di Bruis, 159  
 Pietro di Relana, delegato  
 dei *pauperes Ultramontani*,  
 6, 26, 182-183  
 Pietro di Sant'Agata  
*vedi* Pietro da Palazzo  
 Pietro, apostolo, 48, 52, 199  
 Pietro, *magister*, 87  
 Pinto, G., 82  
 Pio IX (Giovanni Maria Mastai  
 Ferretti), papa, 9  
 Pio, B., 127  
 Platone, G., 20  
 Plooij, D., 66  
 Poitiers, Pietro di *vedi* Pier  
 Lombardo  
 Poldi, G., 89  
 Poloni, A., 144  
 Pratesi, A., 90-91, 112  
 Preger, Johann Wilhelm, 8-10,  
 19, 49  
 Prim, Bernardo, 165  
 Profeta Albertini, 93  
 Prosperi, A., 153  
 Pulliaci de Castello, famiglia, 138

Pulliacci de Castello, Giovanni  
(a volte Iohannesbonus), 138  
Pulliacci de Castello, Gussone,  
138  
Pulliacci de Castello, Imboldo,  
138  
Pulliacci de Castello, Pietro, 138  
Pusterla, Guglielmo, 80

## Q

Quarta della Pusterla, 102  
Quetif, J., 115

## R

Rabotti, G., 117  
Ragg, S., 162  
Rainini, M., 118, 122, 125-126,  
132, 168, 171  
Rao, R., 12, 75-76, 79, 81-82, 106,  
134  
Reginaldo d'Orleans, 117  
Remigio di Auxerre (pseudo), 92  
Rhodes James, M., 62  
Riccardo di Poitiers, 64  
Riché, P., 42, 67  
Righetti, M., 98  
Rimoldi, A., 98, 123, 134  
Rinaldi, R., 161  
Ripoll, T., 111, 173  
Rivoira, M., 32, 64  
Rivola, famiglia, 145, 173  
Robertis (de), famiglia, 80  
Robertis, Roberto de, 80  
Roberto d'Arbrissel, 67  
Rodenberg, C., 168  
Roncelli, A., 12, 39, 84, 97, 107,  
111, 132, 136, 140-141

Ronchetti, Giuseppe, 105, 109,  
119, 124, 126  
Ronzani, M., 100-101, 167  
Roy Harris, M., 41  
Rubaconte da Mandello, 108  
Rubea, Pietro de, 142

## S

Sacconi, Raniero, 8, 21  
Sala, A., 135, 137, 141  
Salomon, *vedi* Salomone,  
re d'Israele  
Salomone, re d'Israele, 190-191,  
196-197  
Samuele, profeta, 48, 188-189  
Saul, primo re d'Israele, 188-189  
Saur, K. G., 8, 9  
Saurette, M., 64  
Savio, C.F., 118, 122-124, 128  
Scharff, T., 128, 169, 171  
Scheeben, H.C., 115  
Scheepsma, W., 67  
Schneider, M., 10  
Schwinge, G., 8, 49  
Segl, P., 161  
Selge, K.-V., 5-7, 10, 13, 18-24, 26,  
28-29, 31-39, 41, 43-44, 46-47,  
50-51, 53, 83, 132, 134, 141,  
163, 172, 175  
Sennis, A., 8  
Seroggetti, Domenico, 112, 129  
Sesso, Enrico da, 107  
Sesso, Gerardo da, 107, 127  
Sicardo, vescovo di Cremona,  
165  
Simmons, W., 66-67  
Sires Lambers *vedi* Lamberto  
di Liegi

Sofonia, profeta, 57, 196-197  
 Soggin Vöchting, A., 8  
 Solari, G., 119  
 Soldi Rondinini, G., 145  
 Somaini, F., 119, 127  
 Sommerlechner, A., 165  
 Sophonia *vedi* Sofonia,  
 profeta  
 Sorbelli, A., 117  
 Stefano di Borbone, 21, 33, 41,  
 61, 64-65  
 Stefano, protomartire, 48,  
 198-199  
 Stephanus De Borbone  
*vedi* Stefano di Borbone  
 Stephanus, *vedi* Stefano,  
 protomartire  
 Stock, B., 42, 71  
 Storti Storch, C., 17, 127-128,  
 135  
 Suardi, famiglia, 145, 173  
 Summa, Albertus de  
 (Soma/Somma Albertus de),  
 92, 93-94

## T

Taddeo, delegato dei *pauperes*  
*Ytalici*, mittente/estensore  
 del *Rescriptum*, 6, 29, 43, 176,  
 177, 183  
 Tadeus *vedi* Taddeo, delegato  
 dei *pauperes Ytalici*, mittente/  
 estensore del *Rescriptum*  
 Tasca, F., 5-6, 9, 32, 41, 53, 61, 64,  
 119, 142, 175  
 Tedeschi, J., 153, 162  
 Testa Suardi, 133  
 Théry-Astruc, J., 163

Thomas / Thoma *vedi* Tommaso,  
 delegato dei *pauperes Ytalici*,  
 mittente/estensore  
 del *Rescriptum*  
 Thompson, A., 173  
 Thouzellier, C., 6, 32, 39, 51, 85,  
 131,  
 Tocco, Felice, 9  
 Tommaso, delegato dei  
*pauperes Ytalici*, mittente/  
 estensore del *Rescriptum*, 6,  
 21, 24, 25, 31, 35, 43, 176, 177,  
 180, 181, 182, 183  
 Toribio di Astorga, 154  
 Tornielli, Giovanni, vescovo  
 di Bergamo, 12, 38, 84, 98,  
 105, 107-109, 111, 123-124,  
 126-127, 129, 136, 140  
 Tornielli, Guglielmo, 124  
 Torre, Lanfranco della  
 (Ture, Lanfranco de la), 93  
 Trolese, F.G.B., 138,  
 Tugwell, S., 114- 116, 121-126,  
 130  
 Tuniz, D., 124  
 Ture, Lanfranco de la  
*vedi* Torre, Lanfranco della

## U

Uberto de Carcere, 80  
 Ugo (o Ugolino) d'Ostia  
*vedi* Gregorio IX, papa  
 Ugo di Segni *vedi* Gregorio IX,  
 papa  
 Ugo di Vercelli, 123  
 Ugolino, tramite, insieme con  
 Algosso, per la consegna  
 del *Rescriptum*, 47, 198-199

Ugone Speronus, eretico  
piacentino, 22  
Ullmann, W., 163  
Uthuricis o de Utho, famiglia,  
139

## V

Vaccaro, L., 98, 123-124, 134  
Valdesio *vedi* Valdo di Lione  
Valdo di Lione, 6-7, 11, 13,  
17-18, 20-26, 31-37, 40-43,  
53-54, 59-62, 64-65, 68-70, 135,  
141, 151-152, 155, 159-160,  
177, 179, 181-183, 185  
Vallerani, M., 119, 127  
Varanini, G.M., 78  
Vauchez, A., 165  
Venturino da Bergamo  
(anche detto Venturino  
de Apibus), 117  
Verhelst, D., 62  
Vicaire, M.H., 116-117, 121,  
125-126  
Vigueur, J.C.M., 76, 80-81, 119  
Villa, C., 86  
Vinay, A., 8-9  
Vincensini, J.-J., 61  
Violante, C., 100-101, 103-104  
Visdomino di Piacenza, 123  
Vitry, Jacques de, 84, 156, 166  
Viuetto *vedi* Viveto, *socius*  
di Valdo di Lione

Viveto (Vivetus), *socius*  
di Valdo di Lione, 7, 182-183  
Vogel, L., 7, 11, 17, 32, 34, 43,  
119, 143  
Volpe, Gioacchino, 80

## W

Waitz, G., 32-33  
Wakefield, W.L., 10  
Walsch, K., 42, 62  
Walther, H., 161, 163-164  
Walz, A., 121  
Webb, D.M., 105, 167  
Weiland, Ludewicus, 17, 169  
Wenz, G., 9  
Werbeck, W., 9  
Wind, E., 152  
Winkelmann, E.A., 121  
Wood, D., 42, 62, 105, 161

## Z

Zanella, G., 42, 113  
Zarri, G., 122  
Zey, C., 125, 171  
Zilia, vedova di Guglielmo,  
figlio di Testa Suardi, 133  
Zonca, A., 93, 137, 141-143  
Zucchi (Zuchonum),  
Giovanni, 133  
Zucchi (Zuchonum),  
Lanfranco, 133



## Indice

|                                                                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Introduzione<br><i>Francesca Tasca</i>                                                                                                 | 5  |
| Parte prima<br>LA FONTE                                                                                                                |    |
| Il <i>Rescriptum</i> sul colloquio di Bergamo: una fonte per la cultura<br>e la spiritualità del primo valdismo<br><i>Lothar Vogel</i> | 17 |
| 1. Estensori, destinatari e datazione                                                                                                  | 18 |
| 2. Il <i>Rescriptum</i> come raccolta documentale                                                                                      | 22 |
| 3. I partecipanti                                                                                                                      | 28 |
| 4. I contenuti                                                                                                                         | 31 |
| 5. Perché a Bergamo?                                                                                                                   | 38 |
| 6. Conclusioni                                                                                                                         | 40 |
| Gli usi biblici dei <i>fratres Ytalici</i> nel <i>Rescriptum</i><br><i>Francesca Tasca</i>                                             | 41 |
| 1. Il <i>Rescriptum</i> : complessiva articolazione testuale                                                                           | 42 |
| 2. Il <i>Rescriptum</i> : disamina scritturale                                                                                         | 45 |
| 2.1 Calchi biblici                                                                                                                     | 46 |
| 2.2 Inserti biblici espliciti con funzione argomentativa                                                                               | 48 |
| 2.3 Due risolutivi frammenti neotestamentari: 1 Corinti 13, 11 e Atti 5, 29                                                            | 51 |
| 3. Conclusioni                                                                                                                         | 50 |
| Appendice - <i>Ricorrenze bibliche all'interno del Rescriptum</i>                                                                      | 55 |

|                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| L'internazionalizzazione del movimento valdese e la perdita dell'identità letteraria gallo-romanza<br><i>Vladimir Agrigoroaei</i> | 59  |
| 1. Identità linguistiche dei valdesi medievali                                                                                    | 59  |
| 2. La <i>Bibbia di Valdesio</i> e il <i>Commento ai Salmi per Lauretta d'Alsazia</i>                                              | 62  |
| 3. La vicenda di Lamberto di Liegi                                                                                                | 65  |
| 4. Identità linguistiche valdesi al tempo dell'incontro di Bergamo                                                                | 68  |
| Parte seconda                                                                                                                     |     |
| IL CONTESTO BERGAMASCO                                                                                                            |     |
| Bergamo 1218: la città tra società, istituzioni e insediamenti a partire dall'ultimo quarto del XII secolo<br><i>Riccardo Rao</i> | 75  |
| 1. Gli studi sui primi decenni del Duecento a Bergamo                                                                             | 75  |
| 2. Una città in espansione                                                                                                        | 77  |
| 3. L'affermazione dei podestà                                                                                                     | 80  |
| Bergamo 1218: orizzonti culturali<br><i>Francesco Lo Monaco</i>                                                                   | 83  |
| 1. Lineamenti culturali: tracce e ipotesi                                                                                         | 84  |
| 2. Una fonte notevole: il registro di prestiti librari della cattedrale                                                           | 86  |
| 3. Riflessioni e interrogativi                                                                                                    | 92  |
| La Chiesa di Bergamo tra XII e XIII secolo: vescovi e capitoli<br><i>Lucia Dell'Asta</i>                                          | 97  |
| 1. 1167-1189: i capitoli cattedrali al centro della scena                                                                         | 98  |
| 2. Tra XII e XIII secolo: le difficoltà della Chiesa bergamasca                                                                   | 103 |
| 3. La Chiesa di fronte a nuove sfide                                                                                              | 105 |
| L'insediamento dei frati Predicatori a Bergamo (1220-1226)<br><i>Angelita Roncelli</i>                                            | 111 |
| 1. Il convento di Santo Stefano                                                                                                   | 111 |
| 2. L'arrivo dei frati Predicatori in Bergamo                                                                                      | 114 |
| 3. Un progetto nato nella casa del cardinale Ugo d'Ostia                                                                          | 120 |
| 4. Il frate Predicatore Guala de Roniis                                                                                           | 124 |

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Appendice 1 - 1226 luglio 27, Bergamo                                                | 129 |
| Appendice 2 - [1275] <i>Ordo Conventuum provincie Lombardie</i>                      | 130 |
| Discussioni in famiglia. Umiliati e Valdesi a Bergamo intorno al 1218                | 131 |
| <i>Maria Teresa Brolis</i>                                                           |     |
| 1. Cercare ancora: un'indagine documentaria da approfondire                          | 131 |
| 2. Tre diverse posizioni, una medesima famiglia: i «de Bonate civitatis Pergami»     | 135 |
| 3. Conclusioni e prospettive di ricerca: lo studio delle famiglie e dei singoli nomi | 144 |
| Appendice - <i>Cartine sugli insediamenti degli Umiliati a Bergamo</i>               | 146 |
| Parte terza                                                                          |     |
| LA CHIESA DI ROMA                                                                    |     |
| Dal Lateranense IV al Lateranense III: Chiara, Francesco, Valdo                      | 151 |
| <i>Francesco Mores</i>                                                               |     |
| 1. Il concilio Lateranense IV                                                        | 152 |
| 2. Chiara da Assisi                                                                  | 155 |
| 3. Francesco da Assisi                                                               | 157 |
| 4. Valdo da Lione e il concilio Lateranense III                                      | 159 |
| Papato, Impero e Comuni nella lotta contro gli eretici di Lombardia (1198-1233)      | 161 |
| <i>Riccardo Parmeggiani</i>                                                          |     |
| 1. Il pontificato di Innocenzo III                                                   | 162 |
| 2. La politica antiereticale di Federico II                                          | 167 |
| 3. Il pontificato di Gregorio IX                                                     | 170 |
| 4. Riflessioni conclusive                                                            | 174 |
| <i>Rescriptum heresiarcharum ad Leonistas qui sunt in Alamania</i>                   | 175 |
| Indice dei nomi                                                                      | 201 |

Per i PDF dei volumi della Collana della Società di Studi Valdesi al momento disponibili si veda la sezione "Pubblicazioni-Collana storica" del sito della Società di Studi Valdesi ([www.studivaldesi.org](http://www.studivaldesi.org)).

- 1A. Arturo Pascal, *Le Valli valdesi negli anni del martirio e della gloria (1686-1690). Parte prima - "Le Valli durante i prodromi della persecuzione generale (Ottobre 1685 - Aprile 1686)"*
- 1B. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra di sterminio Franco-Sabauda (1686). Parte seconda - "Estratti di articoli del Bollettino sulla storia valdese, 1957-1968"*
- 1C. Arturo Pascal, *Le Valli durante la prigionia dei valdesi. Parte terza - "Le Valli durante la prigionia dei valdesi" (1686)*
- 1D. Arturo Pascal, *Le Valli durante l'esilio dei valdesi. Parte quarta - "Le Valli durante l'esilio dei valdesi" (1687-1689)*
- 1E. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690 - Vol. 1 «Dalla conquista del colle del Pis al ritiro sul castello della Bastiglia». Parte quinta - "Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690"*
- 1F. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690 - Vol. 2 (parte 1) «Dal ritiro sul castello della Balsiglia alla riconciliazione con il duca di Savoia - 15 nov. 1689 - 4 giu. 1690». Parte quinta - "Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690"*
- 1F. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690 - Vol. 2 (parte 2) «Dal ritiro sul castello della Balsiglia alla riconciliazione con il duca di Savoia - 15 nov. 1689 - 4 giu. 1690». Parte quinta - "Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690"*
- 1G. Arturo Pascal, *La prigionia dei ministri valdesi 1686-1690*
- 1H. Arturo Pascal, *La Riforma in Val Perosa secondo l'epistolario del governatore Pietro Turta 1575-1591. Il rimpatrio e le richieste delle decime ecclesiastiche 1689-1690*
6. Teofilo G. Pons, *Dizionario del dialetto valdese della Val Germanasca*
7. A. Armand-Hugon, E.A. Rivoire, *Gli esuli valdesi in Svizzera (1686-1690)*
8. Osvaldo Coisson, *I nomi di famiglia delle Valli valdesi*
9. Aa.Vv., *I Valdesi e l'Europa*
10. Aa.Vv., *Il glorioso rimpatrio dei Valdesi. Storia - Contesto - Significato*
11. *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del Convegno «Il Glorioso Rimpatrio, 1689-1989». A cura di A. de Lange*
12. Giorgio Rochat, *Regime fascista e chiese evangeliche*
13. Marie Bonnet, *Tradizioni orali delle Valli valdesi del Piemonte. A cura di Arturo Genre*
14. Giorgio Spini, *Studi sull'evangelismo italiano tra otto e novecento*
16. Aa.Vv., *Dalle Valli all'Italia. 1848-1998. I Valdesi nel Risorgimento*
17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927. A cura di D. Dalmas e A. Strumia*
18. *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni 1798-1848. A cura di Gian Paolo Romagnani*
19. Emanuele Fiume, *Scipione Lentolo 1525-1599. «Quotidie laborans evangelii causa»*

20. *L'annessione sabauda del Marchesato di Saluzzo. Tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica. Secc. xvi-xviii.* A cura di Marco Fratini
21. *Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna.* A cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel
22. Samuele Montalbano, *Ermanno Rostan cappellano militare valdese 1940-1943*
23. *Piero Jahier: uno scrittore protestante?* A cura di Davide Dalmas
24. Marina Benedetti, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*
25. *Libri, biblioteche e cultura nelle Valli valdesi in età moderna.*  
A cura di Marco Fratini
26. *I tribunali della fede continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna.*  
A cura di Susanna Peyronel
27. *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna.*  
A cura di Pawel Gajewski e Susanna Peyronel Rambaldi
28. *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese.*  
A cura di Daniele Jalla
29. Michaela Valente, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (secc. xvi-xviii)*
30. Gabriel Audisio, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560) / Migrants vaudois. Dauphiné, Piémont, Provence*
31. *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti.*  
A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
32. Antonio Mastantuoni, *Bilychnis. Una rivista tra fede e ragione 1912-1931*
33. *Il Protestantismo italiano nel Risorgimento. Influenze, miti, identità.*  
A cura di Simone Maghenzani
34. *Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione (1560-1715).*  
A cura di Gianclaudio Civalè
35. Dino Carpanetto, *Nomadi della fede. Ugonotti, ribelli e profeti tra Sei e Settecento*
36. Martino Laurenti, *I confini della comunità. Conflitto europeo e guerra religiosa nelle comunità valdesi del Seicento*
37. *Federalismo e Resistenza. Il crocevia della "Dichiarazione di Chivasso" (1943).*  
A cura di Susanna Peyronel Rambaldi e Filippo Maria Giordano
38. *La Grande guerra e le chiese evangeliche in Italia (1915-1918).*  
A cura di Susanna Peyronel Rambaldi, Gabriella Ballesio e Matteo Rivoira
39. Luca Pilone, *«Radici piantate tra due continenti». L'emigrazione valdese negli Stati Uniti d'America*
40. *Identità valdesi tra passato e presente.* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
41. *Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa.*  
A cura di Andrea Giraudo e Matteo Rivoira
42. *Verso la Riforma. Criticare la chiesa, riformare la chiesa (xv-xvi secolo).*  
A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
43. *Firenze nella crisi religiosa del Cinquecento (1498-1569).* A cura di Lucia Felici

---

Finito di stampare il 28 agosto 2020 - Stampatre, Torino

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 43



# **FIRENZE NELLA CRISI RELIGIOSA DEL CINQUECENTO (1498-1569)**

a cura di Lucia Felici



CLAUDIANA

## **Firenze nella crisi religiosa del Cinquecento (1498-1569)**

*a cura di Lucia Felici*

*Società di Studi Valdesi 43*

*pp. 361*

*euro 35,00*

*ISBN 978-88-6898-254-6*



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 42



## VERSO LA RIFORMA

**Criticare la chiesa, riformare la chiesa (XV-XVI secolo)**

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi



CLAUDIANA

**Verso la Riforma**  
**Criticare la chiesa, riformare la chiesa**  
**(XV-XVI secolo)**

*a cura di Susanna Peyronel Rambaldi*

*Società di Studi Valdesi 42*

*pp. 685*

*euro 42,00*

*ISBN 978-88-6898-203-4*



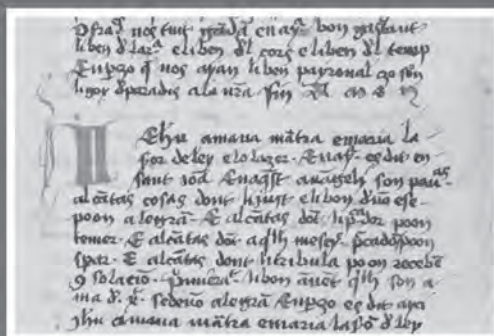
COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 41



## PREDICAZIONE E REPRESSIONE

Processi e letteratura religiosa

a cura di Andrea Giraudo e Matteo Rivoira



CLAUDIANA

### **Predicazione e repressione Processi e letteratura religiosa**

*a cura di Andrea Giraudo e Matteo Rivoira*

*Società di Studi Valdesi 41*

*pp. 215*

*euro 14,00*

*ISBN 978-88-6898-184-6*



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 40



## IDENTITÀ VALDESI TRA PASSATO E PRESENTE

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi



CLAUDIANA

### **Identità valdesi tra passato e presente**

*a cura di Susanna Peyronel Rambaldi*

*Società di Studi Valdesi 40*

*pp. 275*

*euro 14,00*

*ISBN 978-88-6898-117-4*





Nel maggio 1218 sei delegati dei *fratres Italici* e sei delegati dei *fratres Ultramontani* – due gruppi che si riferivano entrambi, ma in modi diversi, all'iniziativa religiosa di Valdo di Lione –, si incontrarono nei pressi di Bergamo nel tentativo (fallito) di conciliare le differenti tendenze e ispirazioni. Il prezioso resoconto dell'incontro, redatto dagli *Italici* e noto come *Rescriptum*, è fortuitamente sopravvissuto all'interno di documentazione inquisitoriale di area tedesca.

I contributi qui pubblicati intendono fornire sia un approfondimento sugli specifici contenuti del colloquio del 1218 così come custoditi nel *Rescriptum*, sia un inquadramento del contesto storico, religioso, politico, sociale di cui l'incontro di Bergamo fu, a suo modo, una delle vive e originali espressioni.

Del *Rescriptum* il volume offre inoltre per la prima volta la traduzione integrale in lingua italiana (con testo a fronte in latino).

Questo volume, sprovvisto del talloncino d'angolo, è da considerarsi copia di **saggio-campione-gratuito**, fuori commercio. Esente da I.V.A. (DPR 26 ottobre 1972, n. 633, art. 2, lett. d). Esente da bolli di accompagnamento (DPR 6 ottobre 1976, n. 627, art. 4, n. 6).

ISBN 978-88-6898-297-3



€ 25,00