

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

41

*Volumi disponibili nella Collana della Società di Studi Valdesi:*

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 (secoli XVI-XVIII)*
30. Gabriel Audisio, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza / Migrants vaudois. Dauphiné, Piémont, Provence (1460-1560)*
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*
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 Civale
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

**PREDICAZIONE E REPRESSIONE**  
Processi e letteratura religiosa

A cura di  
Andrea Giraud e Matteo Rivoira

*Andrea Giraudò,*

dottorando di ricerca in “Filologia e Critica” presso l’Università di Siena, con una tesi dedicata all’edizione critica delle *Laude* di Iacopone da Todi. Dal 2013 coordina il progetto di edizione dei sermoni valdesi diretto da Luciana Borghi Cedrini.

*Matteo Rivoira,*

ricercatore di Linguistica italiana all’Università di Torino. È caporedattore dell’Atlante Linguistico Italiano (ALI). Si è dedicato principalmente allo studio della toponomastica popolare e delle minoranze linguistiche, con particolare attenzione all’ambito occitano.



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, 2018  
Via San Pio V 15 – 10125 Torino  
Tel. 011.668.98.04 – Fax 011.657542  
info@claudiana.it  
www.claudiana.it  
Tutti i diritti riservati – Printed in Italy

Ristampe: .....  
Copertina: Vanessa Cucco  
Stampa: .....

*In copertina:* Manoscritto Genève, Bibliothèque de Genève l.e. 209, f. 64r. Per gentile concessione, autorizzazione del 9.4.2018.

## INTRODUZIONE

ANDREA GIRAUDO, MATTEO RIVOIRA

Il LVI Convegno della Società di Studi Valdesi dal titolo *Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa* (Torre Pellice, 2-4 settembre 2016), del quale si presentano qui gli *Atti*, nasce in primo luogo dal desiderio di condividere i risultati raggiunti da studiosi e studiose che lavorano da lungo tempo, secondo diverse prospettive scientifiche, su documenti manoscritti di varia natura inerenti alle vicende tardomedievali dei valdesi alpini, e al contempo per discutere le prospettive che vanno delineandosi.

Le ricerche possono essere schematicamente ricondotte a due grandi ambiti: da un lato le indagini sui processi inquisitoriali, promosse in primo luogo da Marina Benedetti; dall'altro l'edizione critica del *corpus* sermocinale, avviata nella seconda metà del primo decennio del secolo, a Torino, da Luciana Borghi Cedrini.

L'ultima occasione di incontro (ufficiale, perlomeno) tra questi due "poli" della ricerca datava infatti al convegno milanese sui valdesi medievali del 2008<sup>1</sup>, dove l'allora nascente progetto di edizione critica dei sermoni – pur salutato con i migliori auspici – non aveva potuto far altro che presentare i dati preliminari di quello che sarebbe stato il lavoro tuttora in corso<sup>2</sup>. Negli anni successivi, mentre sul versante "inquisitoriale" proseguivano le indagini<sup>3</sup>, il gruppo di lavoro torinese cominciava ad affrontare pazientemente l'ultimo blocco della letteratura valdese che era rimasto, fino a epoca recente, mal conosciuto e quasi del tutto inedito. Verso la metà del 2015, l'Editrice Claudiana ha concepito

<sup>1</sup> Gli *Atti* del convegno sono raccolti in *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*, a cura di M. Benedetti, Torino, Claudiana, 2009.

<sup>2</sup> Cfr. S. VIGNA SURIA, *L'edizione dei sermoni valdesi. Preliminari*, in *Valdesi medievali*, cit., pp. 213-223.

<sup>3</sup> M. BENEDETTI, *La valle dei valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto di Pragelato (Oulx, 1495)*, Spoleto, CISAM, 2013; EAD., *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto, CISAM, 2014.

l'idea di pubblicare un saggio della futura edizione<sup>4</sup>, sia per soddisfare (provvisoriamente) le aspettative ormai di lunga data sul *corpus* sermoinale, sia per sottoporre alcuni primi risultati al vaglio di specialisti di vari settori affini, con i quali s'imponeva – e tuttora s'impone – un dialogo interdisciplinare per poter meglio inquadrare l'oggetto della ricerca. In questa prospettiva, il primo e naturale interlocutore fu subito individuato negli studiosi impegnati sul tema, a tutti gli effetti complementare, dei processi: complementare in quanto questi ultimi erano intentati alle stesse persone che, attivamente (in quanto predicatori) o passivamente (in quanto uditori), dovevano essere entrati in contatto con quella letteratura omiletica, o con prodotti presumibilmente simili. Si trattava insomma di rinnovare – a distanza di anni e con nuovi dati a disposizione – il dialogo avviato nel 2008 a Milano.

Da questa volontà (e necessità) di convergenza consegue il secondo punto focale del convegno, ossia il desiderio di valorizzare il terreno d'incontro “materiale” dei due approcci di ricerca: si tratta dell'insieme dei manoscritti valdesi, intendendo con questo termine sia quelli, inquisitoriali, che hanno per *oggetto* i valdesi, sia quelli, letterari, di cui il valdismo è – con tutte le cautele del caso – *soggetto*. Centrale, in entrambe le prospettive d'indagine, è infatti l'attenzione continua al «santo bottino»<sup>5</sup>.

Su questa base di interessi comuni si è poi innestata la necessaria apertura – di metodo e di prospettiva – al più ampio contesto europeo, mirando a coinvolgere studiosi di tematiche non strettamente “valdesi”: per la sezione storica del convegno, questo allargamento si è tradotto nell'inclusione di campi d'indagine collaterali, mentre dal lato filologico-letterario si è trattato di letture del *corpus* valdese – a vari livelli – da parte di specialisti di altri settori.

La successione dei contributi raccolti in questo volume ricalca quella prevista per il convegno di Torre Pellice, articolato in tre sezioni rispettivamente intitolate *Repressione: la documentazione inquisitoriale*, *Predicazione: i sermoni valdesi* e *Oltre le carte, oltre le Valli*<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> A. GIRAUDDO, *Sermoni valdesi medievali. I e II domenica di Avvento*, a cura di A. Girauddo, edizione diretta da L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2016.

<sup>5</sup> M. BENEDETTI, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2006.

<sup>6</sup> Rispetto a quello non vedono qui la luce i contributi (entrambi previsti nella terza sezione) di Giovanni P. Maggioni, *I sermoni valdesi e la tradizione manoscritta delle raccolte di Iacopo da Varagine* e di Anne Brénon, *La prédication des cathares*. Per contro, pubblichiamo qui il contributo sollecitato a Francesca Tasca al fine di dare al quadro generale una maggior completezza.

Aprire la prima parte l'intervento di Marina Benedetti (Università di Milano) nel quale la studiosa articola, a partire dall'analisi dei processi inquisitoriali contro Peironeta di Beauregard e Antonio Blasi di Angrogna, alcune riflessioni sulle modalità di lettura dei documenti nella ricostruzione delle vicende che videro protagonisti i *barba*. L'attenzione agli aspetti paratestuali, in particolare, come ha ben mostrato l'autrice anche in altre occasioni<sup>7</sup>, apre piste di lettura che possono preludere a nuove prospettive di studio e comprensione. Parimenti, l'attenzione alla costruzione del documento stesso, luogo di incontro e scontro tra culture e lingue diverse – il latino notarile e il volgare dell'imputato – permette di rilevare aspetti della vicenda biografica dei protagonisti, facendo luce, sebbene attraverso uno spiraglio (il «buco della serratura» evocato da Benedetti all'inizio del saggio), sul tessuto sociale nel quale i protagonisti si muovevano.

Il successivo intervento, di Peter Biller (University of York), riguarda la collezione Doat della Bibliothèque nationale de France, formata com'è noto da copie di registri inquisitoriali relativi agli eretici del Languedoc, tra cui i valdesi; il saggio dedica ampio spazio alle complesse vicende documentali e ai criteri di costruzione della testimonianza medievale stessa, richiamando l'attenzione sull'affidabilità delle copie secentesche e sul doppio «velo» (moderno e medievale) attraverso il quale si vedono i valdesi menzionati nelle fonti.

Con l'intervento di Daniel Toti (Università di Milano) la prospettiva di studio si allarga a considerare le vicende catare, analizzando da un lato le modalità con le quali la storiografia protestante di età moderna le ha associate a quelle valdesi, stabilendo parallelismi e analogie (prima tra tutte il loro presunto ruolo di anticipatori della Riforma), dall'altro soffermandosi su alcuni atti processuali di origine linguadociana contro i catari che permisero, invece, ad altri eruditi di sottolineare le differenze tra i due movimenti.

Le persecuzioni contro i catari e la relativa documentazione attraverso i registri dell'inquisizione sono affrontate nel saggio di Daniela Müller (Radboud-Universität Nijmegen), che contestualizza innanzitutto la portata del fenomeno persecutorio e si sofferma poi su come i documenti considerati sono redatti, evidenziando – come già Benedetti – la dimensione linguistica dell'incontro tra due culture opposte e conflittuali. L'autrice si sofferma, infine, sulla dimensione della memoria: non solo quella costruita attraverso la redazione di registri e di verbali inquisitoriali, ma soprattutto quella tramandata di generazione in generazione, condannata e perseguitata dall'inquisizione, che non esitò a

<sup>7</sup> Cfr. sopra, nota 3.

formulare giudizi di condanna per eresia *post mortem*, con conseguenti riesumazioni e roghi postumi, in un tentativo, quanto mai efficace, di indebolire socialmente i discendenti delle vittime.

Conclude questa prima sezione il saggio di Silvia Bertolin (Aosta) che, attraverso la rilettura dei processi per stregoneria celebrati in Valle d'Aosta tra il 1398 e il 1434, giunge a rivedere il giudizio secondo il quale l'inquisizione non si sarebbe mai introdotta con successo nel Ducato.

In apertura della sezione dedicata ai sermoni valdesi, Luciana Borghi Cedrini (Università di Torino), direttrice del progetto di edizione menzionato sopra, ripercorre brevemente gli albori e la storia dell'iniziativa che, pur concepita – nel quadro di un più vasto programma – già negli anni '70, ha potuto essere avviata nella forma attuale solo a partire dal 2005.

Nell'intervento successivo, Andrea Giraud (Università di Siena – École Pratique des Hautes Études, Paris) individua e discute le più rilevanti questioni sollevate dall'edizione del *corpus*, soffermandosi in particolare sul problema delle fonti cui i redattori di questi testi avrebbero potuto avere accesso e toccando anche aspetti di metodo.

Nel quadro generale di incertezza in relazione alle modalità di composizione dei codici valdesi "letterari", Patrizia Cancian (Università di Torino) formula alcune ipotesi di carattere paleografico che potranno aiutare a circoscrivere l'area di provenienza dei testi, insieme agli aspetti linguistici non trattati in modo approfondito in questo volume. È un'assenza, quest'ultima, che non deve stupire: si tratta infatti di un campo di indagine che non può prescindere dalla disponibilità di un ingente *corpus*, convenientemente disposto per l'analisi linguistica – è insomma, tra le altre possibili, una sicura pista di ricerca per il futuro.

Sposta l'attenzione sui contenuti dottrinari Lothar Vogel (Facoltà Valdese di Teologia, Roma), che dedica il suo intervento alla teologia dei sermoni d'Avvento recentemente pubblicati<sup>8</sup>, concentrandosi in particolare sull'utilizzo delle autorità teologiche, la dottrina penitenziale e il ministero apostolico.

Ad alcuni testi ancora inediti, ma in avanzata fase di lavorazione ad opera del gruppo diretto da Luciana Borghi Cedrini, sono rivolte due dettagliate analisi: Nicole Bériou (École Pratique des Hautes Études, Paris) affronta alcuni sermoni sull'Adorazione dei magi, mentre Laura Gaffuri (Università di Torino) si occupa dei testi per il Natale. Scopo di entrambi i contributi è quello di inquadrare i sermoni valdesi nel più generale panorama della predicazione europea coeva, mostrandone spe-

<sup>8</sup> Cfr. sopra, nota 4.

cificità e affinità, con attenzione costante agli strumenti e metodi di lavoro del predicatore.

Il contributo che chiude il volume, di Francesca Tasca (Bergamo), si concentra quella che potrebbe essere considerata la prima predicazione pubblica valdese, attribuita allo stesso Valdo e contenuta nel *Chronicon Universale* dell'anonimo di Laon. Avendo di mira sia il contenuto della supposta predicazione sia la fisionomia di predicatore che emergerebbe dal racconto, Tasca dimostra come in realtà non si possa utilizzare questo passo del *Chronicon* come documento in senso stretto, non potendo «prescindere dalla cappa narrativa e dai modelli letterari che [ne] avvolgono e intridono in profondità il tessuto testuale».



RIFLESSIONI  
SU ALCUNI PROCESSI CONTRO I VALDESI:  
PEIRONETA DI BEAUREGARD  
E ANTONIO BLASI DI ANGROGNA

MARINA BENEDETTI

Il rapporto tra inquisizione e valdesi è costitutivo di una lunga vicenda che attraversa il basso medioevo e giunge all'età moderna. In ambito piemontese le più antiche testimonianze risalgono ai quaderni contabili (*libri racionum*) dell'inquisitore Francesco di Pocapaglia che dal 1307 al 1316 rende conto dell'operare allargato – prima e dopo i processi – dei giudici della fede<sup>1</sup>. Soltanto successivi sono i primi verbali processuali: l'inquisitore Alberto *de Castellario* interroga a Giaveno nel 1335. Come è ben noto, questi importanti atti giudiziari sono stati editi ormai 40 anni fa da Grado Giovanni Merlo<sup>2</sup>. I primi processi si collegano idealmente agli ultimi: dal 1335 a Giaveno al 1492 contro i predicatori itineranti Martino e Pietro a Oulx<sup>3</sup>. Tra questi due termini cronologici si estende la mappa della repressione antivaldese che sta sempre più precisando i suoi punti geodetici poiché il riferimento alle fonti – e l'impegnativa opera di edizione – assolve una funzione decisiva nella trasmissione e nell'accrescimento del sapere e nel consolida-

<sup>1</sup> Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Camera apostolica, *Collectoria 133*, ff. 169v-188r. Sulla vertiginosa ricchezza informativa dei *libri racionum* per lo studio dell'inquisizione medievale, cfr. M. BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, pp. 99-223.

<sup>2</sup> G. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977.

<sup>3</sup> M. BENEDETTI, *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto, Fondazione Cisam, 2014<sup>2</sup>. Sui processi alpini si veda E. CAMERON, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps (1480-1580)*, Oxford, Clarendon Press, 1984, e la sintesi di ID., *Waldenses. Rejection of Holy Church in Medieval Europe*, Oxford, Blackwell, 2000, specialmente alle pp. 176-206; P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*, II, Roma, École française de Rome, 1993, pp. 909-1197; sui *barba*, non sempre preciso sia nella bibliografia sia nei riferimenti documentari, G. AUDISIO, *Preachers by Night. The Waldensian Barbes. 15th-16th Centuries*, Leiden, Brill, 2007.

mento della memoria. Una memoria lontana soltanto intravista attraverso il “buco della serratura” di un’inchiesta giudiziaria che, purtroppo, permette un accesso limitato alla realtà dell’inquisito. Solo parzialmente percepibile, tale porzione di realtà, nel cono visivo accessibile dal buco della serratura (rappresentata dal documento), paradossalmente può essere definita un “buco della memoria” attraverso cui individuare una realtà selezionata, ma palpitante e drammatica.

Accanto alla circoscritta realtà acquisibile per mezzo di un documento – nel nostro caso i processi inquisitoriali – con buona pace di chi aspiri all’illusione della completezza, possiamo aggiungere una peculiarità della documentazione relativa ai valdesi medievali: la dinamicità. Circolavano i *barba* e i loro libri, circoleranno i processi contro di loro intentati. In più: i *barba* sono un epicentro di produzione documentaria perché per loro sono scritti i “piccoli libri” e principalmente contro di loro sono rivolti i processi miranti a colpire il centro religioso dell’esperienza valdese<sup>4</sup>. Se alcuni anni fa, a proposito dei libri dei predicatori itineranti, Enea Balmas aveva scritto che sono «una delle più singolari occasioni culturali della storia del cristianesimo occidentale»<sup>5</sup>, ora possiamo aggiungere che si tratta anche di una «occasione documentaria» se consideriamo la diaspora dei manoscritti valdesi (didattico-religiosi e giudiziario-inquisitoriali). In questo intervento affronterò in primo luogo alcune caratteristiche peculiari dei manoscritti inquisitoriali sui valdesi alpini della fine del XV secolo, poi due processi: contro Peironeta di Beauregard e Antonio Blasi di Angogna.

### *I processi e le loro caratteristiche.*

L’abitudine a considerare il documento per i suoi contenuti induce a dimenticare che – spesso – specificamente per quel contenuto i manoscritti sono stati preservati. Le ragioni della salvezza emergono ripercorrendo la storia della trasmissione e conservazione documentaria: le *origini* di un documento e, in modo complementare, gli *esiti* conserva-

<sup>4</sup> M. BENEDETTI, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell’Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2007<sup>2</sup>, p. 5. In anni e in un contesto diverso, un importante processo contro un *barba* valdese in G. AUDISIO, *Une inquisition en Provence (Apt, 1532)*, Paris, Honoré Champion, 2008 (prima ed. 1979).

<sup>5</sup> E. BALMAS, *Presentazione*, in *Il Vergier de cunsollacion e altri scritti (manoscritto Ge 209)*, a cura di A. Degan Checchini, Torino, Claudiana, 1979, p. III. Sull’ampia e diramata attività di Enea Balmas, si veda ora il volume *Tradurre lo Spirito. Scritture eterodosse italiane nel Cinquecento francese ed europeo*, in «Studi di Letteratura francese» XLI, 2016.

tivi rientrano nell'analisi di un fenomeno storico, perché ciò che si è salvato non solo risulta al centro di un interesse conservativo, ma quasi sempre rivela pure quale ridottissima parte della documentazione prodotta sia stata trasmessa. Nel caso dei valdesi alpini non si può parlare di casualità, ma di *specifiche ragioni culturali*. A questo punto, bisogna aggiungere che all'indagine delle *presenze*, e delle motivazioni di una sopravvivenza, va in modo complementare affiancata l'individuazione delle *assenze*. A quanto ammonta tale bilancio per la documentazione inquisitoriale valdese tardomedievale? Non sono stimabili le perdite relative al fondo confluito per volontà di Oliver Cromwell, su suggerimento di John Thurloe, il suo potente segretario di Stato, e con l'impegno di Samuel Morland presso la Cambridge University Library (di cui i manoscritti conservati alla Trinity College Library di Dublino rappresentano una copia commissionata dal primate della Chiesa d'Irlanda James Ussher)<sup>6</sup>, mentre le sopravvivenze di Parigi e Grenoble sono in parte quantificabili.

A Grenoble si sono salvati soltanto due dei sei codici, il *Primus carnetus* (B 4350) e il *Sextus carnetus* (B 4351), contenenti le inchieste contro i valdesi: entrambi sono composti da 375 carte, da cui si può arguire che l'intero *corpus* ammontava forse ad oltre 2.000 carte. Il giacimento documentario parigino può essere stimato non attraverso la quantificazione delle carte, ma per numero di fascicoli: la lista di documenti giudiziari che si trova al termine di uno dei due codici superstiti conservati alla Bibliothèque nationale mostra una segnatura alfabetica che da A giunge ad AA (quindi almeno 25 fascicoli o codici)<sup>7</sup>. Tra questi, un faldone con segnatura U è la copia di 945 abiure che il notaio e il segretario del commissario apostolico Alberto dei Capitani inviarono al Parlamento e alla Camera dei conti del Delfinato. In conclusione, disponiamo nel complesso di sei reperti manoscritti (due conservati a Grenoble, due a Cambridge, due a Parigi) che rappresentano soltanto una piccola parte dei documenti prodotti, permettendo uno sguardo da un "buco della serratura" assai ristretto. Se 945 abiure sono un numero minimo, che rinvia ad una considerevole somma di processi, possiamo immaginare un'azione massiva con interrogatori per lo più sommari ed esecuzioni rapide contro le popolazioni delle vallate alpine alla fine del XV secolo?

Ruolo della memoria (e dei suoi "buchi"), mobilità (di uomini e di documentazione), assenze e presenze (di nuovo, di uomini e di docu-

<sup>6</sup> Cambridge, University Library, Dd. III.25 (6), Dd. III.26 (7); Dublin, Trinity College Library, mss. 265, 266.

<sup>7</sup> Paris, Bibliothèque nationale, ms. Lat. 3375, I, ff. 504v-505r.

mentazione) sono soltanto alcuni aspetti emergenti da materiale giudiziario ricchissimo in fase di lenta, ma accurata edizione a partire dal processo contro Peironeta di Beauregard del 1494 (pubblicato nel 2005), dei due interrogatori contro i due predicatori Martino e Pietro del 1492 e della lunga azione giudiziaria contro Tommaso Guiot conclusasi nel 1495 (pubblicati entrambi nel 2013). Una riflessione preliminare sulle “anomalie” configuranti il percorso di dispersione e conservazione di documenti giudiziari valdesi – in altre parole: l’analisi del “contenitore” prima del “contenuto” – ne ha fatto emergere l’eccezionalità per il loro ruolo nella storia della cultura europea del XVII secolo e nella formazione della memoria dei valdesi. Se lo studio della storia è un «avvicinamento alla distanza»<sup>8</sup>, l’indagine ha rappresentato un affascinante viaggio di scoperta scientifica: una successione di tappe di avvicinamento alle vette dell’erudizione europea secentesca (James Ussher, Jacques-Bénigne Bossuet, Joseph Juste Scaliger, Joachim Camerarius) e di uomini di governo e di religione (Oliver Cromwell, John Thurloe, Samuel Morland, Jean Paul Perrin, Peter Allix, Antoine e Jean Léger) che a loro volta compiono un «avvicinamento ad una distanza».

Le tracce della loro frequentazione dei manoscritti non si sono limitati a lettere o a scritti di occasione, ma hanno animato i margini di ciò che Guglielmo Cavallo definisce testo «non certo quiescente»<sup>9</sup>. Di recente l’attenzione ai *marginalia* si è fatta più attenta, ma i manoscritti giudiziari concernenti i valdesi alpini e gli spazi fitti di scrittura rappresentano una grande, pionieristica – e credo unica – «occasione documentaria e culturale» che ha mostrato la proficuità dell’approccio erudito ai fini dello studio della repressione religiosa. Presenza non scontata, le note a margine sono poco diffuse in atti con carattere di segretezza che non sono soliti mostrare segni di frequentazione così abbondanti ed esterni all’istituzione repressiva<sup>10</sup>. La loro comparsa dà valore aggiun-

<sup>8</sup> M. BENEDETTI, *L’attenzione ai margini. Percorsi di ricerca inquisitoriale (e non solo)*, in *Scrivere di storia, scrivere di sé*, in «Giornale di storia», 16, 2014, p. 3 [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net)

<sup>9</sup> G. CAVALLO, *Fondamenti materiali della trasmissione dei testi patristici nella tarda antichità: libri, scritture, contesti*, in *La trasmissione dei testi patristici latini: problemi e prospettive*, a cura di E. Colombo, Turnhout, Brepols, 2012, p. 66.

<sup>10</sup> Diversi motivi d’interesse sollecitano l’analisi delle note a margine: come forma di *Ego-Dokumente* (D. RANDO, *Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486)*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 9-15, 264-268; riprese in EAD., «Marginalia» *della memoria. Le postille come scrittura autobiografica*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, a cura di M. Borgolte, C. D. Fonseca, H. Houben, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 61-75); nei manoscritti scientifici (D. JAC-

to: crea una diretta e visibile relazione dialettica tra *res gestae* (i fatti in un documento) e *historia rerum gestarum* (i commenti di chi quel documento analizza) in una interazione che si allarga a dimensioni ariose di storia della cultura. A margine si trovano gli indicatori per la costruzione/ricostruzione di altre storie: l'impulso per nuove partenze e nuovi viaggi.

Nel XVII secolo Jean Paul Perrin, Pierre Gilles, Samuel Morland e Peter Allix nella loro narrazione/ricostruzione storica hanno fatto uso di documenti sul passato valdese in un racconto che potremmo definire "documentario", sollecitando inevitabili riflessioni in primo luogo circa il proficuo incontro tra *recezione documentaria* e *narrazione storica* e, in secondo luogo, sul ruolo centrale di tali eruditi secenteschi nel processo di conservazione e dispersione di manoscritti che – spesso – si salvano solo se intercettano i loro interessi e che, di conseguenza, sono la spia soprattutto delle loro intenzioni. Non va dimenticato che il pastore Perrin pone la pietra fondativa della storiografia valdese: sebbene il suo lavoro non sia meticoloso, il materiale da lui raccolto e pubblicato è prezioso e richiede un paziente scavo stratigrafico dei reperti documentari utilizzati. Tale indagine sarà necessaria per cogliere le modalità di costituzione di un testo, di una *histoire*, sulla base delle scelte operate su altri testi – i codici letterari e inquisitoriali – al fine di ricostruire il gruppo di manoscritti giacenti sul tavolo del pastore Perrin durante il lavoro.

### *Il processo a Peironeta di Beauregard.*

Uno di questi manoscritti era il fascicolo processuale contro Peironeta di Beauregard. L'azione giudiziaria contro Peironeta rappresenta l'apice e l'emblema di una esperienza religiosa femminile radicata e ramificata, presente e nascosta. A partire da Augusto Armand Hugon che nel 1980 ha scritto *La donna nella storia valdese* e attraverso due articoli di Giovanni Gonnet, il primo anch'esso del 1980 e poi ampliato e ripubblicato nel 1994, per giungere alle «*misere donniciuole*» che

QUART, C. BURNET, Scientia in margine. *Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Age à la Renaissance*, Genève, Droz, 2005); nei testi patristici (CAVALLO, *Fondamenti materiali*, cit., pp. 65-71); e anche nei manoscritti inquisitoriali (BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., pp. 31-33, e soprattutto EAD. *I margini dell'eresia*, cit., in cui le note a margine rappresentano il punto di partenza ricostruttivo dell'intera vicenda sia documentaria sia giudiziaria).

*predicavano* di Grado Giovanni Merlo del 1991, e al caso di Strasburgo affrontato da Peter Biller nel 1999, le donne sono indagate soprattutto in quanto predicatrici<sup>11</sup>. Le parole di Peironeta, invece, permettono uno sguardo profondo e consapevole sui predicatori da parte di una persona definita “semplice” (*simplex*), ma non per questo ingenua, dal momento che la *descrizione* della visita dei predicatori itineranti giunti nella sua casa di Beauregard non si trasformerà mai in *delazione*. Semplicità e forza – ma direi di più: consapevolezza – caratterizzano la testimonianza di una donna che vive nel timore del disprezzo e dell’emarginazione sociale rappresentato dal termine *chagnarda*, attribuitole in modo ingiurioso: l’uso di tale termine mostra una identità al negativo, addirittura denigratoria, che rinviava all’immagine di cani randagi sciolti e senza padrone<sup>12</sup>. Così venivano visti i *barba* nella costruzione di un universo antagonista rovesciato.

*Chagnarda* rimanda a un altro orizzonte di rilevanza: la presenza nei processi di parole in volgare in una rappresentazione della realtà non filtrata dal latino ossia dalla lingua del potere, ecclesiastico e non. Pochissimo è studiato il delicato ruolo del notaio nella traduzione delle testimonianze in volgare e nella creazione di un documento, soprattutto giudiziario-inquisitorio. Ciò che emerge con chiarezza è il significato nodale delle espressioni nella lingua parlata. Nel processo a Peironeta non solo il termine *chagnarda* è una spia in tal senso. Quando i giudici indagano sulle modalità di un proselitismo – tanto cauto e accorto, quanto risoluto – le parti più significative del dialogo sono in volgare, permettendoci di comprendere quali parole (magari scritte in modo involontariamente non preciso, ma *esattamente* quali parole) siano state usate: «Aves vous iames auvi parlar dung plen pung de mond que, si non era, tout le monde saria a fin?» («Avete mai sentito parlare di un

<sup>11</sup> A. ARMAND HUGON, *La donna nella storia valdese*, Torre Pellice, Società di Studi valdesi, 1980; in seguito, il tema centrale della predicazione delle origini sarà ripreso da G. GONNET, *La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Assisi, Società Internazionale di Studi francescani, 1980, pp. 103-129, ripubblicato con integrazioni in *La femme dans les mouvement paupéro-évangeliques du Bas Moyen Âge (notamment chez les vaudois)*, in «Heresis», 22, 1994, pp. 27-41, con nuove riflessioni sulle «miserere donnicciuole» che predicavano (G. G. MERLO, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, Claudiana, 1991, pp. 71-112) e l’emancipazione dalle *footnotes* di P. BILLER, *The Waldenses, 1170-1530. Between a Religious Order and a Church*, Aldershot, Variorum, 2001, pp. 146-154.

<sup>12</sup> M. BENEDETTI, *Fratelli Barloti, cagnardi, sorelle in Cristo. Identità valdesi nel Quattrocento*, in *Identità valdesi tra passato e presente*, a cura di S. Peyronel Rambaldi («Bollettino della Società di Studi Valdesi», 219), Torino, Claudiana, 2016, pp. 44-48.

piccolo gruppo di persone che, se non ci fossero, tutto il mondo finirebbe?»). Sono parole pronunciate anche dal cappellano di Beauregard durante una predica il giorno della domenica delle Palme: «Ces ung plen pung de gent que sosten tot le monde et si aquello gent non era tot le monde saria a fin» («Questo piccolo gruppo di persone che sostiene il mondo e, se quelle persone non ci fossero, il mondo finirebbe»). Per Telmono non è sufficiente che Peironeta conosca l'espressione, le viene richiesto un passaggio qualitativo: «Et daquelles gens vos parle yeu?» («E di quali persone vi parlo?»)<sup>13</sup>. Il dialogo mostra una possibilità alternativa, ancorata ai testi sacri (in questo caso Genesi 18, 32), alle imposizioni della Chiesa cattolico-romana.

La concretezza della realtà attraverso il linguaggio vivo, la presenza di fonemi non familiari, per noi ma anche per Peironeta, emerge con forza quando è costretta ad affrontare il delicato tema dei *barba*. Non si sa chi siano, da dove vengano, come si chiamino coloro che giungono a casa del fornaio di Beauregard, marito di Peironeta, ma sono individuabili esternamente da colori e da suoni: sono vestiti di grigio e parlano una lingua «Ytalica sive Lumbardie»<sup>14</sup>, almeno così a lei pare (e da parte di una donna che abita nella valle del Rodano può significare la provenienza dallo spazio transalpino piemontese). Conoscendo l'ampio raggio dell'itineranza apostolico-evangelica per esempio dei predicatori Martino e Pietro che dall'Italia centrale percorrono le vie di un lungo tracciato transalpino, ciò non stupisce<sup>15</sup>. L'incontro di Peironeta con i due *barba* anonimi permette un ulteriore contatto, ancor più emozionante, con i testi sacri che alla sera vengono letti, guardati, toccati, ascoltati, appoggiati sul tavolo in un rapporto – verrebbe da ripetere – «non quiescente» e suggestivamente definibile come “moto di cultura”.

La trasposizione concreta di una cultura religiosa nella realtà è ravvisabile in un altro segnale che il notaio trasmette attraverso la preservazione dell'idioma volgare: al momento della partenza, in segno di commiato e di sostegno, i *barba* ricevono denaro e aghi. «Certa quantitas acuum sive dagulhes»<sup>16</sup> scrive il notaio premurandosi di fornire il termine nella lingua parlata (*dagulhes*) affinché non ci siano incertezze. L'ago – così individuato senza possibili ambiguità – rimanda al monito del giovane ricco (Matteo 19, 24) che concretizza visivamente il tema

<sup>13</sup> M. BENEDETTI, “Digne d'estre veu”. *Il processo contro Peironeta di Beauregard*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 18, 2005, p. 153.

<sup>14</sup> BENEDETTI, “Digne d'estre veu”, cit., p. 149.

<sup>15</sup> BENEDETTI, *I margini dell'eresia*, cit., pp. 23-50.

<sup>16</sup> BENEDETTI, “Digne d'estre veu”, cit., p. 156.

evangelico della salvezza in rapporto alla povertà<sup>17</sup>. In un atto semplice, in un dono, in un ago, si concentra un messaggio soteriologico e un universo simbolico. Povertà e uso del denaro ricorrono durante l'ultimo interrogatorio sostenuto nel carcere di Valence, quando Peironeta è costretta a tornare sul capo d'accusa relativo ai *barba* – il primo e principale – e ad aggiungere precisazioni su ciò che i predicatori itineranti dicevano: i sacerdoti che ricevevano denaro per celebrare la messa erano paragonati a Giuda, colui che aveva venduto Cristo per denaro, e chi dava denaro ai sacerdoti per quelle messe era paragonato ai Giudei che – per denaro – vendettero Cristo<sup>18</sup>. In immediata successione troviamo il riferimento al dono degli aghi quasi fosse un commento, una precisazione o, meglio, una rivelazione.

L'accostamento delle due testimonianze è significativo e lo è anche l'interesse suscitato nei "commentatori" di questa confessione in forma giudiziaria. Se il richiamo agli aghi è solamente sottolineato, il riferimento a Giuda è degno di un doppio richiamo a margine da parte di un funzionario del tribunale («Nota quod accipientes pecunias pro missis») e, plausibilmente, di Jean Paul Perrin («pecunia pro missis»)<sup>19</sup>. La logica che guida il rubricatore cinquecentesco è interna all'istituzione inquisitoriale: individua capi d'accusa stereotipi e punti-guida della procedura. Infatti, non manca di segnalare anche un'altra espressione in volgare: «Autant croys et autant malvays es le pape come nengun autre et per se non hages de puissance» («il papa è crudele e malvagio come nessun altro e di per sé non ha alcun potere»), con commento «De non potestate pape»<sup>20</sup>. La *potestas* del papa, il ruolo degli aghi, la presenza di un «piccolo popolo» che salverà il mondo: le deposizioni relative a questi temi non sono traducibili in latino e trasmettono la suggestione delle parole della realtà. Eccezionali, invece, sono le postille "esterne" all'apparato repressivo, ad esempio quelle di Jean Paul Perrin che con forza suggerisce: questo processo è «Digne d'estre veu».

<sup>17</sup> Avevo avanzato questa ipotesi – che mi pare sempre più convincente – in M. BENEDETTI, *Peironeta di Beauregard, l'inquisitore e i valdesi*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. Benedetti, G. G. Merlo, A. Piazza, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1998, p. 315.

<sup>18</sup> BENEDETTI, "Digne d'estre veu", cit., pp. 155-156.

<sup>19</sup> Ivi, p. 156; Cambridge, University Library, Dd 3.26 (7), f. 13r.

<sup>20</sup> BENEDETTI, "Digne d'estre veu", cit., p. 151.

## *Il processo contro Antonio Blasi di Angrogna.*

Nel 1486, a Embrun, viene interrogato Antonio Blasi. Non era un abitante del Delfinato: aveva lasciato Angrogna da giovane per stabilirsi a Dauphin, in Provenza, nella diocesi di Sisteron, dove svolgeva il mestiere di tessitore. Se Embrun è nota per il ruolo direttivo nella repressione valdese della fine del XV secolo, Angrogna rappresenta il momento della svolta, dell'adesione alla Riforma. Se l'azione giudiziaria contro Peironeta, una donna di circa cinquant'anni, dura complessivamente due mesi (in cui viene interrogata quattro volte), Antonio Blasi, un uomo di quarantasei anni, rimarrà in carcere 12 mesi e 12 giorni (e verrà ascoltato nove volte). Le caratteristiche estrinseche del manoscritto non consentono le riflessioni allargate che abbiamo appena illustrato. Ricontriamo correzioni redazionali, sottolineature e alcune note secentesche (quindici in tutto) per segnalare significativamente alcune date e alcuni punti: tra i quali – di nuovo – la presenza degli aghi e, in modo del tutto inconsueto, della tortura.

In questo caso, l'interesse non sta nel *contenitore*, ma nel *contenuto*. Anche Antonio Blasi deve innanzitutto riferire del proprio incontro con i *barba*, uomini che – di nuovo – sono portatori di suoni di un linguaggio lontano («loquentes ydioma de Pedemoncium») <sup>21</sup>, che però sono più familiari per chi proviene da Angrogna, e si presentano con «vestis laicalis», ovvero senza una foggia distintiva. Ancora, assume centralità quell'oggetto esemplare che è l'ago <sup>22</sup>, a cui si aggiungono i piccoli libri della dimensione di un palmo della mano («longitudo unius palmi») <sup>23</sup>. Su questo episodio l'inquisitore tornerà più volte, utilizzando ciò che per noi rappresenta un termine-guida per comprendere la mentalità giuridico-dogmatica del giudice: *verosimile*. In modo anomalo, il giudice contesta la deposizione di Antonio Blasi ritendendola *inverosimile*. Il rapporto tra *vero* e *verosimile* – o *realtà* e *verosimiglianza* – si fa drammatico per il ripetuto ricorso alla tortura: per raddrizzare le distorsioni della *realtà inverosimile* propalata da Antonio, il giudice tormenta il suo corpo per ottenere una *realtà verosimile*. In modo irrituale, la tortura viene crudamente descritta.

<sup>21</sup> Cambridge, University Library, ms. Dd. III. 25 (6), f. 1v.

<sup>22</sup> M. BENEDETTI, *Le procès contre Antonio Blasi d'Angrogna (1486): conserver et transmettre la foi chez les vaudois des Alpes*, in *L'hérétique au village. Les Minorités religieuses dans l'Europe médiévale et moderne*, études réunies par P. Chareyre, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2011, pp. 26-28.

<sup>23</sup> Cambridge, University Library, ms. Dd. III. 25 (6), f. 2r.

Quanto gli inquisitori sapessero di ciò che Antonio non voleva confessare per non coinvolgere la moglie Giovanna (e altri) o quanto la realtà sia stata piegata, non è possibile dire. Di fatto, in seguito l'imputato si adegua all'"ordine del discorso" del giudice: non solo collocandosi sul piano della sua *realtà verosimile*, ma accettando addirittura di ammettere la *realtà inverosimile* dell'«*immaginaire du sabbat*». Si noti: non solo il riferimento all'uso della tortura rappresenta un *unicum* nei processi alpini tardomedievali<sup>24</sup>, ma in seguito a quella tortura Antonio confessa che «*inter eos tenent quandam sinagogam in qua osculantur unum yrcum in culo*»<sup>25</sup>. La sinagoga non è il sabba, ne è il preambolo domestico, privato della suggestione del volo notturno, ma la presenza – qui – del «bacio infame» mostra uno sviluppo già avviato al metareale, alla *realtà inverosimile* che per i giudici è realtà non solo *verosimile*, ma soprattutto *reale*. L'uso dell'avverbio *verosimile* è la chiave d'accesso a una prassi che, in questo caso, conduce alla stanza della tortura: dal momento che l'inquisito confessa la maggior parte delle credenze – ma non tutte – dei valdesi (*articuli*), alle quali dovrebbe *verisimiliter* credere in quanto valdese, viene torturato affinché dica la verità su tutto ciò che il giudice si aspetta<sup>26</sup>.

Non sono i soli – importanti – aspetti di questa inchiesta. L'universo della verosimiglianza implica il ruolo decisivo delle donne: della moglie Giovanna e, ancor di più, della nonna Anda di Angrogna<sup>27</sup>. La dimensione familiare nella trasmissione della fede è nota. Il ruolo femminile sta piano piano e in modo solido emergendo. Meno studiato è il rapporto tra un vincolo (il matrimonio) e un luogo (Angrogna). Antonio racconta di aver incontrato Giovanna, probabilmente originaria di Pinerolo, in Provenza dove la prende in sposa, ma aggiunge di essere ritornato ad Angrogna subito dopo il matrimonio («*[ipse] duxit eam in uxorem in dicta valle Angrogne*»)<sup>28</sup>. È un soggiorno breve, ma illumi-

<sup>24</sup> Sebbene sia l'unica attestazione nei processi alpini quattrocenteschi, non significa che non ci siano casi precedenti: ad esempio, a Giaveno nel 1335 (MERLO, *Eretici e inquisitori*, cit., pp. 140-143).

<sup>25</sup> «*Interrogatus si omnes habitantes in dicta valle Angrogne sunt Valdenses, dixit quod quasi omnes reputantur Valdenses et dicitur quod inter eos tenent quandam sinagogam in qua osculantur unum yrcum in culo*» (Cambridge, University Library, ms. Dd. III (6), f. 4r).

<sup>26</sup> «*Idem delatus confessus est plures ex articulis quos tenent Valdenses et tacet alios articulos quos verisimiliter debet credere sicut et Valdenses credunt, eundem delatum exhiberi torture et eundem torqueri taliter quod super eisdem omnibus deponat veritatem. Et ita ordinari petiit et requisivit*» (Cambridge, University Library, ms. Dd. III 25 (6), ff. 5v-6r).

<sup>27</sup> Su cui si veda BENEDETTI, *Le procès contre Antonio Blasi*, cit., pp. 29-31.

<sup>28</sup> Cambridge, University Library, ms. Dd. III.25 (6), ff. 3r-3v.

nante se collegato a ciò che svelerà in seguito. Dopo la tortura, Antonio fornisce altre informazioni che consolidano ciò che appare una consuetudine: Nicola *Grilhetti*, originario della valle di San Martino, ora val Germanasca, abitante a Manosque nel Luberon, dopo essersi sposato con una donna del luogo si reca ad Angrogna, «duxit eius uxorem apud Angrogniam», e aggiunge il motivo di un viaggio in una valle da cui non proveniva: «ut adisceret Valdesiam», ossia per imparare la *valdesia*<sup>29</sup>. In una rete di relazioni familiari solide e disperse al di là delle Alpi, il ritorno in una vallata secondaria della val Pellice acquisisce un significato profondo, per chi ricorre alla formazione solida dei *barba* in un luogo speciale.

Non è casuale quindi il tentativo di screditarne gli abitanti. Al giudice che domanda se tutti gli abitanti della val d'Angrogna siano valdesi («si omnes habitantes in dicta valle Angrognie sunt Valdenses»), Antonio risponde che *quasi tutti sono reputati* valdesi («quasi omnes reputantur Valdenses»). Un coraggioso, ma inutile, tentativo di difesa, se segue la rivelazione sulla sinagoga e sul bacio infame ma con una attenuazione di non poco conto: «*si dice* che tra di loro si tenesse una sinagoga» («dicitur quod inter eos tenent quandam sinagogam in qua osculantur unum yrcum in culo»). Il tentativo di imporre una realtà inverosimile e denigratoria viene mitigato. Per il giudice invece gli abitanti d'Angrogna sono tutti valdesi; e sono dissoluti. Nel corso del tempo in cui è incarcerato ad Embrun, Antonio confessa molto e soprattutto i particolari dell'incontro con i due *barba* su cui ruota l'inchiesta giudiziaria, ai quali al momento della partenza aveva dato del pane per «amore di Dio» («amore Dei»), con i quali si era confessato, era stato assolto con l'imposizione della mano sul capo e aveva ricevuto la penitenza di recitare ogni notte nel suo letto il *Pater noster* fino a quando la preghiera non si fosse disciolta nel sonno<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> «Quibus actis, requisivit idem delatus prefatos dominum archiepiscopum et inquisitorem ut illum destendere facerent, quoniam deponeret veritatem horum que sciret de huiusmodi secta, quiquidem reverendissimus dominus archiepiscopus et inquisitor fuerunt contenti quod destenderent. Et hoc facto, dixit quod recordatur de quodam qui est de valle Sancti Martini, dictionis Sabaudie, et nominatur Nicolaus Grilhetti et est agricola et manet in loco de Manoscha et ibidem cepit uxorem de eodem loco et, postquam fuit uxoratus, duxit eius uxorem apud Angrogniam ut adisceret Valdesiam. Et ibidem ipse et eius uxor in dicta valle steterunt per certum tempus. Deinde reversi fuerunt apud dictum locum de Manoascha, in quo loco mansionem trahunt» (Cambridge, University Library, ms. Dd. III.25 (6), f. 7v).

<sup>30</sup> «Et sibi iniunxit pro penitencia ut diceret qualibet nocte in cubilo suo tot *Pater noster* usque quo sompnus eum arriperet, petens humiliter idem delatus ab eisdem reverendissimo domino archiepiscopo et inquisitore sibi de premissis misericordiam

Alla condanna morale degli angrognini segue la condanna giudiziaria di Antonio. L'abiura lo salva dal rogo a cui fa riferimento l'unica inserzione in volgare del processo: «Qui eys crema dal fuoc benet, non eis crema dal fuoc malet»<sup>31</sup>. «Chi è bruciato dal fuoco benedetto non è bruciato dal fuoco maledetto»: la pena corporale del fuoco è benedetta perché “salva” dal fuoco eterno. Ma quale pena spetta ad Antonio Blasi? Nella lunga serie di penitenze compare anche la recita – ogni giorno della sua vita, di giorno o di notte, per cinque volte – del *Pater noster*, a cui si aggiungono il *Credo* e l'*Ave Maria* per sei volte<sup>32</sup>. Lontani sono ormai i tempi in cui il *Pater noster* avrebbe dovuto accompagnare l'arrivo del sonno.

et absolutionem impartiri» (Cambridge, University Library, ms. Dd. III.25 (6), f. 11r).

<sup>31</sup> Cambridge, University Library, ms. Dd. III.25 (6), f. 11v.

<sup>32</sup> Cambridge, University Library, ms. Dd. III.25 (6), ff. 17v-18r.

WALDENSIANS IN THE INQUISITION REGISTERS  
IN THE BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE,  
COLLECTION DOAT MANUSCRITS 21-26

PETER BILLER

Inquisition of heretics in Languedoc generated a lot of records of texts, which survive either in medieval manuscripts or in copies made in the late 1660s<sup>1</sup>. The appearances in these of Waldensians – confessing and receiving penances and sentences – were noticed and used in a fundamental article published by Yves Dossat in 1967<sup>2</sup>. Here we shall not try to repeat what Dossat established. Rather, we shall ask questions which are prior to the historian's exploitation of the early modern copies and reconstruction of Waldensian history based upon their contents. How reliable are they? How have these copies from the 1660s been filtered?

We shall begin with two short confessions, one from a medieval manuscript, the other from an early modern copy. These two confessions will be used to exemplify the points made in our later discussion.

On 6 May 1244, Peregrina, wife of the late William Gasc <and> lady-in-waiting [domicella] of the wife of the Count of Toulouse – sister of the King of the Aragonese – took an oath and said [...]

She also said that she once gave things to eat to four Waldensians at Moissac, in the house of P<eter> Ortola, who is dead. But at that time the Church was not persecuting the Waldensians.

Item, the same <witness> who is speaking learnt a certain prayer from the aforesaid Waldensians.

She did not otherwise see heretics, nor did she believe <in them>, nor did she adore <them>, nor did she ever hear the preaching of the Waldensians.

<sup>1</sup> I am grateful to Lucy Sackville for comment, and to Chris Sparks for technical assistance.

<sup>2</sup> Y. DOSSAT, *Les Vaudois méridionaux d'après les documents de l'inquisition*, in «Cahiers de Fanjeaux», 2, 1967, pp. 207-226.

Asked about the time of the aforesaid Waldensians, she said that it was not <as much as> twenty years ago, but could be fifteen or sixteen.

And the said Peregrina believed then that the Waldensians were good men and had a good faith – until she heard that the Church was persecuting them. And she learnt a certain prayer from them.

And, among the confessions of many people from Auriac:

On the year and the day as above [7 July 1245], Willelma Michaela, sworn as a witness, said the same as the aforesaid Arnold about heresy [Arnold Rodelh, who set what he saw in Castelnaudary 30 years earlier, viz. 1205].

Item, she said that she lived with the Waldensians at Castelnaudary for three years. And at that time the Waldensians were living openly in the land. And she dressed, ate, drank, prayed and did other things just as they did.

[There follow seventeen more people from Auriac swearing as witnesses on the same date, most of them denying contact with heretics or Waldensians].

Item, in the year as above, on 4 July [a mistake; the date should be after the previous deposition], Willelma Michaela was again sworn as a witness.

She said that she saw Waldensians, and she lived with Bernarda of Pomars, and Rixen of Limoux, and Christiana, Waldensians, for four years or thereabouts.

And she heard them saying that no-one ought to swear, for the truth or for a lie, nor ought they to make a binding oath, in law or outside law.

Willelma Michaela's testimony survives in a medieval manuscript, Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 609, a copy made around 1260 of records of (mainly) the interrogations of the inquisitors Bernard of Caux and John of Saint-Pierre in 1245-1246<sup>3</sup>. This is to be set along-

<sup>3</sup> Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 609, f. 96r: *Anno et die quo supra Willelma Michaela testis jurata dixit idem quod Arnaldus predictus de heresi. Item dixit quod stetit cum Valdensibus apud Castrum novum per tres annos, et tunc Valdenses stabant publice in terra. Et induebat et comedebat et bibeat et orabat et cetera faciebat sicut ipsi. F. 96v. Item, iiij<sup>o</sup> Nonas Julii anno quo supra Willelma Michaela iterum testis jurata dixit quod vidit Valdenses, et mansit cum Bernarda de Pomars et Rixen de Limos et Xristiana, Valdensibus, per iiij<sup>or</sup> annos vel circa. Et audivit eos [sic] dicentes quod nemo debet jurare pro veritate vel mendatio nec condicere juste vel injuste.* Some of the Waldensian confessions in this manuscript are translated in *Heresy and Inquisition in France*, eds. J. H. Arnold, P. Biller, 1200-1300, Manchester, Manchester University Press, 2016, pp. 404-405, 415, 426, 428, 435-436, 439.

side the other principal medieval manuscript, one completed by 19 June 1323, which contains the *culpae* and sentences of Bernard Gui: London, British Library, ms. Additional 4697. By contrast, Peregrina's testimony survives in a copy made in 1669, now in the Bibliothèque nationale de France in Paris, among the manuscripts of the so-called 'Collection Doat', where it is on folios 30r-30v of ms. 22. The Latin text is given in Appendix II below.

In France the mid-to-late 17<sup>th</sup> century was a period of grand scientific scholarly projects, such as Ducange's great *Glossarium* of medieval Latin, which was published in 1678 and rested on the systematic use of an enormous number of sources, whose listing takes up 198 columns of the first volume. We are concerned with one of these great enterprises, which was carried out in the 1660s and resulted in the production of 258 folio volumes containing copies of documents from libraries and archives in Languedoc<sup>4</sup>. The money came from the finance minister, Jean-Baptiste Colbert. The supervisor of its expenditure and receiver of reports was one of Colbert's librarians, Pierre de Carcavy. The enterprise itself was run by Jean de Doat, a lawyer's son who was President of the Parlement of Pau. The commission came from Louis XIV, with two instructions, the copying of documents (i) that pertained to the crown's *titres* and (ii) *pour servir l'histoire*.

In 1669 Doat was visiting Toulouse and Carcassonne, and he selected some registers in these places to be copied, from the archives of their Dominican convents and also city archives. Among the run of seventeen volumes containing inquisition material<sup>5</sup>, we are concerned with numbers 21-26, containing copies of inquisition registers, where the originals no longer exist.

What are the main differences between inquisition texts about Waldensians that appear in medieval manuscripts and these Doat copies, made in 1669? Let us first recall how the 1669 mission worked. When Doat arrived at a library he made a selection, choosing some reg-

<sup>4</sup> *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc: Edition and Translation of Toulouse Inquisition Depositions, 1273-1282*, eds. P. Biller, C. Bruschi, S. Sneddon, Leiden, Brill (Studies in the History of Christian Traditions 147), 2011, pp. 20-26.

<sup>5</sup> Fundamental are C. MOLINIER, *L'inquisition dans le midi de la France au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude sur les sources de son histoire*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1880, pp. 34-48, the analyses in C. DOUAIS, *Documents pour servir à l'histoire de l'inquisition en Languedoc*, Paris, Librairie Renouard H. Laurens, Successeur, 1900, "Introduction", *passim*, and the accounts of the archives of the Dominican convents in Toulouse and Carcassonne by Y. DOSSAT, *Les crises de l'inquisition Toulousaine au XIII<sup>e</sup> siècle (1233-1273)*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1959, chapter 1.

isters to copy and relegating others. He had three weeks in which to do that while staying at the Dominican convent in Toulouse from 5-27 November, 1668. The inquisition registers there included one manuscript which eventually found its way to the municipal library in Toulouse, where it is now ms. 609: the one containing the depositions by Willelma of Auriac quoted at the beginning of this chapter. Doat did not choose to have this manuscript copied. Why? It is a manuscript of very great length, containing approximately 400.000 words<sup>6</sup>. One conjecture, then, is that Doat preferred smaller manuscripts. But there is no direct evidence of this.

The registers he chose were removed to L'Isle-en-Albigeois. They were copied there, moved to Albi for authentication, and then returned to the Dominican convent in Toulouse. The names of his scribes survive in Doat's reports to Carcavy, as well as their payment and Doat's complaints about them. They were prone to drunkenness and debauchery – 'ivresse et débauche' – and they were bad at their job. When reading these comments we need a pinch of salt: some scepticism. Like the director of a project in any period, Doat was probably using complaints for tactical reasons, to make Colbert's librarian understand that the job was difficult and expensive.

What do we see in the copies themselves? Someone in Doat's team was instructed to provide a summary in the French of 1669 at the beginning of each document<sup>7</sup>. Scribes then copied the Latin. The norms of Latin spelling prevalent in the 17<sup>th</sup> century were substituted for 13<sup>th</sup>-century norms of spelling. A corrector compared the copy with the original, and emended by erasing and over-writing. At the end of the copy of each register an official, called Gratien Capot, provided an authentication of the copy. In the brief physical description of the register that was copied, there is a precious glimpse of the lost original. Here is one example, Capot's authentication of the register copied into what is now Bibliothèque nationale de France, ms. Collection Doat 22, ff. 1r-106r:

Extrait et collationné de vingt caiers de parchemin atachées ensemble, dont la premiere est marquee no 2 et la derniere clxviii, trouvé aux archives des freres prescheurs de Toulouse, par lordre et en la presence de Mossire Jean de Doat, conseiller du Roy en ses conseils, pre-

<sup>6</sup> See the brief description in *Heresy and Inquisition in France*, cit., pp. 380-382, and the fundamental description in DOSSAT, *Les crises de l'inquisition Toulousaine*, cit., chapter 2.

<sup>7</sup> See the example reproduced in *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc*, cit., p. 128.

sident en la Chambre de Comptes de Navarre, et Commissaire député par Sa Maiesté pour la recherche des titres concernant les droits de Sa Maiesté de la Couronne, et qui peuvent servir à l'histoire, dans toutes les archives de Sedit Maiesté des communautés ecclésiastiques et séculières de Languedoc et Guienne, et des /106v/ archevesques, evesques, abes, prieures, et commandeurs qui en pourroient avoir de separées de celles de leurs chapitres, faire faire des extraits de ceux quil iugera necessaires, et leur envoyer au garde de la Biblioteque Royale par moy, Gratian Capot, un des deux greffiers prives en la dite commission, soub-signé. Fait a Alby le dix septisme octobre, mil six cent soixante neuf<sup>8</sup>.

These Doat copies are in the first place evidence about late 17<sup>th</sup>-century France, its scholarly enterprises and its interest in earlier histories. Those of us who want to use the records as evidence for medieval history, and concerned with what has happened during the transmission, should note three basic points.

First, though Doat selected some medieval registers rather than others, there is nothing to suggest that he or his scribes deliberately selected what to copy *within* a register, or that they deliberately abbreviated, or deliberately altered the sequence of texts.

Secondly, the correctors' corrections show that the copyists made mistakes, sometimes many of them<sup>9</sup>. But the evidence we are using here is also evidence of considerable concern and effort to *correct* the mistakes that had been made. These copies need to be set within a field of scholarship at the time, in which the very best *corrected* transcriptions are not inferior to the best modern ones<sup>10</sup>.

Thirdly, although the original registers copied in Doat 21-26 are all lost, there are controls elsewhere among the Doat copies, for example where earlier scholars made use of the originals, which establish the broad reliability of the Doat copies.

Reliable, yes. But the matter is not quite so simple. It is complicated by *medieval* copying. Two events in the middle years of the 13<sup>th</sup> century almost certainly stimulated the copying of registers. First, when in-

<sup>8</sup> See another example of the authentication of a register by Capot, *ivi*, p. 978.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 118. It is easy to see the mistakes and their corrections in Collection Doat Manuscrit 25, f. 39r, whose photograph is reproduced here. See also the corrections listed in the footnotes, *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc*, *cit.*, pp. 174-979, *passim*.

<sup>10</sup> I compared approximately 2000 words in the manuscript of Bernard Gui's *Liber sententiarum* (London, British Library, ms. Additional 4698) with their transcription in the late 17<sup>th</sup> century edition by Philip van Limborch (B. Gui, *Liber sententiarum*, ed. P. van Limborch, Amsterdam, Henricus Westenius, 1692). There was not a single error.

quisitors and their household were massacred at Avignonet, 28-29 May 1242, their books were taken, and the reaction to this was the statute of the Dominican provincial chapter at Narbonne in the following year, 1243, «that the books of inquisition are not to be carried around»<sup>11</sup>. If they could not move, copies would be needed. Secondly, crises in inquisition in the years around 1250 led to some form of recession from the task by the Dominicans and re-taking charge of it by bishops. One consequence was spelled out in a statute of the Council of L'Isle-sur-la-Sorgue in 1251. «The said inquisition should be done by each bishop in his diocese, and the texts formerly produced should be obtained from the Preachers [Dominicans] and others who have them»<sup>12</sup>. While “originals” were on the durable medium of parchment, it is notable that Toulouse ms. 609 was on paper, more appropriate it has been suggested for something which was a copy, made on the orders of the inquisitors Bernard of Caux and John of Saint-Pierre<sup>13</sup>.

Both extant medieval and 17<sup>th</sup>-century manuscripts suggest that there were two broad categories of *medieval* copying of registers. The first was a simple copy, of the sort which would seem to follow from the decision taken at Narbonne in 1248: a straightforward attempt to provide a duplicate, a replica of the original. The second is an anthology, a selection of documents drawn up on the order of the inquisitors.

The depositions of Willelma and Peregrina come from copies one of which is in the first category, the other in the second. Although the c. 1260 copy (containing Willelma's confession) which constitutes Toulouse ms. 609 is incomplete – it contains a fraction of a much larger set of interrogations – within its range it appears to be a copy, without deliberate rearrangement, of the “originals”. Peregrina's confession, on the other hand, comes from a register which was clearly an anthology, as we shall see. There are clear consequences for historians. On the one hand, although Willelma was of some interest to inquisitors, who called her back for furthering questioning, her depositions appear among a large number of depositions of people from Auriac. Neither inquisitors nor their assistants have selected Willelma or re-arranged her texts in order to make her prominent. On the other hand Peregrina's

<sup>11</sup> *Acta capitulorum provincialium ordinis Fratrum Predicatorum*, ed. C. Douais, Toulouse, Imprimerie et Librairie Édouard Privat, 1894-1895, 2 vols., vol. I, p. 23: *Item, quod libri inquisitionis non portentur; Heresy and Inquisition in France*, cit., p. 209.

<sup>12</sup> *Fiat dicta inquisitio a quolibet episcopo in sua diocesi, et scripta olim facta requirantur a predicatoribus et ab aliis qui ea habent*; DOSSAT, *Les crises de l'inquisition Toulousaine*, cit., p. 176, note 20.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 56-57.

deposition is one of 30 items in an anthology register which was originally quite a small text, about 29.000 words. These 30 were a medieval inquisitorial selection.

Among the registers Doat chose to copy – and those that are extant only in Doat ms. 21-26 – there are representatives of both categories. Thus one of the medieval registers, whose copy is contained within ms. Collection Doat 21, appears to be a straightforward and in intention complete text of the penances of the inquisitor Peter Sellan<sup>14</sup>. By contrast the registers contained within mss. Collection Doat 22-26 appear to be anthologies: registers containing selections.

Let us pause for a moment with the simple copy. Most of the “penances” entered in this are very short. For example:

Guillelma of Labarthe saw Waldensians [Waldensian women] and gave them things of hers, and heard their preaching, and believed that they were good women.

And she heard from them that a man ought not to take an oath, nor kill; and she believed this was good.

She will go to Le Puy, Saint-Gilles [and other specified places of pilgrimage]<sup>15</sup>.

There are many things here for the historian to explicate. The items of guilt are drawn from a register which no longer exists, though one of the penances refers to it. The answers suggest a set question-list. Usually deponents who had heard women preaching used the words of the question-list, saying they believed these women were *boni homines*, but this particular female adherent made sure it was *bonae mulieres*. Throughout the penances there is material relating to texts and money: doubtless in part a reflection of the urban milieux of these people, but possibly also influenced by the interests of the inquisitor, most of whose pre-Dominican life had been spent as a wealthy Toulouse capitalist<sup>16</sup>. There are penances on 622 people, 364 of whom were involved with the “heretics” (Cathars), 200 with the Waldenses, and the rest implicated with both. There has been no selection. Put another way, there seems to have been no editing out of particular categories. Perhaps the point should be put thus: there has been no editing *out* of Waldensians.

<sup>14</sup> See Appendix I below.

<sup>15</sup> J. DUVERNOY, *L'inquisition en Quercy: Le registre des pénitences de Pierre Cellan 1241-1242*, Castelnau La Chapelle, L'Hydre Éditions, 2001, p. 107.

<sup>16</sup> Brilliantly analysed in J. FEUCHTER, *Ketzer, Konsuln und Büßer: Die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236/1241)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

When we turn to selective anthologies drawn up by 13<sup>th</sup>- or early 14<sup>th</sup>-century inquisitors, we quickly encounter a massive problem. The criteria for selection are of paramount importance. But our only route to the identification of these criteria is conjecture.

*Courage*: let us see what we can do, beginning with cases that are more straightforward. In two registers that Doat found in Carcassonne the prominence of certain materials indicates quite clearly the criteria for selection. The first of these bore originally the class-mark FFF, and in its Doat copy it begins in ms. Collection Doat 22 and ends in 24<sup>17</sup>. It contains interrogations by the inquisitor Ferrier. Virtually all of the depositions bear upon two topics: heretics in Montségur, and the killing of inquisitors at Avignonet in 1242. Predominant are long interrogations of powerful nobles who had been implicated in both. Montségur was the *caput ecclesiae* of the heretics (Cathars), and it was a confederacy of the heretics' supporters who were doing the killing on the night of 28-29 May 1242. The consequent conjecture – that inquisitors decided to draw up an anthology of depositions of nobles implicated in these two great facts – may not be rocket-science. But the point needs to be stated and pondered. Another register, which originally bore the class-mark HHH, contains interrogations of 14 witnesses, 10 of them nobles, conducted in Pamiers by Bernard of Caux and John of St Pierre in 1246-1247<sup>18</sup>. Again, it seems that inquisitors mainly had one target in this selection: important families in the county of Foix that were implicated in “heresy” (Catharism).

The Waldensians have a very slender presence in both anthologies, which is hardly surprising, given the criteria. The references are *en passant*. In one of them Waldensians were preaching in a church around 1204<sup>19</sup>, in another there is a vignette of the people of Puylaurens including the parish priest listening to a Waldensian around 1227<sup>20</sup>, and in another the Waldensians are living openly, at St. Paul-Cap-de-Joux around 1233<sup>21</sup>. There is a distortion, probably: under-representation of the Waldensians. At the same time – almost paradoxically – we can trust the fleeting glimpses of Waldensians we do gain in these two registers, precisely because they are there by accident, not selection.

<sup>17</sup> See Appendix I below.

<sup>18</sup> See Appendix I below.

<sup>19</sup> See in Appendix II below, Collection Doat ms. 23, f. 118v.

<sup>20</sup> See in Appendix II below, Collection Doat ms. 24, f. 133r.

<sup>21</sup> Ivi, f. 157v.

More circumspection is needed with the two other anthology registers, in which guesswork is more perilous, because the registers' contents are much more varied, and no *single* theme predominates.

First of all, there is the small register from Toulouse in which Peregrina's deposition appears. Originally there were 20 quires of parchment, with folios numbered from 2 to 98. These contain 30 groups of depositions. They suggest the possibility of three triggers in the mind of the inquisitor who ordered the selection. Here they are. (i) Several depositions bear upon two important families. (ii) Several articulate dualist theology. (iii) A third bullet-point is the Waldensians, since one deposition selected for inclusion only bears upon them; perhaps not the Waldensians in general, but exemplification in depositions of a few points about them. The deposition entirely concerned with Waldensians suggests a *later* inquisitor's interest in an *earlier* and curious theme we have already met: Waldensians living openly, this time in Montauban, in 1223; and the everyday acceptance of Waldensians in the local church, instanced by the sighting of a Waldensian called Tolsan of Lavaur doing what seems to be building work on a church wall<sup>22</sup>. In the two depositions which are mixed Cathar / Waldensian, selection may suggest an inquisitor's interest in the fact of Waldensian women preaching<sup>23</sup>; and, in the case of Peregrina, interest in the fact of elite female adherence to the Waldensians<sup>24</sup>. Interest in the support of Waldensians in the late 1220s by the *domicella* of the wife of the Count of Toulouse can be paralleled by the earlier interest, shown by the Cistercian Peter of Vaux-de-Cernai, in the support for the Waldensians shown in 1207 by the wife and one of the sisters of the Count of Foix<sup>25</sup>.

The second of these varied anthology registers was once a parchment register, with folios numbered from 4 to 243, and given the class-mark 6 in the Dominican convent in Toulouse<sup>26</sup>. The interrogations in this register, carried out in Toulouse between 1273 and 1282, suggest many criteria for selection. The depositions include nobles who had taken an oath of loyalty in 1271, accompanying the crown's taking over of the county of Toulouse. They include people of any rank involved in a recent dualist heretic revival. Uniquely, we have firm evidence of the use of one criterion, gender, in one case. Two brothers and their wives were deeply implicated in the recent "heretical" (Cathar)

<sup>22</sup> In Appendix II below, see Collection Doat ms. 22, f. 71r-v.

<sup>23</sup> Ivi, ff. 76r-8r.

<sup>24</sup> Ivi, ff 30r-v.

<sup>25</sup> P. OF VAUX-DE-CERNAI, *Hystoria Albigensis*, ed. P. Guébin and E. Lyon, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1926-1939, 3 vols., vol. I, p. 44.

<sup>26</sup> *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc*, cit., pp. 10-14.

revival. While all four were interrogated, the depositions of the women were not selected for the anthology, whereas those of their husbands – both whom had been tortured – were included<sup>27</sup>.

We may suppose that the inclusion of a tiny number of depositions of Waldensian followers was deliberate, but why a later inquisitor was interested is obscure. The first of the two inclusions records laconically the depositions in 1273 of 8 so-called “Burgundians”<sup>28</sup>. Though the denials are about both *heresis* and *Valdesia*, the faith in question seems to be *Valdesia*. One deponent had seen two Waldensians burnt in Burgundy. The locales are those inhabited by the Burgundian Waldensians sentenced by Bernard Gui in the early 14<sup>th</sup> century. The name of one of the deniers in 1273, Aymes of Alzonne, suggests the possibility that he was the Peter Aimon of Alzonne who was sentenced by Bernard Gui 47 years later after confessing that he had been receiving Waldensians for about 45 years<sup>29</sup>. The other inclusion is the lengthy interrogation of an elderly Toulouse merchant and citizen, a highly literate man from an old and wealthy consular family. He had had contacts with Waldensians, and had been reading Latin and romance vernacular books and using them in his anti-Church ideas for the past fifty years<sup>30</sup>.

Sustained careful attention to the contents of these anthologies is the basis for reasonable conjecture, which has quite a good chance of being correct. When asking at what times and in what circumstances inquisitors decided to draw up these anthologies, however, our conjectures are of very different order of uncertainty. Despite this, it still seems to me useful to list some of the possible occasions. First, there was the period when bishops were acquiring inquisition registers from Dominicans and others who possessed them, in accordance, for example, with the statute of the Council of L’Isle-sur-Sorgue in 1251, which was discussed earlier. While the bishops presumably demanded and hoped to receive full records, during this period of temporary takeover, they may have felt the need for what is today called “executive summaries”: shorter texts extracting and highlighting the more important topics and people<sup>31</sup>. A second possible context is the re-launching of inquisition following the *saisimentum* by the French crown of the county of Toulouse in 1271 and the taking of oaths of loyalty by many nobles late in

<sup>27</sup> Ivi, pp. 11-12, 45-46.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 194-195.

<sup>29</sup> Ivi, p. 194 n. 3.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 578-591.

<sup>31</sup> See DOSSAT, *Les crises de l’inquisition Toulousaine*, cit., pp. 175-182, for an account of these brief years of episcopal takeover, called by Dossat «L’inquisition sans les Dominicains».

October and December, many of them from families that had had been deeply implicated in heresy. One initiative was the production of a new manual of procedure – and this might have been the occasion for the drawing up of anthologies that provided a kind of survey of earlier inquisition<sup>32</sup>. Thirdly, the production of the anthology known as register 6, containing depositions taken down between 1273 and 1282, could have been related to the re-examination of inquisition records that accompanied controversy about inquisition and the papal commission of enquiry into inquisition in 1306<sup>33</sup>. Another point to remember is that Bernard Gui took over the inquisition archive in Toulouse in 1307, and took a lot of interest in its contents. These suggestions are all stabs in the dark.

We see these documents through two veils, medieval selectivity and 17<sup>th</sup>-century copying. The visibility through these veils varies greatly. The Doat copies *look* peculiar. There is their large hand-writing, frequent erasures, some intrusion of 17<sup>th</sup>-century spelling and the interpolation between documents of summaries in 17<sup>th</sup>-century French. But these things are superficial. The fact is that we can look through the veil of the late 1660s quite confidently. By contrast the veil of 13<sup>th</sup>- or early 14<sup>th</sup>-century selectivity is denser. It is much more difficult to see through. Hesitantly, we can suggest some things about looking at Waldensians through this veil. One is statistical. It seems plausible to suggest that in some anthologies inquisitors' overriding interest in powerful supporters of the "heretics" led to considerable under-representation of people who interested them less: Waldensians. The strong *ratio* of Waldensians to "heretics" in the penances of Peter Sellan may be rooted not only in the Waldensian strength in the towns of Quercy but also in the fact that the register containing them was not an inquisitorial anthology. There had been no selection. Beyond that, what do we see? Where selection is driven entirely by interest in Montségur, Avignonet and the "heretics", the glimpses of Waldensians may on the one hand under-represent their numbers, while on the other hand their incidental nature makes them less problematic as evidence. Finally, where there is some deliberate selection of Waldensians, it is self-evident that what we are seeing is in the first instance evidence of topics inside inquisitors' minds. These topics included the following: noble female supporters of Waldensians; the early persistence of ignorance among people and in the local Church of the condemnation and exclusion of Waldensians; "Burgundian" support; and a cultural and

<sup>32</sup> *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc*, cit., pp. 41-48, 60-61.

<sup>33</sup> *Heresy and Inquisition in France*, cit., pp. 182-184.

social urban elite. These had been Waldensian “realities” and they then became bullet-points in inquisitors’ minds.

## Appendix I

*Calendar of references to Waldensians in Bibliothèque nationale de France mss. Collection Doat 21-26.*

1. Ms. Doat 21, ff. 185r-312v: Penances of Peter Sellan OP. Valdenses appear throughout.

Edited and translated into French: J. DUVERNOY, *L'inquisition en Quercy: Le registre des pénitences de Pierre Cellan 1241-1242*, Castelnau La Chapelle, L'Hydre Éditions, 2001; this edition contains many errors.

Penances on people from Montauban, Doat 21, ff. 229r-282v, edited: J. FEUCHTER, *Ketzer, Konsuln und Büßer: Die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236/1241)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 453-489. For the Montauban penances, this immaculate edition is to be preferred to Duvernoy's edition.

2. Within ms. Doat 22, ff. 1r-106r – interrogations of Bernard of Caux and John of Saint-Pierre in the Toulousain (1r-73v, 1243-1244, 74r-106r, 1246-1247): ff. 30r-31r; 71r-v; 76r-7v.

3. Within ms. Doat 22, f. 107r- ms. 24, f. 237v, inquisitions by Ferrier: ms. Doat 22, ff. 237r, 249r, 296r-v; ms. Doat 23, ff. 118v, 139r; ms. 23, ff. 118v, 139r; ms. Doat 24, ff. 133r-v, 158r.

4. Within ms. Doat 24, ff. 240r-286v, interrogations by Bernard of Caux and John of Saint-Pierre, Pamiers, 1247: f. 281r.

Edited and translated into French: J. DUVERNOY, *Registre de Bernard de Caux, Pamiers 1246-1247*, Foix, Société Ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts, 1990.

5. Within ms. Doat 25, ff. 1r-26, f. 78v: ms. 25, ff. 9v-10v, 196v-201v.

Edited and translated into English: *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc: Edition and Translation of Toulouse Inquisition Depositions, 1273-1282*, eds. P. Biller, C. Bruschi, S. Sneddon, Leiden, Brill (Studies in the History of Christian Traditions 147), 2011, pp. 194-197, 578-591.

## Appendix II

### *Provisional transcriptions of the not edited passages.*

*Ms. Doat 22, f. 30r.*

Anno Domini millesimo ducentesimo quadragesimo quarto, secundo kalendas Martii, Peregrina, uxor quondam Willelmi Gasc, quæ fuit domicella uxoris comitis Tholosæ, sororis regis Aragonum, iurata, dixit quod in provincia sua vidit apud Rabastenx matrem Den Pelfort, domi/30v/ni de Rabastenx, et duas sorores ipsius Pelfort, hæreticas, in domo ipsarum hæreticarum; et vidit ibi cum eis dominam Orbriam, uxorem dicti Pelfort, et duas domicellas ipsius Orbriæ, de nominibus quarum non recolit. Sed ipsa quæ loquitur non adoravit nec vidit alias adorantes. Dixit etiam quod fuit ibi per tres dies, et fuerunt quadraginta anni vel circa.

Dixit etiam quod semel dedit ad comedendum quatuor Valdensibus apud Moissacum, in domo P. Ortola, qui est mortuus – sed tunc temporis ecclesia non persequebatur Valdenses. Et ipsa quæ loquitur didiscit quandam orationem a Valdensibus prædictis.

Alibi non vidit hæreticos, nec credit, nec adoravit, nec unquam audivit prædicationem Valdensium.

Requisita de tempore prædictorum Valdensium, dixit quod non sunt viginti anni, sed possunt esse quindecim /31r/ vel sexdecim anni; et tunc dicta Peregrina credidit Valdenses bonos homines, et habere bonam fidem – quousque audivit quod ecclesia persequebatur eos. Et didiscit quandam orationem ab eis.

Et abiuravit hæresim, et iuravit stare mandatis ecclesiæ et persequi hæreticos. Testes: Arnaldus Serda, B. de Ladinhac.

*Ms. Doat 22, f. 71r.*

Anno quo supra, millesimo ducentesimo quadragesimo tertio, sexto idus Martii, Arnaldus de Corbariu, domicellus, consanguineus Bertrandi de Corbariu, iuratus dicere veritatem de se et aliis in facto hæresis, dixit quod vidit Valdenses publice ambulantes per carrerias Montis Albani; sed nunquam fuit locutus eis verbum. Et sunt viginti anni.

Item, in podio quod dicitur Malrazenc, inter Sanctum Leofarium et Corbariu, vidit B. del Puech, et /71v/ R. de Lavaur, ducentes tres homines quos non novit. Audivit tamen postmodum hic qui loquitur quod erant Valdenses prædicti tres homines. Et possunt esse octodecim anni.

Item, vidit Tolsanum de Lavaur, Valdensem, operantem in pariete ecclesiæ Sancti Leofarii; sed nunquam fuit locutus ei verbum, nec ei dedit aliquid.

Alias non vidit hæreticos, nec credidit, nec adoravit, nec dedit aliquid, nec duxit. Et abiuravit hæresim et iuravit persequi hæreticos. Testes: B. de Ladinhac, Sancius capellanus Sancti Caprasii.

*Ms. Doat 22, f. 76r [this transcription includes material about hæretici, in other words "Cathars"].*

Anno Domini millesimo ducentesimo quadragesimo septimo, sexto kalendas 4 Octobris, P. de Auca, testis iuratus, dixit quod quando erat octo annorum interfuit prædicationi hæreticorum apud Contrast; et dicti hæretici prædicabant publice in quodam plano quod dicitur Pugberlanda. Et vidit ibi cum eis Hugonem Amoros, Pon/76v/cium de Cauna, et Bec de Cauna, milites de Contrast, et plures de quibus non recordatur. Sed non adoravit nec vidit adorare [r. adorari] . Et sunt triginta duo anni.

Item dixit quod vidit tres hæreticos quorum nomina ignorat apud Podium Laurens [sic], in domo Hugonis de Blan, quam conducebat tunc temporis Sicardus Bou, cum quo ipse testis stabat tunc. Et vidit ibi cum eis B. Engilbertum, B. de Vileta, et plures alios, quos non cognovit. Et omnes, excepto ipso teste, adoraverunt hæreticos flexis genibus. Et quia ipse testis nolebat illos hæreticos adorare, Sicardus Bou prædictus dedit magnam alapam ipsi testi; et tunc, ad instanciam dicti Sicardi, ipse testis flexit genua illis hæreticis, sed non dixit 'Benedicite'. Et in crastino recessit ipse testis a dicto Sicardo, et noluit postea cum eo manere. Et sunt triginta anni.

Item dixit quod R. Clavel, hæreticus, dedit ipsi testi septem denarios /77r/ ut defferret quasdam litteras R. Armengavi apud Rius de Menerbes; quod et fecit. Et tunc dictus R. Armengavi tradidit ipsi testi duas hæreticas, et rogavit ipsum testem quod esset eis bonus socius in via – sed ipse testis nescivit ipsas esse hæreticas quousque fuerunt in introitum castri de Contrast. Sed non adoravit, nec vidit adorare. Et fuit eodem tempore quo supra.

Item dixit quod Cayssciras, mater ipsius testis, fuit hæreticata in quadam infirmitate de qua obit. hæreticas de domo ipsius – et sic Taysseiras, mater ipsius testis, mortua est hæreticata. Et sunt viginti duo anni vel circa.

Item dixit quod omnia ista confessus fuit capellano suo, qui iniunxit ipsi testi pro prædictis quod iret apud Rupem Amatoris, nudus pedibus – quod et fecit.

Item dixit quod apud Lautrec, in domo R. Fabri de Burenos, soceri ipsius testis, vidit duas Valdenses. Et comedit cum eis et audivit prædicationem. Et sunt viginti anni vel circa.

Prædictas Valdenses, et alios Valdenses, credidit esse bonos homines et veraces, et amicos Dei, et posse salvari per eos. Et sunt octodecim anni quod primo credidit, et non postquam fecit confessionem suam fratri Willelmo Arnaldi et fratri Stephano, inquisitoribus, apud Brugueriam.

Item dixit quod vidit Petrum Bathalher, et socium /78r/ suum, hæreticos, exeuntes de domo W. Textoris de Contrast. Sed non adoravit nec vidit adorare. Et sunt quatuordecim anni vel circa.

Alibi non vidit hæreticos, nec credit, nec misit eis aliquid, nec prædicationes eorum audivit.

Postea addidit quod multociens adoravit hæreticos.

*Ms. 23, f. 116v.*

Anno quo supra [1244] sexto idus Aprilis, Raimundus Hugo, miles de Aquaviva diocesis Carcasonensis, qui modo manet apud Auricum diocesis Tholosanae, requisitus ut supra testis iuratus... f. 118r Item, dicit se vidisse quod Valdenses prædicabant publice in ecclesia de Aquaviva, convocato toto populo, post evangelium.

De tempore: quadraginta anni vel circa.

/118v/ Haec deposuit coram prædicto fratre Ferrario. Testes: Johannes, capellanus de Conchis, et Bernardus de Vermeillis.

... 127r Anno incarnationis Domini millesimo ducentesimo quadregesimo quarto, sexto idus Februarii, Petrus Daide, qui vocatur P. Orre, de Pradellis in Cabardesio, requisitus de veritate dicenda de se et de aliis tam vivis et mortuis super crimine hæresis et Valdensis [r. Valdesiae] /127v/ ...

/139r/ Item, dixit se vidisse apud Pradellas quandam mulierem Valdensem, quae stetit ibi diutius. Et induxit Bernardum Airoerium, fratrem ipsius mulieris Valdensis, verbis suis et monitionibus quod idem

B. Airoerium recessit cum ipsa a castro de Pradellis et fecit se Valdensem.

De tempore: circa octodecim annos. ... /140v/... Haec deposuit coram fratre Petro Duranti et fratre Ferrario, qui legit et publicavit omnia supradicta, praesente ipso teste, in praesentia Arnaldi capellani de Saixiaco, Boni Mancipii, et Guiraudi Trepatis, notarii, qui haec scripsit.

*Ms. Doat 24, f. 125v.*

Anno Domini millesimo ducentesimo quadragesimo tertio, decimono nono kalendas Januarii, Saixs de Montesquivo de Podio Laurentio, miles, dioecesis Tholosanae, citatus, requisitus de veritate dicenda tam de se quam de aliis, vivis ac mortuis, super criminis hæresis et Valdensis [r. Valdesiae], testis juratus dixit ... /133r/... Item, dicit quod quadam nocte, dum ipse testis veniret a la Crosila iuxta Podium Laurentium diocesis Tholosa<nae>, invenit ad portam dicti castri multos homines de dicto castro, et capellanum eiusdem castri cum eis. Et quaesivit ipse testis ab ipsis hominibus quare erant ibi omnes praedicti congregati, qui responderunt /133v/ ipsi testi quod quidam Valdensis loquebatur ibi et ascultabant [sic] ipsum. [ms: ~~testem~~]. Et ipse testis reprehendit dictos homines quia ascultabant dictum Valdensem tali hora. Et dicti homines responderunt ipsi testi quod ibi erat catellanus eiusdem castri. Et erant ibi ipse testis, et Bernardus Adalbertus capellanus dicti loci de la Crozilla, et Guillelmus Durandi, et Raimundus filius eius, et Ermengardis uxor dicti Guillelmi Duranti, et plures alii de quibus non recordatur.

De tempore: sexdecim anni et amplius.... /134r/ ... Haec deposuit coram fratre Ferrario inquisitore. Testes: Frater Raimundus, Prior de Pruliano Or dinis Praedicatorum, et Joannes capellanus de Conchis, et Bonum Mancipium.

Ms. Doat 24, f. 144r... Anno Domini millesimo ducentesimo quadragesimo tertio /144v/ octavo kalendas Decembris, Rainardus de Palaiac, diocesis Tholosanae, citatus, requisitus .../150v/ Item, fuit data alia dilatio quindecim dierum dicto Rainardo. Item, dicit... /153v/ Decimo septimo kalendas Januarii, adiecit Rainardus de Palaiac... /155r/... Item, Rainardus rediit anno Domini millesimo ducentesimo quadragesimo quarto, decimo Quinto kalendas Septembris, et adiecit infrascripta... /156v/... Item, anno quo supra dictus testis rediit decimo kalendas Augusti, et adiecit infrascripta.../157v/...

Anno Domini millesimo ducentesimo quadragesimo quarto kalendas Septembris /158r/ Rainardus de Palaiac rediit et adiecit infrascripta, dicens quod ipse testis vidit pluries Valdenses quorum nomina ignorant stantes publice apud Sanctum Paulum Tholosae diocesis in domo Donadae uxoris quondam Saisseti.

Interrogatus, dixit quod ipse testis non audivit ibi praedicationes Valdensium praedictorum, nec dedit nec transmisit eis aliquid, nec interfuit officio coenae ditorum Valdensium, nec habuit unquam familiaritatem vel participationem cum eis.

De tempore: quod sunt decem anni.

.../159r/ ... Haec deposuit coram fratre Petro Duranti /159v/ inquisitor. Testes: Bernardus de Vermelis, et Petrus de Villalonga, et Bonus Mancipius [sic], et Petrus Blegerii publicus notarius qui haec scripsit.



SULLE PRIME *HISTORIAE* DI CATARI E VALDESI.  
DALL'UNITÀ ALLA DIVERSITÀ  
ATTRAVERSO LA REPRESSIONE

DANIEL TOTI

Le prime *historiae* di catari e valdesi furono pubblicate a seguito del rinnovato interesse ereticale che si manifestò tra XVI e XVII secolo. Nell'ambito delle controversie confessionali d'età moderna, i polemisti protestanti risposero alle invettive della propaganda cattolico-romana promuovendo l'identificazione dei catari con i valdesi e attribuendo loro la funzione di precursori della Riforma<sup>1</sup>. In Francia, le assemblee sinodali ugonotte favorirono la ricerca di fonti utili a confermare tale identificazione e a denunciare le false credenze attribuite agli "eretici", con particolare riguardo per il presunto dualismo albigese<sup>2</sup>.

Solo in misura parziale gli studiosi si sono occupati della circolazione in epoca moderna delle testimonianze ereticali d'età medievale e dell'uso che eruditi cattolici e riformati fecero di queste testimonianze. In tempi recenti, superando un approccio teso a privilegiare la letteratura didattico-religiosa<sup>3</sup>, è stata richiamata l'attenzione sul ruolo svolto

<sup>1</sup> Per una sintetica ricostruzione delle controversie confessionali e della nascita della storiografia ereticale si veda l'introduzione di G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, il Mulino, 2011<sup>2</sup>, pp. 9-19.

<sup>2</sup> J. CARBONNIER, *De l'idée que le protestantisme s'est faite de ses rapports avec le catharisme, ou des adoptions d'ancêtres en histoire*, in «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français», 101, 1955, p. 80.

<sup>3</sup> Numerosi sono gli studi dedicati alle fonti letterarie valdesi. Tra gli altri, si veda J. TODD, *The book of the Vaudois. Waldensian manuscripts preserved in the Library of the Trinity College of Dublin*, London-Cambridge, Macmillan, 1865; E. MONTET, *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont*, Paris, Libraire Fischbacher, 1885; E. BALMAS, M. DAL CORSO, *I manoscritti valdesi di Ginevra*, Torino, Claudiana, 1977; A. BRENON (prima A.-C. JOLLIOT-BRENON), *Les manuscrits littéraires vaudois: présentation d'ensemble*, in «Cultura Neolatina», 38, 1978, pp. 105-128; EAD., *The Waldensian books*, in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, ed. by P. Biller and A. Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 137-159; L. BORGHI CEDRINI, *Ancora sulla "questione della lingua valdese": osservazioni sulle grafie dei manoscritti valdesi*, in *Studi testuali 1*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1988, pp. 7-33 (ora anche

dagli atti giudiziario-inquisitoriali relativamente ai processi contro i valdesi del Quattrocento<sup>4</sup>. Muovendo da questa linea di ricerca innovativa, la nostra indagine prenderà in considerazione gli albigesi e alcuni procedimenti inquisitoriali per comprendere in quale misura tali fascicoli processuali possano avere influenzato le riflessioni di intellettuali e polemisti nella prima metà del Seicento.

Il presente contributo si divide in due parti. Nella prima si ricostruiranno brevemente le tappe che condussero all'affermarsi del “fortunato” parallelismo tra albigesi e valdesi, a partire dalle imprese editoriali dei pastori francesi Jean Chassanion e Jean-Paul Perrin sino all’opera dell’arcivescovo anglicano James Ussher che, dubbioso circa la validità dell’assimilazione tra i due gruppi “ereticali”, rappresentò l’eccezione al generale orientamento riformato. La seconda parte si concentrerà sulla circolazione e sull’utilizzo di alcuni manoscritti attestanti le procedure contro i catari di Linguadoca: la lettura degli atti processuali consentì al procuratore regio Auguste Galland, negli anni Trenta del XVII secolo, di sostenere la differenza tra albigesi e Poveri di Lione. Alle stesse conclusioni giunse l’erudito carcassonese Guillaume Besse che, riconoscendo l’importanza dei registri inquisitoriali, si proponeva la stesura di una storia dell’inquisizione in rapporto ai “buoni cristiani” di Linguadoca.

### *1. Gli albigesi: ramo valdese o “setta manichea”?*

Nel corso delle guerre di religione in Francia, l’appello alle armi mosso dai rappresentanti cattolici si alimentò dell’analogia «eresia albigese» = «eresia protestante»<sup>5</sup>. L’utilizzo a scopo polemico della crociata contro i catari indetta nel 1208 da Innocenzo III doveva indurre Caterina de’ Medici a usare la forza contro i riformati. Non è un caso che la traduzione integrale dell’*Historia Albigensis* di Pierre des Vaux de Cernay, pubblicata nel 1569, sia apparsa nel momento in cui la regi-

in ID., *Ai confini della lingua d’oc. Nord-Est occitano e lingua valdese*, Modena, Mucchi, 2017, pp. 227-252); *Sermoni valdesi medievali, I e II domenica di Avvento*, a cura di A. Giraud, Torino, Claudiana, 2016. Da ultimo, sui sermoni valdesi si veda il contributo presente in questo volume: *Questioni intorno all’edizione dei sermoni valdesi*.

<sup>4</sup> M. BENEDETTI, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell’Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2006.

<sup>5</sup> L. RACAUT, *The polemical use of the Albigensian crusade during the French wars of Religion*, in «French history», 13, 1999, pp. 261-263.

na decise di combattere militarmente la ribellione del principe di Condé e dell'ammiraglio Coligny<sup>6</sup>.

Sul piano controversistico, gli Ugonotti volsero le accuse cattoliche a proprio vantaggio cercando di includere la controversa esperienza albigese nella catena di testimoni che, prima della Riforma, avrebbero trasmesso l'originario messaggio evangelico. Il compito di riscattarne la testimonianza e avviare la controffensiva protestante fu affidato al pastore Jean Chassanion, autore di una *Histoire des Albigeois* stampata a Ginevra nel 1595<sup>7</sup>. È stato di recente evidenziato come la genesi del volume sia riconducibile alla mobilitazione dei ministri ugonotti che, in occasione del Sinodo nazionale riunito a Nîmes nel 1572, avevano commissionato la traduzione di una «*Histoire des Albigeois*» scritta in occitano<sup>8</sup>, che si rivelò, a sua volta, essere una copia della *Chanson de la Croisade albigeoise* giunta nelle mani di Chassanion tramite Philippe Le Brun, a cui andarono i ringraziamenti dell'autore nella prefazione al suo libro<sup>9</sup>. Il pastore francese utilizzò questa copia della *Chanson* e una versione in lingua volgare dell'*Historia Albigenensis* di Pierre des Vaux de Cernay per offrire un resoconto della crociata in Linguadoca favorevole ai riformati e per denunciare, al contempo, le calunnie con le quali i polemisti medievali avrebbero diffamato gli albigesi<sup>10</sup>. I ma-

<sup>6</sup> A. SORBIN, *Histoire des Albigeois, et gestes de noble Simon de Monfort*, Toulouse, Arnaud et Jaques Colomies freres, 1569. Cfr. M.-H. VICAIRE, *Les Albigeois ancêtre des protestantes. Assimilations catholiques*, in *Historiographie du Catharisme*, Toulouse, Privat, «Cahiers de Fanjeaux», 14, 1979, pp. 36-37.

<sup>7</sup> J. CHASSANION, *Histoire des Albigeois*, Genève, Pierre de Saintandré, 1595.

<sup>8</sup> J. AYMON, *Tous les Synodes Nationaux des Eglises Réformées de France*, I, La Haye, Charles Delo, 1710, p. 123. Sulla genesi del volume di Jean Chassanion e sul ruolo svolto dai rappresentanti ugonotti si veda J. FEUCHTER, *Albigenser und Hugenotten*, in *Reformer als Ketzer. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren*, hrsg. von G. Frank und F. Niewöhner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2004, pp. 321-352. Oltre a Feuchter, altri si sono interessati alla questione: M. JAS, *Braies cathares, filiation secrète à l'heure de la Réforme*, Toulouse, Loubatières, 1992, pp. 37-58. Si veda inoltre RACAUT, *The polemical use of the Albigenian crusade*, cit., p. 277; Y. KRUMENACKER, *La généalogie imaginaire de la Réforme protestante*, in «*Revue Historique*», 638, 2006, p. 271.

<sup>9</sup> CHASSANION, *Histoire des Albigeois*, cit., p. 19. Cfr. FEUCHTER, *Albigenser und Hugenotten*, cit., pp. 345-346.

<sup>10</sup> CHASSANION, *Histoire des Albigeois*, cit., pp. 12-16. Il manoscritto dell'*Historia Albigenensis* a disposizione di Jean Chassanion sarebbe una delle traduzioni del XV secolo che si caratterizzarono per l'omissione della prima parte dell'opera nella quale viene descritto il carattere dualista delle dottrine albigesi (PIERRE DES VAUX DE CERNAY, *Histoire Albigeoise*, nouvelle traduction par P. Guébin et H. Maisonneuve, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951, pp. V-VII). Su questo punto si veda FEUCHTER, *Albigenser und Hugenotten*, cit., p. 347.

noscritti della *Chanson* e dell'*Historia Albigensis* consultati da Chassanion, infatti, non presentavano alcun cenno alle accuse di depravazione sessuale attribuite agli "eretici" e neppure alla presunta origine "manichea" che costituiva fonte di imbarazzo presso i protestanti<sup>11</sup>.

Liberati da ogni residuo dualista, i "buoni cristiani" poterono assumere le vesti di predecessori della Riforma ed essere uniformati all'esperienza valdese, presa a modello dagli scrittori protestanti<sup>12</sup>. Secondo Chassanion «les Albigeois [...] estoient ou de ce peuple qu'on appelloit Vaudois, ou qui ensuivoient la mesme ou semblable discipline»<sup>13</sup>. L'*Histoire des Albigeois*, e le fonti che la ispirarono, costituiscono un passo fondamentale verso la completa assimilazione del movimento cataro a quello valdese. Se la diffusione dell'opera ebbe un «little impact»<sup>14</sup>, di certo non mancò sulla scrivania di Jean-Paul Perrin, ministro di Nyons, che a qualche anno di distanza era impegnato a scrivere l'*Histoire des Vaudois*<sup>15</sup>.

Come per il caso del volume di Chassanion, anche l'opera di Perrin nacque per iniziativa delle assemblee sinodali ugonotte<sup>16</sup>. Nel marzo del 1605, Perrin si vide assegnare il delicato compito di comporre una storia che trattasse dei valdesi/albigesi e che riunisse i documenti raccolti per volontà del sinodo delfinale del 1602<sup>17</sup>. In occasione dell'assemblea nazionale riunita a La Rochelle nei mesi di marzo e aprile del 1607, il pastore francese venne invitato a continuare la «veritable histoire des Albigeois et des Vaudois»<sup>18</sup>. Nel 1611 il suo lavoro poteva considerarsi concluso ed essere sottoposto al vaglio del Consiglio. Dopo un'interminabile serie di verifiche, nel 1618 a Ginevra l'opera di Perrin venne data alle stampe.

Alcuni storici hanno considerato l'*Histoire des Vaudois* come il punto culminante del processo di identificazione dei catari con i valde-

<sup>11</sup> E. CAMERON, *Medieval heretics as protestant martyrs*, in «Studies in Church History», 30, 1993, p. 200.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 200-201.

<sup>13</sup> CHASSANION, *Histoire des Albigeois*, cit., p. 29.

<sup>14</sup> RACAUT, *The polemical use of the Albigensian crusade*, cit., p. 278.

<sup>15</sup> Nelle note a margine del volume di Jean-Paul Perrin sono presenti i riferimenti all'*Histoire des Albigeois* di Jean Chassanion. Ad esempio: «Chassagnon en fait mention au I liv. de l'histoire des Albig., p. 72» (J.-P. PERRIN, *Histoire des Vaudois*, Genève, Matthieu Berjon, 1618, seconde partie: "Histoire des Crestiens Albigeois", p. 8).

<sup>16</sup> Cfr. BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., pp. 10-16.

<sup>17</sup> Ivi, p. 14.

<sup>18</sup> AYMON, *Tous les Synodes Nationaux des Eglises Reformées de France*, cit., I, p. 313.

si<sup>19</sup>. In effetti, parte della documentazione raccolta per la sua stesura è volta a giustificare tale analogia, esplicitata nel titolo della seconda parte dell'opera: «L'Histoire des Vaudois appellés Albigeois». I manoscritti giunti al ministro di Nyons furono molteplici, a testimonianza del costante impegno profuso dalle chiese riformate francesi. Sebbene i codici letterari costituiscono la parte più consistente del materiale a disposizione del ministro<sup>20</sup>, non è da sottovalutare la presenza e l'utilizzo di processi inquisitoriali: di particolare interesse sono i processi del 1487 e quello contro Peironeta di Beauregard del 1494, resi noti da Perrin nel secondo libro della sezione dedicata ai valdesi<sup>21</sup>.

Il ministro informa che negli atti processuali si troverebbero alcuni «petits billets» sui quali sarebbero annotate le prime deposizioni degli inquisiti, in seguito rielaborate e manipolate da notai e inquisitori al fine di screditare gli avversari<sup>22</sup>. Le confessioni originarie avrebbero mostrato la malafede dei rappresentanti ecclesiastici, offrendo al pastore di Nyons un precedente utile a classificare come falsità le accuse mosse agli “eretici” dai polemisti cattolici<sup>23</sup>. Allo stesso modo, secondo l'autore, il “manicheismo” e le dottrine disonorevoli attribuite agli albigesi sarebbero da intendersi come fantasticherie inventate allo scopo di aggravare la loro posizione: «Quelquesfois pour les rendre plus exe-

<sup>19</sup> Si veda ad esempio CAMERON, *Medieval heretics as protestant martyrs*, cit., p. 201; KRUMENACCKER, *La généalogie imaginaire de la Réforme protestante*, cit., p. 272.

<sup>20</sup> «Le fonti narrative prevalgono su quelle giudiziario-inquisitoriali» (BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., p. 20). Cfr. BRENON, *The Waldensian books*, cit., pp. 137-159.

<sup>21</sup> PERRIN, *Histoire des Vaudois*, cit., première partie, pp. 127-137. Si veda a proposito M. BENEDETTI, «Digne d'estre veu». *Il processo contro Peironeta di Beauregard*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 18, 2005, pp. 146-158; EAD., *La documentazione inquisitoriale sui Valdesi nell'Europa del Quattrocento. I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal Medioevo all'età moderna*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 200, 2007, pp. 71-82; EAD., *Peironeta di Beauregard, l'inquisitore e i Valdesi*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. Benedetti, G. G. Merlo, A. Piazza, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1998, pp. 303-316. Si veda, infine, il contributo nel presente volume *Riflessioni su alcuni processi contro i valdesi: Peironeta di Beauregard e Antonio Blasi di Angrogna*.

<sup>22</sup> BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., pp. 21-22. Sui «petits billets» e sulla loro manipolazione si veda in particolare p. 33.

<sup>23</sup> «Voilà la fidelité desdits Moynes Inquisiteurs en action si importante, et ce n'est sans un traict de la providence de Dieu, que telles meschancetés ayent esté conservees iusqu'à present, pour fair voir de quel esprit ont esté poussés ceux qui esgorgeant, bruslant, les fidelles de l'Eglise apres les avoir accablés d'impostures» (PERRIN, *Histoire des Vaudois*, première partie, cit., pp. 131-137).

crables, ils les rendoyent complices des anciens heretiques, et [...] ils les ont appelez Manicheens, comme constituans deux principes»<sup>24</sup>.

I processi ai valdesi, oltre a mostrare le persecuzioni che i “veri” cristiani subirono dalla Chiesa romana, secondo Perrin contribuirono ad avvalorare l’identificazione tra i due gruppi “ereticali”: «les Albigeois desquels il s’agit en ceste histoire ne different point des Vaudois en leur croyance»<sup>25</sup>. Non molto tempo dopo, le conclusioni del ministro di Nyons sarebbero state riprese sia da Marc Vulson, il giurista che gli aveva consegnato i manoscritti, sia dal capo della chiesa ginevrina Simon Goulart<sup>26</sup>. I due casi citati sono rivelatori della fortuna dell’*Histoire des Vaudois* che, tradotta in inglese, tedesco e olandese, si contraddistinse per una diffusione “europea”<sup>27</sup>.

La stessa diffusione “europea”, com’è noto, caratterizzò i codici posseduti da Perrin, alcuni dei quali sono oggi conservati presso il *Trinity College*<sup>28</sup>. Lo strano approdo documentario si spiega grazie all’intensa attività culturale di James Ussher che, nella prima metà del XVII secolo, fu il referente più illustre dell’ampia rete di eruditi interessata a raccogliere le testimonianze documentarie valdesi<sup>29</sup>. Già a partire dal 1611, il giovane Ussher, professore di teologia a Dublino, si impegnò a ricercare il materiale necessario a “mondare” albigesi e valdesi dalle infamanti accuse degli oppositori per renderli intaccabili rappresentanti della “vera” successione apostolica.

In una lettera del settembre 1611, egli scrive al collega Thomas Lydiat invitandolo a recuperare la copia di una confessione albigese promessagli da Fountayn, ministro ugonotto con dimora nell’area lon-

<sup>24</sup> PERRIN, *Histoire des Vaudois*, cit., première partie, pp. 9-10. Cfr. G. BE-DOUELLE, *Les Albigeois, témoins du véritable évangile: l’historiographie protestante du XVI<sup>e</sup> et du début du XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Historiographie du Catharisme*, Toulouse, Privat, «Cahiers de Fanjeaux», 14, 1979, p. 59.

<sup>25</sup> J.-P. PERRIN, *Histoire des Vaudois*, cit., seconde partie: “Histoire des Crestiens Albigeois”, p. 1.

<sup>26</sup> Per Marc Vulson si veda BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., p. 21. Quanto a Simon Goulart cfr. RACAUT, *The polemical use of the Albigensian crusade*, p. 282. Alcune lettere del teologo svizzero a Joseph Juste Scaliger sembrerebbero testimoniare un legame epistolare tra Simon Goulart e Jean-Paul Perrin (L. C. JONES, *Simon Goulart. 1543-1628*, Genève-Paris, Georg et C<sup>ie</sup> Editeurs-Édouard Champion, 1917, Pp. 414-415, 417, 420).

<sup>27</sup> BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., p. 16.

<sup>28</sup> M. BENEDETTI, “Documentary adventures”: *The Waldensian Inquisition Manuscripts in Trinity College Dublin*, in *Political, Religious and Social Conflict in the States of Savoy, 1400-1700*, ed. by S. Stacey, Bern, Peter Lang, 2014 (Medieval and Early Modern French Studies, 14), pp. 169-184.

<sup>29</sup> BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., p. 51.

dinese di Blackfriars. In aggiunta Lydiat avrebbe dovuto mettersi in contatto con Isaac Casaubon:

If hereafter you shall have occasion to enter into conference with him, learn whether he can bring any light to the clearing of the Albigenses and Waldenses, from those imputations wherewith they are charged by their adversaries [...] and get from Mr. Causobon, and him [Fountayn], what information you can in those particulars; for you know how greatly they make for my purpose<sup>30</sup>.

Rispondere ai polemisti cattolici fu una delle principali ragioni che condussero Ussher alla stesura del *De Christianarum Ecclesiarum successione* stampato a Londra nel 1613<sup>31</sup>.

Il prelado irlandese focalizza le proprie attenzioni sui Poveri di Lione che costituirebbero il modello attraverso cui rivendicare l'antichità dei principi protestanti. Si mostra, inoltre, particolarmente abile nell'utilizzare a proprio vantaggio le fonti pubblicate dai controversisti cattolici. Ad esempio, il trattato dal titolo *Contra Waldenses hereticos*, reso noto dal gesuita tedesco Jacob Gretser<sup>32</sup>, gli consente di mostrare in quale misura gli stessi inquisitori e polemisti medievali fossero costretti a riconoscere l'antichità e l'integrità dei seguaci di Valdo: «Ali-cui enim dicunt, quod duraverit a tempore Silvestri»<sup>33</sup>. Se a proposito del movimento valdese è possibile affermare che la ricostruzione di Ussher anticipi quella di Perrin, frenato in quegli anni dalla difficoltosa approvazione del suo volume, non si può dire lo stesso per quanto riguarda la sezione consacrata agli albigeni. In quelle pagine, l'erudito

<sup>30</sup> J. USSHER, *Letter to and from Archbishop Ussher*, in *The whole works of the most Rev. James Ussher, D. D.*, XV, ed. Ch. R. Erlington, Dublin, Hodges and Smith, 1847, pp. 67-68.

<sup>31</sup> «Litem nobis intendunt hodie Pontificii, tum de antiquitate religionis nostrae, tum de perpetua ejusdem ad haec usque tempora continuatione» (J. USSHER, *De christianarum Ecclesiarum successione*, Londini, Bonham Norton, 1613, p. A1). Si veda CAMERON, *Waldenses. Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, London, Blackwell Publishers, 2000, pp. 289-290.

<sup>32</sup> Il *Contra Waldenses hereticos* è la versione ridotta (attribuita al cosiddetto Pseudo-Raniero) del trattato dell'Anonimo di Passau e costituisce una parte della raccolta di trattati antiereticali pubblicati da Jacob Gretser a Ingolstadt nel 1613 (J. GRETSER, *Lucae Tudensis episcopi, scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, Ingolstadii, Andreas Angermarius, 1613, pp. 47-87). Cfr. A. PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1968, [Schriften der Monumenta Germaniae Historica, XXII], pp. 1-15.

<sup>33</sup> J. GRETSER, *Lucae Tudensis episcopi*, cit., p. 54. Cfr. USSHER, *De christianarum Ecclesiarum successione*, cit., p. 151.

anglicano non solo si allontana dall'interpretazione di Chassanion e di Perrin, ma è il primo ad avanzare dubbi sull'identificazione tra le due "eresie" proposta dai ministri ugonotti<sup>34</sup>.

Nel capitolo ottavo del *De Christianarum successione*, muovendo dall'analisi di alcune fonti sino a quel momento trascurate – come il *De heresi catharorum in Lombardia*<sup>35</sup> e la lettera di Corrado di Porto, riprodotta parzialmente nella cronaca di Matthew Paris<sup>36</sup> – Ussher ipotizza l'origine "dualista" e orientale dei "buoni cristiani": «Aliquam quoque inter Bulgaros et Albigenses intercessisse necessitudinem, ex eo colligitur»<sup>37</sup>. Forse consapevole della portata delle proprie affermazioni, in contrasto con le più autorevoli voci riformate dell'epoca, egli procede con cautela, attribuendo le dottrine dualiste a una parte soltanto del più vasto movimento albigese. Ricollegandosi alle differenti analisi di due autori contemporanei come Jacques-Auguste de Thou<sup>38</sup> e Jean Papire Masson<sup>39</sup>, Ussher propone una doppia origine degli albigesi: la parte più consistente sarebbe scaturita dalle predicazioni di Valdo di Lione mentre l'altra sarebbe derivata delle dottrine "manichee" propagate da Pierre de Bruis nel sud della Francia<sup>40</sup>. Questa precisazione permette all'autore di concludere che la «maxima vero partem» degli albigesi «Waldenses fuisse»<sup>41</sup>. Attraverso un'interpretazione originale, Ussher si ricollega alla generale tendenza unformatrice del pensiero

<sup>34</sup> CAMERON, *Medieval heretics as protestant martyrs*, cit., p. 204.

<sup>35</sup> Il *De heresi catharorum in Lombardia*, così rinominato dal suo scopritore Antoine Dondaine, era parzialmente riprodotto in N. VIGNIER (PADRE), *Recueil de l'Histoire de l'Eglise*, Leyden, De Raphelengien, 1601, p. 268. Cfr. A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, I: Le "De heresi Catharorum in Lombardia"*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XIX, 1949, p. 282.

<sup>36</sup> Per l'edizione più recente della lettera si veda F. ŠANJEK, *Albigois et «chrétiens» bosniacques*, in «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», LIX, 1973, pp. 251-267.

<sup>37</sup> USSHER, *De christianarum Ecclesiarum successione*, cit., p. 228.

<sup>38</sup> J.-A. DE THOU, *Histoire universelle de Jacques-Auguste de Thou*, Londres, s. e., 1734, I, p. 411. Per una sintetica biografia di Jacques-Auguste de Thou e per il suo interessamento alla questione valdese si veda BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., pp. 63-65.

<sup>39</sup> J. P. MASSON, *Papirii Massoni Annalium libri quatuor*, Lutetiae, Apud Nicolaum Chesneau, 1577, pp. 286-287. Per qualche notizia biografica su Jean Papire Masson, avvocato francese e storico-biografo, si veda I. BACKUS, *Un chapitre oublié de la reception de Calvin en France. La Vita Calvini de Jean Papire Masson (1583). Introduction, édition critique et traduction française annotée*, in *Jean Calvin et la France*, in «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français», 155, 2009, p. 181.

<sup>40</sup> USSHER, *De christianarum Ecclesiarum successione*, cit., pp. 236-237.

<sup>41</sup> Ivi, p. 305.

riformato, senza per questo tacciare di falsità ogni riferimento al dualismo albigeo dei polemisti avversari. Precorritore, dunque, ma con prudenza, in un periodo in cui la supposta unità tra i due movimenti “ereticali” restava largamente diffusa.

Dovettero passare alcuni anni prima che il procuratore regio Auguste Galland, criticando le teorie degli scrittori moderni e superando le riflessioni dello stesso Ussher, affermasse con decisione l'incompatibilità tra catari e valdesi. La sua opera si caratterizzò per una novità degna di nota: la ricerca e lo studio di alcuni processi contro gli “eretici” di Linguadoca. Allo stesso modo, anche l'erudito carcassonese Guillaume Besse mostrava interesse per i codici conservati negli archivi inquisitoriali del Mezzogiorno francese, vagheggiando la scrittura di una storia dell’“inquisizione contro gli albigei”. Le loro esperienze precorsero le imprese di Jean de Doat e di Philippe Van Limborch<sup>42</sup>.

## 2. Auguste Galland, Guillaume Besse e i registri inquisitoriali.

Nel settembre del 1633 Auguste Galland, consigliere di Stato e procuratore del re di Francia<sup>43</sup>, riceve una lettera da «monsieur Castel» nel-

<sup>42</sup> A proposito di Auguste Galland, Marina Benedetti afferma: «il suo lavoro precede la grande e successiva riproduzione di fonti albigei [...] commissionata da Jean-Baptiste Colbert a Jean de Doat» (BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., p. 48). Per quanto riguarda la missione di Jean de Doat si veda L. ALBARET, *La collection Doat, une collection moderne, témoignage de l'histoire religieuse méridionale des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, in *Historiens modernes et Moyen Age méridional*, Toulouse, Privat, «Cahiers de Fanjeaux», 49, 2014, pp. 57-93. È attualmente in corso l'edizione di alcuni registri della «collection Doat»: si veda a proposito *Inquisitors and heretics in thirteenth-century Languedoc. Edition and translation of Toulouse inquisition depositions, 1273-1282*, eds. P. Biller, C. Bruschi, S. Sneddon, Leiden-Boston, Brill, 2011. Per l'opera di Philippe Van Limborch (P. VAN LIMBORCH, *Historia inquisitionis cui subjungitur Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae*, Henri Wettstein, Amsterdam, 1692) si veda J. DUVERNOY, *L'édition par Philippe Van Limborch des sentences de l'inquisition toulousane*, in «Heresis», XXII, 1989, pp. 5-12.

<sup>43</sup> Auguste Galland è un personaggio di rilievo: commissario reale ai sinodi delle chiese riformate, venne incaricato di recuperare e affermare i diritti della corona nel Mezzogiorno francese, in quello che è conosciuto come *l'affaire du Franc-Alleu*. Di recente, è stato oggetto delle ricerche di Denes Harai: D. HARAI, *Pour le «bien de l'État» et le «repos du public». Auguste II Galland (1572-1637), conseiller d'État et commissaire de Louis XIII aux synodes des Églises réformées de France*, Paris, Champion, 2012; Id., *Du Parlement de Paris au synode de Charenton: Auguste II Galland et la représentation du Roi (1590-1631)*, in *Assemblées et parlements dans le monde du Moyen-Âge à nos jours*, sous la direction de J. Garrigues, É. Anceau, F. Attal, Paris, Assemblée Nationale, 2010, p. 14-28.

la quale gli viene comunicato l'invio di documentazione da lui precedentemente richiesta. Si legge: «j'ay veu les archifs de notre inquisition [...], il y a quelques procédures faites contre les Albigeois [...] et je vous diray aussi comme un mien ami, homme fort curieux, m'a promis de me faire voir deux registres qui ont esté tirés de la dicte inquisition»<sup>44</sup>. Un mese dopo, il 18 ottobre, Jean-Baptiste de Ciron scrive a Galland entrando nel merito di un'importante questione «touchant les Albigeois»<sup>45</sup> e dilungandosi nella descrizione di due manoscritti: il primo è un commentario di François Roaldès<sup>46</sup>, mentre il secondo è il registro dell'inquisizione di Bernard de Castanet<sup>47</sup>.

La normale circolazione documentaria descritta nelle missive rivela tutta la sua *eccezionalità*: la rete erudita che ha il suo vertice nella figura di Galland si adopera per rintracciare i registri inquisitoriali contro gli albigesi. Il primo mittente, «monsieur Castel», è di difficile identificazione: potrebbe trattarsi di un “notabile” al servizio del procuratore regio. Non ci sono dubbi invece su Jean-Baptiste de Ciron<sup>48</sup>: consigliere, avvocato generale e, infine, «Président à mortier» del Parlamento di Tolosa, Jean-Baptiste de Ciron è fratello del più celebre Innocent, per il tramite del quale fa pervenire la documentazione a Galland<sup>49</sup>. Noto giurista e cancelliere dell'università di Tolosa, Innocent de Ciron intrattie-

<sup>44</sup> Cfr. appendice II. Per quanto riguarda la trascrizione delle parti inedite del *Traite des Albigeois* di Auguste Galland, si è deciso di mantenere le varianti del francese dell'epoca, eccetto per l'uso di “s” e “f”, di “i” e “j”, di “u” e “v”, che sono uniformate secondo l'uso moderno. Si adegua a criteri moderni la punteggiatura e l'uso delle iniziali maiuscole.

<sup>45</sup> Cfr. appendice I.

<sup>46</sup> «Sur ce subject il me fit voir ung manuscript de defunt Franciscus Roaldesius» (cfr. Appendice I). Il commentario è relativo all'*Historia Albigensis* di Pierre des Vaux-de-Cernay e all'*Adversus Petrobrusianos haereticos* di Pietro il Venerabile (cfr. appendice I). Qualche succinta informazione sul commentario di François Roaldès è contenuta nella relazione della seduta del 10 aprile 1924 della *Société d'histoire du droit* in «Revue historique de droit français et étranger», Paris, Librairie de la société du Recueil Sirey, 1924, p. 369.

<sup>47</sup> «Mais la plus part tirées du livre d'inquisition de Bernard de Castaneto, cardinal et evesque d'Alby. Le cahier en parchemin que je vous ay fait voir fait partie de l'inquisition» (cfr. appendice I).

<sup>48</sup> Per una breve descrizione di Jean-Baptiste de Ciron si veda *Dictionnaire de Biographie Française*, VIII, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1959, col. 1323. Si veda anche M.-M. SHIBANO, *Gabriel de Ciron (1619-1675). Esquisse biographique*, in «Revue d'Histoire de la Spiritualité», 52, 1976, pp. 90-91.

<sup>49</sup> «Quand mon frer le chancelier de l'université sera de retour, je ne faray faute de vous envoyer la suite des inquisitions desquelles vous avez veu ung cahier» (cfr. appendice I).

ne rapporti stretti con la cerchia che ruota attorno a Jacques-Auguste de Thou e al *cabinet des frères Dupuy*<sup>50</sup>.

Queste relazioni emergono anche dall'epistolario dell'astronomo e numismatico Nicolas-Claude Fabri de Peiresc che, in una lettera del 14 febbraio 1633, sottolinea quanto i registri inquisitoriali possano essere utili per correggere gli errori degli scrittori del tempo sulla materia albigese<sup>51</sup>. La stessa opinione è condivisa ed espressamente manifestata da Galland nel cosiddetto *Traité des Albigeois*<sup>52</sup>. Il procuratore francese, interessato alla questione ereticale in virtù della sua partecipazione in qualità di *commissaire royale* ai sinodi nazionali ugonotti, scrisse il *Traité* con il preciso obiettivo di «montrer que les Albigeois estoient manicheens et n'estoient point de mesme croyance que les calvinistes»<sup>53</sup>.

Il manoscritto del *Traité*, recentemente studiato da Marina Benedetti<sup>54</sup>, si presenta come un insieme di fogli preparatori costituito da appunti, lettere e documentazione di varia natura che, tuttavia, palesano lo stato avanzato dei lavori: il pensiero dell'autore, specie nella prima parte, emerge in tutta la sua organicità e compiutezza. Nel capitoletto introduttivo, intitolato *Des Albigeois et Vaudois*, Galland esprime le sue impressioni sul difficile compito di scrivere la storia di albigesi e valdesi. Lo fa attaccando un personaggio a noi noto: «Le sieur Perrin, ministre du Dauphiné, a, seul, porté sa main a ceste entreprise, mais avec mollesse faiblesse, plus par dessein d'establir sa prepositur que de chercher la verité»<sup>55</sup>. L'errore di Jean-Paul Perrin consisterebbe nel prendere gli albigesi, detentori e diffusori di dottrine "manichee", a modello per giustificare la presunta antichità dei principi protestanti<sup>56</sup>. A dimo-

<sup>50</sup> Qualche notizia su Innocent de Ciron in *Biographie toulousaine*, I, Paris, L. G. Michaud, 1823, pp. 131-132.

<sup>51</sup> «Vostre Monsieur de Cyron [...]. Il m'a faict festes encores de certains vieux Registres en parchemin contenant des proces verbaux des Inquisiteurs de la foy sur les abjurations des Albigeois qui se reconcilioient avec l'Eglise et informations contre les obstines, où il se pourra bien trouver de bonnes choses pour en suppleer les defaultz des escripvains du temps» (*Lettres de Peiresc aux frères Dupuy*, publiées par P. Tamizey de Larroque, Paris, Imprimerie Nationale, 1890, II, p. 442).

<sup>52</sup> Paris, Bibliothèque nationale de France (d'ora in poi BnF), ms. Fr. 17811.

<sup>53</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 1.

<sup>54</sup> M. BENEDETTI, *La valle dei Valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto di Prigelato (Oulx, 1495)*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2013, pp. 4-7.

<sup>55</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 3.

<sup>56</sup> «Mais je me suis estonné qu'un escrivain recent ai voulu rendre la secte des Albigeois conformement non seulement a celle des Vaudois, mais a celle des églises P<retendues> R<éformées> de ce Royaume [...] C'est parler avec trop de hardiesse e

strazione di ciò, Galland prima rinvia a scrittori moderni, poi lascia spazio all'esame delle fonti da lui predilette, vale a dire i registri inquisitoriali: «J'ai veu un volume de ces procédures, depuis l'an 1307 jusque en 1322, d'écriture fort ancienne»<sup>57</sup>. L'autore allude al *Liber Sententiarum* di Bernard Gui<sup>58</sup>. Ma non si tratta dell'unico processo in suo possesso, come si evince da un'aggiunta a margine dello stesso Galland:

Il a este fait diverses recherche contre les Albigeois [...]. J'en ay veu de l'an 1244 qui sont es registre de l'Inquisition de Carcassone qui m'ont este communiqués par M. Castel, docteur en médecine. Autres du l'an 1286 (une de 1299) dont je doys la cognoissance a M. de Ciron, Premier advocat du Roy au parlement de Thoulouse<sup>59</sup>.

Il riferimento è ai manoscritti citati nelle lettere di Castel e Jean-Baptiste de Ciron che occupano la parte conclusiva del *Traité des Albigeois*<sup>60</sup>. I volumi contengono le procedure inquisitoriali compiute a Carcassonne tra il 1243 e il 1244 e le inchieste svolte ad Albi tra il 1286 e il 1299. A partire dal contenuto di tali preziose testimonianze, l'erudito francese organizza meticolosamente il suo lavoro, arricchendolo con un numero impressionante di riferimenti alle carte dei codici da lui consultati. È interessante notare come la lettura dei processi conduca Galland a ridimensionare alcune posizioni dei polemisti cattolico-romani: «Combien que la doctrine des Albigeois soit remarquable par diverses rides et deffaux [...], je la recognois neantmoins avoir este fort moderée, retenue et chaste»<sup>61</sup>. Questa riflessione conclude la parte espositiva del *Traité* in cui l'autore rimarca più volte il rifiuto della tesi associativa cataro-valdese, denunciando il “manicheismo” degli albigesi. Segue la parte relativa alla documentazione nella quale sono presenti ampie parti delle ricordate procedure inquisitoriali<sup>62</sup>. I riferimenti agli

avec trop de licence associer ceux de la R<eligion> P<retendue> R<éformée> aux impiétés des Albigeois» (BnF, ms. Fr. 17811, f. 3.).

<sup>57</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 4.

<sup>58</sup> La sezione del *Traité des Albigeois* in cui sono trascritte alcune delle sentenze del *Liber sententiarum* di Bernard Gui consente un'identificazione sicura del volume consultato da Auguste Galland (cfr. BnF, ms. Fr. 17811, ff. 12r-23v).

<sup>59</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 7r.

<sup>60</sup> Cfr. appendice.

<sup>61</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 11v.

<sup>62</sup> Oltre ai riferimenti propriamente inquisitoriali, il *Traité des Albigeois* contiene: un estratto dell'*Historia Albigensis* di Pierre des Vaux-de-Cernay (ivi, ff. 19r-20r); un «extrait du livre escrit en langage toulousaine de la guerre des albigeois» (ff. 31r-35v); un catalogo degli «errores Albigensium», tratto dai registri del Collège

atti processuali costituiscono le fondamenta a partire dalle quali Galland costruisce il proprio ragionamento. Per questo motivo, non sarà inutile analizzarli nel dettaglio.

I più antichi registri menzionati si riferiscono all'inquisizione di Carcassonne del 1244. Galland afferma di averli visti grazie alla segnalazione di Castel: «Les recherches et poursuites contre les Albigeois; J'en ay veu de l'an 1244 tirées des registres de l'Inquisition de Carcassone qui m'ont este remarquées par Monsieur Castel, docteur en Médecine»<sup>63</sup>. Egli, però, non li utilizza se non in due piccoli fogli su cui scrive appunti circa la predicazione dei catari («PraedICATIONS ou sermons»)<sup>64</sup> e i loro rappresentanti religiosi («Evesques: diacres»)<sup>65</sup>. In quest'ultimo foglietto l'erudito francese esprime le proprie impressioni sulla “gerarchia catara”: «L'ordre pour la discipline ecclesiastique ne se congnoist que par des conjectures et fort legères. L'*extraict* que j'ay donné cy dessus des Archives de Carcassone parlent de Guillaume de Castres, evesque des Albigeois en l'an 1244»<sup>66</sup>. L'*extraict* degli archivi di Carcassonne che l'autore avrebbe proposto poco prima nell'opera («j'ay donné cy dessus») manca. Per questa ragione, non è possibile risalire al documento giunto nelle mani del procuratore francese: potrebbe essere il registro degli interrogatori effettuati tra il 1242 e il 1244 dall'inquisitore catalano Ferrier<sup>67</sup> e dai suoi collaboratori e trascritto – a partire dagli anni Sessanta del Seicento – nei tomi XXII, XXIII e XXIV della *Collection Doat*. Provenienti dagli archivi di Carcassonne, gli interrogatori forniscono informazioni sul cosiddetto “Dossier de Montségur” e fanno luce sulle vicende del “vescovo” che il commissario parigino chiama erroneamente *Guillaume* de Castres. Si

de Sorbonne (ff. 39r-39v); una strana narrazione che situa le origini degli albigesi in Albania ricollegandole a un “fantomatico” *Julian de Palerme* (ff. 42r-44v); una sentenza del 1261 del parlamento di Parigi (c. 48); una lettera patente di Filippo IV contro gli eretici del 1298 (f. 49); due lettere di Innocenzo III contro gli eretici (ff. 50r-51v); un estratto del *Thalamus* di Montpellier, contenente la sentenza del 1417 contro la beghina Catherine Sauve («Catharina Sauba», ff. 52r-53v); uno stralcio del processo contro Tommaso Guiot (ff. 55r-63r); alcuni estratti riguardanti l'emblematica vicenda di Cabrières et Mérindol (ff. 65r-68r); due testi frammentari sulla transustanziazione (ff. 75r-80v).

<sup>63</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 8r.

<sup>64</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 9.

<sup>65</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 14.

<sup>66</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 14.

<sup>67</sup> Sulle vicende biografiche di frate Ferrier e sulla sua attività inquisitoria si veda W. WAKEFIELD, *Friar Ferrier inquisitor*, in «Heresis», 7, 1986, pp. 33-41.

tratta, in realtà, di *Guilhabert* de Castres, “vescovo” della comunità catarata di Tolosa che si impiantò a Montségur<sup>68</sup>.

È certa, al contrario, l’identificazione degli altri registri utilizzati dall’autore: le «recherches contre les Albigeois [...] du l’an 1286 (une de 1299)» sono le deposizioni processuali rilasciate a Bernard de Castanet, vescovo d’Albi<sup>69</sup>. Galland ne trascrive piccoli frammenti, restando fedele alla successione degli inquisiti presente nei testimoni documentari sopravvissuti. Di quale manoscritto entrò in possesso il commissario parigino? Egli ebbe a disposizione sia un originale, sia la copia prodotta nel 1574 dall’arciprete di Lauzerte Barthélemy Planavernhe<sup>70</sup>.

Alix de la Presle-Evesque, autrice di uno studio proprio sulla copia effettuata da Barthélemy Planavernhe, ne ricostruisce il percorso conservativo<sup>71</sup>: il manoscritto proveniva dalla biblioteca di Henri-Charles de Cambout, duca di Coislin, vescovo di Metz e pronipote del cancelliere Segulier, dal quale aveva ereditato la ricca collezione libraria<sup>72</sup>. Nella biblioteca di Pierre Segulier erano conservati «plus de quatre mille volumes [...] entre lesquels tous ceux de la Bibliothèque

<sup>68</sup> Si veda a proposito *Le dossier de Montségur. Interrogatoires d’Inquisition 1242-1247*, éd. Par J. Duvernoy, Toulouse, Pérégrinateur, 1998, pp. 62-78, 101-109. Su Guilhabert de Castres e la sua attività “eretica” si veda S. NELLI, *L’évêque cathare Guilhabert de Castres*, in «Heresis», 4, 1985, pp. 11-24.

<sup>69</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 7r. Sull’attività inquisitoriale di Bernard de Castanet in relazione ai processi del 1286-1287 e del 1299-1300 si veda J. L. BIGET, *Un procès à Albi en 1300*, in *Le credo, la morale et l’Inquisition*, in «Cahiers de Fanjeaux», 6, Toulouse, Privat, 1971, pp. 273-341. L’analisi di Jean-Louis Biget è stata più recentemente ripresa in senso radicale da Julient Théry che parla di una vera e propria «politique de la terreur» del vescovo d’Albi nel quadro dell’affermazione d’«une théocratie absolue» in quei territori. Si veda J. THERY, *L’évêque d’Albi Bernard de Castanet (v. 1240-1317), un politique de la terreur*, in *Les inquisiteurs. Portraits de dé-fenseurs de la foi en Languedoc (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, sous la direction de L. Albaret, Toulouse, Privat, 2001, pp. 71-87.

<sup>70</sup> L’originale a disposizione di Auguste Galland è l’odierno BnF, ms. Lat. 11847; l’analisi e l’edizione di questo codice sono state effettuate da G. W. DAVIS, *The inquisition at Albi, 1299-1300. Text of register and analysis*, New York, Columbia University Press, 1948. Per il manoscritto di Château de Merville, altro originale a noi pervenuto, si veda C. DOUAIS, *Le manuscrits du château de Merville*, Paris-Toulouse, Picard-Privat, 1890, pp. 30-52. La copia scritta da Barthélemy Planavernhe è il manoscritto che attualmente porta la segnatura BnF, ms. Lat. 12856.

<sup>71</sup> A. DE LA PRESLE-EVESQUE, *Le manuscrit BNF Latin 12856. Analyse, Texte, Traduction*, Paris, 1995. Mi si permetta in questa sede di ringraziare l’autrice per avermi gentilmente inviato le riproduzioni fotografiche di parte del suo lavoro.

<sup>72</sup> Ivi, I, p. 9.

d'Auguste Galland»<sup>73</sup>. Nell'inventario con le stime dei manoscritti del cancelliere Seguier, redatto nel 1672<sup>74</sup>, compaiono quattro volumi raggruppati sotto il titolo «Traicté des Albigeois et Vaudois. par Monsieur Galland»<sup>75</sup>. Essi sono segnalati tra un manoscritto contenente l'*Historia Albigensis* di Pierre des Vaux-de-Cernay e un anonimo *Amphitéâtre des Vaudois*, appartenuto allo stesso Galland.

All'inizio del catalogo della biblioteca coisliniana<sup>76</sup>, stilato nel 1739 dal maurino Bernard de Montfaucon, sono presenti questi codici:

Volume 1. Amphitheatre des Vaudois par un Protestant de Sedan. C'est l'apologie des Vaudois.

Vol. 2. Historia Albigensium, Auctore Petro Monacho Vallium Serenay, incipiens ab anno 1209. desinens in annum 1218.

Vol. 3. Depositiones contra Haereticos factae, anno 1285. et seqq.

Vol. 4. Testimonia adversus Albigenses, anno 1299. et seqq.

Chronica Guill. de Podio Laurentii ab anno 1170. ad annum 1271.

Vol. 5. Bernardi Guidonis liber sententiarum.

Secondo Alix de la Presle-Evesque, i quattro volumi che seguono l'*Amphitéâtre des Vaudois* e l'*Historia Albigensis* nel catalogo di Montfaucon, corrisponderebbero al «Traicté des Albigeois et Vaudois, par Monsieur Galland» citato nell'inventario seicentesco della biblioteca Seguier. In particolar modo, il terzo volume sarebbe la copia delle deposizioni rilasciate a Bernard de Castanet e trascritta da Barthélemy Planavernhe (ora manoscritto 12856 del fondo latino della Bibliothèque nationale de France); il quarto volume sarebbe, invece, l'originale delle stesse deposizioni (ora manoscritto 11847 del medesimo fondo latino della Bibliothèque nationale) al quale è da aggiungere la cronaca di Guillaume de Puylaurens che non fu numerata e venne probabilmente scartata; il quinto volume è una copia del *Liber sententiarum* di Bernard Gui (ora manoscritto 11848 del fondo latino della Bibliothèque nationale)<sup>77</sup>. L'intuizione della studiosa francese sembrerebbe corretta: i registri relativi all'attività di Bernard de Castanet sono citati nella lette-

<sup>73</sup> J. LE LONG, *Bibliothèque historique de la France*, Paris, Gabriel Martin, 1719, p. 312.

<sup>74</sup> È il manoscritto BnF, ms. Lat. 11878. Si veda a proposito DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, cit., II, p. 89. L'inventario sarebbe stato poi pubblicato nel 1686: *Le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de defunt Monseigneur le Chancelier Seguier*, Paris, François Le Cointe, 1686.

<sup>75</sup> Ivi, p. 61.

<sup>76</sup> B. DE MONTFAUCON, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, II, Paris, Briasson, 1739, pp. 1067-1068.

<sup>77</sup> DE LA PRESLE-EVESQUE, *Le manuscrit BNF Latin 12856*, cit., I, p. 9.

ra del 1633 scritta da Jean-Baptiste de Ciron<sup>78</sup>. Insieme alla copia del *Liber sententiarum*, i due manoscritti entrarono in possesso di Galland e furono l'oggetto dell'analisi e delle trascrizioni del *Traitté des Albigeois*, redatto dal commissario parigino proprio a partire dalla documentazione inquisitoriale. Intorno, agli anni Trenta del XVII secolo, l'azione di alcuni fedeli collaboratori (in questo caso de Jean-Baptiste de Ciron)<sup>79</sup> permise a Galland di acquisire non solo la copia delle procedure di Bernard de Castanet, ma anche uno degli originali. I due codici, acquistati dal cancelliere Pierre Segulier, giunsero prima nella biblioteca del duca di Coislin e, passando per Saint-Germain-des-Prés, conclusero il loro peregrinare tra gli scaffali della Bibliothèque nationale. Una copia del *Liber sententiarum* di Bernard Gui fu caratterizzata dallo stesso *iter* conservativo<sup>80</sup>.

Gli atti processuali relativi all'azione di Bernard Gui sono il terzo e ultimo dei documenti inquisitoriali presi in considerazione da Auguste Galland: nel *Traitté des Albigeois* sono identificati come il *registre notable* «de l'an 1307, soubz Philip Le Bel, iusque a l'an 1322»<sup>81</sup>. Annette Pales-Gobillard, nell'introduzione alla nuova edizione del *Liber sententiarum*, si occupa della copia cartacea 11848 del fondo latino della Bibliothèque nationale che ritiene estratta direttamente dall'originale<sup>82</sup>. Secondo la studiosa, la copia «existait déjà» prima del 1626-1629 e sarebbe stata acquisita da Galland negli anni in cui presiedeva i sinodi ugonotti<sup>83</sup>. A suo parere, «au début du XVII<sup>e</sup> siècle, ce manuscrit avait eu un propriétaire dont le nom nous reste inconnu»<sup>84</sup>. Le vicende potrebbero, invece, essere andate diversamente. Il primo proprietario della copia sarebbe proprio Auguste Galland che, una volta letto l'originale

<sup>78</sup> Nella lettera il riferimento è a due registri di Bernard de Castanet: il primo viene descritto da Jean-Baptiste de Ciron in questi termini: «la plus part tirées du livre de l'inquisition de Bernard de Castaneto, cardinal et evesque d'Alby. Le cahier en parchemin que je vous ay fait voir fait partie de l'inquisition». L'altro sarebbe pervenuto ad Auguste Galland in un secondo momento: «je ne faray faute de vous envoyer la suite des inquisitions desquelles vous avez veu ung cahier» (cfr. Appendice I).

<sup>79</sup> Alix de la Presle-Evesque, in conclusione al suo ragionamento, dichiarava: «Il est malheureusement impossible de savoir de qui A. Galland tenait ces trois volume» (DE LA PRESLE-EVESQUE, *Le manuscrit BNF Latin 12856*, cit., I, p. 11).

<sup>80</sup> Si tratta del già citato BnF, ms. Lat. 11848.

<sup>81</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 7.

<sup>82</sup> London, British Museum, ms. Additional 4697. Si veda a proposito BERNARD GUI, *Le livre de sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, texte édité, traduit et annoté par A. Pales-Gobillard, Paris, CNRS, 2002, I, pp. 22-24.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>84</sup> *Ibid.*

del *Liber sententiarum*, l'avrebbe commissionata per proseguire con tutta calma il suo studio sugli albigei.

Dall'analisi del *Traité des Albigeois* emerge, infatti, come l'intendente regio abbia avuto a disposizione l'originale. La conferma viene dalla corrispondenza tra le carte citate da Galland nella sua opera e quelle del codice attualmente conservato alla British Library. Nel corso della trattazione l'autore, ad esempio, fa riferimento all'"eretico" «Iacobus Giraldi» annotando a margine «fol. 89»<sup>85</sup>: l'originale del *Liber sententiarum*, al foglio 89r presenta proprio la confessione di «Iacobus Geraldus»<sup>86</sup>. Galland precisa che il manoscritto sarebbe appartenuto a «Bony, ministre de Languedoc» e sarebbe giunto nelle sue mani grazie al genero «Monsieur Thomas»<sup>87</sup>. Sono personaggi noti: Jean de Bony fu ministro nella provincia di Linguadoca e più volte presente ai sinodi presieduti dallo stesso Galland<sup>88</sup>, mentre Antoine de Thomas, marito di Judith, figlia di Galland, fu «maitre des comtes et conseiller à la cour d'aide de Montpellier»<sup>89</sup>. In una lettera del 29 febbraio 1695 indirizzata a Philippe Van Limborch, John Locke affermava di aver consultato l'originale del *Liber sententiarum* proprio a Montpellier, prima che venisse acquistato dal colonnello William Waller e, poi, dal mercante Benjamin Furly<sup>90</sup>. La ricostruzione fornita dallo studio di Margaret Nickson si fermava all'ipotesi che l'ugonotto François Graverol fosse il proprietario precedente all'acquisto di William Waller<sup>91</sup>. Ora è possibile affermare che, attorno agli anni trenta del XVII secolo, il manoscritto appartenne al pastore Jean de Bony; per un certo periodo il codice fu a disposizione di Galland che, assai verosimilmente, fu il committente della

<sup>85</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 11r.

<sup>86</sup> GUI, *Le livre de sentences*, cit., pp. 900-901. Cfr. anche VAN LIMBORCH, *Historia inquisitionis*, cit., p. 193.

<sup>87</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 3.

<sup>88</sup> EU. HAAG, EM. HAAG, *La France Protestante*, II, Paris, Cherbuliez, 1847, pp. 399-400.

<sup>89</sup> BnF, ms. Fr. 17811, f. 4. Qualche breve cenno biografico su Antoine de Thomas in HAAG, HAAG, *La France Protestante*, cit., IX, p. 375.

<sup>90</sup> M. A. E. NICKSON, *Locke and the Inquisition of Toulouse*, in «The British Museum Quarterly», 36, 3/4, 1972, pp. 83-92.

<sup>91</sup> Ivi, p. 91, n. 35. François Graverol è conosciuto per il possesso di un altro registro dell'inquisizione tolosana che comprendeva procedure eseguite dal 1282 al 1319. Di questo codice, consultato da Jean Benoist nel 1691, si sarebbero perse le tracce. Annette Pales-Gobillard riprende da Nickson l'ipotesi secondo la quale Graverol fosse il proprietario di entrambi i manoscritti, ipotizzando che il volume oggi perduto fosse costituito dalle minute notarili attestanti la prima fase dell'azione inquisitoriale (GUI, *Le livre de sentences*, cit., pp. 21-22).

copia cartacea presente nella sua biblioteca (ora manoscritto 11848 del fondo latino della Bibliothèque nationale de France).

Sarebbe, così, da rivedere la datazione proposta da Pales-Gobillard. Nel 1629 Galland pubblicò, in forma anonima, il *Contre le Franc-alleu sans tiltre*, con l'obiettivo di affermare i diritti del sovrano nel Mezzogiorno di Francia<sup>92</sup>. Nel 1637 venne pubblicata una versione aggiornata del volume dal titolo *Du Franc-alleu et origines des droicts seigneuriaux*<sup>93</sup>. La peculiarità di questa nuova edizione, anonima, consiste nel maggior numero di testimonianze allegate, tra le quali la sentenza pronunciata nel 1319 da Bernard Gui contro il prete Jean Philibert, accusato di professare l'“eresia” valdese<sup>94</sup>. La sentenza, assente nella prima edizione del volume *Contre le Franc-alleu*, costituisce la parte più rilevante delle trascrizioni del *Liber sententiarum* inserite nel *Traité des Albigeois*<sup>95</sup>. Ciò significa che Galland venne a conoscenza delle procedure inquisitoriali tra il 1629 e il 1637. La prima data può essere ulteriormente spostata al 1633, anno delle lettere di Castel e Jean-Baptiste de Ciron, che testimoniano l'inizio della ricerca di manoscritti da parte del funzionario regio.

Auguste Galland non fu l'unico a trascrivere la sentenza del “prete valdese” Jean Philibert. Un altro erudito, anch'egli impegnato a rintracciare documentazione sugli albigesi e a produrre opere specifiche finalizzate a mostrare la loro “vera” natura, riprodusse l'atto giudiziario. Si tratta di Guillaume Besse, recentemente riscoperto e studiato da Monique Zerner in relazione alla *Charte de Niquinta*<sup>96</sup>. Nato a Carcassone in data imprecisata, Besse è autore di tre opere pubblicate attorno alla metà del XVII secolo, tra cui si segnala l'*Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne* del 1660<sup>97</sup>. In questo volume, l'autore esprime la

<sup>92</sup> A. GALLAND, *Contre le Franc-alleu sans tiltre: prétendu par quelques provinces, au prejudice du Roy*, Paris, Robert Estienne, 1629, p. 93. Si veda a proposito C. DOUNOT, *L'albigéisme chez les juristes méridionaux de l'époque moderne*, in *Historiens modernes et Moyen Age méridional*, Toulouse, Privat, «Cahiers de Fanjeaux», 49, 2014, pp. 380-384.

<sup>93</sup> A. GALLAND, *Du Franc-alleu et origines des droicts seigneuriaux*, Paris, Estienne Richer, 1637.

<sup>94</sup> *IVI*, pp. 345-349.

<sup>95</sup> BnF, ms. Fr. 17811, ff. 13r-13v, 15r-16r.

<sup>96</sup> M. ZERNER, *L'hérésie médiévale dans l'œuvre de Guillaume Besse (1645-1661). Erudition local, ambition parisienne, désastre final*, in *Historiens modernes et Moyen Age méridional*, Toulouse, Privat, «Cahiers de Fanjeaux», 49, 2014, p. 433.

<sup>97</sup> G. BESSE, *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*, Paris, Antoine de Sommaville, 1660. Le altre due opere sono: *IDI.*, *Histoire des comtes de Carcassone*, Beziers, Arnaud Estradier, 1645; *IDI.*, *Recueil de diverses pièces servant à l'Histoire du roy Charles VI*, Paris, Antoine de Sommaville, 1660.

sua impressione sul rapporto tra catari e valdesi, affermando di avere scritto in precedenza una «dissertation sur la difference de ces Heretiques»<sup>98</sup>.

Tale «dissertation», considerata perduta o incompiuta, è stata ritrovata di recente tra le carte della *collection Baluze* da Monique Zerner<sup>99</sup>. Non ci soffermeremo sull'analisi del manoscritto, già effettuata dalla studiosa francese<sup>100</sup>. Basti dire che nella prima parte, più contenutistica, vengono mostrate le differenze tra i «Bonshommes», considerati manichei, e i «Vaudois»; nella seconda sono alleggate le prove documentarie. Tra queste è presente la trascrizione di parte dell'ormai nota sentenza del 1319, emessa da Bernard Gui contro il “prete valdese” Jean Philibert<sup>101</sup>. Besse specifica di aver riprodotto un «extrait du franc aleu du S. Galand»<sup>102</sup>. Il riferimento è all'edizione del 1637 dell'opera *Du Franc-alleu et origines des droicts seigneuriaux* di Galland. Sebbene citi una fonte di seconda mano, Besse mostra una certa curiosità per le procedure inquisitoriali: è lui stesso a testimoniare dedicando un capitolo specifico della «dissertation», il quindicesimo, alle origini dell'“inquisizione contro gli albigesi”<sup>103</sup>. L'autore non si dilunga, ma anticipa di avere in cantiere un volume sull'argomento: «Nous verrons ceci dans le traité particulier de la justice de l'inquisition contre les Albigeois que j'ai dessein d'en donner»<sup>104</sup>. L'interesse per la repressione contro gli albigesi – e per Bernard Gui in particolare – ritorna nuovamente nell'*Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*. Anche in questo caso l'erudito fa riferimento a una testimonianza di indiretta:

<sup>98</sup> Aggiunge, inoltre, Guillaume Besse: «ie montre qu'en Languedoc ils estoient divisez en quatre branches, appelez Ariens, Manicheens, Vaudois, et Bonshommes, et que ces deux derniers estoient entre eux absolument differens, quoy qu'ils y aient esté iusques icy confondus ensemble» (BESSE, *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*, cit., pp. 325-326).

<sup>99</sup> «Dissertation sur la difference des heretiques generalement appellés Albigeois, divisés en quatre branches» (BnF, Collection Baluze 275, ff. 1-62). Cfr. ZERNER, *L'hérésie médiévale*, cit., p. 421-422.

<sup>100</sup> *L'histoire du catharisme en discussion. Le «Concile» de Saint-Félix (1167)*, sous la direction de M. Zerner, Nice, Collection du centre d'études médiévales de Nice, 2001, pp. 279-284.

<sup>101</sup> L'importanza di questo frammento documentario è testimoniata dalla sua recente “fortuna”. Si veda a proposito P. BILLER, *Fingerprinting an anonymous description of the Waldensians*, in *Texts and the repression of medieval heresy*, ed. by C. Bruschi and P. Biller, Woodbridge, York Medieval Press, pp. 163-207.

<sup>102</sup> Ivi, p. 284.

<sup>103</sup> «De l'establissement de l'Inquisition contre les Albigeois. Chap. XV.» (Ivi, p. 280).

<sup>104</sup> Ivi, p. 289.

Le pere de Sainte Marie, Religieux de l'ordre des freres Prescheurs, rapporte dans son Livre du Triomphe des Martyrs de son Ordre, toutes ces choses, qu'il a extraites des Livres Manuscrits, tants des Convents de Freres Prescheurs de Tolose et de Carcassone<sup>105</sup>.

Il «père de Sainte Marie» non è altro che il domenicano Jean de Réchac, autore de *Les vies et actions mémorables de saints, bienhereux et autres personnages illustre de l'Ordre des FF. Prêcheurs*<sup>106</sup>. Jean de Réchac, nel delineare le biografie dei primi frati Predicatori martirizzati, si sarebbe affidato a generici «registres de Toulouze» e ai registri di «Bernard Guidonis» conservati a Tolosa e a Bordeaux<sup>107</sup>. Questi riferimenti sono sintomo della crescente frequentazione erudita di testimonianze relative all'inquisizione medievale.

Degna di nota è, infine, la parte conclusiva della «dissertation»: «Conclusion de cette dissertation des Albigeois contenant la refutation de ce que dit Perrin, historien huguenot, sur la dispute faicte à Montréal l'an 1206»<sup>108</sup>. Come nel caso di Galland, la confutazione dell'*Histoire des Vaudois* di Jean-Paul Perrin fu alla base dell'opera di Besse. Nello specifico, il carcassonese contesta il ministro ugonotto per aver modificato a suo favore l'episodio della disputa tra cattolici e catari avvenuta a Montréal nei primi anni del XIII secolo, attraverso l'utilizzo di un manoscritto tenuto nascosto alla comunità erudita<sup>109</sup>. Pare di sentire riecheggiare le aspre critiche espresse, oltre trent'anni dopo, da Jacques-Bénigne Bossuet nei confronti del pastore di Nyons, tra le pagine dell'*Histoire des variations*<sup>110</sup>. Bossuet, probabilmente, fu solo la punta

<sup>105</sup> BESSE, *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*, cit., pp. 408-409.

<sup>106</sup> J. DE RECHAC, *Les vies et actions mémorables des saints, bien-heroux et autres personnages illustres de l'Ordre des FF. Prêcheurs*, Paris, Claude Le Beau, III, 1650. A proposito del «père de Sainte Marie», Monique Zerner scrive «que d'autres que moi sauraient probablement identifier» (ZERNER, *L'hérésie médiévale*, cit., p. 428).

<sup>107</sup> Ivi, pp. 568, 586.

<sup>108</sup> *L'histoire du catharisme en discussion*, cit., p. 280.

<sup>109</sup> Il dibattito è ancora aperto: secondo Michael Jas il manoscritto di cui si servì Jean-Paul Perrin sarebbe stato autentico. Cfr. JAS, *Cathares et protestants: le colloque de Montréal*, in «Heresis», 26-27, 1996, pp. 23-42.

<sup>110</sup> J. B. BOSSUET, *Histoire des variations des Eglises protestantes*, Paris, chez la veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1688, II, pp. 252-255. Per un approfondimento sul contributo di Bossuet in rapporto alla «questione ereticale», classico è il riferimento a A. RÉBELLIEU, *Bossuet historien du protestantisme. Etude sur l'«Histoire des variations» et sur la controverse au dix-septième siècle*, Paris, Hachette, 1909. Cfr. anche R. DARRICAU, *De l'histoire théologique à la grande érudition: Bossuet (XVI-XVIII siècle)*, in *Historiographie du Catharisme*, Toulouse, Privat, «Cahiers de Fanjeaux», 14, 1979, pp. 85-117; BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., pp. 63-69, 93-96.

di un “iceberg” ancora tutto da sondare. Certo è che tra gli anni Trenta e Sessanta del XVII secolo, a partire dal dibattito attorno all’*Histoire des Vaudois*, un protestante prima (Auguste Galland) e un cattolico poi (Guillaume Besse) avevano sostenuto l’origine dualista degli albiges. I due autori si resero pionieri di un “ribaltamento culturale” che, attingendo dagli archivi inquisitoriali e, in particolare, dagli atti processuali contro i catari, sarebbe stato foriero di fruttuosi sviluppi.

## Appendice documentaria

BnF, ms. Fr. 17811, ff. 71r-72v: *lettera di Jean-Baptiste de Ciron ad Auguste Galland (18 ottobre 1633)*<sup>111</sup>.

Monsieur,

vos volontés et vos commandements me sont en telle considération, que je n’ay gardé de perdre occasion quelconque à les promouvoir. Estant de retour chez moy, j’ai tout à l’heure songé à la recherche de ce que vous desirés touchant les Albigeois et en ay conferé fort amplement avec ung de mes amis qui est homme grandement versé à l’histoire de France et estranger. Sur ce subject il me fit voir ung manuscrit de defunt Franciscus Roaldesius<sup>112</sup> qui a esté, comme vous scavés, de grand nom. C’est ung commentaire qu’il a fait sur l’“Histoire des Albigeois” de Piere Moine de Valsernay et de Petrus Venerabilis “Adversus Petrobrusianos”, qui est dans le volume intitulé “La Bibliothèque de Cluni”<sup>113</sup>. Dans ce commentaire manuscrit ce mien ami m’a asseuré y avoir quantité de belles remarques, mais la plus part tirées du livre d’inquisition de Bernard de Castaneto, cardinal et evesque d’Alby. Le cahier en parchemin que je vous ay fait voir fait partie de ladite inquisition. J’ay prins les suscriptions des chapitres dudit commentaire de

<sup>111</sup> Le trascrizioni sono state effettuate a partire dalla versione digitale del codice BnF, ms. Fr. 17811 presente sul sito internet [www.gallica.bnf.fr](http://www.gallica.bnf.fr). Un termine risulta illeggibile e si è provveduto a segnalarlo con i punti di sospensione: [...].

<sup>112</sup> François Roaldès, nato a Marsillac in Rouergue, insegnò diritto prima a Cahors e poi a Tolosa. Rinomato giureconsulto, morì a Tolosa nel 1589 (Cfr. *Biographie toulousaine*, cit., II, pp. 538-539). Per il contributo di François Roaldès sulla questione albigea si veda la relazione della seduta del 10 aprile 1924 della *Société d’histoire du droit* in «Revue historique de droit français et étranger», 1924, p. 369.

<sup>113</sup> Il riferimento qui è al volume del 1614 dal titolo *Bibliotheca cluniacensis* (Lutetiae Parisiorum, Ex Officina Nivelliana, 1614), curato dal monaco cluniacense Martin Marrier. L’*Adversus Petrobrusianos haereticos* si trova alle coll. 1117-1230.

Roaldés, qui sont: 1- De sectis haereticorum 2- Origo Albigenisium, eorum exitus, variae appellationes, de dogmata 3- De Patarenis 4- De Catharis 5- De Valdensibus 6- De Publicanis 7- De Perfectis sive Bonis hominibus 8- De Credentibus sive consolatis 9- Ritus initiandorum credentium et de adoratione perfectorum 10- De Consolatione ac manuum impositione 11- De vita et moribus Bonorum hominum, eorum vestitus 12- De Bonorum hominum praedicatione et exhortationibus, et locis ubi praedicabant 13- De Arnoldistis 14- De Josepinis et Speronistis 15- De Franciscis. J'ay observé, Monsieur, dans le chapitre 9 "Ritus initiandorum" qu'il n'y a rien qui ne soit dans les Inquisitions dudit cardinal de Casteneto, ou dans l'h[istoire de] Pierre moine de Valsernay. Si ce cahier manuscript vous est incognu et n'a pas passé par vos mains, celui qui l'a, m'a fait esperer qu'il me le prestera pour vous le faire voir. Monsieur de La Terrasse<sup>114</sup>, conseiller en mesme parlement qui est mon beaufrer et beaupère du juge mage de Carcassone<sup>115</sup>, va dans deux jours a Carcassone [pour] visiter son gendre. Il m'a promis de visiter les Archifs du Roy, et me rapporter si les vieux registres de l'histoire des Albigeois y sont encore comme je croy, et a son retour j'auray l'honneur de vous en donner des nouvelles, pour recevoir l'ordre qu'il vous plaira, car en toutes les choses du monde ou mes chestifs services vous seront agréables, je les emploieray avec toute sorte de zele et d'affection et tacheray de meriter vostre bienveillance. Je vous supplie tres humblement, Monsieur, de prendre cette asseurance de moy, qui n'ay de verité rien plus avant dans mon cœur, qu'une affection incroyable de vivre et mourir,

Monsieur, votre tres humble serviteur [Jean-Baptiste] de Ciron.

Monsieur, j'obmettois de vous dire qu'après la St. Martin, quand mon frer le chancelier de l'université<sup>116</sup> sera de retour, je ne faray faute

<sup>114</sup> «Monsieur de La Terrasse» è Pierre Potier de la Terrasse. Consigliere al Parlamento di Tolosa, Pierre Potier è cognato («beaufrer») di Jean-Bapstiste de Ciron per il suo matrimonio con la sorella (Anne Seurin) della moglie (Françoise Seurin) di quest'ultimo. Cfr. SHIBANO, *Gabriel de Ciron*, cit., pp. 90-91; J. J. SURIN, *Correspondance*, éd. Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 1686.

<sup>115</sup> Anne de Roux è *juge mage* a Carcassonne in quegli anni (cfr. T. BOUGES, *Histoire ecclesiastique et civile de la ville et diocèse de Carcassonne*, Paris, Gandouin-Emery-Piget, 1741, p. 441). La moglie di Anne de Roux è Françoise Potier de la Terrasse, figlia di Pierre Potier. Per questo Pierre Potier viene identificato come «baupère» di Anne de Roux (cfr. J.-M. AUGUSTIN, *Famille et société: les substitution fideicommissaire à Toulouse et en Haut-Languedoc au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1980, p. 147).

<sup>116</sup> Si tratta del fratello di Jean-Baptiste, Innocent de Ciron. Cfr. sopra, p. 50.

de vous envoyer la suite des inquisitions desquelles vous avez veu ung cahier.

De Thoulouse, ce 18 d'octobre 1633.

BnF, ms. Fr. 17811, ff. 73r-74v: *lettera di Castel ad Auguste Galland (7 settembre 1633)*.

Monsieur,

suivant le mémoire qu'il vous pleit me donner, lors de mon partement de Paris, je me suis informé avec quelques avocats, qui ont esté premiers consuls en ceste ville, singulierment avec celuy qui l'est à present, qui est fort mon ami, s'il ne se pourroit pas trouver quelque chose de ce que vous demandés dans les registres de notre hostel de ville desquels il m'a fait voir et j'ai trouvé que le premier n'estoit pas seulement ancien de deux cens ans, telement que je n'ay peu n'en trouver et depuis j'ay veu les archifs de notre inquisition que j'ay feuilletés, et fait feuilleter exactement, et vous envoye tout ce qui sy est peu trouver, ce qui n'est pas grand chose pour ce qui est des autre archifs de notre Citty. Un homme qui les a feuilletés long temps m'a dit qu'il est veritable, qu'il y a quelques procédures faites contre les Albigeois, mais qu'ayant veu ce que nous avons veu dans l'inquisition, c'estoit avoir veu tout. Je tacherai pourtant de faire voire lesdites procedures et je vous dirai aussi comme un mien ami, homme fort curieux, m'a promis de me faire voir deux registres qui ont este tirés de ladite inquisition ou je pourray voir beaucoup de choses et à ces fins je l'ay prie de me faire un memoire de ce qu'il se souvient pour vous l'envoyer, en attendant qu'il recouvre lesdites registres qui sont entre les mains d'un sien ami. J'ai aussi veu ce gentilhomme dont je vous parla avant que partir, qui m'a dit qu'un ministre de Mazères<sup>117</sup> avoit autrefois escrit

<sup>117</sup> Il ministro di Mazères non è altro che Pierre Olhagaray, storiografo del re di Francia e autore di una *Histoire de Foix, Bearn et Navarre* (Paris, Chez David Douceur, 1609). Questo è il giudizio dei fratelli Haag sull'autore e sulla sua opera: «Il se plut à étaler une érudition fort grande, mais du plus mauvais goût, dans le style le plus pedantesque» (HAAG, HAAG, *La France Protestante*, VIII, cit., p. 44). Proprio l'abiura e la pubblicazione dell'*Histoire de Foix* gli valsero il titolo d'«historiographe». Cfr. F. FOSSIER, *A propos du titre d'historiographe sous l'Ancien Régime*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 32, 1985, p. 374.

sur ce sujet, mais parce qu'il laissa son oeuvre imparfaite, on ne l'as pas fait imprimer et elle est à present entre les mains de son fils, qui est aussi ministre, dont il tachera de le recouvrir et me la fera voir. Vous aurez des nouvelles de tout ce dessus à mon retour à Paris, qui sera dans un mois ce q'un attendant Je demeureray,

Monsieur,

A Carcassone le 7<sup>em</sup>  
de septembre 1633.

Votres tres humble et  
tres obeissant serviteur  
Castel.

Je feus si hereux que de rencontrer monsieur Thomas<sup>118</sup> en ceste ville lors de mon arrivée. J'eus le bien de l'entretenir quelques temps apres luy avoir rendu votre paquet. Je crois qu'a present vous en avés recue le [...].

Vous touverés beaucoup de choses sur le sujet dans Alphonsus de Castris<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> Si tratta di Antoine de Thomas, marito di Judith Galland e, dunque, genero di Auguste Galland. Cfr. sopra.

<sup>119</sup> Frate minore osservante e teologo-giurista, Alfonso de Castro (Zamora, 1495 – Bruxelles, 11 febbraio 1558) studiò e insegnò all'università Salamanca. Dopo esser divenuto consigliere dell'imperatore Carlo V e di Filippo II, re di Spagna, partecipò al Concilio di Trento. Autore, tra l'altro, dell'*Adversus omnes haereses libri XIV* (1535), il suo impegno antiereticale è stato oggetto dello studio di D. MÜLLER, *Ketzerrei und Ketzerbestrafung im Werk des Alfonso de Castro*, in *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen, Niemeyer, 2001, pp. 333-347.

# LES REGISTRES D'INQUISITION COMME TÉMOIGNAGES DE LA PERSÉCUTION DES CATHARES

DANIELA MÜLLER

Depuis 2012, une commission auprès de l'Union Européenne est chargée d'élaborer une solution à ce que le nom de chacun puisse être effacé du moteur de recherche Google. Cette requête est appelée "le droit à l'oubli" (the right to be forgotten)<sup>1</sup>.

La possibilité d'enregistrer les noms de certaines personnes à jamais, c'est-à-dire d'en conserver les dossiers sans limite dans le temps, aurait sans doute été le rêve absolu pour maints inquisiteurs.

Évidemment, je ne prétendrais pas qu'on puisse rapprocher directement la rédaction des procès-verbaux par l'Inquisition de Google. Toutefois, il me semble pertinent de retracer ces assonances inattendues du Moyen Âge dans plusieurs domaines de la réalité postmoderne. Bien entendu, l'Inquisition n'est pas "le Google du Moyen Âge".

Je m'intéresserai néanmoins aux différents aspects de la rédaction et de la conservation des dossiers et j'aborderai surtout la question des conséquences pour les prévenus concernés par ces dossiers. Pour ce faire, je vais étudier la situation dans le sud de la France et les chrétiens alternatifs connus sous la désignation de cathares.

## *I. Remarques générales sur l'Inquisition.*

L'Inquisition est souvent considérée comme caractéristique du Moyen Âge. Pourtant, ses débuts ne remontent qu'au XIII<sup>e</sup> siècle, dans le cadre de la modernisation des conceptions et pratiques juridiques. Étant donné qu'elle perdure jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, elle dépasse par ailleurs le cadre chronologique des époques de l'Histoire.

<sup>1</sup> Voir J. ROSEN, *The Right to be forgotten*, <https://www.stanfordlawreview.org/online/privacy-paradox-the-right-to-be-forgotten/>.

Un des traits caractéristiques et invariables de l’Inquisition consiste en sa procédure de recherche et de condamnation de l’hérésie. C’est précisément dans cette procédure aussi que réside la soi-disant modernité de l’Inquisition: les actions secrètes, l’interrogatoire des témoins – et la torture n’est qu’une méthode parmi d’autres –, mais aussi d’autres procédés plus subtils, puis enfin la bureaucratie, les traces écrites de la procédure judiciaire<sup>2</sup>. Le bon fonctionnement de l’Inquisition était toujours intrinsèquement lié aux pouvoirs religieux et séculiers de son entourage et dépendait donc notamment de l’attitude des princes (séculiers) et de la hiérarchie religieuse locale, à savoir les évêques. Les procédures inquisitoriales ne pouvaient aboutir que lorsque les pouvoirs locaux et la population collaboraient.

Regardons maintenant plus spécifiquement l’Inquisition pontificale dans le sud de France. La fondation de l’Inquisition dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle dans le sud de la France participe de l’affirmation de la “monarchie pontificale”, du pape souverain, chef de l’Église universelle et principal défenseur de la foi. L’instrumentalisation de la déclaration d’“hérétique”, tout comme la création de l’Inquisition font partie intégrante de la mise en place de cette théocratie pontificale. Ainsi le pape était-il parfaitement légitime pour agir en tout lieu contre ses adversaires, qu’ils soient religieux ou laïcs, «ratione heretice pravtatis», pour cause d’hérésie. Les inquisiteurs nommés par le pape dépendaient directement de la direction pontificale et ils étaient missionnés pour poursuivre le seul crime de l’hérésie et ceci dans tous les domaines définis par le pape. Ils formaient ainsi un tribunal spécial à côté des tribunaux “ordinaires” des évêques. L’Inquisition était donc un «negotium papale»<sup>3</sup>.

Le 15 mai 1252, le pape Innocent IV publia une bulle qui résumait tous les décrets pontificaux précédents, mais qui autorisait aussi le recours à l’interrogation douloureuse, autrement dit la torture. Dans un premier temps, l’Inquisition pontificale était mise en place en France et en Italie contre les adeptes du mouvement cathare, considéré comme une véritable menace pour la foi chrétienne par les inquisiteurs et les papes.

<sup>2</sup> Voir p. e. G. SCHWERHOFF, *Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit*, München, Beck, 2004; E. PETERS, *Inquisition*, Berkeley, University of California press, 1989; J. DEDIEU, *L’inquisition*, Paris, Editions du Cerf, 1987.

<sup>3</sup> Voir P. SEGL, *Einrichtung und Wirkungsweise der inquisitio haereticae pravtatis im mittelalterlichen Europa. Zur Einführung*, dans *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, «Bayreuther Historische Kolloquien», hrsg. P. Segl, Bd. 7, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 1993, pp. 1-39.

Existe-t-il des chiffres fiables concernant les victimes de l'Inquisition et à quel point était-elle donc efficace? La question du nombre de victimes était toujours sujette à controverses. Les historiens, quant à eux, se montrent réticents à donner une réponse – et pour cause. Car donner une réponse à cette question, implique tout d'abord une définition de ce qu'est une victime. Faut-il considérer comme seules victimes ceux qui ont été condamnés à mort? Qu'en serait-il alors de ceux qui ont laissé leur vie dans les prisons de l'Inquisition, ceux qui ont péri durant leur fuite ou au moment de l'arrestation? Qu'en serait-il de ceux qui devaient subir la discrimination, l'exclusion sociale? Enfin, quoi penser des fils et filles des condamnés, privés de leurs droits civiques et de leur héritage? Ne sont-ils pas, eux aussi, des victimes de l'Inquisition?

Outre la définition de la victime, celle de l'Inquisition détermine également la réponse à la question du nombre des victimes. En effet, déjà avant 1231, certains légats pontificaux étaient missionnés pour persécuter les hérétiques. Puis, les hérétiques pouvaient aussi être condamnés par les juges réguliers, à savoir les évêques<sup>4</sup>.

Par ailleurs, la question du nombre de victimes de l'Inquisition prêtait souvent à polémique. Cette tradition remonte à l'époque des auteurs protestants prémodernes. Samuel Clark<sup>5</sup> évoquait ainsi en 1651 deux millions de martyrs vaudois pour la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle dans son «Martyrology» – sans pour autant préciser combien en seraient des victimes de l'Inquisition au sens strict. Nul doute que ces chiffres participent de la légende, dite Légende Noire, qui montait en épingle les méfaits de la papauté dans un but de propagande antipapiste<sup>6</sup>.

N'y a-t-il donc pas de réponse à la question du nombre de victimes?

L'Inquisition espagnole étant mieux documentée, il est tout à fait possible d'avancer des indications chiffrées – en dépit d'un certain nombre d'incertitudes qui caractérise toujours ce genre de statistiques. Encore récemment, on se basait sur les chiffres de Juan Antonio Llorente, ancien secrétaire de l'Inquisition espagnole, puis adepte de la révolution par la suite, et on comptait ainsi pour l'Inquisition espagnole, qui, avec son organisation particulière, était la plus active, 340.000 vic-

<sup>4</sup> Sur les relations entre les évêques, locales, et le pape voir R. FOREVILLE, *Le pape Innocent III et la France*, dans *Päpste und Papsttum*, 26, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1992.

<sup>5</sup> S. CLARK, *General Martyrology*, 1651; voir L. STEPHEN, *Clarke, Samuel (1599-1683)*, dans «Dictionary of National Biography»: [https://en.wikisource.org/wiki/Clarke,\\_Samuel\\_\(1599-1683\)\\_\(DNB00\)](https://en.wikisource.org/wiki/Clarke,_Samuel_(1599-1683)_(DNB00)).

<sup>6</sup> Sur la légende noire: PETERS, *Inquisition*, cit., pp. 263-296.

times<sup>7</sup>. Plus précisément, 40.000 personnes auraient été condamnées à mort (sur le bûcher) et 300.000 personnes auraient subis d'autres peines (surtout la prison, mais aussi la galère, le bannissement de la ville, la confiscation des biens, le port des croix, le pèlerinage). Toutefois, selon Bartholomé Bennassar<sup>8</sup>, spécialiste de renommée de l'Inquisition espagnole, moins de 45.000 cas auraient été traités par l'Inquisition espagnole entre 1540 et 1700, soit environ huit fois moins. Durant cette période, 826 condamnations à mort furent prononcées. Par ailleurs, les procès-verbaux conservés et connus aujourd'hui confirment cette correction du chiffre à la baisse telle que proposée par Bennassar.

À essayer de chiffrer le nombre de victimes de l'Inquisition médiévale, nous sommes d'autant plus obligés à extrapoler à partir de chiffres connus. Ce qui plus est, il ne faut pas oublier que l'ensemble de la population de France est passé de 6 millions à 19 millions entre 1000 et 1340 (c'est-à-dire avant la première épidémie de peste)<sup>9</sup>. Ce seul chiffre invalide déjà l'idée d'une persécution qui aurait fait des millions de victimes.

En ce qui concerne l'Inquisition médiévale, même si nous menons nos recherches *cum ira et studio* – et aussi de manière fiable –, nous nous voyons obligés d'analyser les registres de chaque inquisiteur séparément. C'est bien pour cette raison que nous ne trouvons aucune étude générale de l'Inquisition médiévale – contrairement à ce que nous connaissons pour l'Inquisition romaine ou espagnole ou encore pour la chasse aux sorcières. Le caractère très fragmentaire des sources rend sans doute de telles statistiques sommaires impossibles. Du coup, le nombre total des condamnés à mort est sans doute nettement plus bas aussi qu'on ne l'a souvent supposé.

Au sujet de Guillaume Arnaud, l'un des premiers dominicains, envoyé comme inquisiteur dans le sud de la France, nous avons connaissance de 79 condamnations en tout pour les années 1236 à 1241, la condamnation posthume étant la peine la plus sévère dans ses sentences. En l'occurrence, il faisait brûler des cadavres uniquement<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> J. LLORENTE, *Historia crítica de la Inquisición en España*, Madrid, 1822, digital: <https://archive.org/details/historiaarticad01llorgoog>.

<sup>8</sup> B. BENASSAR, *L'inquisition Espagnole*, Paris, Hachette, 1979.

<sup>9</sup> C. DIEBOLT, F. PERRIN, *Understanding Demographic Transitions. An Overview of French Historical Statistics*, Basel, Springer, 2016.

<sup>10</sup> Voir D. MÜLLER, *Frauen vor der Inquisition. Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der Deutschen und Französischen Katharinnen*, dans «Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz», Bd. 166, Mainz, 1996, p. 425.

Quant à Bernard de Caux, un inquisiteur connu davantage et dont nous disposons encore du manuscrit 609, un registre particulièrement riche, 207 sentences nous ont été transmises pour l'année 1246. On n'y trouve pas non plus de remise au bras séculier, donc aucune condamnation à mort<sup>11</sup>.

Il n'en est plus de même pour Bernard Gui<sup>12</sup> – inquisiteur connu au grand public grâce notamment au film *Le nom de la Rose*, transposition cinématographique du roman de Umberto Eco. Pour 930 procédures menées par lui, 42 personnes sont condamnées à mort<sup>13</sup>. Cependant, c'est lui aussi qui s'engage vigoureusement pour la dignité et les pleins pouvoirs de son office, et ce même auprès du pape. Ainsi, il préfère abandonner son office que d'accepter que l'évêque soit doté d'une trop grande autorité en termes d'hérésie. C'est Bernard Gui aussi qui se trouve à l'origine d'une innovation juridique dont résultera un nombre plus important de victimes: au lieu de livrer, comme auparavant, les seuls hérétiques impénitents au bras séculier, il condamne aussi à mort ceux qu'on appelle les «relapsi». Les «relapsi» sont les accusés condamnés déjà une première fois à faire pénitence et qui se retrouvent devant l'inquisiteur pour être retombés dans l'hérésie. Depuis l'époque de Bernard Gui, ces «relapsi» ne pouvaient plus que sauver leurs âmes, mais pas leur vie.

Le plus connu des inquisiteurs est sans aucun doute un homme qui, au sens strict, n'était pas un inquisiteur mais seulement un évêque qui prenait très au sérieux la défense de la vraie foi, tâche liée intrinsèquement à sa fonction. Jacques Fournier<sup>14</sup>, né vers 1285 à Saverdun, devint évêque de Mirepoix en 1326 et accéda peu de temps après au statut de cardinal, pour devenir finalement en 1334 pape à Avignon sous le nom de Benoît XII. Il s'attacha alors à la réforme de l'Église, portant une attention toute particulière à la réforme des monastères et des ordres religieux. Toutefois, nous nous intéressons plus particulièrement aux années 1318 à 1326. À cette époque, Jacques Fournier mena des enquêtes à l'encontre des ennemis de la foi à Montaignou, dans sa fonction

<sup>11</sup> Ivi, p. 427.

<sup>12</sup> Voir D. MÜLLER, *Bernard Gui*, dans *60 Porträts aus dem Kirchenrecht. Leben und Werk bedeutender Kanonisten*, ed. P. Thull, Sankt Ottilien, Eos Verlag, 2017, pp. 166-177.

<sup>13</sup> MÜLLER, *Frauen vor der Inquisition*, cit., p. 429.

<sup>14</sup> Quant à lui, voir l'introduction par *Le registre d'Inquisition de Iacobus Fornerii, évêque de Pamiers (1318-1325)*, 3 vol. *Bibliothèque Méridionale*, éd. par J. Duvernoy, 41, ser. 2, Toulouse, 1965; J. PAUL, *Jacques Fournier inquisiteur*, dans *La papauté d'Avignon en Languedoc*, Toulouse, Privat, Cahiers de Fanjeaux, 26, 1991, pp. 39-67.

d'évêque de Pamiers. Ses registres, actuellement parmi les sources du catharisme les mieux étudiées par les chercheurs, témoignent en détail de ses enquêtes. Publiées de façon exemplaire par Jean Duvernoy, ils sont par ailleurs devenus célèbres à travers le best-seller d'Emmanuel Le Roy Ladurie<sup>15</sup>.

## II. Les procès-verbaux.

C'est l'Inquisition qui établit pour la première fois dans l'histoire des procès-verbaux de manière systématique dans les régions du sud de la France touchées par l'hérésie et archive aussi soigneusement ces témoignages<sup>16</sup>. Mais il est important d'avoir conscience que les prévenus d'hérésie n'avaient pas d'autre moyen de défense que de nier ou mentir. Lorsque, soi-disant, ils sont dans l'ignorance, qu'ils n'ont jamais entendu parler de certains faits ou qu'ils ne parviennent pas à se rappeler, il faut de prime abord interpréter ce genre d'affirmation comme une tentative de se sauver. Souvent, en effet, il en allait de leur vie même, et non seulement de leur propre vie mais aussi de celle de leurs proches et parents. Nous ne pouvons donc accorder du crédit qu'aux faits relatés par plusieurs témoins ou à ceux qui paraissent vraisemblables à l'égard de ce que nous savons par d'autres textes. De cette approche résulte donc l'importance des dossiers.

Pour établir solidement le concept d'"hérésie" ainsi que la poursuite de ce délit, les registres d'Inquisition étaient d'une grande importance. On les conservait soigneusement dans les archives, dans l'intérêt des inquisiteurs comme des évêques. Le pape Alexandre IV ordonna d'ailleurs que tous les documents relatifs aux hérétiques et à leurs sympathisants (*fautores*) soient remis aux juges de l'Ordre dominicain. Les témoignages contenus dans ces dossiers représentent en effet des preuves et ils étaient ainsi toujours susceptibles de resservir ultérieurement. L'inquisiteur Pons de Parnac, par exemple, put prouver la culpabilité d'un habitant d'Albi en 1274 grâce à un témoignage vieux de

<sup>15</sup> E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan*, Paris, Gallimard, 1975; Voir la critique du M. BENAD, «*Par quelles méthodes de critique de sources l'histoire des religions peut-elle utiliser le registre de Jacques Fournier?*», dans *Autour de Montaillou. Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Age*, éd. Par A. Brenon, Chr. Dieulafait, Castelnau, L'Hydre Éditions, 2001, pp. 147-157.

<sup>16</sup> Voir pour le suivant D. MÜLLER, *Perquiratis sollicitudine de haereticis et etiam infamatis: Inquisitieprotocollen als getuigenissen van het dagelijkse leven in Zuid-Frankrijk in de dertiende een veertiende eeuw*, dans «*Millennium. Tijdschrift voor middeleeuwse studies*», 2010, 1, pp. 46-56.

vingt ans<sup>17</sup> – le délit d’hérésie, en effet, ne connaît pas de délai de prescription.

Comment ces registres sont-ils donc rédigés?

Les registres qui nous sont parvenus ne représentent qu’une petite partie de tout ce qui a été produit par l’Inquisition – beaucoup a été perdu surtout à l’époque de la Révolution.

Les procès-verbaux que nous appelons aujourd’hui des originaux sont en réalité des témoignages revus et corrigés par l’Inquisition. La production et l’archivage se faisaient en plusieurs étapes. Devant le tribunal, des scribes prenaient des notes durant le témoignage des accusés, en présence de plusieurs témoins assermentés afin de prouver la véracité des procès-verbaux.

Cette prise de note était suivie par une mise au propre sur parchemin, par des notaires dont l’identité, tout comme celle des scribes, reste largement inconnue. Le délai entre ces deux étapes n’est jamais précisé, mais sans doute la mise au propre se faisait-elle peu de temps après la comparution.

Il va de soi que les scribes qui notaient le contenu des témoignages devaient maîtriser le latin afin de pouvoir, en simultané, noter les aveux en latin. La langue vulgaire était la langue maternelle de ces scribes et certaines traces dans les procès-verbaux montrent bien qu’ils avaient l’habitude d’exprimer leurs pensées et leurs émotions en langue vulgaire. Ceci explique aussi le latin souvent rude et monotone. Le notaire qui rédigeait la version mise au propre pour le *Liber instrumentorum de ordinatorum*, y apportait parfois des corrections de style, susceptibles de changer aussi le contenu. Les copies effectuées ensuite par d’autres clercs – ou par d’autres scribes comme dans le cas du registre de Jacques Fournier – quelques années plus tard, pouvait par ailleurs occasionner d’autres changements dans le texte.

Nous avons donc à faire à un genre de source dont la rédaction est passée par aux moins trois étapes différentes, sachant que c’est surtout le filtre du notaire qui joue un rôle primordial dans la production des textes: c’est le notaire qui transforme le discours direct en un discours indirect, c’est lui qui complète par des mots connecteurs tel que «vere», «de facto». Ce qui plus est, il rajoute aussi des éléments au contenu, notamment le terme «hérétique», comme par exemple pour l’*episcopus hereticorum*. Ce faisant, il transforme donc le témoignage oral des accusés et leurs convictions personnelles en un aveu écrit, un texte juridique marqué par son interprétation ecclésiastique et savante.

<sup>17</sup> MÜLLER, *Frauen vor der Inquisition*, cit., pp. 352-353.

D'ailleurs, ce notaire est toujours un clerc, au fait du latin médiéval, tandis que les accusés, en règle générale, ne sont ni clercs ni théologiens et parlent dans leur langue maternelle, la langue d'*oc*. Ainsi, c'est aussi le notaire qui établit la différenciation, importante au niveau juridique, entre la *predicatio* et la *monitio*, à savoir donc s'il s'agissait d'une prédication ou d'une admonestation. En effet, selon le droit canon, seul un clerc ordonné avait le droit de faire une *predicatio*. Mais les témoins n'étaient pas en mesure d'établir, dans leur langue maternelle, une telle différenciation subtile – différenciation sans doute que seuls des experts en théologie scolastique étaient capables de faire.

La production de ces dossiers sert évidemment à confondre les accusés. Pour émettre un jugement et donc décider si, oui ou non, l'accusé était à considérer comme hérétique, les techniques d'interrogatoire par les inquisiteurs jouaient un rôle central. Ils étaient les premiers à suivre plus ou moins des inventaires stéréotypés: qui, quand et comment agit le prévenu? Puis, ils finirent par les questionner davantage dans le détail. C'est alors que nous pouvons entendre les voix des prévenus, nous pouvons reconnaître ce qui semblait si cher dans la vie de ces gens ordinaires qu'ils pussent s'en rappeler même 20 ans plus tard – que ce soient des événements quotidiens, tel le souvenir d'un père supposé hérétique ou d'un grand-père ayant donné un morceau de pain à sa fille ou son petit-enfant lorsqu'ils avaient faim, ou des souvenirs plus marquants, tel le propre dépucelage par un prêtre. Contraints par l'interrogatoire du juge, les témoins creusaient dans leur mémoire pour parvenir à exposer en quelque sorte leur généalogie hérétique et donner un aperçu de deux, voire trois générations d'adhésion à la foi cathare. Face à des questions dangereuses, notamment celles se rapportant aux relations entre les hérétiques et leur environnement, les accusés avaient souvent recours à la stratégie de l'oubli afin de se défendre, affirmant donc de ne rien se rappeler de l'époque en question. Mais souvent, les inquisiteurs tentaient, avec succès, d'obtenir des révélations sur des relations du passé. Pour ce faire, la stratégie de l'inquisiteur consistait parfois à laisser tout simplement les témoins parler librement de leur vie de sorte à obtenir également des informations sur l'hérésie, des informations qui devaient correspondre bien entendu à ses propres préjugés.

### III. Le bûcher posthume et ses conséquences sociaux-politiques.

Mais outre cet aspect individuel, les dossiers ont encore un autre but, juridique en l'occurrence: il fallait les conserver afin de garder à disposition des éléments de preuve durant des générations.

J'en viens maintenant à une conséquence de l'hérésie qui paraissait particulièrement abjecte aux contemporains – et peut-être à vous aussi –, le bûcher posthume et ses suites<sup>18</sup>. Pour l'Inquisition, il était souhaitable de pouvoir retrouver à tout moment des ancêtres condamnés comme hérétiques. Et ces condamnations n'étaient pas sans conséquence pour les descendants. Au niveau légal, appartenir à une telle famille équivalait à un préjudice, à des éléments à charge. Mais une condamnation pour hérésie entraînait aussi la perte de l'honneur, l'infamie<sup>19</sup>. Les conséquences de l'infamie concernaient encore jusqu'aux petits-enfants, avec notamment l'exhérédation – d'où les tentatives parfois désespérées de la population de s'emparer des dossiers de l'Inquisition. C'est ainsi en réaction à ces attaques parfois particulièrement violentes, accompagnées même de meurtres, que des doubles des procès-verbaux devaient être établis et archivés dans d'autres lieux, plus sûrs. En outre, l'interdiction par le Conseil de Narbonne en 1243 de transférer les registres plus tard à un autre endroit était également motivée par la crainte de ces attaques<sup>20</sup>.

Paradoxalement, c'est précisément à cette recherche intense des ancêtres et des personnes impliquées dans l'hérésie, appelées «infamati» par Grégoire IX<sup>21</sup>, que nous devons des aperçus saisissants et souvent surprenants des structures familiales et sociales et de la vie quotidienne.

Pour mieux comprendre la pratique juridique de la recherche des ancêtres condamnés comme hérétiques, il convient de questionner aussi la Bible. En effet, l'impact de l'Ancien Testament sur les pratiques juridiques en général – et plus particulièrement au Moyen Âge – est facilement sous-estimé. Cet impact apparaît surtout dans la législation an-

<sup>18</sup> MÜLLER, *Frauen vor der Inquisition*, cit., pp. 415-417.

<sup>19</sup> Ivi, p. 414.

<sup>20</sup> Y. DOSSAT, *Les crises de l'Inquisition Toulousaine au XIII<sup>e</sup> siècle (1233–1273)*, *Pièces justificatives*, no. 1, 30, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1959.

<sup>21</sup> *[mandamus] quatinus prelati clerico et populo convocatis generalis faciatis predicationem, [et] perquiratis sollicitudine de hereticis et etiam infamatis. Et si quod culpabiles et infamatos inveneritis, nisi examinati velint absolute mandatis ecclesie obedire, procedatis contra eos iuxta statuta nostra contra hereticos noviter promulgata [...]*, ordonnait Grégoire IX dans sa bulle *Ille humani generis* de 1231, dans DOSSAT, *Les crises de l'Inquisition Toulousaine*, cit., pp. 113, 329.

tihérétique, puis il se renforce et on en débat durant la période de la scolastique tardive. En l'occurrence, c'est là l'idée de sanctionner une personne, non pas pour ses propres crimes, mais pour ceux d'autrui. Il s'agit de toute évidence de la réception chrétienne de l'Exode 20,5: Dieu y punit les enfants pour l'iniquité des parents et ce jusqu'à la troisième et la quatrième génération<sup>22</sup>.

Aussi, les pratiques inquisitoriales mettent en lumière, de manière inquiétante, la généalogie des prévenus. Qui étaient leurs ancêtres, étaient-ils sincères, des vrais chrétiens ou peut-être plutôt des cryptos-chrétiens, des hérétiques, des loups en habit de brebis?

La manière dont on explorait au Moyen Âge ce genre de formation de la mémoire par les inquisiteurs se manifeste tout particulièrement dans les condamnations posthumes. À cet égard, l'idée de la «*damnatio memoriae*»<sup>23</sup> était bien vivante et les inquisiteurs eux-mêmes s'en chargèrent dès le début. Mais contrairement aux Romains, qui ont utilisé cette pratique pour effacer ces adversaires politiques, les inquisiteurs ne la pratiquaient pas avec ce but d'extinction de la mémoire, mais pour enregistrer et conserver les noms des condamnés défunts à jamais (du moins aussi long que les tribunaux ont fonctionnés).

Le chroniqueur Guillaume Pelhisson, dominicain de la première heure, décrit ainsi dans son récit sur les origines de l'ordre dominicain dans le sud de la France que cette pratique «spéciale» provoque partout la résistance et la violence. Avant même d'être officiellement nommés inquisiteurs – peu après la fondation de leur premier établissement à Toulouse – les dominicains ordonnèrent effectivement l'exhumation de corps de suspects d'hérésie, condamnés à titre posthume comme hérétiques et brûlés par la suite. Une telle pratique, dès les débuts de l'ordres, ne manqua évidemment pas d'attirer l'attention. Par conséquent, à Albi, puis à Toulouse, les exhumations et bûchers des morts provoquèrent la colère populaire contre le nouvel ordre: les inquisiteurs furent agressés et même chassés<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> «*Ego sum Dominus Deus tuus fortis zelotes visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam et quartam generationem eorum*». *De straf van God voor het nageslacht in de christelijke receptie van Exodus 20,5 met name in de late scholastiek*, dans: *Een roos in de lente. Theologisch palet van de FKT*, ed. H. v. Grol, P. v. Midden, Utrecht, Fakulteit Katholieke Theologie, 2009, pp. 197-206.

<sup>23</sup> J. DRIJVERS, *Damnatio Memoriae in het antieke Rome*, dans «Chroniek», 170, maart 2006, pp. 7-20.

<sup>24</sup> G. PELHISSON, *Chronique (1229-1244) suivi du récit des troubles d'Albi (1234)*, ed. J. Duvernoy, *Sources D'Histoire Médiévale*, Paris, CNRSv Éditions, 1994, p. 68.

Il faut cependant avoir conscience que la «*damnatio memoriae*» concernait principalement l'aristocratie locale. Écoutons, à ce propos, le chroniqueur Guillaume Pelhisson:

À cette époque, le même Raimond Gros révéla un grand nombre d'hérécinations de défunts, des nobles et des autres, qui avaient été faites à Toulouse ou ailleurs, hors de la ville. Et l'Inquisition fut menée entièrement par lui, avec l'aide et la volonté de Dieu, au point que de grands bourgeois, des nobles et des nobles dames, et quelques autres, furent condamnés par sentence, exhumés et sortis honteusement des cimetières de la ville par lesdits frères en présence du viguier et de la population: leurs os et leurs corps puants furent traînés par la ville, mentionnés par son nom et claironnés par la voix du crieur public, qui disait: «*Quy aytal fara, aytal perira*»<sup>25</sup>.

Ce n'est pas un hasard que l'Église cherchait précisément à ébranler la renommée dynastique de cette noblesse qui représentait l'autorité régionale. Dans cet épisode, le chroniqueur met donc bien l'accent sur le contraste entre la position sociale élevée de la noblesse et l'humiliation que présente ce traitement subi sur ordre de l'Inquisition. La noblesse se voit ainsi dépouillée de tout leur éclat et leur gloire par la juridiction ecclésiastique. La génération suivante, à savoir les enfants de ces nobles condamnés à titre posthume, prirent conscience des conséquences de ces condamnations pour leur propre vie. Donc, lorsqu'ils cherchaient à empêcher la combustion des corps de leurs parents, coûte que coûte, ils n'agissaient pas seulement par compassion. Ainsi, Guillaume Pelhisson nous relate que: «Ils (les inquisiteurs) condamnèrent également le défunt Himbert de Castelnaud, mais son fils le vola au cimetière et on ne le trouva pas»<sup>26</sup>.

Comme j'ai déjà pu l'écrire par ailleurs<sup>27</sup>, cette situation dans le Languedoc amena finalement une coalition entre le roi de France et l'épiscopat orienté vers Rome, ainsi que l'ascension sociale de la petite noblesse. L'origine privilégiée de la noblesse ne peut donc plus légitimer un quelconque rôle particulier. Au contraire, la situation sociale et économique de la noblesse dans le sud de la France dépendait désormais de la subvention du roi – et de l'approbation de l'Église dont la puissance sur les nobles se voit même étendue au-delà de leur tombe.

<sup>25</sup> PELHISSON, *Chronique (1229-1244)*, cit., p. 97.

<sup>26</sup> Ivi, p. 57.

<sup>27</sup> D. MÜLLER, *Häresie und Orthodoxie im mittelalterlichen Languedoc und die Entstehung des Ketzerprozesses*, dans *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, ed. H. G. Kippenberg, J. Rüpke, K. v. Stuckrad, Bd. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, pp. 219-253.

D'ailleurs, les témoins avaient-ils découvert également les avantages à tirer de la formation de la mémoire, en d'autres termes, se servaient-ils de la mémoire à des fins de propagande? Afin de donner un début de réponse à cette question, je voudrais me rapporter au célèbre registre de Jacques Fournier contenant les témoignages faits de 1218 à 1325 par les habitants de Montailou, petit village pyrénéen<sup>28</sup>.

On y trouve par exemple l'histoire de la châtelaine du lieu, Beatrix de Planissoles, qui évoque le souvenir du sort bien connu de Serena et Agnès de Châteauverdun<sup>29</sup> en présence de Jacques Fournier: ces deux femmes, issues de la petite noblesse et parentes, furent convoquées en 1247 devant le tribunal de Bernard de Caux, mentionné auparavant. Elles savaient bien qu'elles ne seraient pas épargnées du fait qu'elles avaient déjà avoué leur implication dans l'hérésie une première fois. Les deux femmes décident alors de s'enfuir vers la Lombardie pour rejoindre les communautés cathares de l'exil. Mais l'une des deux est une jeune mère et elle ne cesse d'enlacer son bébé qu'elle peine à laisser dans son berceau. Mais cette hésitation s'avère fatale pour elles. Elles partent trop tard et se voient démasquées dès leur passage à Toulouse. Leur jugement se fait en vitesse, la sentence est la mort au bûcher. Juste avant que le verdict ne soit appliqué, une d'elles demande encore de l'eau pour se laver le visage – ne souhaitant pas comparaître devant Dieu avec un visage maquillé.

Lorsque Beatrix racontait cette histoire, les deux femmes étaient mortes depuis plus de 60 ans. Mais les fidèles du catharisme, les croyants, et en particulier les femmes, continuaient à chérir leur mémoire. Les femmes croyantes racontaient cette histoire émouvante pour s'encourager. Elles élevaient les dames de Châteauverdun en modèle: une véritable femme cathare devait se comporter de cette manière exemplaire devant les inquisiteurs, honnête, courageuse, prête même à laisser son enfant derrière elle. Et cette histoire bouleversante n'est certainement pas la seule de ce genre dans les registres de l'Inquisition. Les croyants cathares essaient effectivement de former leur propre mémoire collective, en opposition flagrante évidemment avec la formation de la mémoire par les inquisiteurs pour qui des femmes comme Serena et Agnès étaient estampillées comme hérétiques. Les croyants cathares avaient d'ailleurs leur propre tradition narrative au sujet de certains inquisiteurs – comme l'illustre une des histoires les plus célèbres, évoquée dans le témoignage de Guilelme Maury, fait devant Jacques Four-

<sup>28</sup> Voir *Le registre d'Inquisition de Iacobus Fornerii*, cit.

<sup>29</sup> Voir MÜLLER, *Frauen vor der Inquisition*, cit., pp. 103-104.

nier<sup>30</sup>. Guielme parle de la mort du collègue de Jacques Fournier, l'inquisiteur Geoffroy d'Ablis, décédé quatre ans auparavant. Aussi, elle rapporte que Geoffroy d'Ablis serait mort durant la nuit, tout seul. Cette mort nocturne et solitaire peut déjà, en soi, être comprise comme une «mauvaise» fin. Mais d'autres éléments venaient encore renforcer cette idée: lorsqu'on découvrit le mort le lendemain matin, deux chats se seraient tenus des côtés de son lit. Les caractéristiques attribuées au chat dans les croyances populaires sont bien connues: si, par une déduction étymologique, on avait jadis qualifié les cathares d'adorateurs du chat et donc de suppôts de Satan, les deux chats aux côtés du corps sans vie de l'inquisiteur devinrent même l'incarnation de ses démons maléfiques et ainsi de sa puissance diabolique. Geoffroy d'Ablis se vit, de la sorte, démasqué par les circonstances de sa mort comme un émissaire du diable. Des histoires de ce genre circulaient parmi ceux menacés par l'Inquisition. En se racontant ces histoires, ils renforçaient leur foi mutuellement et s'assuraient d'être sur la bonne voie, contrairement aux inquisiteurs qui se battaient pour l'ennemi.

En conclusion:

Les registres de l'Inquisition nous montrent donc que la mémoire jouait un rôle important aussi bien pour les inquisiteurs eux-mêmes que pour les témoins – une mémoire qui consolidait leur conscience de soi au fil des générations. Les deux groupes en retenaient un aspect essentiel de leur identité. Ils se considéraient comme des combattants contre le mal, les uns comme les autres. Bien que la mémoire des inquisiteurs ait marqué le souvenir officiel – par des documents appropriés, témoignages juridiques et registres généalogiques en même temps, conservés soigneusement dans les archives – la mémoire de leurs adversaires, les cathares, se reflète dans les traditions-types des contes.

Je ne tenais pas à évoquer ici le côté éminemment sanglant de l'Inquisition, mais plutôt de mettre en évidence la terreur «silencieuse», provoquée auprès de la population par les procédés froidement calculés de l'Inquisition et qui transparait clairement dans les registres inquisitoriaux. Même sans torture, sans d'innombrables morts ou prisons sordides, l'Inquisition changea profondément la vie des gens du Midi. La pratique des bûchers posthumes notamment entraînait des conséquences politiques, sociales et théologiques, bien au-delà des destins individuels, et jouait à mon sens un rôle central, plutôt sous-estimé jusque-là, lors de la persécution des cathares – et de tous les autres hérétiques. L'Inquisition, établie «ad terrorem multorum» savait exercer

<sup>30</sup> *Le registre d'Inquisition de Iacobus Fornerii*, cit., p. 69.

une terreur beaucoup plus subtile, avec des conséquences à long terme. C'est pour cette raison que, moi aussi, je me joins à ces historiens qui refusent de répondre à la question du nombre des victimes de l'Inquisition.

Et finalement, il faut conclure que, même si les possibilités de l'inquisition n'étaient pas les mêmes que les possibilités techniques de Google, les buts étaient bien semblables: ni l'un ni l'autre était prêt à accorder un droit de l'oubli, l'un pour des raisons socio-religieuses, l'autre pour des raisons socio-économiques.

## PROCESSI PER STREGONERIA IN VAL D'AOSTA (1398-1434)

SILVIA BERTOLIN

Nel 1740 lo storico valdostano Jean-Baptiste de Tillier<sup>1</sup> scrisse che l'Inquisizione aveva cercato in tutti i modi di introdursi nel Ducato di Aosta; e vi si sarebbe certamente stabilita, se non l'avessero impedito da un lato i vescovi, per il pregiudizio che questo avrebbe comportato per la loro autorità e giurisdizione, e dall'altro i governanti che posero degli ostacoli a ogni tentativo di insediamento del tribunale. In tal modo costoro avrebbero preservato gli abitanti del Ducato da un potere in contrasto con le franchigie, i costumi, i privilegi e l'ordinamento giudiziario vigenti, oltre che pericoloso tanto da far tremare tutti i popoli che vi erano stati sottomessi<sup>2</sup>.

Successivamente, all'inizio del Novecento e, più compiutamente, negli ultimi trent'anni sono stati studiati numerosi documenti, sconosciuti a de Tillier, che hanno invece testimoniato l'intervento dell'inquisizione *heretice pravitatis* nella regione. Gli atti raccontano le vicende di uomini e soprattutto di donne accusati di sortilegi e altri crimini contrari alla fede cattolica.

Alcuni di questi documenti permettono di far luce, in modo particolare, su un interessante aspetto, che si pone alla base degli studi sul fenomeno inquisitorio, riguardante l'origine delle persecuzioni: in quale momento storico certi comportamenti sono stati considerati alla stregua

<sup>1</sup> Jean-Baptiste de Tillier (1678-1744), nobile tra i pari, è stato segretario degli Stati del Ducato di Aosta durante il dominio dei Savoia. Grande erudito, egli coltivò con passione la storia, la genealogia, l'araldica, l'epigrafia, la numismatica, ponendo tutta la sua cultura in una decisa battaglia per la differenziazione e la difesa delle tradizioni in Valle d'Aosta. La sua opera ha condizionato tutta la successiva storiografia locale fino all'età contemporanea. In particolare, l'*Historique de la Vallée d'Aoste* fu il suo capolavoro e pietra miliare della storiografia e del pensiero politico valdostano. Cfr. L. COLLIARD, *Jean-Baptiste de Tillier*, in *Les cent du Millénaire*, Quart, Musumeci, 2000, pp. 296-299.

<sup>2</sup> J.-B. DE TILLIER, *Historique de la Vallée d'Aoste*, a cura di A. Zanotto, Aosta, Imprimerie I.T.L.A., 1991, pp. 382-390. L'opera è stata scritta dal de Tillier negli anni 1737-1740.

di un'eresia e, dunque, di competenza dell'inquisitore, mentre in precedenza erano crimini che potevano essere giudicati da altre autorità, quali il castellano o il vescovo? In relazione a quale evento o, meglio, a quale concatenazione di eventi è avvenuto tale cambiamento?

Una recente ricerca nel fondo dell'Archivio storico vescovile di Aosta, attualmente in fase di riordino, ha permesso di rinvenire in particolare tre interessanti documenti che potrebbero fornire utili elementi in merito ai primi processi dell'Inquisizione e, tra le cause a essa attribuite per competenza, alla comparsa di elementi riferibili all'immaginario del sabba nelle accuse mosse alle persone sottoposte a giudizio.

Il primo manoscritto riporta in copertina *processus sortilegii* e inizia con il resoconto dell'udienza del 5 ottobre 1398. Si tratta di un'*inquisitio* e il giudice è il castellano di Cogne, per conto del vescovo Giacomo Ferrandin<sup>3</sup>. Il vescovo di Aosta esercitava, infatti, sulla vallata di Cogne poteri temporali e spirituali e nel villaggio risiedeva un luogotenente, con il compito di amministrare i suoi interessi<sup>4</sup>. L'*inquisita* è Beatrice, vedova di Aimone Charneys, con l'accusa di aver commesso dei furti, assieme ad altri malfattori, nel mese di settembre 1397, ai danni di alcuni granai del paese. Per tali fatti, sono stati incarcerati un uomo e una donna (presumibilmente Beatrice) nella torre di Cogne, ma il 14 settembre 1398, giorno della festa dell'esaltazione della Santa Croce, il malfattore, indotto da diabolica ispirazione e attraverso qualche sortilegio, riuscì ad aprire la porta della torre e a evadere. È proprio a seguito di tale episodio che riprende il processo. Nel fascicolo sono riportate diverse deposizioni di testimoni, ma non è presente la conclusione del processo.

Non si tratta, dunque, di un caso di inquisizione *heretice pravitatis*, termini questi ultimi che non compaiono mai nel manoscritto, bensì di *inquisitio* intesa come procedura seguita<sup>5</sup> e non con riferimenti al sog-

<sup>3</sup> Giacomo Ferrandin è stato vescovo di Aosta dal 1376 al 1399.

<sup>4</sup> Il vescovo, in quel periodo, poteva esercitare la giurisdizione anche sui territori in cui non aveva potere temporale. Il tribunale vescovile, presente nella diocesi già prima dell'anno Mille, affiancava la giurisdizione civile e la competenza non era suddivisa per materia, ma i cittadini potevano rivolgersi indifferentemente all'uno o all'altro in molti casi. Questa situazione ha dato origine a numerosi conflitti: già nel 1351 e nel 1352 gli abitanti di Aosta si lamentarono con il conte *Amé le Vert*, ma solo alcuni anni dopo Amedeo VIII con il regolamento di giustizia, emanato il 20 agosto 1409 ad Aosta con il parere e l'approvazione dei pari, non pari e *coûtumiers*, stabili per quali materie erano competenti i due tribunali.

<sup>5</sup> Con riferimento al significato di *inquisitio*, cfr. M. BENEDETTI, *Eresia e inquisizione*, in *Storia del cristianesimo*, a cura di M. Benedetti, Roma, Carocci, vol. II, 2015, p. 315.

getto giudicante: ciò è confermato dal fatto che non è intervenuto l'inquisitore, bensì un funzionario del vescovo. Se esaminiamo le accuse, i fatti indagati sono definiti malefici, in quanto eventi anomali e pertanto ritenuti riconducibili a entità maligne, ma non presentano elementi dell'immaginario sabbatico.

Altri documenti che si riferiscono a sortilegi, arti magiche o attività simili risalgono al 1420 circa: nel corso delle visite pastorali effettuate dal vescovo nelle parrocchie valdostane si richiedono informazioni su guaritori, divinatori o soggetti che abbiano posto in essere comportamenti contrari alla fede cattolica<sup>6</sup>. Prima di tale data, atteggiamenti sospetti, quali la pratica dell'arte della guarigione, erano di competenza dei sacerdoti e puniti con penitenze<sup>7</sup>.

La prima notizia abbastanza circostanziata riguardo all'esecuzione di una condanna al rogo ai danni di una donna accusata di sortilegi risale al 1428<sup>8</sup>: si tratta di Iohanneta Cauda, giustiziata a Chambave il 10 agosto di quell'anno. I conti della castellania di Cly riportano il dettaglio delle spese sostenute per assicurarsi la presenza dei pari e dei consuetudinari della patria della Valle d'Aosta il giorno dell'esecuzione e per il boia, giunto da Mongrando. La sentenza di condanna è stata emessa dal religioso Bartolomeo Revettini, dell'ordine dei frati minori, viceinquisitore *heretice pravitatis*, a cui è spettato un terzo del valore dei beni posseduti dalla donna. Tale notizia è altresì presente negli *Errores gazariorum seu illorum qui scopam vel baculum equitare probant*, testo di autore ignoto pervenuto attraverso due versioni manoscritte<sup>9</sup> che descrive comportamenti contrari alla fede posti in essere dai "gazar". Nel suddetto testo l'autore, presumibilmente un inquisitore, scrive di sapere che certe persone hanno ucciso e mangiato alla sinagoga i propri figli e figlie, come Iohanna Vacanda (probabilmente Iohanneta Cauda) bruciata a Chambanaz (o piuttosto Chambavaz) il giorno di San Lorenzo; la donna riconobbe innanzi al popolo di aver mangiato

<sup>6</sup> E. E. GERBORE, *L'inizio della persecuzione*, in S. BERTOLIN, E. E. GERBORE, *La stregoneria nella Valle d'Aosta medievale*, Quart, Musumeci, 2003, p. 15.

<sup>7</sup> È il caso di Beatrice de Meyllero che rivela, nel corso di una visita pastorale, il fatto che la sorella Vuillerma Breller aveva confessato al sacerdote Giovanni Triola di aver praticato guarigioni e costui l'aveva esortata a non farlo più, infliggendole la penitenza di camminare scalza per tutta la quaresima e, il venerdì, di dormire su una panca usando una pietra come cuscino e di cibarsi di pane e acqua (ivi, p. 15).

<sup>8</sup> Ivi, pp. 19-21.

<sup>9</sup> Un documento è conservato a Basilea, presso l'Universitätsbibliothek, l'altro presso la Biblioteca apostolica vaticana a Roma. Cfr. M. OSTORERO, A. PARAVICINI BAGLIANI, K. UTZ TREMP, *L'imaginaire du sabbat: édition critique des textes les plus anciens, 1430 c.-1440 c.*, Lausanne, Université de Lausanne, Section d'histoire, Faculté des lettres, 1999, pp. 269 sgg.

i suoi figli e di averli uccisi con l'aiuto di un'altra donna citata nel suo processo<sup>10</sup>. Se effettivamente la corrispondenza tra le due donne è reale, il processo nei confronti di Iohanna Vacanda svoltosi a Chambave nel 1428 è il primo nel quale compaiono elementi di sabbà.

Pochi anni dopo, il duca di Savoia Amedeo VIII interviene a sostegno dell'inquisizione. Il concordato del 6 giugno 1430 tra il duca e il clero stabilisce che i casi di sortilegio che hanno il sapore di eresia debbano ricadere sotto la giurisdizione dei tribunali ecclesiastici, mentre quelli che non l'hanno, siano di competenza di tribunali misti composti dai giudici della Chiesa e del principe. Dopo due settimane, lo stesso Amedeo VIII specifica negli *Statuta Sabaudia* che la procedura inquisitoria deve essere utilizzata contro i prevaricatori della fede, ossia eretici, *sorciers*, *mathematiciens*, divinatori, invocatori di demoni, sacrificatori e altri superstiziosi, di modo che non infettino i cristiani con l'intervento delle loro sette. Non si distingue più tra autori di fatti riconducibili a eresia o meno: tutti devono essere perseguiti *viriliter*, catturati, incarcerati, inquisiti e puniti per le loro colpe. Il duca autorizza anche i suoi ufficiali a prestare servizio per permettere ai giudici ordinari e agli inquisitori *heretice pravitatis* di esercitare senza difficoltà e prontamente le loro funzioni. Dispone infine che le spese dei beni confiscati siano in parte assegnate anche agli inquisitori apostolici, perché possano svolgere diligentemente il loro lavoro<sup>11</sup>.

Si noti, dunque, che negli *Statuta* si fa riferimento espresso all'*inquisitio heretice pravitatis*, permettendo di fugare ogni dubbio sul fatto che si volesse invece intendere con il termine *inquisitio* non l'organo giudicante, bensì la procedura da seguire<sup>12</sup>. Per quanto concerne, invece, la composizione del tribunale, effettivamente i giudici dell'Inquisizione in Valle d'Aosta furono spesso due, ma entrambi religiosi: il viceinquisitore e il vicario del vescovo, come meglio è spiegato più avanti.

<sup>10</sup> Il testo originale è: «Et nota quod fuerunt aliqui qui proprios filios et filias occiderunt et in synagoga comederunt, sicut Iohanna Vacanda, combusta in loco vocato Chambanaz in die sancti Laurentii; et hoc recognovit coram toto populo quod comederat filium file sue et interfecerat cum una alia muliere in processu suo nominata». OSTORERO, PARAVICINI BAGLIANI, UTZ TREMP, *L'imaginaire du sabbat*, cit., p. 298.

<sup>11</sup> F. MERCIER, M. OSTORERO, *L'énigme de la Vauderie de Lyon: enquête sur l'essor de la chasse aux sorcières entre France et Empire 1430-1480*, Firenze, SI-SMEL – Edizioni del Galluzzo, 2015, pp. 297-298, in particolare la n. 58.

<sup>12</sup> *Inquisitio* può anche indicare il procedimento inquisitorio, opposto a quello accusatorio, nel quale il delitto deve essere perseguito sia che esista un accusatore, sia che il reo sia tradotto in giudizio a opera della pubblica autorità. Senza che vi sia un'accusa, dunque, il funzionario è autorizzato a procedere d'ufficio. Cfr. B. SANTA-LUCIA, *Studi di diritto penale romano*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, p. 230.

Il vescovo di Aosta, Giorgio di Saluzzo, a sua volta, si riferisce alla stregoneria nei decreti sinodali promulgati l'8 agosto 1434: il sesto stabilisce che «il *curé* è obbligato a denunciare nella messa parrocchiale, tutte le domeniche, almeno una volta al mese, gli scomunicati, gli eretici, i *sorciers*, i divinatori, i detentori di beni della chiesa e quelli che impediscono l'esercizio della giurisdizione ecclesiastica»<sup>13</sup>. Tali decreti vedono la luce nel periodo in cui si svolge il Concilio di Basilea (1433-1440), evento al quale il vescovo prese parte e che fu certamente una cassa di risonanza per il mito del sabba<sup>14</sup>.

Risalgono allo stesso anno gli altri due documenti inediti, rinvenuti nella ricerca nel fondo dell'Archivio storico vescovile di Aosta. Si tratta del processo di Marietta moglie di Sulpicio Caler di Valgrisenche. La vicenda era già nota agli studiosi: il vescovo Joseph-Aimé Duc, nella sua opera sulla storia della chiesa di Aosta, scrisse che nel 1434 per la prima volta apparve in Valle d'Aosta il tribunale dell'inquisizione, rappresentato da Maître Ponce<sup>15</sup>, religioso minore, qualificatosi come inquisitore *heretice pravitatis* nella città e nella diocesi di Aosta. È il vescovo stesso a richiedere la sua assistenza per procedere contro una tale Marietta, moglie di Sulpicio Caler di Valgrisenche, detenuta nelle prigioni del vescovado, incolpata di stregoneria e di eresia. L'inquisitore non venne ad Aosta, ma diede l'incarico di istruire il processo al canonico Pietro Magnini, dottore in diritto, e gli affiancò un frate minore di Aosta, Martino de la Clusa. Il procuratore fiscale chiamato in questa causa dal vescovo fu Baldovino Scutifferi. Il 27 ottobre 1434 il giudice delegato interroga l'inquisita e i testimoni. Duc conclude: «Non sappiamo quali fossero le deposizioni e la sentenza finale»<sup>16</sup>.

Il secondo documento trovato è proprio l'atto conclusivo di tale processo. Il manoscritto non è datato, ma presumibilmente è dello stesso anno. Nella sentenza è riassunta l'intera vicenda: Marietta è accusata di aver perpetrato malefici nei confronti dei compaesani, quali non permettere la consumazione di matrimoni, in modo particolare delle persone che non l'hanno invitata alla festa o che non avevano donato nulla alle sue nozze, ai quali poteva ridare la capacità di consumare il

<sup>13</sup> J. A. DUC, *Histoire de l'église d'Aoste*, Chatel-Saint-Denis, Imprimerie moderne, 1909, tomo IV, p. 379.

<sup>14</sup> MERCIER, OSTORERO, *L'énigme*, cit., p. 277.

<sup>15</sup> Si tratta di Ponce Frugeronis, viceinquisitore per le diocesi di Aosta, Tarantaise e Maurienne. Per uno studio sull'inquisitore, cfr. M. OSTORERO, *Itinéraire d'un inquisiteur (gâté?)*: Ponce Feugeyron, les juifs et le sabbat des sorciers, in «Médiévales», 21, 2002, pp. 103-117. In questo articolo la studiosa avanza anche l'ipotesi che Frugeronis sia l'autore del sopra citato *Errores gazariorum*.

<sup>16</sup> DUC, *Histoire*, cit., p. 380.

matrimonio se lo avesse voluto; provocare malattie nei bambini terrorizzandoli di notte; impedire al latte di divenire formaggio; far confluire in un unico luogo il latte di diverse mucche; provocare malattie nelle persone. Non sono però presenti elementi legati al sabba e al demonio. Marietta confessa le sue colpe e questo, aggiunto a quanto dichiarato da testimoni validi che hanno depresso contro di lei, determina la sua colpevolezza. La donna era già stata incarcerata sedici anni prima nel castello di Avise per i medesimi delitti, ma non aveva ammesso i suoi errori, pertanto la prova di colpevolezza era semi piena. A conclusione di quest'ultimo processo, si è ritenuto di procedere con la *purgatio canonica cum 14 manu*, ovvero è stata data la possibilità a Marietta di liberarsi dalle accuse qualora avesse trovato quattordici abitanti di Valgrisenche, suoi conoscenti da molto tempo, disposti a giurare innanzi al tribunale dell'Inquisizione sulla sua innocenza. Oltre a ciò, la donna è stata condannata all'abiura, a trascorrere un periodo di due anni nel carcere vescovile di Aosta, quindi a portare per dieci anni una croce di color zafferano della lunghezza di un'ulna nella parte davanti e una dietro, cucite sulle vesti esteriori. All'uscita dal carcere, Marietta avrebbe avuto due giorni di tempo per recarsi oltre i confini della diocesi, che non avrebbe più potuto varcare in quanto condannata anche all'esilio perpetuo. Da ultimo, la condanna alle spese sostenute dal tribunale.

Il terzo documento, esaminato nel corso dell'ultima ricerca, si riferisce nuovamente a Marietta moglie di Sulpicio Caler, qui anche chiamata Pisode. Il manoscritto riguarda l'impugnazione della sentenza pronunciata dall'inquisitore nel 1434, attraverso una richiesta inoltrata a papa Eugenio IV, che si conosce solo indirettamente perché citata nel processo verbale del giudizio successivo. L'appello in realtà non riguarda le accuse di maleficio, bensì pare esclusivamente interessare la confisca dei beni e le spese processuali. Il documento è del 28 aprile 1438 e riguarda il processo che si svolge a Ivrea, che vede contrapposti Pietro Magnini come procuratore fiscale della diocesi di Aosta e Marietta, sostenuta di volta in volta da diversi procuratori. Nonostante le energie profuse da questi ultimi, l'appello è respinto per insufficienza di prove.

È possibile che il processo di Marietta non sia un caso isolato: nei primi articoli generali dei processi risalenti al 1449, rinvenuti nell'archivio della Curia vescovile di Aosta, si fa, infatti, riferimento a una persecuzione avvenuta circa vent'anni prima contro la setta dei "moderni" eretici.

È proprio grazie alle fonti del 1449<sup>17</sup> e degli anni successivi<sup>18</sup> che siamo in grado di comprendere, per quello che è stato indicato nei verbali dal notaio, le differenti fasi dei processi, i crimini considerati di competenza dell'inquisitore e le pene comminate.

In che cosa consiste l'accusa per stregoneria? Dai processi rinvenuti si possono individuare tre categorie di imputazioni: la prima riguarda i malefici (descritti anche nel *Formicarius*<sup>19</sup> di Jean Nider), quali togliere latte a mucche, impedire la consumazione del matrimonio, essere causa della morte di alcuni bimbi trovati senza vita nelle loro culle oppure aver lanciato maledizioni nei confronti di qualcuno, cui poi è sopraggiunta una malattia o addirittura la morte. La seconda invece interessa le persone in grado di guarire con delle *prehentiones*: preghiere di guarigione che il notaio ha riportato in lingua volgare negli atti processuali, talvolta accompagnate dalla descrizione dei gesti che le accompagnavano. Questa tipologia di accuse, già ricercata nei primi periodi esaminati, in occasione delle visite pastorali, è riconducibile al demanio in quanto le persone, generalmente donne, guariscono pur non conoscendo l'arte medica. La terza accusa ricomprende tutto ciò che riguarda l'immaginario del sabba: incontri con il diavolo nelle riunioni degli adepti denominate "sinagoghe", che si raggiungono in volo a cavallo di un bastone o di una scopa, in cui si danza e si banchetta, talvolta anche cibandosi di bambini; versamento del tributo annuale al diavolo oppure dono di parte del proprio corpo in cambio di benefici o di denaro, e così via.

Il processo si svolgeva presso l'episcopato di Aosta oppure presso una sala del castello del territorio in cui viveva l'inquisito. I castellani, dunque, come stabilito dal duca di Savoia, favorivano lo svolgimento dei processi ospitando le udienze e custodendo nelle carceri i sospettati in attesa di giudizio o della sentenza finale.

L'organo giudicante era, per lo più, composto da due soggetti con funzioni di *cumiudices*; si tratta del viceinquisitore competente per ter-

<sup>17</sup> Per le fonti editate, relative a processi nel periodo 1434-1449, cfr. S. BERTOLIN, *Processi per fede e sortilegi nella Valle d'Aosta del Quattrocento*, Aosta, Tipografia valdostana, 2012.

<sup>18</sup> Per le edizioni delle fonti di processi dell'anno 1461 e 1544, cfr. O. ZANOLLI, in «Bibliothèque de l'Archivum Augustanum», tomo XV, 1983.

<sup>19</sup> OSTORERO, PARAVICINI BAGLIANI, UTZ TREMP, *L'imaginaire du sabbat*, cit., p. 171. Il testo, precisamente, si riferisce a «emporter dans leur propre champ, sans que personne ne les voie, le tiers du fumier, du foin ou du blé ou de n'importe quelle autre chose à partir d'un champ voisin; susciter d'importants orages de grêle et des vents destructeurs, accompagnés d'éclairs; (...) rendre stériles les hommes et le bétail; blesser des proches dans leurs biens et dans le corps (...)».

ritorio, dell'ordine dei frati minori, e del vicario del vescovo. Questa composizione, prevista dalla decretale *Multorum querela*<sup>20</sup>, è considerata da alcuni studiosi come una riforma capitale per limitare gli abusi dell'inquisizione, per coinvolgere i prelati nell'opera di difesa della fede e per costringere le due entità a collaborare di più. Non si può combattere efficacemente l'eresia e la stregoneria se non con la collaborazione concreta tra il vescovo e l'inquisitore<sup>21</sup>.

Gli inquisitori Ponce Frugeronis e, successivamente, Berardo Tremesii furono molto attivi sia in Valle d'Aosta che negli altri territori del duca di Savoia (Lion, Belley, Grenoble, Maurienne, Tarantaise e Nice).

Al processo assistevano anche il notaio, con il compito di verbalizzare le sedute, alcuni nobili, cittadini, civili e religiosi, nel ruolo di *testes*, e un procuratore fiscale (o della fede) che svolgeva le funzioni dell'attuale pubblico ministero. Talvolta interveniva anche un difensore a sostegno dell'inquisito: sono di grande interesse e meriterebbero uno studio specifico le memorie depositate e trascritte dal notaio nel processo verbale, in quanto sono citati articoli del codice di diritto canonico e brani biblici, nel tentativo di trovare qualche appiglio normativo per screditare i testimoni o le prove utilizzate dai giudici.

Il processo verbale inizia con la presentazione dei capi d'accusa, formulati in punti e a volte suddivisi in capitoli. In realtà, i primi accadimenti in ordine temporale sono le testimonianze raccolte dal procuratore fiscale o dal viceinquisitore per predisporre le accuse, ma nel fascicolo sono riportati in coda alla conclusione della vicenda. Alla prima udienza era presente anche l'inquisito, libero da catene, il quale poteva finalmente conoscere nel dettaglio le motivazioni per cui era stato incarcerato e portato innanzi al tribunale dell'inquisizione. Successivamente, lo stesso era invitato a rispondere in merito a ciascuna imputazione, confermandola o negandola. I giudici tendevano a ottenere la confessione, che aveva valore di piena prova, e per questo spesso tentavano in tutti i modi di estorcerla, ricorrendo anche alla tortura. Nei processi valdostani in esame, essa consisteva nel legare una corda fissata a una carrucola ai polsi dell'imputato, posti dietro alla schiena, quindi nel tirare la corda per sollevare lo stesso e rilasciarla di colpo, provocando una stratonata. Questo avveniva in un luogo apposito, a se-

<sup>20</sup> Si tratta di un atto risalente al papato di Clemente V (1305-1314). La norma si ritrova nel *Corpus iuris canonici, Clementinae* (Cle., 5.3.1).

<sup>21</sup> MERCIER, OSTORERO, *L'énigme*, cit., p. 296.

guito del parere positivo del *Consilium providorum virorum*<sup>22</sup>, formato da alcuni nobili, religiosi o cittadini e, se l'inquisito si fosse deciso a confessare le sue colpe, la dichiarazione per essere valida avrebbe dovuto essere confermata in altra sede. La tortura non era eseguita direttamente dal tribunale dell'inquisizione, ma demandata al braccio secolare, con la raccomandazione che non vi fosse spargimento di sangue o rottura di membra.

Il processo si poteva concludere con la *purgatio canonica*, ovvero con la possibilità di riabilitarsi agli occhi della comunità portando innanzi ai giudici alcune persone disposte a giurare sulla buona reputazione dell'inquisito (*coniuratores*). Il numero di giuranti richiesti era tanto maggiore quanto più erano gravi le accuse. Negli altri casi, era emessa una sentenza di condanna. Le pene imposte agli inquisiti valdostani sono il rogo (19 casi), il carcere perpetuo (2 casi), l'esilio dalla diocesi (5 casi) per un periodo di tempo determinato o per sempre, l'obbligo di recarsi in pellegrinaggio a Roma o in un santuario valdostano. Spesso sono state comminate pene accessorie infamanti, come l'obbligo di portare croci di misure ben determinate, cucite sopra le vesti, per allontanare il demonio e per mettere in guardia gli altri compaesani, oppure l'obbligo di indossare un cappello sul quale erano scritti i crimini commessi.

La sentenza conclusiva prevedeva anche l'obbligo di abiurare le proprie colpe e di rinunciare alle diverse eresie, recitando la formula indicata dal giudice. Il 3 dicembre 1449, ad esempio, Iohanneta moglie di Antonio Durandi di Derby della diocesi di Aosta è stata condannata all'abiura di ogni eresia ed eretica pravità sorta contro la Chiesa e la fede cattolica e obbligata dalla Chiesa a rinunciare solennemente a tutte le eresie degli arretini, sabeliani, pacari, *gayzarenii*<sup>23</sup>, Poveri di Lione, *hevistici* e soprattutto a quella dei moderni eretici, che cavalcano bastoni o scope, rendono omaggio al diavolo, lo assumono come loro maestro, lo adorano, versano a lui tributi, lo invocano, negano Dio, la Vergine Maria e infliggono infermità e altre azioni tramite l'opera diabolica, malmenando bambini e uccidendoli, mangiando le loro carni nelle loro "dannatissime sinagoghe", violando le tombe anche in spregio del-

<sup>22</sup> Sul possibile ruolo del *Consilium*, cfr. S. BERTOLIN, *Il Consilium providorum virorum nei processi inquisitoriali valdostani: garanzia o controllo politico?*, in *L'Inquisizione e l'eresia in Italia: Medioevo ed età moderna: omaggio ad Andrea Del Col*, Montereale Valcellina (Pn), Circolo culturale Menocchio, 2013, pp. 29-40.

<sup>23</sup> Il termine ricorda evidentemente il titolo dell'opera *Errores Gazariorum*, sopra citata.

la fede ortodossa, e compiendo altri “nefandissimi” delitti contro Dio, la sua legge e i suoi precetti<sup>24</sup>.

Si parla, dunque, espressamente della setta dei moderni eretici, che ha determinato l’avvio di vere e proprie cacce in diversi luoghi, in particolare nel ducato di Savoia (nelle diocesi di Losanna, Ginevra e Sion a opera dell’inquisitore domenicano Ulrich de Torrenté negli anni 1420-1445 e in Valle d’Aosta per mano del frate minore Berardo Tremesii nei successivi anni 1446-49, come testimoniano i dodici processi rinvenuti). Sono anche citati i poveri di Lione: si tratta dell’unico riferimento, in tutti gli atti processuali esaminati, ai predicatori valdesi.

Si può, dunque, concludere tentando di rispondere alla questione inizialmente posta. Il termine “maleficio” citato in molti documenti si riferisce a differenti fattispecie: in un primo periodo, gli elementi sono legati a episodi di vita quotidiana (mancata consumazione di matrimoni, malefici ai danni dei compaesani) o a eventi misteriosi (evasione dal carcere o guarigione da malattie con formule di preghiera). Tali fatti, presenti sin dal documento del 1398, si ripetono anche successivamente, fino al 1544. A questi si aggiungono, successivamente, aspetti legati all’immaginario del sabba, le cui tracce più antiche risalgono al 1428 (Iohanneta Cauda). È da questo momento che la competenza di giudicare tali comportamenti passa dal vescovo o dai castellani all’inquisitore, soggetto spesso esterno alla regione. A differenza di quanto sosteneva dunque de Tillier, dunque, i documenti citati provano che il fenomeno persecutorio a opera dell’inquisitore *heretice pravitatis* in Valle d’Aosta non solo è stato tollerato, ma anche favorito da Amedeo VIII, attraverso le indicazioni date in proposito negli atti emanati dal duca di Savoia, dai signori locali e dai vescovi che si sono succeduti negli anni.

<sup>24</sup> BERTOLIN, *Processi*, cit., pp. 332-335.

## PROTOSTORIA E STORIA DELL'EDIZIONE DEI SERMONI VALDESI

LUCIANA BORGHI CEDRINI

Per protostoria si intende comunemente il periodo che ci lascia tracce scritte ma non organizzate né sistematiche, come sono invece quelle della storia. La protostoria, in questo senso, del nostro progetto di edizione dei sermoni valdesi inizia a fine anni '70: alcuni sermoni sono stati infatti già messi a stampa, da un manoscritto ginevrino, nel volume del 1984 della Collana di *Antichi testi valdesi* ideata, e varata presso l'Editrice Claudiana, dal compianto Enea Balmas.

Balmas, professore universitario di letteratura francese, aveva progettato di pubblicare tutti gli antichi testi che i valdesi medievali ci hanno lasciato in poco più di una ventina di manoscritti, composti nella loro lingua; ma i testi valdesi sono appunto manoscritti, la loro lingua, una varietà tardiva e periferica della lingua d'*oc* dei trovatori, era allora – ma è ancor oggi – pochissimo nota e studiata, sicché ci voleva non un letterato ma un tecnico dei testi medievali, un filologo, che affiancasse i trascrittori – allievi francesisti di Balmas – e verificasse la loro opera, correggesse le loro letture e li aiutasse a rendere i testi leggibili al giorno d'oggi. Balmas, per cercare questo tipo di aiuto, si rivolse al suo collega d'Arco Silvio Avalle, un grande filologo romano, il quale si rivolse a me, sua allieva, che avevo studiato il *Bestiario* valdese.

La Collana muore dopo due volumi, usciti rispettivamente nel 1979 e nel 1984<sup>1</sup>: muore anche per gli alti costi che comporta, ma soprattutto per due difetti molto gravi. Il primo è che Balmas si proponeva di pubblicare tutti i manoscritti valdesi, uno dopo l'altro, e poiché non di rado più manoscritti riportano uno stesso testo, stampandoli tutti ne sarebbe seguito che la Collana avrebbe contenuto più copie di non pochi testi – di diversi sermoni ci sono rimaste anche quattro o tre copie – copie divergenti una dall'altra a volte solo per qualche errore di copista o variazione grafica, ma spesso anche per il senso dei vari passi o per la strut-

<sup>1</sup> *Il Vergier de cunsollacion e altri scritti (manoscritto Ge 209)*, a cura di A. Degani Checchini, Torino, Claudiana, 1979; *Vertuz e altri scritti (manoscritto GE 206)*, a cura di M. Dal Corso, L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 1984.

tura, e il lettore si sarebbe trovato di fronte a più versioni contrastanti, senza sapere a quale dare più credito. Il lettore del resto era poco aiutato anche nella comprensione dei testi: non si fornivano traduzioni, i glossari erano di dimensioni ridottissime, rudimentali. Il secondo, grave difetto era che nei volumi della Collana non venivano indicate le fonti dei testi, i quali di fatto venivano sempre presentati come se fossero opere del tutto originali, interamente ed esclusivamente frutto del pensiero valdese. Così, in specie, del componimento più corposo incluso nel primo volume, e che gli dava il titolo *Il vergier de cunsollacion*, non veniva detto che è un volgarizzamento valdese del *Viridarium consolationis* di Iacopo da Benevento, una raccolta molto diffusa di materiali per predicatori, né ovviamente veniva fatto un confronto tra il testo valdese e la fonte latina: confronto molto utile, anzi necessario, perché avrebbe permesso di restituire un senso a passi della versione valdese sfigurati dagli errori di copiatura e mostrato che altri luoghi incomprensibili o incongrui erano frutto dell'incomprensione dell'originale latino da parte del traduttore valdese.

La Collana insomma, per quanto impegnata e ambiziosa, non offriva molto al grosso pubblico e non poteva soddisfare gli specialisti. Dopo i primi due volumi vennero meno (credo) i fondi e non ci fu più accordo tra i curatori, Balmas e me.

Non si parla più della pubblicazione di Antichi testi valdesi fino all'inizio del nuovo millennio, quando in un dialogo con l'attuale direttore della Claudiana, Manuel Kromer, riformuliamo il progetto: grazie a finanziamenti provenienti dai fondi «Otto per mille» riprenderemo a pubblicare i testi, a gruppi, a cominciare dal folto gruppo dei sermoni, che ovviamente può dare una vasta e varia campionatura delle tematiche care al movimento valdese e illuminare sulle dottrine loro sottese. Si vuole, questa volta, fare un lavoro filologicamente canonico e completo: fornire delle edizioni critiche – per quanto è possibile, trattandosi di componimenti comunque passati per, o destinati a, esecuzioni orali – corredate di traduzione e di individuazione delle fonti. Ed è qui che materialmente comincia la storia dell'edizione dei sermoni valdesi: comincia con un censimento dei sermoni che la dott.ssa Silvia Vigna Suria, laureata in filologia romanza, inizia nel 2005 a preparare, per farne la sua tesi di dottorato<sup>2</sup>; fino ad allora, si ignora il numero esatto dei

<sup>2</sup> I risultati della sua tesi di dottorato in Provenzalística, intitolata *Censimento dei sermoni dell'antica letteratura valdese* e discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Messina nel 2009, sono sintetizzati in S. VIGNA SURIA, *L'edizione dei sermoni valdesi. Preliminari*, in *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*, a cura di M. Benedetti, Torino, Claudiana, 2009, pp. 213-223.

sermoni presenti nei manoscritti, e nella non abbondante bibliografia in argomento vengono esibite cifre largamente discordanti fra loro.

I sermoni in realtà sono parecchi: il censimento arriverà a contarne 162, di cui 26 presenti nei manoscritti in più copie, 136 in copia unica. Ci vuole molta manodopera; e io ne cerco, fra l'altro con un appello ai giovani, che rivolgo loro qui a Torre Pellice nel 2006 durante il convegno intitolato *Héritage(s)*<sup>3</sup>.

Risponde all'appello Federico Bo, che purtroppo non è più tra noi, ed è la risposta perfetta. Non solo perché Federico è una persona eccezionale, un giovane di grande intelligenza e grande capacità di lavoro: ma anche perché è il soggetto ideale per la realizzazione del progetto. Difatti l'idea – che risulterà vincente – è avvalersi degli studenti universitari che durante le mie lezioni abbiano sviluppato un grande interesse per i manoscritti medievali e si siano appassionati al compito di leggerli e trascriverli, così da renderli leggibili anche per gli altri; studenti che quindi vogliano fare la tesi di laurea con me, e che siano disponibili a mettere le loro forze, il loro entusiasmo, per far sì che il loro elaborato non resti lettera morta ma rientri in un progetto editoriale, contribuisca a un importante lavoro di ricerca.

Federico è un entusiasta, ed è capace di tener vivo e coordinare l'entusiasmo degli altri giovani, che via via entrano nel progetto e trascrivono e traducono sermoni: altri studenti particolarmente intelligenti e diligenti, che prima frequentano le mie lezioni, poi passano a svolgere la tesi di laurea triennale trascrivendo e traducendo le copie manoscritte dei testi, e infine preparano la tesi specialistica, allestendo l'edizione critica. Quest'ultima verrà inserita nel nostro progetto, con le opportune modifiche: per effettuare le quali, i laureati stipulano con la Claudiana degli appositi contratti che garantiranno loro, al termine del lavoro, una piccola somma di denaro per ciascun sermone; un incentivo modesto ma che, a mia conoscenza, non è garantito da alcun altro tipo di tesi di laurea ed è comunque ben gradito da giovani che ancora non hanno fonti di reddito.

Si crea così un contingente di “trascrittori-editori”, che da un certo punto viene coordinato da Federico Bo: Federico si laurea nel corso di Lettere triennale nel 2007, e nel corso magistrale nel 2010: in quest'anno diventa ufficialmente coordinatore del progetto, ma già

<sup>3</sup> L. BORGHI CEDRINI, *L'antica lingua valdese*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Atti del XLVI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-3 settembre 2006), Torino, Claudiana, 2009, pp. 225-237, ora anche in L. BORGHI CEDRINI, *Ai confini della lingua d'oc. Nord-Est occitano e lingua valdese*, a cura di A. Giraud, W. Meliga e G. Noto, Modena, Mucchi, 2017, pp. 253-265.

tempo prima ha iniziato a seguire il lavoro dei suoi compagni, che trovano in lui una risposta cortese e sollecita a ogni loro dubbio e domanda, un aiuto sicuro e cordiale. I ragazzi che fanno parte di questo primo gruppo sono (in ordine alfabetico): Ilaria Giavelli, Federico Gori, Elisabetta Rossi ed Eleonora Sordo. Questi completano la loro tesi triennale nel 2009 e poi iniziano la tesi magistrale che a suo tempo porteranno a termine; ma intanto altri intraprendono la tesi triennale – così Andrea Giraud e Irene Riffero, che poi dedicheranno ai sermoni anche la tesi magistrale, e altri ancora si uniscono al contingente per svolgere la loro tesi magistrale: Alexandra Popolo e Valeria Varvato.

Nel 2013, il lavoro appare ben avviato, anche se periodicamente ci sono correzioni di rotta: come sempre, nei lavori filologici, il metodo si perfeziona e si affina progressivamente, i testi stessi suggeriscono o impongono nuove tecniche e nuove ricerche, come vi accennerà tra poco Andrea Giraud, attuale coordinatore del gruppo di trascrittori-editori dei sermoni valdesi.

Ma ecco, al principio dell'aprile 2013, una terribile tragedia, per il gruppo e per il lavoro di edizione. Il nostro primo coordinatore, Federico Bo, che era diventato amico caro oltre che collaboratore di tutti, viene improvvisamente stroncato da una malattia subdola e fulminante mentre si trova in Spagna, a Santiago de Compostela, a fare ricerche per la sua tesi di dottorato di ricerca. E qui si constata la compattezza, la tenacia e il grado di competenza che caratterizzano il nostro gruppo: al suo interno c'è appunto Andrea Giraud, che possiede le doti naturali e le abilità acquisite necessarie per assumere il compito di supervisione e di guida che era di Federico Bo; gli altri ragazzi gli si affidano e tutti stringiamo i denti, e pur nella tristezza si va avanti, come del resto avrebbe sicuramente voluto Federico, che aveva tanta passione per l'edizione dei sermoni e al cui ricordo l'intera opera è da allora doverosamente dedicata.

In seguito vengono ancora discusse sui nostri testi delle tesi triennali: Elisa Burdese, Giada Mazza e Francesca Robusto; e delle tesi magistrali: Francesca Rostan, Chiara Terrone, ancora Elisa Burdese e Giada Mazza; Federico Silvestri sta per terminare la sua tesi magistrale, Nicolò Bosio quella triennale; sempre per la triennale, c'è una nuova recluta in Gaia Bardella.

All'attività di questi ragazzi si deve la base della prima serie di sermoni editi, il volume appena pubblicato dalla Claudiana<sup>4</sup>: dico la base, perché, anche se non direttamente sui sermoni di cui si sono occupati, è comunque sul loro lavoro, sulle esperienze che compivano nella trascrizione e nella traduzione, sulle perplessità e sui problemi che incontravano e sottoponevano al coordinatore e/o a me, e che poi cercavamo tutti insieme di risolvere, che si è fondato il lavoro, anche se poi la forma in cui lo si può apprezzare ora – dall'impostazione tipografica all'organizzazione del corredo di apparato critico e di note – è in gran parte il risultato delle fatiche di Andrea Giraud, che è stato per così dire il bacino collettore di tutte le esperienze maturate. Andrea è anche, va detto, colui che ha fatto notevoli scoperte sui sermoni: con il suo infaticabile gusto per la ricerca delle fonti, con la sua abilità di segugio nel seguire tracce verbali o concettuali, ha individuato alcuni dei modelli utilizzati dagli estensori dei sermoni valdesi, come in specie delle prediche latine di Iacopo da Varazze, e con questo ci ha consentito di gettare una prima occhiata nella biblioteca dei *barba*...<sup>5</sup>.

Tutto bene, dunque, per l'edizione dei sermoni valdesi di cui vi ho tratteggiato la storia fino a oggi? Dal mio punto di vista sì, se guardo solo al volume che è stato appena pubblicato: non spetta ovviamente a me giudicare, ma mi pare ben fatto e utile, un risultato che soddisfa le aspettative e che ripaga le fatiche e le spese. Ma questo è solo il primo volume, ed è di fatto solo un volume di prova, mi viene da dire: la storia dell'edizione dei sermoni valdesi è ben lontana dall'essere completa e vi confesso che proprio mentre ne guardo il primo risultato mi domando, preoccupata, se ce ne sarà un altro, se dopo questi primi undici sermoni verranno pubblicati anche gli altri 151, e quando.

C'è infatti un problema che rischia di provocare non solo ritardi ma la fine dell'edizione: è un problema non certo causato, ma subito dai collaboratori che hanno lavorato finora. Non hanno affatto perso l'entusiasmo e la voglia di continuare, ma oramai sono laureati, non sono più giovanissimi e sentono – e hanno – la necessità di guadagnare, di mantenersi o comunque contribuire al bilancio familiare: non possono più permettersi di esercitare una attività che, per quanto intellettualmente gratificante, è finanziariamente improduttiva, e che del resto

<sup>4</sup> *Sermoni valdesi medievali. I e II domenica di Avvento*, a cura di A. Giraud, Edizione diretta da Luciana Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2016.

<sup>5</sup> Cfr. A. GIRAUDO, *Volgarizzamenti valdesi di alcuni sermoni di Iacopo da Varazze*, in «Studi Medievali» 56, 2, 2015, pp. 741-787.

non è proprio un *hobby* distensivo, ma invece richiede un grosso sforzo di attenzione e di precisione. Questo vale per i collaboratori come per chi svolge il ruolo di coordinatore. Se non si troverà il modo di retribuire adeguatamente questa attività, ci saranno presto delle defezioni, il gruppo si scioglierà, si disperderà il prezioso bagaglio di competenze che si era accumulato e la storia dell'edizione dei sermoni valdesi terminerà ben prima del dovuto.

## QUESTIONI INTORNO ALL'EDIZIONE DEI SERMONI VALDESI

ANDREA GIRAUDO

La prima prova di edizione dei sermoni valdesi medievali<sup>1</sup> è il risultato di un percorso cominciato parecchi anni fa e a volte difficile e tortuoso, come scrive Luciana Borghi Cedrini nell'intervento precedente. Il mio contributo ha due scopi: da un lato vuole porsi come raccordo tra i saggi che toccheranno aspetti specifici dei testi; dall'altro, intende entrare nel vivo del lavoro di edizione, presentando alcune questioni tuttora aperte e che in certi casi interessano anche aspetti di metodo. Non mi occuperò pertanto di dire cose nuove sui sermoni, ma cercherò di mostrare il dietro le quinte del lavoro.

Il primo concetto che vorrei introdurre – e che potrà sembrare ovvio, ma credo meriti di essere sottolineato in apertura – è che un progetto di questo tipo è caratterizzato da una continua ricerca dei dati fondamentali e degli stessi criteri operativi su cui si basa. Questa sorta di circolarità è, in realtà, propria di molti lavori di ricerca, per i quali i parametri e lo stesso oggetto di indagine vengono compiutamente definiti soltanto verso la conclusione dei lavori, tanto che, arrivati in fondo, si desidererebbe (in linea teorica) ricominciare, forti dell'esperienza accumulata. È anche per evitare questo esito, o per ridurre al minimo le possibilità di ripensamenti tardivi, che si è deciso di sottoporre al giudizio degli addetti ai lavori una prima sintesi, provvisoria e modificabile, dell'esperienza maturata finora.

Un punto fondamentale su cui grava ancora l'incertezza è il numero stesso dei testi, che dovrebbe ormai essere acclarato e soprattutto ben presente a chi si propone di pubblicarli. Purtroppo non è così. Com'è risaputo, l'intera letteratura valdese presenta ancora delle zone d'ombra<sup>2</sup>. Mentre i volgarizzamenti biblici e i poemetti costituiscono

<sup>1</sup> *Sermoni valdesi medievali. I e II domenica di Avvento*, a cura di A. Giraudo, Edizione diretta da Luciana Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2016.

<sup>2</sup> La sintesi di riferimento è ancora rappresentata dal capitolo *La littérature vaudoise*, in J. GONNET, A. MOLNÀR, *Les Vaudois au Moyen Âge*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 319-369, che può essere integrato con L. BORGHİ CEDRINI, *Ai margini della*

gruppi di testi ben definiti e di dimensioni ridotte, dunque facilmente maneggiabili, i rimanenti trattati e sermoni sono, al contrario, una moltitudine di testi i cui confini interni sono rimasti a lungo incerti. L'indagine preliminare al lavoro sui sermoni, ossia il censimento di Silvia Vigna Surìa portato a termine nel 2009<sup>3</sup>, ha avuto il merito di mettere alcuni punti fermi in un campo che nei decenni precedenti aveva visto succedersi conteggi molto diversi gli uni dagli altri, tutti però accomunati da una certa nebulosità riguardo ai criteri di classificazione di un testo come "sermone". Il censimento ha appurato che esistono 204 testi classificabili come sermoni, che sono però 162 se consideriamo solo quelli diversi tra loro, i quali a loro volta si suddividono in 36 pluriattestati e 126 monoattestati. Le grandi linee del conteggio sono, per quanto abbiamo potuto vedere, sostanzialmente corrette: ma il diavolo si annida nei dettagli ed è proprio qui che il lavoro di Vigna Surìa mostra qualche imprecisione. Man mano che le operazioni di edizione proseguono (secondo un criterio di cui dirò tra poco), infatti, i dati del censimento stanno rivelando sia sviste, per esempio testi non computati oppure mal collocati nell'anno liturgico a causa di errata identificazione della pericope, sia situazioni più ambigue, come per esempio testi con-

*letteratura d'oc*, in *Storia della civiltà letteraria francese*, diretta da L. Sozzi, Torino, UTET, 1993, 4 voll., III, IX. *La letteratura occitanica*, pp. 2007-2010 (nello specifico la sezione *I manoscritti valdesi*, pp. 2007-2009). Riguardo alla situazione degli studi, rimane attuale il panorama tratteggiato un decennio fa in questa stessa sede da L. BORGHI CEDRINI, *L'antica lingua valdese*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Atti del XLVI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-3 settembre 2006), Torino, Claudiana, 2009, pp. 225-237, ora ristampato con minimi aggiustamenti in L. BORGHI CEDRINI, *Ai confini della lingua d'oc. Nord-Est occitano e lingua valdese*, a cura di A. Giraudo, W. Meliga e G. Noto, Modena, Mucchi, 2017, pp. 253-265 (da cui si cita). Rispetto alla constatazione che «all'inizio del Duemila, benché da più parti fosse stato auspicato il proseguimento della pubblicazione dei testi valdesi, quest'ultima appariva poco più avanzata di quanto era nel 1974, e nei primi anni del secolo è cresciuta [...] di tre sole unità» (p. 261) e che «restano da determinare sia il numero dei testi sia perfino il numero dei codici che lo [il corpus valdese] compongono» (p. 262), oggi si può aggiungere soltanto la riedizione del poemetto *Lo desprezzi del mont* in A. CORNAGLIOTTI, *Une nouvelle édition du poème vaudois Lo desprezzi del mont*, in «*Contez me tout*». *Mélanges de langue et de littérature médiévales offert à Herman Braet*, réunis par C. Bel, P. Dumont et F. Willaert, Louvain – Paris – Dudley MA, Peeters, 2006, pp. 713-722. Inoltre, in questi anni, Joanna Poetz sta dedicando la sua tesi di dottorato all'edizione di alcuni trattati presenti nei manoscritti del fondo dublinese, specialmente il ms. Dublin, Trinity College Library, 262. Caterina Menichetti sta invece lavorando sulla versione valdese degli *Atti degli Apostoli*.

<sup>3</sup> Cfr. sopra, p. 90, n. 2.

siderati unitari nel censimento, ma che in alcuni manoscritti appaiono scissi in due unità ben distinte, oppure sermoni presunti monoattestati che invece, a un'analisi più serrata, risultano copie – magari un po' particolari – di altri testi, come nel caso di quello sull'Adorazione dei magi nella redazione del ms. Dublin, Trinity College Library, 267<sup>4</sup>.

Un'altra incertezza che caratterizza il nostro lavoro è il criterio con cui affrontare e ordinare i testi per la pubblicazione. Dopo una primissima fase in cui si era data preferenza ai sermoni pluriattestati (che ha coinciso, di fatto, con le prime tesi di laurea sull'argomento, come ricordato da Luciana Borghi Cedrini), si è optato per seguire invece il cosiddetto calendario liturgico, ossia la serie ordinata di pericopi che può essere ricostruita dalla comparazione dei due lezionari e del sermonario contenuti nei codici valdesi<sup>5</sup>. Il lezionario di Cambridge si trova nel ms. University Library, Dd.XV.30 ed è intitolato *Treçenas* "Tredicine": conserva letture per tutte le domeniche dell'anno, suddivise appunto in quattro gruppi di tredici secondo una ragione che non è ancora stata indagata e chiarita, salvo il fatto – forse non irrilevante – che tredici è appunto un quarto di 52 e dunque si potrebbe pensare a una sorta di quadripartizione dell'anno liturgico. Il lezionario di Grenoble (Bibliothèque municipale, ms. U.860) conserva pericopi per i giorni feriali e festivi dell'intero anno, oltre a una sezione espressamente dedicata ai santi, per la quale è stato avanzato un sospetto di ascendenza hussita<sup>6</sup>. Il sermonario di Dublino infine (Trinity College Library, ms. 267) conserva pericopi per le domeniche dalla I di Avvento alla V dopo Pentecoste, oltre a quelle per Natale, Santo Stefano, San Giovanni apostolo, Santi Innocenti, Circoncisione del Signore ed Epifania; a ogni pericope corrisponde generalmente almeno un sermone, anche se si danno casi di più testi per una singola pericope o, all'opposto, di pericopi "orfane".

La scelta del calendario liturgico come criterio-guida, che a prima vista sembra ovvia perché consente di seguire un parametro unitario e apparentemente oggettivo, nasconde però alcune insidie non di poco conto, di cui è importante essere consapevoli.

<sup>4</sup> Si veda il contributo di Nicole Bériou in questo volume.

<sup>5</sup> Cfr. S. VIGNA SURIA, *L'edizione dei sermoni valdesi. Preliminari*, in *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*, a cura di M. Benedetti, Torino, Claudiana, 2009, pp. 213-223: 217-223, nonché E. BALMAS, *Note su i lezionari e i sermoni valdesi*, in *Nuove ricerche di letteratura occitanica*, a cura di Id., Torino, Claudiana, 1983, pp. 23-45.

<sup>6</sup> È l'ipotesi di S. BERGER, *Les Bibles provençales et vaudoises*, in «Romania», XVIII, 1889, pp. 353-422, nello specifico pp. 392-396.

La prima è che, come nel caso del censimento generale dei testi, anche nel ripercorrere il calendario dobbiamo porre molta attenzione a eventuali errori compiuti da chi ci ha preceduto e ad altri che potremmo commettere noi stessi, poiché gli elementi combinatori (titoli dei libri biblici, numeri di capitoli e versetti) sono in numero limitato e far confusione è molto facile. Un problema per certi versi analogo è costituito da quei sermoni che possono essere riferiti a due o più occasioni liturgiche, o perché la stessa pericope si ritrova in luoghi diversi, o perché sulla base dei Vangeli sinottici è possibile ricondurre a una certa occasione anche sermoni con pericopi diverse; in questo caso è necessario un *surplus* di cautela nel collocare questi testi.

A questi problemi, per così dire di “ordinaria amministrazione” e risolvibili (si spera) tramite controlli incrociati e ripetuti, si somma però una questione più grave, ossia che il calendario che abbiamo ricostruito è probabilmente un’astrazione, certo molto utile a fini classificatori, ma senza alcuna prova di un corrispettivo nella pratica dei valdesi medievali. In effetti, se consideriamo i lezionari, quello di Grenoble non mostra una specifica relazione con i sermoni poiché il manoscritto che lo conserva non ne presenta alcuno; quello di Cambridge, invece, è inserito in un codice che ha sì qualche sermone (otto, di cui uno su una pericope esterna al calendario), ma questi non consentono, a mio giudizio, di pensare a un piccolo ciclo liturgico, mentre tra di essi si potrà forse rintracciare, piuttosto, un filo conduttore di tipo tematico, il che peraltro è un dato ricorrente nei manoscritti valdesi<sup>7</sup>. A conti fatti, il sermonario è quindi l’unico dei tre testi che presenti una chiara correlazione tra occasione liturgica, pericope e sermoni; e dunque per prudenza dovremmo dire che, se mai i valdesi conobbero e utilizzarono un calendario liturgico nella loro predicazione – il che è tutto da dimostrare – questo sarà stato forse più simile a quello riportato dal sermonario che a quello da noi ricostruito.

La recente messa a disposizione *online* del manoscritto di Grenoble<sup>8</sup> ha inoltre permesso di avviare una verifica dei dati relativi al suo lezio-

<sup>7</sup> Si vedano per esempio l’analisi complessiva del ms. Dublin, Trinity College Library, 263 effettuata da Federico Bo (F. BO, *Il manoscritto 263 del fondo valdese di Dublino: descrizione, storia e annotazioni filologiche*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 212, 2013, pp. 3-46) e quelle dei mss. Genève, Bibliothèque de Genève, l.e. 206 e l.e. 209, compiute da Mario Dal Corso e Luciana Borghi Cedrini (M. DAL CORSO, L. BORGI CEDRINI, a cura di, *Vertuz e altri scritti (manoscritto GE 206)*, Torino, Claudiana, 1984, pp. XVI-XXXVIII) e da Annabella Degan Checchini (*Il Vergier de cunsollacion e altri scritti (manoscritto Ge 209)*, a cura di A. Degan Checchini, Torino, Claudiana, 1979, pp. XXII-XL).

<sup>8</sup> <http://pagella.bm-grenoble.fr/BMG.html?id=Bmg-0002095>

nario (di cui, a mia conoscenza, non esiste una trascrizione completa), con il risultato che alcuni sermoni finora ritenuti fuori dal calendario liturgico (i quali, nel nostro piano di lavoro, dovrebbero essere pubblicati in coda agli altri) in realtà tali non sarebbero, perché le loro pericopi si ritrovano proprio in questo lezionario. Il motivo della discrepanza è che Vigna Suria, nel riportare poco più dell'80% dei sermoni al calendario liturgico, intende quest'ultimo come «comprendente le domeniche e le principali festività dell'anno»<sup>9</sup>. Questo «ipotetico calendario liturgico»<sup>10</sup>, basato sostanzialmente sulle ricorrenze presenti in almeno due testimoni tra lezionari e sermonario (le uniche eccezioni mi sembrano la Vigilia di Natale, attestata solo nel lezionario di Grenoble, e la Circoncisione del Signore, presente solo nel sermonario), non mi pare né più né meno ipotetico di un altro ottenuto sommando queste occasioni liturgiche e quelle che si trovano in uno solo dei tre repertori, dato che non sappiamo come (e se) questi strumenti venivano utilizzati e perché differiscano tra loro in merito all'estensione e alle scelte specifiche. È dunque necessario, a mio avviso, distinguere perlomeno tra calendario in senso “stretto”, ossia formato da quelle ricorrenze per cui è disponibile la testimonianza – non necessariamente concorde – di tutti e tre i testi (il che equivale in buona sostanza alle occasioni riportate dal sermonario), e calendario in senso “largo”, ossia quello composto da tutte le ricorrenze presenti in almeno uno dei tre repertori.

È chiaro che, ai nostri fini, questo prodotto artificiale è molto utile e oserei dire insostituibile; deve però essere ben chiaro che si tratta appunto di un'ipotesi, per di più abbastanza articolata e gravata da alcuni dubbi di fondo. L'opportunità dell'operazione di ricostruzione, tuttavia, mi pare garantita dalla necessità di stabilire un criterio ordinatore che vada al di là del singolo manoscritto: senza il calendario liturgico nel suo senso più ampio, infatti, la catalogazione dei sermoni che non rientrano nelle domeniche del sermonario porrebbe un problema di non facile soluzione.

Il nostro lavoro, dunque, consiste anche nella costante ricerca di criteri sempre più precisi e adatti a studiare e presentare gli oggetti della nostra ricerca, e questo spiega pure in parte (spero) perché un lavoro di questo tipo proceda lentamente, dovendo spesso tornare sui suoi passi per aggiornarsi. All'interno di questo continuo processo di revisione si colloca a buon diritto la questione delle riproduzioni dei manoscritti su cui lavoriamo. Agli albori del progetto, le trascrizioni avvenivano sulla base di digitalizzazioni ottenute a partire da microfilm in bianco e nero,

<sup>9</sup> VIGNA SURIA, *L'edizione dei sermoni valdesi*, cit., p. 222.

<sup>10</sup> *Ibid.*

di qualità modesta quando non scarsa. A partire dal 2013, una campagna di verifiche condotta nelle biblioteche di Dublino, Cambridge, Ginevra e Digione, onerosa in termini di tempo e di costi, ha messo in luce la necessità di disporre di riproduzioni migliori per evitare banali errori di lettura: si è così dato avvio a una serie di digitalizzazioni a colori, in parte finanziate con fondi «Otto per mille», in parte realizzate grazie a collaborazioni con le biblioteche interessate<sup>11</sup>.

In sintesi, se consideriamo come affrontavamo i sermoni sei, cinque, anche solo quattro anni fa, notiamo che davvero è passata tanta acqua sotto i ponti da più punti di vista; questo non significa però sminuire il lavoro fatto allora, bensì valorizzarlo, poiché senza quei tentativi – che a posteriori ci possono apparire in alcuni casi anche ingenui – oggi non saremmo giunti a un primo volume pubblicato secondo criteri che certamente non sono definitivi, ma perlomeno il più possibile avanzati e adattati alle varie situazioni che ci siamo trovati a dover fronteggiare.

Non è certo questa la sede per disquisire nello specifico di tecnicismi che spesso stanno a metà tra la filologia propriamente detta e la presentazione dei testi, anche se pure quest'ultima attività ha le sue esigenze e gioca un ruolo spesso non secondario nelle decisioni relative alla pubblicazione. Vorrei però accennare alle diverse tipologie di sermone che abbiamo incontrato finora per render ragione di ciò che ho appena detto, ossia che i parametri vanno continuamente adattati e che ogni testo, per così dire, fa storia a sé e quasi richiede criteri *ad hoc*.

La prima tipologia, quella più comune, è il sermone monoattestato. Si tratta di un tipo di testo che a prima vista potrebbe sembrare più semplice, ma non è così. In primo luogo non lo è poiché, quando abbiamo un testimone unico, se questo è poco o per nulla leggibile (o se lo è, ma non pare avere senso) siamo quasi disarmati di fronte alle difficoltà e bisogna procedere con molta cautela. In secondo luogo, talvolta i sermoni monoattestati sono più difficili da comprendere, contestualizzare e tradurre. Infatti, mentre i pluriattestati sono in genere (almeno in alcune delle loro redazioni) dei testi anche complessi, ma comunque più o meno chiaramente strutturati e coerenti, al contrario i sermoni monoattestati talvolta non sono altro che *collages* di citazioni messe insieme alla meno peggio e con flebili legami tra di loro, oppure presentano delle strutture comunque molto labili, tanto da sembrare quasi

<sup>11</sup> Rientrano nel primo gruppo le digitalizzazioni dei manoscritti dublinesi 260, 261 e 267, disponibili sul sito <http://digitalcollections.tcd.ie/home>; nel secondo quelle dei manoscritti ginevrini l.e. 206 e l.e. 209a, realizzate nell'ambito del programma *e-codices* dell'Università di Friburgo e visionabili sul sito [www.e-codices.unifr.ch](http://www.e-codices.unifr.ch).

tracce o appunti di predicazione più che testi compiuti<sup>12</sup>. In altri casi ancora, essi esibiscono invece strutture complesse e talvolta difficili, che spesso potrebbero essere chiarite soltanto con il riscontro di altre versioni che però non esistono.

I sermoni pluriattestati, invece, da un lato hanno l'ovvio vantaggio di proporre più redazioni dello stesso passaggio (quando queste non siano però molto diverse tra loro, il che succede non di rado), ma dall'altro presentano tutta una serie di difficoltà. Innanzitutto la necessità di sottoporli a confronto sistematico, che non è impresa semplice soprattutto quando le divergenze sono molto consistenti e interpretabili in un senso o nell'altro (il caso classico sono porzioni di testo alternativamente presenti o assenti nelle varie copie, riguardo alle quali spesso è impossibile dire se la redazione *x* aggiunga o scordi rispetto alla *y*, o viceversa). In secondo luogo non tutti i pluriattestati sono, se così si può dire, pluriattestati allo stesso modo. Abbiamo per esempio dei testi che differiscono tra loro per semplici varianti di sostanza e di forma, ma ce ne sono pure altri la cui variabilità non si limita a poche lezioni, frasi lievemente differenti o brevi porzioni di testo presenti o assenti, ma si estende a interi passi che in una versione possono esserci, mentre in una seconda no, e in una terza ancora sì ma riformulati piuttosto pesantemente e così via. Un caso ancora differente ed estremo è costituito da quei sermoni che presentano con ogni evidenza lo stesso testo, ma in redazioni così differenti tra di loro che sarebbe impossibile ricondurle a una versione unitaria senza forzature e soprattutto senza rischiare di confinare negli apparati una mole troppo imponente di informazioni; questo, se da un lato ne pregiudicherebbe la leggibilità, dall'altro porterebbe a sminuire l'importanza delle versioni "scartate" (che spesso, come si dirà fra poco, non sono tali in quanto erronee, ma semplicemente perché più corte, o troppo lunghe, o meno aderenti alla fonte), frantumandole in una miriade di passaggi sparsi e difficilmente ricomponibili. In casi come questi, la soluzione allo stesso tempo più efficace e meno dispendiosa è probabilmente quella di procedere a edizioni sinottiche, che sono in grado di rendere ragione della diversità delle varie redazioni e, allo stesso tempo, di sottolinearne l'innegabile legame. Nei casi in cui, invece, la riduzione *ad unum* pare possibile ma comporta comunque la necessità di sistemare in apparato notevoli porzioni di testo, la soluzione cui per ora siamo arrivati consiste nello sdoppiare la fascia di apparato normalmente dedicata alle varianti sostanziali: nella prima trovano posto quelle "normali" (parole, brevi porzioni di testo),

<sup>12</sup> Si vedano i contributi di Laura Gaffuri e Lothar Vogel in questo volume, rispettivamente alle pp. 122 e 161.

nella seconda quelle più corpose e che meritano di essere isolate per il loro valore che va al di là di un sinonimo o di una costruzione sintattica differente.

Come si vede, lo spettro di situazioni che l'editore si trova ad affrontare nel caso dei sermoni pluriattestati è così vario che risulta impossibile procedere con criteri rigidi e immutabili. L'unico punto fermo che, per ora, siamo stati in grado di stabilire è che gli sforzi per identificare errori utili alla ricostruzione di ipotetici "originali" a norma di *stemma codicum* risultano pressoché improduttivi; a questa consapevolezza va aggiunta la considerazione che la ricerca di un originale è in questi casi quanto mai un'utopia, poiché il sermone è di per sé un genere sempre aperto al rifacimento e alla ridefinizione. L'esito naturale di queste riflessioni è la scelta di pubblicare una tra le versioni di un dato sermone pluriattestato, correggendo solo dove strettamente necessario. Anche questa opzione, però, non è immune da gravi problemi; si pensi per esempio ai casi in cui la versione prescelta presenta un'evidente lacuna meccanica, di cui si può ipotizzare la genesi con relativa sicurezza (per esempio, un *saut du même au même*). Che fare in questi casi? Lasciare sussistere la lacuna, osservando la massima fedeltà al manoscritto ma con il sospetto che un testo del genere, in quanto "zoppo", fosse di fatto imprevedibile? Oppure colmarla, prelevando la porzione di testo interessata da un'altra versione che però appartiene a un manoscritto caratterizzato da scelte stilistiche, linguistiche e grafiche (o grafico-fonetiche) diverse da quelle del manoscritto che si vorrebbe integrare? Come si vede, il rischio di creare "testi-macedonia" è ben presente e, al riguardo, sembra opportuno rifarsi a principi metodologici ben sintetizzati da Nicole Bériou, per cui «[l']objectif premier de l'édition est de donner du sermon une version compréhensible» e dunque «[l]a première règle fondamentale de l'édition consiste à ne jamais mêler le texte de plusieurs versions»; ne consegue che «[i]l faut au contraire, selon les cas, choisir un texte et donner en notes les variantes significatives des autres textes, ou publier intégralement tous les textes, soit en synopsis, soit l'un après l'autre»<sup>13</sup>.

A conti fatti, la soluzione che ci è parsa più prudente e migliore dal punto di vista metodologico è quella di preferire, nel caso di sermoni pluriattestati, la lezione del testo conservato nel sermonario, se questa esiste e se non è contraddetta da elementi notevolissimi. Questa deci-

<sup>13</sup> N. BÉRIOU, *Les sermons latins après 1200*, in *The sermon*, directed by B. M. Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 363-447, nello specifico pp. 438-439. Le procedure qui enunciate sono relative ai sermoni latini, ma risultano facilmente adattabili anche a quelli volgari.

sione discende da alcune considerazioni pratiche: in primo luogo, per quanto si è detto prima relativamente al calendario liturgico, il sermone si qualifica come testo significativo in sé, oltre che come deposito di testi, e la preferenza accordatagli consente di pubblicarlo integralmente, cosa che ci sembra utile e significativa; in secondo luogo, anticipando un tema che toccherò tra poco, i testi del sermone sono generalmente più vicini alla fonte latina (quando questa è presente) e, sempre a confronto con eventuali ipotesti, rappresentano di solito una sorta di via di mezzo tra redazioni più lunghe e complesse e altre redazioni molto scorciate (quasi dei riassunti); in terzo luogo, questa opzione ci sembra per ora l'unico antidoto valido al rischio di creare "testimacedonia" e permette inoltre di preservare la coerenza linguistica dei testi, il che non sarà inutile in vista di future analisi<sup>14</sup>.

A questa situazione, già di per sé complicata, si somma il problema delle fonti latine. La dipendenza di molti sermoni valdesi da testi mediolatini del domenicano Iacopo da Varazze, appartenenti soprattutto alla sua raccolta *de tempore*<sup>15</sup>, ha certamente delle ripercussioni sull'edizione poiché il testo latino entra in gioco come ulteriore testimone, seppure a statuto speciale, ed è necessario tenerne conto sia nella collazione dei pluriattestati sia nella definizione del testo dei monoattestati. Spesso la presenza di un ipotesto è un aiuto, ma anche in questo caso bisogna procedere con grande cautela. Infatti l'edizione di riferimento per i sermoni *de tempore* di Iacopo è ancora quella di Clutius del 1760<sup>16</sup>, che non è certo immune da errori e che soprattutto non rende conto delle varianti. È dunque possibile – e lo abbiamo già verificato in alcuni casi – che il sermone valdese, apparentemente distante dal testo latino nell'edizione Clutius, sia in realtà vicino alla lezione di tale o talaltro manoscritto; oppure che il testo valdese sembri più vicino alla fonte "remota" (ossia al passo biblico o patristico che lo stesso Iacopo cita) piuttosto che al sermone iacobino, tanto che verrebbe da chiedersi se non sia esistita un'attività di "controllo" delle citazioni (o forse, più semplicemente, la copia dei sermoni latini a disposizione poteva avere pas-

<sup>14</sup> Questa considerazione ha valore anche all'inverso, ossia sarà più agevole reperire, negli apparati, i tratti linguistici propri degli altri manoscritti.

<sup>15</sup> Cfr. A. GIRAUDO, *Volgarizzamenti valdesi di alcuni sermoni di Iacopo da Varazze*, in «Studi Medievali» 56, 2, 2015, pp. 741-787. Sul rapporto tra i sermoni valdesi e i *quadragesimales* di Iacopo cfr. A. GIRAUDO, *A Lent "Poor in Sundays"? The Case of the Waldensian Sermons*, in *I sermoni quaresimali: digiuno del corpo, banchetto dell'anima. Lenten sermons: fast of the body, banquet of the soul*, a cura di P. Delcorno, E. Lombardo, L. Tromboni, «Memorie Domenicane», 48, 2017, pp. 75-89.

<sup>16</sup> JACOBI DE VORAGINE O. P. *Sermones aurei in omnes totius anni Dominicas, Quadragesimam et praecipua Sanctorum Festa [...] in duos tomos divisi*, edidit R. Clutius, Augustae Vindelicorum-Cracoviae, 1760.

saggi più fedeli agli originali)<sup>17</sup>. Inoltre, in aggiunta ai testi di Iacopo da Varazze sono già stati individuati altri testi mediolatini che risultano tradotti più o meno estesamente nel *corpus* valdese<sup>18</sup>, sicché la “biblioteca” dei *barba*, se così si può dire, si arricchisce sempre di nuovi elementi e dunque, come si può facilmente intuire, le questioni che si pongono relativamente al problema delle fonti sono molte e di ampia portata: mi limiterò qui a citarne alcune.

Il primo punto da tener ben presente è che, individuato un ipotesto, non si può ovviamente postulare che il traduttore o i traduttori avessero a disposizione proprio quel testo, o quella raccolta, in quella forma, trasmesso sotto il nome di tale autore e così via. Al contrario, è pensabile che siano esistite sillogi intermedie e miscellanee che molto difficilmente ora possono essere individuate. Con ogni probabilità la traduzione dei sermoni di Iacopo dev'essere avvenuta a tavolino, sulla base di un testo scritto (il grado di aderenza alla lettera è alto, talvolta anche a scapito della correttezza grammaticale nella lingua d'arrivo) e direttamente dal latino (un passaggio intermedio, benché possibile, dovrebbe essere dimostrato). Nulla però ci autorizza a credere che i valdesi avessero a disposizione le opere complete di Iacopo, o che fossero addirittura coscienti della paternità dei suoi testi<sup>19</sup>: per quanto ne sappiamo ora, è altrettanto possibile (e forse persino più probabile) che disponessero di manoscritti miscellanei, che magari contenevano un buon numero di sermoni di Iacopo ma anche testi di altra provenienza. Ovviamente queste sono, per ora, soltanto ipotesi, e si dovrebbero sfruttare, se esistono, eventuali ricerche sui modi e i tempi della diffusione delle opere iacobine soprattutto nelle regioni in cui i valdesi avrebbero più facilmente potuto incrociarle.

Un altro problema relativo alle fonti latine riguarda uno dei punti più controversi degli studi valdesi, ossia la questione della lingua dei

<sup>17</sup> Si veda il contributo di Lothar Vogel in questo volume.

<sup>18</sup> Si veda il contributo di Laura Gaffuri in questo volume, nello specifico pp. 161-192.

<sup>19</sup> È anzi possibile che non lo fossero e forse proprio questo potrebbe spiegare l'accoglienza così massiccia di testi domenicani all'interno del *corpus*. Si veda al proposito un'ipotesi analoga, ma supportata da maggiori evidenze, formulata recentemente da Caterina Menichetti riguardo alla traduzione valdese degli Atti degli Apostoli a partire da quella italiana del Cavalca: C. MENICHETTI, *La traduction intraromane en contexte religieux: la genèse des Actes des apôtres en occitan vaudois*, in *L'aventure du sens. Mélanges de philologie provençale en l'honneur de François Zufferey*, éd. par S. Maffei Boillat et A. Corbellari, Strasbourg, Éditions de linguistique et philologie, 2016, pp. 147-175; a p. 167, la studiosa sostiene che la traduzione valdese degli Atti sia basata su una famiglia di codici e stampe del testo di Cavalca in cui mancano il prologo d'autore e la menzione del nome e della provenienza conventuale.

testi. È ormai assodato che questa è una *scripta*, ossia la versione scritta, nobilitata e arricchita del parlato medievale delle Valli (o vicinanze); ma è altresì noto che la “lingua valdese” attende ancora di essere definita con precisione soprattutto in relazione ai tempi e ai modi della sua formazione, mancando per ora quasi del tutto analisi contrastive con le parlate e le *scriptae* circostanti e coeve<sup>20</sup>. Uno degli scopi del nostro lavoro, ovviamente, vorrebbe essere quello di porre rimedio a questa lacuna. In questa indagine, però, bisognerà anche tenere in debito conto il sempre maggior peso che vanno assumendo i testi latini nella costituzione della lingua valdese, poiché le traduzioni valdesi spesso ricalcano costruzioni sintattiche, lessicali e morfologiche proprie della lingua di partenza, senza all'apparenza preoccuparsi troppo dell'immediata comprensibilità in quella di arrivo<sup>21</sup>. Si spiegano così dei calchi basati sulla rianalisi di parole latine (ad esempio i composti di *cum*-tradotti con *ensemp-*), oppure certi costrutti sintattici latineggianti a proposito dei quali, come già accennato, si può avanzare il legittimo dubbio che il pubblico ne comprendesse davvero il significato; ossia, per ribaltare la questione, ci si potrà e dovrà chiedere se i predicatori “parlavano come scrivevano”.

A partire da questi dati, e dalla loro presenza o assenza nei testi, si potrà forse trarre qualche ipotesi riguardo alla posizione dei sermoni rispetto alla *performance* orale, ossia, per semplificare, se (e quali) siano da situare prima o dopo l'atto della predicazione<sup>22</sup>. Penso per esempio a quei sermoni pluriattestati che in alcune redazioni sono più vicini all'ipotesto latino e in altre, di solito più brevi, assumono invece andamenti sintattici più fluidi, meno artificiosi, o sostituiscono parole latineggianti con altre più comprensibili a quello che doveva essere, presumibilmente, il pubblico dei *barba*.

Con questa rapida panoramica spero di aver reso, almeno in parte, le difficoltà che fronteggiamo nell'edizione dei sermoni. Ci sarebbero cer-

<sup>20</sup> Al riguardo si vedano i saggi ora ristampati in L. BORGHI CEDRINI, *Ai confini della lingua d'oc. Nord-Est occitano e lingua valdese*, cit., pp. 133-267, dove si trova pure una retrospettiva dei tentativi di definizione esperiti fin dal Morosi, con relativi riferimenti bibliografici. Si può inoltre citare il lavoro di F. BRONZAT, *Lingua “valdese” e occitano alpino: parentele morfo-fonetiche e lessicali*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 197, 2005, pp. 69-112, provvisto di una notevole messe di esempi e confronti con le parlate moderne.

<sup>21</sup> Già A. M. RAUGEI, *Bestiario valdese*, Firenze, Olschki, 1984, tiene conto di questa necessità di comparazione nella sua analisi linguistica (cfr. nello specifico le pp. 61-142).

<sup>22</sup> Una casistica più raffinata e completa delle varie possibilità in B. M. KIENZLE, *Conclusion*, in *The sermon*, cit., pp. 963-983, nello specifico pp. 974-978.

tamente molti altri argomenti da toccare: l'origine e la funzione dei manoscritti, per esempio, o la teologia che traspare da questi testi e come su questa base si possa o meno ipotizzare qualcosa sulla loro datazione, oppure ancora il posto che i sermoni (quelli non tradotti, soprattutto) occupano rispetto alla tradizione europea del genere, e così via. Si tratta però di temi che, sebbene importantissimi e anzi in molti casi fondamentali, in un certo qual senso precedono o seguono le questioni che affrontiamo nella pratica e che ho voluto descrivere.

Prima di concludere, vorrei spendere ancora qualche parola su un altro aspetto importante del lavoro, che è insieme un suo punto di forza e un grosso freno, ossia la traduzione di tutti i sermoni in italiano. Finora, chi avesse voluto leggere i testi valdesi avrebbe dovuto ricorrere ai glossari e agli specchietti grammaticali acclusi alle edizioni<sup>23</sup>, con un notevole dispendio di energie e la possibilità di fraintendimenti. Proprio per evitare questi inconvenienti e rendere l'edizione leggibile e utile anche a un pubblico (scientifico e non) privo di una specifica formazione filologico-linguistica, ma comunque interessato al contenuto, fin dal principio la necessità di una traduzione puntuale si è imposta come passaggio imprescindibile, seppur altamente impegnativo. Al di là delle difficoltà che incontra chiunque si cimenti con una sfida analoga, nel nostro caso siamo ulteriormente impacciati dal fatto che, spesso, non traduciamo soltanto dal valdese, ma dobbiamo tenere conto che pure il testo occitano è a sua volta una traduzione; diventa quindi necessario mediare tra latino, valdese e italiano e in questo senso parlo di "freno", poiché questa procedura impone una progressione del lavoro molto più lenta, in cui succede spesso di chiedersi quale potesse essere il significato di una tale parola alla luce del vocabolo latino di cui era traduzione, adattamento o calco. Allo stesso tempo, queste riflessioni sono un punto di forza poiché, come mi è stato insegnato, il filologo, quando

<sup>23</sup> Cfr. per esempio le "Indicazioni filologiche e linguistiche per la lettura del Ge 209" di Luciana Borghi Cedrini in A. DEGAN CHECCHINI, *Il vergier de cunsollacion e altri scritti (manoscritto Ge 209)*, Torino, Claudiana, 1979, pp. XLI-XCVIII e il glossario, pp. 199-219; sezioni analoghe, sempre a cura di L. Borghi Cedrini, in M. DAL CORSO, L. BORGI CEDRINI, *Vertuz e altri scritti (manoscritto GE 206)*, Torino, Claudiana, 1984, pp. XXXIX-LXXIII, 165-171; l'intero secondo volume di H. R. NÜESCH, *Altwaldensische Bibelübersetzung. Manuskript Nr. 8 der Bibliothèque municipale Carpentras*, Bern, Francke, 1979, 2 voll. è dedicato all'analisi linguistica (con glossario) della Bibbia di Carpentras; in RAUGEI, *Bestiario valdese*, cit., pp. 63-129, 351-353 si trovano una dettagliata analisi linguistico-grammaticale e un piccolo glossario; si vedano inoltre le "Schede linguistiche" in L. BORGI CEDRINI, *Appunti per la lettura di un bestiario medievale. Il Bestiario Valdese*, in BORGI CEDRINI, *Ai confini della lingua d'oc*, cit., pp. 166-212.

capisce, traduce; e se non traduce, può darsi che non abbia capito. Dunque la presenza della traduzione, oltre a essere uno sforzo interpretativo e uno strumento a favore del lettore non strettamente specialista, è anche una garanzia che l'editore ha capito, o che comunque ha tentato di capire al meglio delle sue possibilità.

Voglio ancora sottolineare che, come spero di aver chiarito, un lavoro del genere è, oltre che complesso, per sua natura anche interdisciplinare e pertanto necessita del concorso di molti saperi. Oltre ai teologi e agli storici della predicazione, ritengo che i primi e privilegiati interlocutori possano essere gli studiosi dei processi inquisitoriali, i quali spero troveranno nei sermoni utili elementi contrastivi per le loro analisi, così come noi troviamo nei processi preziose indicazioni per la comprensione e l'inquadramento dei sermoni per quanto riguarda, per esempio, il culto dei santi o la conta dei giorni di quaresima o la posizione relativa al purgatorio, e così via.

Nell'introdurre gli Atti del convegno sui valdesi medievali tenutosi a Milano nel 2008, Marina Benedetti auspicava che lo sviluppo del lavoro sui sermoni «consent[isse] la connessione tra *parola detta dei predicatori e parola scritta degli inquisitori*»<sup>24</sup>. Una decina d'anni dopo, il mio augurio è che questa prima pubblicazione possa trovare buona accoglienza in tale prospettiva.

<sup>24</sup> *Valdesi medievali*, cit., p. IV.



# CARATTERI PALEOGRAFICI E LUOGHI DI PRODUZIONE DI MANOSCRITTI VALDESI DEL TARDO MEDIOEVO

PATRIZIA CANCIAN

Nel 1885 Edouard Montet scrisse l'*Histoire littéraire des Vaudois du Piémont d'après les manuscrits originaux conservés à Cambridge, Dublin, Genève, Grenoble, Munich, Paris, Strasbourg et Zurich*<sup>1</sup>, opera giudicata da Marina Benedetti «un caposaldo della storiografia valdese» che, «nonostante i necessari e inevitabili restauri storiografici», «rimane il punto di partenza per qualsiasi ricerca intorno alla letteratura valdese»<sup>2</sup>.

Il titolo stesso ci informa che se si intendono consultare le fonti dascalico-dottrinarie è necessario allontanarsi di molto dall'area storica di insediamento valdese. Ma di come questi manoscritti siano giunti in Irlanda, Inghilterra e a Ginevra si è già a lungo dibattuto: si è mirato a individuare i percorsi di migrazione, dovuti all'interesse di intellettuali del Seicento di ambito protestante, che cercarono di ricostruire o la storia o le controversie, o di portare a termine un progetto di autopromozione nell'ampio contesto politico europeo.

I codici letterari valdesi sono un esempio unico di «materiale omiletico *ad usum praedicationis*: una predicazione in volgare [...]; una predicazione non riconosciuta, clandestina, proibita dai vertici ecclesiastici»<sup>3</sup>. Marina Benedetti, autrice della considerazione appena letta, definisce questi libri da bisaccia dei predicatori (*i barba*) «meravigliosi», non per la fattura e la decorazione, ma per il contenuto: in realtà alcuni per essere libri di uso quotidiano sono belli e interessanti dal punto di vista paleografico. Sono codici poco analizzati in quanto l'indagine su ognuno è piuttosto complessa e soprattutto sarebbe necessaria una ri-

<sup>1</sup> E. MONTET, *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont d'après les manuscrits originaux conservés a Cambridge, Dublin, Genève, Grenoble, Munich, Paris, Strasbourg et Zurich*, Paris, Fischbacher, 1885.

<sup>2</sup> M. BENEDETTI, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2007, p. 101, n. 32.

<sup>3</sup> Ivi, p. 105.

cerca codicologica per ciascun testo, che richiederebbe tempi lunghi e un impegno impossibile per un singolo studioso. L'esame attento e scrupoloso di ogni codice implica un confronto il più possibile interdisciplinare che deve coinvolgere storici, paleografi, codicologi, filologi e linguisti. Le ricerche fin qui condotte hanno preso soprattutto in esame l'ampia dispersione, le motivazioni di quest'ultima e dell'archiviazione in determinati luoghi, oppure il contenuto e la lingua dei codici: l'edizione dei sermoni dei *barba*, curata dal gruppo di ricerca diretto da Luciana Borghi Cedrini e coordinato da Andrea Giraud, è un primo esempio di come si possano accorpate e confrontare i diversi codici<sup>4</sup>.

Tuttavia è opportuno ricordare che ogni singola parte del manoscritto è opera di un individuo, quindi è l'esito di operazioni che impegnano esclusivamente una persona (a differenza dei codici a stampa) «ed è, pertanto, anche immagine di tutti gli accidenti che ne condizionano l'operato»<sup>5</sup>. Quando un amanuense scriveva, eseguiva tale operazione soprattutto copiando e ciò che i suoi occhi leggevano non sempre corrispondeva a ciò che la mano riproduceva: un improvviso mutamento di stato d'animo, di convincimenti, di attenzione, di circostanze ambientali, il sopraggiungere della stanchezza, della noia per il lavoro potevano introdurre errori e interpretazioni diverse dall'archetipo. Tutto ciò aumenta le difficoltà di attribuzione dei diversi manoscritti a scuole e a luoghi specifici, in quanto ogni codice ha una storia che lo distingue da ogni altro.

I manoscritti da cui si trarrà l'edizione dei sermoni sono in totale 11 (quattro conservati a Dublino, due a Ginevra, quattro a Cambridge e uno a Digione); solo per cinque si è giunti<sup>6</sup> a una descrizione sintetica e a una datazione approssimativa, mentre i manoscritti da me rapidamente consultati su CD-ROM sono venti, di cui si conosce poco o nulla a parte le loro peregrinazioni per essere conservati negli archivi europei.

Le domande fondamentali concernono la loro compilazione e la loro conservazione; e soprattutto quando la compilazione sia avvenuta e se siano veramente tutti originali, come sembra suggerire il titolo dell'opera di Edouard Montet. Per rispondere a queste domande la ricerca dovrebbe prendere in esame i supporti e i materiali per la scrittura

<sup>4</sup> Cfr. *Sermoni valdesi medievali. I e II domenica di Avvento*, a cura di A. Giraud, edizione diretta da L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2016.

<sup>5</sup> G. C. ALESSIO, *Istituzioni di Filologia medievale e umanistica* (<http://campus.unibo.it/37791>), p. 25.

<sup>6</sup> La consultazione diretta dei manoscritti, a causa della loro dispersione, imponeva viaggi in diversi luoghi d'Europa e l'attento esame di ognuno dei codici avrebbe richiesto tempi troppo lunghi, che non avevo a disposizione.

(carta e pergamena, inchiostri e strumenti scrittori, colori, strumenti e tecniche della decorazione) e la confezione del codice: cioè di un «libro formato da fogli piegati in due (bifogli) e riuniti in uno o più fascicoli, cuciti mediante un filo lungo la linea di piegatura»<sup>7</sup>, che può avere un aspetto omogeneo, cioè contenere una sola opera scritta da uno o più copisti, oppure può essere l'assemblaggio di più fascicoli di data e origine diversa fatto da un bibliotecario medievale o di età moderna (ed è quella che si definisce unità codicologica). Tra questi due poli estremi esiste un'articolazione spesso sfumata e indefinibile<sup>8</sup>. L'assemblaggio più o meno definibile mi pare la risposta applicabile ai codici valdesi.

La pergamena è un supporto grafico molto antico risalente al II secolo a.C. e dalla tarda antichità divenne il supporto principale per i testi greci e latini sino alla fine del secolo XIV quando fu sostituita, non integralmente, dalla carta. Le ricette dei processi di fabbricazione in Occidente risalgono tutte al medioevo a partire dai secoli VIII e IX: è probabile che nel corso dei secoli successivi i metodi di lavorazione abbiano subito miglioramenti, di cui tuttavia non rimane traccia. La ricerca sulle pergamene è progredita notevolmente negli ultimi vent'anni, sia attraverso l'analisi fisico-chimica sia attraverso l'osservazione delle caratteristiche visibili con tecniche di laboratorio non invasive che potrebbero determinare, attraverso l'estrazione del DNA, la specie animale, la razza e persino l'identità e il numero di capi usati per la composizione di un singolo codice. In particolare la determinazione della specie permetterebbe di definire «una mappa geocronologica della diffusione delle diverse specie nella manifattura del codice, con conseguenze rilevanti sia per la storia socioeconomica del medioevo [in questo caso di quello tardo] sia per lo studio delle relazioni e influenze fra artigiani appartenenti a diverse tradizioni culturali»<sup>9</sup>; di comprendere quali logiche sono state seguite nella scelta di una specie piuttosto di un'altra per raggiungere una certa qualità del prodotto, sia nelle pagine di testo sia in quelle con lettere decorate e miniature, e, infine, di trarre indicazioni sulle dimensioni delle pelli «e di conseguenza le loro modalità d'uso nella confezione dei fascicoli»<sup>10</sup>.

Grande sviluppo ha avuto anche l'osservazione strumentale dello spessore dei fogli lungo i bordi: spessore che tende a diminuire nel corso del tempo, con una diversità molto accentuata tra alto e basso medioevo. Da questa osservazione si constata che la ripartizione degli

<sup>7</sup> M. MANIACI, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, Roma, Viella, 2004, p. 72.

<sup>8</sup> Ivi, p. 73.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 40-44 (in particolare p. 42 per la citazione).

<sup>10</sup> Ivi, p. 43.

spessori all'interno del codice non è stata casuale e che gli artigiani medievali erano in grado di valutare, solo con il tatto, variazioni anche minime della pergamena, e tendevano a nascondere i fogli con difetti di qualità o di lavorazione o all'interno o verso la fine del codice.

Il supporto cartaceo è quello più usato nei codici valdesi in causa: la carta a mano è un ambito di ricerca piuttosto complesso, in cui si intrecciano numerosi fattori (materiali, tecnici, commerciali e culturali), e l'enorme quantità di spogli da effettuare per la classificazione dei fogli per ora ha funzionato da fattore dissuasivo per i ricercatori. Le notizie sui metodi di produzione sono lacunose, i primi documentati risalgono al secolo XVIII, mentre le cartiere erano in funzione a Fabriano già a metà secolo XIII. Un ruolo importante per la datazione dei documenti cartacei è svolto dalla filigrana: «raffigurazione di un "soggetto" (animale, utensile, personaggio, stemma, ...), ottenuta piegando appositamente un filo di metallo non ferroso che veniva cucito per lo più nel centro di una delle due metà [...] della forma»<sup>11</sup>, per cui risulta un segno ricco di elementi figurativi che agevolano il lavoro di identificazione, di confronto e di datazione dei documenti. Fin dalla metà del secolo XIV la filigrana era il marchio di fabbrica e quindi di proprietà, ma sin da subito si lamentarono contraffazioni da parte dei fabbricanti di carta. Per ogni cartiera era previsto, per tutelare i consumatori, l'uso di solo due filigrane in modo da distinguere anche la diversa qualità della carta prodotta. Poiché ogni cartiera aveva la sua filigrana e la durata di impiego di un soggetto era limitato nel tempo, come l'intervallo, maggiormente variabile, tra l'acquisto e l'uso della risma, fatti i necessari confronti sembrerebbe semplice giungere a una datazione piuttosto precisa del momento di compilazione dei testi. Il procedimento metodologico è semplice, ma considerata la quantità di materiale presente sul territorio e la scarsa disponibilità di repertori di filigrane, se si escludono quelli universali di Charles-M. Briquet e Gerhard Piccard<sup>12</sup> e pochi altri di ambito geografico ristretto<sup>13</sup>, l'impresa diviene piuttosto difficile, nel mio caso impossibile perché ho visto i codici solo su CD-

<sup>11</sup> Ivi, p. 52.

<sup>12</sup> C. M. BRIQUET, *Les filigranes. Dictionnaire des marques du papier dès leur apparitions vers 1282 jusqu'en 1600*, Genève 1907 (ristampa ampliata e corretta da A. Stevenson, Amsterdam 1968); G. PICCARD, *Die Wasserzeichenforschung Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Findbuch*, I-XVIII, Stuttgart 1961-1997: si tratta di una lista in 25 volumi dedicati a diciassette soggetti (circa 50.000 riproduzioni), mentre il testo di Briquet contiene all'incirca 16.000 riproduzioni e molte informazioni sulla filigrana, il commercio e la produzione della carta.

<sup>13</sup> B. GIGLIO, *Le filigrane nelle carte degli archivi diocesiani di Ivrea nei secoli XIII-XIV-XV*, Ivrea, Bolognino, 1981.

ROM, mentre un controllo visivo potrebbe dare risposte molto interessanti.

Pergamena e carta e persino il papiro hanno una caratteristica in comune, e cioè la diversità più o meno evidente di aspetto tra le due facce: nella pergamena è dovuta al lato pelo e al lato carne delle pelli, nella carta dai metodi di lavorazione del materiale di partenza, per cui un'osservazione attenta permette di distinguere il lato dell'impronta, cioè quello che si trovava a diretto contatto con la forma nel momento della produzione del foglio.

Gli scribi medievali non erano insensibili a questa differenza, per cui cercavano di minimizzare l'eterogeneità del supporto durante la preparazione dei fascicoli, facendo in modo che ad apertura di libro le due pagine giustapposte presentassero la medesima faccia. In particolare per i codici in pergamena tale scelta dà luogo a quella che è nota come «la regola di Gregory», dal nome di colui che per primo la descrisse dettagliatamente. La regola presuppone che la pagina iniziale sia o dal lato carne o dal lato pelo e l'osservazione attenta dimostra che la scelta non è casuale bensì pensata, e si applica a tutti i codici prodotti nello stesso periodo in un'area culturale ben definita<sup>14</sup>: così si potrebbe ricavare un nuovo dato per l'attribuzione dei codici valdesi pergamenei a una determinata zona.

La struttura intrinseca del codice è determinata principalmente dalla fascicolazione, cioè dalla quantità di bifogli che costituiscono un fascicolo: in generale, la struttura dominante per entrambi i supporti grafici fu il quaternione (quattro bifogli, otto carte *recto* e *verso*) almeno sino alla fine del secolo XII. Nei secoli successivi si affermarono diverse tipologie: il senione (sei bifogli, 12 carte *recto* e *verso*) – che pare essere stato inizialmente adottato in Inghilterra – presente in Europa dal secolo XIII sino all'avvento della stampa, si diffuse nei codici prodotti dalle sedi universitarie, con alcune eccezioni come le Bibbie tascabili parigine (fino a 12 bifogli, 24 carte *recto* e *verso*); e il quinione (con cinque bifogli, dieci carte *recto* e *verso*), usato in Italia nei manoscritti giuridici compilati in ambito bolognese<sup>15</sup>. Dalla metà del secolo XV il senione fu sostituito lentamente dal quaternione, mentre in Italia il quinione si affermò durante il XV secolo nei codici umanistici. La crescente diffusione della carta come supporto grafico introdusse significativi cambiamenti nella fascicolazione: in Italia anche i codici cartacei furono composti in quinioni, mentre nel resto dell'Europa si affermò in modo

<sup>14</sup> MANIACI, *Archeologia del manoscritto*, cit., p. 74.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 79-82.

preponderante il senione e a volte si incontrano casi di fascicolazione più imponenti<sup>16</sup>.

È impensabile attribuire la scelta della fascicolazione al libero arbitrio di chi confezionava il codice, forse vi era la preoccupazione di rendere più robuste le singole unità: tuttavia non è ancora possibile affermare perché in Italia si affermò il quinione e in Inghilterra il senione. Le due differenti scelte potrebbero essere attribuite al tipo di piegatura usata nei diversi paesi: in Italia si usava la piegatura *in-folio* di grandi o piccole pelli di capra, oltralpe invece quella *in-quarto*, per cui l'aumento della fascicolazione prevedeva l'aggiunta di una pelle ed è riconosciuto l'uso di pelli di dimensioni nettamente diverse fra nord e sud dell'Europa<sup>17</sup>. Per i codici valdesi un controllo accurato della fascicolazione potrà dare prime informazioni sulla provenienza e sul periodo di composizione, da confermare con altri confronti<sup>18</sup>.

La funzione dei fascicoli è quella di contenere la scrittura, per cui era indispensabile preparare le pagine (cioè ogni facciata) per la copiatura del testo: la preparazione passava attraverso la foratura, che suddivideva la pagina in aree di riferimento per il copista e l'eventuale miniatore, e la rigatura, insieme di linee parallele e perpendicolari che costituiscono la *mise en page*<sup>19</sup>. Qualcosa di interessante per datare e collocare i codici valdesi potrebbe derivare dall'analisi della rigatura.

La rigatura poteva essere stata tracciata «a secco» e «a colore»: quella a secco era tracciata con una punta e fu usata in Occidente fino alla fine del secolo XI, anche se non è infrequente nei codici cartacei tardomedievali una rigatura laterale dello specchio di scrittura, ottenuta ripiegando semplicemente il foglio, o nei codici umanistici italiani che perseguivano il «ritorno all'antico». La rigatura a colore poteva essere tracciata o «alla mina di piombo» o «a inchiostro», nei codici valdesi è tracciata a inchiostro nero o rosso, lo stesso usato per la scrittura del testo e per le rubriche: in un solo caso il manoscritto è rigato con la mina di piombo (Cambridge, University Library, Dd.XV.31) Inoltre si può supporre che in alcuni sia stata usata una tecnica di rigatura, diffusa in Italia e in Europa durante il secolo XV, eseguita con l'aiuto di

<sup>16</sup> Ivi, p. 81.

<sup>17</sup> Ivi, p. 82.

<sup>18</sup> Alcuni primi contributi in questo senso vengono dal lavoro di F. Bo, *Il manoscritto 263 del fondo valdese di Dublino: descrizione, storia e annotazioni filologiche*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 212, 2013, pp. 3-46 e dalle descrizioni dei manoscritti coinvolti nell'edizione dei sermoni per le prime due domeniche di Avvento (cfr. *Sermoni valdesi medievali*, cit., pp. 16-23). Altre indagini sono in corso.

<sup>19</sup> Ivi, p. 83.

un attrezzo a più punte – una sorta di pettine – che permetteva di tracciare più righe simultaneamente, incominciando da un unico foro, per cui si ha una «foratura interrotta» (ogni quattro o cinque righe)<sup>20</sup>.

L'analisi della scrittura che insieme con gli elementi sopra enunciati dovrebbe rispondere agli interrogativi iniziali risulta assai complessa, sia per il numero dei codici sia per la difficoltà di una consultazione diretta.

Quattro codici sono stati descritti in modo rapido e succinto da Andrea Giraud<sup>21</sup>, ma per i suoi diversi obiettivi da filologo: due sono pergamenei (Dublin, Trinity College Library, 263 e Genève, Bibliothèque de Genève, l.e. 206) e due cartacei (Dublin, Trinity College Library, 267 e 260); nel complesso, tre risultano scritti da mani diverse e uno solo, quello ginevrino, presenta una grafia «accurata e uniforme, dovuta probabilmente a un'unica mano»<sup>22</sup>.

Gli scribi medievali non redigevano i loro testi in codici, come ora li vediamo, ma compilavano fascicoli che successivamente erano rilegati nei luoghi di conservazione, per cui le mani diverse non devono stupire. La definizione del tipo di grafia usata è di conseguenza molto varia e complessa: sono tutte scritture che fanno parte della grande famiglia della gotica e che oscillano dalla *littera textualis* o *textura* – non troppo accentuata con forme a volte poco spezzate e più tondeggianti che richiamano la *rotunda* italiana e la *redonda de libros* spagnola – alla semigotica delle carte e alla bastarda, molto diffusa in Francia nei secoli XIV e XV e che di là si estese alla Germania, all'Inghilterra e alla Spagna, dove fu chiamata *bastardilla*<sup>23</sup> e anche in Italia, ma nella seconda metà del secolo XVI.

La scrittura è eseguita con due tipi di inchiostro: uno nero per il testo e uno rosso per le rubriche. L'inchiostro nero è probabilmente un inchiostro nerofumo, a base di carbone, normalmente legato a un additivo come ad esempio la gomma arabica. Le rubriche, che corrispondono all'intitolazione di un testo o di una delle sue parti, sono state scritte dallo stesso copista e con inchiostro rosso: un colore coprente che si otteneva da un pigmento di origine minerale, cinabro (solfuro di mercurio) o ocre rossa<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> MANIACI, *Archeologia del manoscritto*, cit., pp. 82-94.

<sup>21</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., pp. 16-23.

<sup>22</sup> Ivi, p. 22; si veda inoltre, per il ms. Dublin, Trinity College Library, 263 il contributo di Bo, *Il manoscritto 263*, cit.

<sup>23</sup> F.-J. DE LASALA, S.I., *Compendio di storia della scrittura latina*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2008, p. 80.

<sup>24</sup> MANIACI, *Archeologia del manoscritto*, cit., p. 63.

I quattro codici considerati da Giraudo<sup>25</sup> sono decorati con iniziali semplici, ovvero prive di appendici decorative e che si distinguono solamente per le dimensioni, la forma e il colore, tendenzialmente rosso, o rosso e blu; oppure con iniziali filigranate, decorate con una rete più o meno fitta di antenne, tralci, fioriture con una gamma più ampia di colori (giallo, viola, verde, azzurro). La presenza di queste ultime induce a ritenere probabile una produzione dei codici in area transalpina, o almeno sotto l'influenza di una cultura grafica e decorativa transalpina, caratteristica di maestri come Antoine de Lonhy, che operò a Tolosa e a Barcellona tra il 1460 e il 1462 e successivamente in Savoia e in Piemonte<sup>26</sup>. E ciò richiama la nostra attenzione sull'uso di una bastarda di influenza spagnola con le caratteristiche "s" e "f" e soprattutto la "s" finale simile a una "B" maiuscola<sup>27</sup>.

Tra i codici conservati a Dublino, alcuni si allontanano dalle caratteristiche finora individuate: il manoscritto 258 è l'unico che ha uno specchio di scrittura a due colonne, ma molto simile al manoscritto 260 nella grafia, nelle lettere filigranate, nei capilettera e nelle *réclames* (disegni nel margine inferiore delle carte per indicare il passaggio da un fascicolo all'altro); la scrittura su due colonne fa pensare a un testo copiato da uno più antico usando la forma imitativa almeno nella *mise en page*. Mentre i manoscritti 264, 265 e 266 sono stati eseguiti in tempi da giudicare più tardi per il tipo di grafie impiegate, diverse ma piuttosto corsive e databili al secolo XVII<sup>28</sup>.

Altro gruppo di codici consultato su CD-ROM è quello conservato presso la University Library di Cambridge: sul retro del primo piatto della rilegatura dei manoscritti è disegnato lo stemma con la legenda

<sup>25</sup> Cfr. sopra, n. 22.

<sup>26</sup> P. CANCIAN, *Il Breviario sacrese quattrocentesco conservato nella Biblioteca Nazionale di Torino nel confronto con la copia segusina del 1315*, in «Bollettino storico- bibliografico subalpino», CXVI, 2018, pp. 183-190.

<sup>27</sup> Cfr. sopra n. 24 e testo.

<sup>28</sup> Il ms. 264 è *descriptus* del ms. Genève, Bibliothèque de Genève, l.e. 209 e venne confezionato probabilmente per l'arcivescovo di Dublino Ussher nel XVII secolo (cfr. A. DEGAN CHECCHINI, *Note sulla genesi del ms. C. 4. 17 di Dublino*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 148, 1980, pp. 29-35, poi in *Nuove ricerche di letteratura occitanica*, a cura di E. Balmas, Claudiana, Torino, 1983, pp. 125-133). Il ms. 266 contiene la «completa e – quasi sempre – fedele ripresa dei documenti inquisitoriali attualmente presso la Cambridge University Library», ossia i mss. Dd.III.25 e Dd.III.26, situandosi dunque anch'esso nel quadro della committenza di Ussher per ragioni di studio (cfr. BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., pp. 52-53); il ms. 265 è invece «una sorta di quaderno di appunti sparsi, di materiale grezzo, non sempre completo, in latino e provenzale alpino, complementare o supplementare (ossia in forma di traduzione) rispetto a ciò che è contenuto nel ms. 266» (*ibid.*).

«Academiae Cantabrigensis liber» e in alto al centro una lettera maiuscola (A-F) seguita dalla segnatura Dd.XV e un numero progressivo (29-34). Segue nel codice Dd.XV.29 sul primo foglio di guardia un riassunto del testo in grafia seicentesca che dichiara: «Initio huius libelli octo sunt Genesis capita Hispanico sermone conscripta». L'equivoco tra provenzale e lingua spagnola è ripetuto dal catalogatore anche nei manoscritti Dd.XV.30, 31, 32, 34 con l'indicazione che sono stati scritti in «idiomate Hispanico»: in particolare nel Dd.XV.31 è annotata la seguente frase «lingua deperdidit eo quod libelli loquetio multis barbaricis verbis redolect»<sup>29</sup>. Sia il Dd.XV.29 sia il Dd.XV.30 riportano delle note di possesso: «Beniamini Clemens, Valclusonnenis possessor»; «Albertus possessor» e «iste liber est meus qui vocor David Prinus subiascensis origine». Marina Benedetti identifica Beniaminus Clemens con Benjamin Clément figlio del pastore di Villaretto, che si dichiara «valclusonnenis», abitante della val Chisone, e David Prinus con David Prin, originario di Subiasco, località della val Pellice. Inoltre per i codici Dd.XV.34 si presuppone qualche legame con personaggi di Briançon, e per il Dd.XV.33, definito non valdese da Luciana Borghi Cedrini<sup>30</sup>, con la val Chisone: è scritto in gran parte in latino ed è l'unico sicuramente databile (22 agosto 1519), contiene il *Liber arithmetticus* compilato da Giovannone Albi figlio del *magister* Giovanni, notaio e castellano di Fenestrelle. La studiosa giunge alla conclusione che almeno tre dei codici cantabrigensi «provengono dall'area di tradizionale presenza valdese e specificamente dalla valle di Pragelato e dalla valle di Luserna»<sup>31</sup>.

Federico Bo nel suo saggio *I manoscritti valdesi e le Valli del Piemonte*, che aveva come scopo di dare avvio alle indagini sui luoghi di produzione e conservazione dei codici prima della loro dispersione, avvenuta nel secolo XVII, giunse alla conclusione che i manoscritti valdesi usati per l'*histoire* di Perrin fossero giunti in parte dalla valle di Luserna e da quella di Angrogna e in parte dalla valle di Pragelato e concluse «a questo punto bisognerà provare ad andare *à rebours* cercando di capire se i codici, oltre ad essere stati conservati in vallate diverse, sono stati anche redatti in luoghi (*scriptoria*?) diversi ed even-

<sup>29</sup> Per la collocazione dei codici rinvio a *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 17, ma sono stati tutti da me consultati su CD-ROM.

<sup>30</sup> Cfr. da ultimo L. BORGHİ CEDRINI, *L'antica lingua valdese*, in EAD., *Ai confini della lingua d'oc (Nord-Est occitano e lingua valdese)*, Modena, Mucchi, 2017, p. 262.

<sup>31</sup> Cfr. BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., pp. 81-82.

tualmente riconoscere quanti e quali manoscritti arrivano dall'una e dall'altra valle»<sup>32</sup>.

Valli in cui vivevano i possessori dei manoscritti, ma quasi certamente non luoghi di produzione. L'esame grafico, rapido e certo incompleto dei manoscritti cantabrigensi, ci porta, infatti, lontano dalle valli valdesi, nell'area transalpina dove aveva studiato e lavorato a lungo Petrarca: il poeta non amava affatto la *littera textualis* e la corsiva documentaria del secolo XIV, spezzata e compressa lateralmente, che rendeva difficile la lettura, ma non osava allontanarsene decisamente, usando una semigotica delle carte dalle aste clavate ma senza inclinazione e con forme più tondeggianti che si ispiravano alla *rotunda* italiana e alla *redonda de libros* spagnola<sup>33</sup>. In quell'area transalpina si trovavano centri culturali importanti, quali Montpellier, Avignone, Carpentras e, benché più lontana, Tolosa. Non solo queste caratteristiche grafiche, più o meno articolate, risultano importanti per la datazione e la localizzazione; lo sono anche la decorazione con lettere iniziali semplici e filigranate (a loro volta, semplici o intarsiate), le *réclames* e gli inserimenti di chiara ascendenza transalpina che si incontrano in tutti i manoscritti, compreso il Dd.XV.33 di Cambridge (studiato da Luciana Borghi Cedrini)<sup>34</sup> che, pur essendo un testo scolastico in scrittura bastarda cancelleresca, presenta una decorazione nei titoli, definita *cad-del* (*cadeaux*, dal provenzale *capdel*), che dalla metà del secolo XV fu ampiamente usata nell'Europa settentrionale, principalmente in testi dialettali esemplati nelle diverse scritture bastarde<sup>35</sup>.

Il confronto tra il Dd.XV.29 di Cambridge, il manoscritto 234 di Digione e il l.e. 206 di Ginevra permette di individuare una notevole somiglianza, con le dovute differenze grafiche, soprattutto nella decorazione: per ora non si può pensare a un unico *scriptorium*, ma certamente a opere di scribi professionisti. Non solo, ma per alcuni, compreso il 260 di Dublino, si può tentare di supporre un'anticipazione nel-

<sup>32</sup> F. BO, *I manoscritti valdesi e le valli del Piemonte*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 215, 2014, p. 17.

<sup>33</sup> PETRUCCI, *Lezioni di storia della scrittura latina*, cit., p. 85; A. PETRUCCI, *La scrittura di Francesco Petrarca*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967; C. TRISTANO, *Le postille del Petrarca nel Vaticano lat. 2193*, in «Italia medioevale e umanistica», 17, 1974, pp. 365-468.

<sup>34</sup> L. BORGI CEDRINI, *Cultura 'provenzale' e cultura 'valdese' nei Mettra Ceneche ("versi di Seneca") del ms. Dd XV 33 (bibl. Univ. di Cambridge)*, Torino, Giapichelli, 1981.

<sup>35</sup> G. CENCETTI, *Lineamenti di storia della scrittura latina*, Bologna, Pàtron, 1997, pp. 208-225.

la redazione alla metà del secolo XV, contrariamente alla tendenza attuale che li attribuisce tutti o alla fine del secolo XV o al secolo XVI .

Qualche tempo fa mi fu riferito che tutto ciò che si poteva dire su questi manoscritti era già stato scritto entro il 1983<sup>36</sup>. Al termine di questa breve indagine non mi sento di condividere tale posizione, in quanto sono convinta che i codici definiti come “valdesi”, se oggetto di trascrizioni e traduzioni attente e precise negli apparati critici e nelle note al testo o altro tipo di analisi, come quella qui presentata, possano dire ancora molto: e ciò sia dal punto di vista filologico-linguistico sia dal punto di vista paleografico, dato che erano, sì, libretti da bisaccia, ma la maggioranza di essi fu compilata in modo molto curato sia nella grafia sia nella decorazione.

<sup>36</sup> Con riferimento agli studi Enea Balmas, allorché l’esplorazione sistematica del *corpus* dei sermoni non era ancora stata avviata. Lo stesso E. BALMAS, *Note su lezionari e i sermoni valdesi*, in *I manoscritti valdesi di Ginevra*, a cura di Id. e M. Dal Corso, Torino, Claudiana, 1977, del resto, ammette di aver dedicato poco spazio ai sermoni (p. 40) – infatti gran parte dell’articolo è dedicato ai lezionari – e si augura una ripresa più approfondita dei lavori (p. 41), che è però venuta soltanto molti anni dopo (ossia intorno al 2009). Con i nuovi mezzi tecnici a disposizione l’esame del «santo bottino» può dare nuove e interessanti risposte ai ricercatori.



## OSSERVAZIONI SULLA TEOLOGIA DEI SERMONI D'AVVENTO

LOTHAR VOGEL

Le dodici predicazioni sulle prime due domeniche d'Avvento appena pubblicate costituiscono un po' più del 5% dei sermoni tramandati nei manoscritti valdesi<sup>1</sup>. Pur nella sua parzialità, questo estratto consente già di cogliere il loro significato teologico. Nel mio contributo saranno affrontate tre questioni: il genere letterario dei sermoni valdesi; l'utilizzo delle autorità teologiche; i due temi teologici della dottrina penitenziale e del ministero apostolico.

### *1. Il genere letterario dei sermoni.*

Nella scelta dei testi da prendere in considerazione, il progetto in corso<sup>2</sup> si orienta alla dicitura dei manoscritti stessi, dedicandosi a quelle unità che nelle rubriche sono chiamate «sermoni». Questa definizione viene corroborata dal fatto che il testimone principale di questa sorta di testi (Dublin, Trinity College, ms. 267, definito **A** nell'edizione)<sup>3</sup> li presenta nell'ordine di una tipica raccolta di sermoni *de tempore*, seguendo la scansione dell'anno ecclesiastico. A questo riguardo i sermoni valdesi ricalcano dunque una convenzione letteraria assai diffusa e ben consolidata. Gli altri testimoni, invece, sono decisamente meno sistematici e mescolano gli stessi sermoni ad altri tipi di testo, riallacciandosi così ai costumi dei «manoscritti d'uso» d'ordine edificante del tardo medioevo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Sermoni valdesi medievali. I e II domenica di Avvento*, a cura di A. Giraud, edizione diretta da L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2016.

<sup>2</sup> Cfr. il contributo di L. Borghi Cedrini in questo stesso volume.

<sup>3</sup> Cfr. *Sermoni valdesi medievali*, cit., pp. 16-17.

<sup>4</sup> Cfr. J. WOLF, *Buch und Text. Literatur- und kulturhistorische Untersuchungen zur volkssprachlichen Schriftlichkeit im 12. und 13. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 2008, pp. 107-109.

Chi poi si dedica alle caratteristiche stilistiche dei singoli sermoni ora editi si trova davanti a differenze considerevoli. Tutti gli undici testi si presentano come interpretazioni di una pericope biblica. Bisogna ammettere, però, che il manoscritto Genève, Bibliothèque de Genève, l.e. 206, di cui Mario Dal Corso e Luciana Borghi Cedrini hanno curato la trascrizione nel 1984, contiene testi chiamati «sermoni» che a questo criterio non corrispondono<sup>5</sup>. Per quanto riguarda la loro struttura argomentativa, troviamo da un lato sermoni diligentemente elaborati, caratterizzati da un'impostazione didattica in cui si focalizza il testo biblico su un tema che viene sviluppato per punti e sottopunti esplicitamente enumerati. Questi testi hanno una lunghezza che corrisponde, in linea di massima, a quella di altri sermoni dei secoli XIII-XVI. È questo il tipo del *sermo modernus*, di cui la produzione omiletica di Iacopo da Varazze può essere considerata come paradigma<sup>6</sup>, e, nello specifico, i sermoni valdesi che corrispondono a questi criteri sono appunto stati identificati come volgarizzamenti di prediche del domenicano duecentesco, in particolare dei suoi sermoni *de tempore*. Nel volume ora pubblicato questo vale per il terzo, quarto e quinto sermone sulla prima domenica e per il terzo e quarto sermone sulla seconda domenica d'Avvento; pur abbreviando molto, anche il secondo sermone della seconda domenica riprende un ipotesto di Iacopo. Questa scoperta è stata uno dei risultati più significativi del progetto in corso, ma bisogna anche ricordare che già in precedenza altri testi dei manoscritti valdesi sono stati identificati come rielaborazioni assai fedeli di modelli cattolici (ad es. la *Somme le roi*)<sup>7</sup>. Altri sermoni invece mostrano una struttura meno elaborata, fino al punto di sembrare quasi dei dossier di citazioni bibliche e patristiche in vista di un sermone ancora da produrre (ad es. il quinto sermone sulla seconda domenica d'Avvento). In mezzo si trovano testi che manifestano anch'essi una struttura a punti enumerati, ma limitata a un livello soltanto. Questo vale per il primo sermone della prima domenica e il primo della seconda domenica d'Avvento. Questi due testi sono ulteriormente legati tra di loro per il fatto che il

<sup>5</sup> Questo vale in particolare per il secondo «Sermon Ysaya»: *Vertuz e altri scritti (manoscritto Ge 206)*, a cura di M. Dal Corso e L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 1984 («Antichi Testi Valdesi», 2), pp. 72 sgg.

<sup>6</sup> Cfr. M. G. BRISCOE, *Artes Praedicandi*, in *Artes praedicandi. Artes orandi*, éd. M. G. Briscoe, B. H. Jaye, Turnholt, Brepols, 1992 («Typologie des sources du Moyen Âge occidental», 61), pp. 54-58; C. CASAGRANDE, *Iacopo da Varazze*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62, Roma, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, 2004, pp. 92-102: 96.

<sup>7</sup> Come quadro d'insieme cfr. ancora J. GONNET e A. MOLNÁR, *Les vaudois au Moyen Âge*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 341-347.

relativo sermone della seconda di Avvento inizia con un riferimento a quello della prima, nonostante nel manoscritto A si trovino, tra questi due sermoni, altre quattro predicazioni<sup>8</sup>. Inoltre, i due sermoni in questione si basano sulla relativa Epistola della domenica – una scelta non inusuale ma comunque meno diffusa dell'utilizzo della pericope evangelica. È dunque probabile che queste due predicazioni abbiano avuto un passato comune, a noi finora sconosciuto, prima di essere state accolte nel sermonario valdese.

Infine, anche un'analisi in base a segni di oralità mostra divergenze considerevoli fra i singoli sermoni. Bisogna premettere che a questo riguardo i sermoni di Iacopo sono estremamente riservati: soltanto molto raramente appare un «noi» atto a stabilire una comunione fra predicatore e uditorio, e questa neutralità rispetto alla situazione comunicativa rientrava nella finalità dell'autore di voler produrre predicazioni-modello utilizzabili in condizioni diverse. I sei degli undici sermoni risalenti a Iacopo condividono con i loro ipotesti quest'attitudine neutra. Gli altri cinque invece mostrano più accenni all'oralità: il primo e secondo sermone della prima di Avvento (considerati un'unità testuale in uno dei due testimoni) si consentono qualche «noi», almeno fuori dalla seconda metà del primo sermone, che è un dossier di citazioni. Un tale stile è ugualmente predominante nei sermoni conservati nel ms. Genève, Bibliothèque de Genève, l.e. 206<sup>9</sup>. Vale lo stesso per il primo sermone sulla seconda di Avvento, legato com'è al primo sermone della domenica precedente. Dal punto di vista stilistico, il primo sermone sulla seconda di Avvento, oltre a un uso ripetuto del «noi», s'indirizza perfino all'uditore con un «tu» e mostra diverse esclamazioni.

Qualche particolarità formale può anche essere osservata nel breve sermone che si trova al sesto e ultimo posto tra quelli della seconda domenica d'Avvento. Subito all'inizio, il titolo «sermone» è quasi contraddetto dall'affermazione dell'autore, successiva alla recita della pericope, di voler «scrivere» sul suo tema<sup>10</sup>. Un'altra volta, dunque, il limite fra sermone e trattato risulta sottile. In seguito, però, lo stesso testo si contraddistingue per l'uso esortativo del «noi» e per numerose domande retoriche. L'analisi formale mostra dunque che sotto la rubrica *sermon* convivono testi che hanno caratteristiche formali abbastanza diversificate, che spaziano dal sermone in senso proprio fino al trattato.

<sup>8</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 130.

<sup>9</sup> Cfr. *Vertuz e altri scritti*, cit., pp. 69-122.

<sup>10</sup> Cfr. anche il contributo di Nicole Bériou in questo stesso volume.

## 2. L'utilizzo delle autorità teologiche.

Tutti i sermoni valdesi riportano citazioni esplicite non soltanto della Bibbia (per la quale nella maggioranza dei casi si ricorre a una versione identica a quella conservata nella Bibbia di Carpentras), ma anche dei padri della chiesa antica e di teologi medioevali, fino a Bernardo di Chiaravalle. Anche a questo riguardo i sermoni hanno un comportamento simile ad altri testi dei manoscritti valdesi e inoltre a tutta la letteratura edificante del tempo, trasmettendo cioè un'idea convenzionale di chi siano i rappresentanti autorevoli del pensiero cristiano<sup>11</sup>.

Nel quarto sermone per la prima di Avvento l'utilizzo delle citazioni autorevoli ci consente perfino uno sguardo nell'"officina" dei manoscritti valdesi. Oltre ad **A**, anche i manoscritti Dublin, Trinity College Library, 263 (**B**) e Genève, Bibliothèque de Genève, l.e. 206 (**E**) riportano questa predicazione. Ripetutamente, le autorità sono riprodotte in **B** ed **E** in una versione decisamente più consona alla fonte che in **A**. Le loro versioni, dunque, non si spiegano in base a una esclusiva dipendenza da quella del sermonario. Tra il testo riportato in **A** e le versioni testimoniate in **B** ed **E** dev'essere avvenuto una sorta di controllo delle fonti, i cui particolari, però, ci sfuggono. C'è un caso in cui **B** ed **E** inseriscono consensualmente un brano di Iacopo assente in **A**<sup>12</sup>. Ancora più interessante è il passo in cui il sermone riprende, seguendo l'ipotesto di Iacopo, una citazione dei sermoni di Bernardo di Chiaravalle sul Cantico dei Cantici. **A** la riproduce con la formulazione secondo cui Dio «vuole giudicare gli uomini attraverso un uomo». L'infinito «giudicare» è dunque di azione attiva, il che corrisponde perfettamente all'ipotesto di Iacopo (*vult per hominem homines iudicare*). Chi controlli, però, la citazione di Bernardo stesso, si rende conto di una differenza. L'abate di Chiaravalle aveva detto: «Dio vuole che gli uomini siano giudicati da un uomo» (*iudicari* – infinito passivo). Ora, colpisce che anche in questo caso **B** ed **E** riportino la formulazione all'originale, che è stato invece citato da Iacopo in modo impreciso, per quanto l'edizione di Clutius del 1760 lasci intendere. Proseguendo, Bernardo aveva inoltre dichiarato che la «similitudine di natura» del giudice estremo, ovvero di Cristo, dovesse «dare fiducia agli eletti» nel momento del giudizio (*electis fiduciam praestet naturae similitudo*). In

<sup>11</sup> Nuovamente si rimanda, a titolo d'esempio, alla *Somme le roi*, compresa la versione valdese conservata principalmente nel ms. Cambridge, University Library, Dd.XV.30: *La Somme le roi par Frère Laurent*, éd. É. Brayer, A.-F. Leurquin-Labie, Paris, Paillart, 2008.

<sup>12</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 80, l. 56.

questo caso, tutti i testimoni valdesi riproducono la sostituzione degli «eletti» con i «buoni» (*bonis*) compiuta da Iacopo. In **A**, però, risulta omissa il riferimento alla «similitudine di natura», che compare invece, analogamente alla riproduzione dell'infinito passivo *judicari*, negli altri due manoscritti e, appunto, in Iacopo<sup>13</sup>.

Pur senza consentire di stabilire uno stemma dei manoscritti, queste osservazioni permettono di concludere che una prima versione del volgarizzamento, testimoniata in **A**, è stata corretta successivamente in base a Iacopo stesso e alle fonti remote, motivo per cui è lecito ipotizzare che in entrambi i casi i testi debbano essere stati accessibili a chi compiva questa revisione. Un ulteriore esempio al riguardo è offerto dal quinto sermone sulla prima di Avvento, dove **A** abbrevia considerevolmente un riferimento, abbastanza complesso, a Origene riportato da Iacopo. Il manoscritto di Ginevra, che in questo caso è l'unico altro testimone, non soltanto integra nel testo quanto omissa in **A** rispetto all'ipotesto di Iacopo, ma lo fa in modo tale da correggere un'impresione di Iacopo rispetto alla fonte che adduce. Origene aveva parlato di segni della trascendenza lasciati nel cuore umano, adoperando la metafora della cera, riprodotta però da Iacopo con «carta». Ora, il ms. 206 di Ginevra (**E**), integrando questo passo, torna alla formulazione originale del padre alessandrino<sup>14</sup>. Ci mancano gli strumenti per stabilire se ciò avvenga in base a una consultazione di Origene stesso o, magari, di una versione di Iacopo non documentata in Clutius. In ogni caso bisogna non sottovalutare la metodicità del lavoro che stava dietro la produzione dei manoscritti – e ugualmente il valore dell'apparato critico dell'edizione per questioni inerenti alla storia della teologia. Mentre Iacopo funge, senza essere nominato, da ipotesto, i padri sono indicati come autorità alle quali gli estensori dei sermoni valdesi fanno esplicitamente riferimento.

I limiti dell'«officina» valdese si evincono, invece, da alcuni passi in cui non si riesce a comprendere e tradurre adeguatamente il testo di Iacopo. Nell'ipotesto del quarto sermone sulla prima di Avvento, Iacopo prospetta condizioni apocalittiche in cui non sarà più possibile influenzare il Dio giudice mediante l'intercessione fraterna o atti riparatori ritardati, e per corroborare quest'ultimo punto cita Salmo 48,7 in versione *Vulgata* (*non dabit Deo placationem suam*). Mentre i due altri manoscritti omettono completamente questo ragionamento teologicamente esigente, il testimone **A**, che riporta il passaggio, impiega «*prelacion*» («preferenza») al posto del corrispondente valdese di *placationem*. In-

<sup>13</sup> Ivi, p. 72, ll. 14 sgg.

<sup>14</sup> Ivi, p. 98, l. 20.

vece di prospettare dunque condizioni in cui Dio non può più essere placato, il testo valdese appiattisce il ragionamento in termini morali, parlando dell'uomo che non mette Dio al primo posto<sup>15</sup>, compromettendo così la coerenza dell'argomentazione. Poco dopo, l'ipotesto aggiunge che in quelle condizioni neanche i *parentes*, ovvero i genitori, potranno più intercedere per i loro figli (*pro filiis*); tutti e tre i testimoni del testo valdese rendono il passo traducendo erroneamente *parentes* con «parent» per dichiarare che “i parenti” non potranno più intercedere gli uni per gli altri<sup>16</sup>. Ed è nello stesso sermone che l'ipotesto di Iacopo parla della «ruggine dell'oro» (*aerugo auri*) che «accuserà l'avaro» (cfr. Giacomo 5,3). Questo concetto retorico, impossibile in natura, è reso nel testimone A con «lo metalh de l'or», per esprimere, cioè, che il possesso di oro costituisce un capo d'accusa a carico dell'avaro. Di nuovo, dunque, un esigente ragionamento paradossale – tratto però dalla Bibbia – appare in versione ridotta a un'esortazione moralizzante. I due altri testimoni, invece, invertono l'ordine delle parole («l'or del metalh»), presentando una formulazione difficilmente integrabile nel contesto<sup>17</sup>.

### 3. Osservazioni sulla teologia dei “sermoni”.

Chi legge i sermoni valdesi rimarrà deluso se cerca in questi testi un'identità confessionale paragonabile a quella delle due grandi confessioni nate dalla Riforma del XVI secolo. Il movimento dei predicatori che portavano con sé questi sermoni non si definiva come una “confessione” in termini dottrinali ma attraverso una valutazione originale della chiesa e del suo decadimento. Tenendo presente ciò, è invece possibile incontrare in questi testi indicazioni significative sulla spiritualità e teologia dei valdesi fra Quattro e Cinquecento.

#### 3.1. La dottrina della penitenza e la soteriologia.

Un metodo promettente per rilevare le sensibilità teologiche dei produttori e utenti dei nostri manoscritti è confrontare nei dettagli il sermone valdese con il suo ipotesto cattolico. A questo riguardo è di particolare interesse il quarto sermone sulla prima di Avvento. In esso si parla degli uomini in attesa dell'ultimo giudizio, e l'ipotesto di Iacopo distingue fra quattro tipologie di persone: quelle totalmente «vuote»

<sup>15</sup> Ivi, p. 78, l. 40 sg.

<sup>16</sup> Ivi, p. 80, r. 50: «li parent per li parent».

<sup>17</sup> Ivi, p. 88, l. 91.

di meriti, destinate all'inferno, quelle «vuote a metà», che si sono convertite ma senza aver scontato fino alla morte tutte le loro pene e che per questo motivo dovranno passare per il purgatorio, in terzo luogo le persone «piene» di meriti che saranno ammesse al cielo e infine quelle «strapiene», giunte cioè alla «perfezione». Sempre secondo Iacopo, queste due ultime categorie saranno associate al «tesoro celeste». In piena coerenza con il rifiuto del purgatorio che contraddistingue l'insegnamento valdese sin dal XIII secolo<sup>18</sup>, la versione di **A** non soltanto toglie il passo stesso sul purgatorio ma anche la categoria delle persone «vuote a metà» che gli prelude<sup>19</sup>. Si tratta dunque di un adeguamento circospetto dell'ipotesto utilizzato. D'altronde, però, sono recepite senza relativizzazione alcuna la logica del «merito» enunciata da Iacopo e l'idea di uno stato di «perfezione» che distingue una *élite* di cristiani dalla maggioranza e che convenzionalmente è stata identificata con lo stato dei religiosi<sup>20</sup>. Implicitamente il motivo della perfezione compare anche nel secondo sermone sulla prima di Avvento, che non è un volgarizzamento di Iacopo. Lì, un invito ad abbandonare i vestiti del peccato e a indossare le nuove vesti, che sono le virtù (cfr. Efesini 4,22-24), è motivato come segue: «affinché non ricadano su di noi le pene»<sup>21</sup>. Questo passo, però, appare in uno solo dei due manoscritti che trasmettono il sermone. In **A**, il brano è omesso, ma probabilmente per il motivo tecnico di un'aplografia.

Così come il discorso sul merito e sulla perfezione, ugualmente non crea imbarazzo ad **A** l'affermazione del quarto sermone sulla prima di Avvento secondo cui i cristiani dotati di meriti costituiscono un «tesoro celestiale», riportata immediatamente dopo il ragionamento analizzato sopra<sup>22</sup>. Questa formulazione, che evoca un riferimento a Matteo 6,20, poteva costituire un problema sin da quando, nel 1343, era stata definita la dottrina del *thesaurus ecclesiae* costituito dai meriti dei santi ed elargibile ai credenti da parte della chiesa<sup>23</sup>. Il rifiuto di idee di assegnazione «vicaria» di meriti altrui a una persona in vista della sua sal-

<sup>18</sup> Cfr. GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois au Moyen Âge*, cit., pp. 437-441.

<sup>19</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 103, l. 47-52.

<sup>20</sup> Cfr. D. V. LAPSANSKI, G. ODOARDI, *Perfezione. Medioevo. La perfezione francescana*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Paoline, 1980, vol. 6, coll. 1462-1466; J. AUMANN, *Perfezione. Medioevo. San Tommaso*, ivi, coll. 1469-1474.

<sup>21</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 52, l. 41.

<sup>22</sup> Ivi, p. 102, l. 54.

<sup>23</sup> Cfr. la bolla di giubileo *Unigenitus Dei Filius*: H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hrsg. P. Hünermann, Freiburg – Basilea – Vienna, Herder, 2009<sup>42</sup>, pp. 412 sgg. (no. 1025).

vezza appartiene allo zoccolo duro delle convinzioni valdesi<sup>24</sup>; nonostante ciò, il relativo passo di Iacopo non ha suscitato le sensibilità di chi elaborava questo testo, forse anche per il motivo che l'intercessione dei santi o della chiesa non è esplicitamente menzionata. Colpisce che il secondo testimone del sermone (ms. 206 di Ginevra) ometta tutto questo passo sui meriti e sul «tesoro celeste». Bisogna anche tener presente, però, che in questo caso il sermone appare praticamente dimezzato e chiude con una citazione di Daniele 5,27 («tu sei stato pesato con la bilancia e sei stato trovato mancante») data da Iacopo immediatamente prima di entrare nella materia in questione, senza riportare neanche l'illustrazione successiva del Cristo giudice estremo. Non è detto, dunque, che quest'omissione sia teologicamente motivata.

Proprio nell'introduzione al brano sulle quattro oppure tre tipologie di merito e demerito, un confronto fra Iacopo e il testo valdese consente ancora un'altra osservazione<sup>25</sup>. Secondo Iacopo, Cristo pronuncerà una sentenza dura «contro i suoi fratelli, ovvero contro i falsi cristiani» (*contra fratres suos falsos scilicet Christianos*). Il testimone **A** rende questa formulazione con «cuntra li seo fals fraires, czo es li christian», ricollegando cioè «falsi» a «fratelli», non a «cristiani». Pur non essendo esclusa dal punto di vista della grammatica, sembra poco probabile che questa versione colga il senso dell'ipotesto. Se uno la volesse interpretare da un punto di vista teologico, la versione di **A** esprimerebbe una forte radicalizzazione del senso di peccato, secondo cui in fondo ogni cristiano è «falso» e minacciato dalla condizione apocalittica prospettata – solo che una tale lettura sarebbe difficilmente conciliabile con quanto detto nelle frasi immediatamente successive. Meritano dunque attenzione le versioni degli altri due testimoni: il ms. Dublin, Trinity College Library, 263 (**B**) abbrevia molto la formulazione, recitando che il verdetto è «cuntra il fals cristian»; il manoscritto l.e. 206 di Ginevra (**E**) invece riporta «encuntra li seo fraire, czo es a saber encuntra li fals cristia», tornando cioè a quello che può ragionevolmente essere considerato il senso della formulazione di Iacopo. In sintesi, non sembra lecito scorgere nella versione di **A** una scelta teologica. Si tratta invece di un'inadeguatezza di traduzione, che importa nel sermone un'idea apparentemente radicalizzata di peccato, idea assente però nelle versioni dei due altri manoscritti, che migliorano la versione di **A**, forse in base a

<sup>24</sup> Cfr. L. VOGEL, *Das kirchliche Bußinstitut aus Sicht der Waldenserhandschriften des ausgehenden Mittelalters*, in *Kommunikation über Grenzen. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 21.-25. September 2008 in Wien*, hrsg. F. Schweitzer, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2009, («Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie», 33), pp. 475-493.

<sup>25</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 76, ll. 36-37.

un'ulteriore consultazione dell'ipotesto stesso. È in ogni caso palese che una lettura della soteriologia di questi testi in termini di una "pre-riforma" sarebbe fuorviante.

### 3.2. *Il ministero della Chiesa.*

Un secondo punto da porre in risalto in questa presentazione inevitabilmente provvisoria è la concezione del ministero ecclesiastico. Nel primo sermone della seconda di Avvento si sottolinea da un lato che le «scritture della santa Legge» sono indirizzate a tutta l'umanità, in modo che le devono studiare «non soltanto i sacerdoti ma tutti gli uomini di tutte le lingue, di ogni età e di tutti i paesi»<sup>26</sup>. Teologicamente, questa esortazione è motivata con un riferimento a Marco 16,15 (predicazione universale dell'Evangelo). Poco più tardi, però, si precisa che le due cose che bisogna imparare dalla Scrittura sono che «tutti i ministri di Dio soffrivano» e che in seguito alla sofferenza (resa in occitano con «la paciencia e la tribulacion») hanno ottenuto consolazione<sup>27</sup>.

Ancora meno convenzionale si presenta l'idea del ministero promossa dal sesto e ultimo sermone per la seconda di Avvento, testimoniato esclusivamente in **A** e formalmente caratterizzato dallo sconfinamento già menzionato verso la trattatistica. L'invio di messi da parte di Giovanni Battista, alla cui domanda Gesù risponde dichiarando che l'Evangelo è predicato ai «poveri» (Matteo 11,25) apre una riflessione ministeriale abbastanza originale. Alla frase biblica «Li paure son predica» («ai poveri è predicato l'Evangelo») si aggiungono, come se fosse una spiegazione, le parole «o predican» («oppure predicano»), passando dal passivo all'attivo e trasformando il destinatario del messaggio nell'attore dell'evangelizzazione. In tal modo l'estensore del sermone ricava dal versetto biblico una giustificazione per il concetto – tipicamente valdese<sup>28</sup> – dell'apostolato in povertà. Si precisa, però, che la povertà in questione non è soltanto mancanza di possesso ma povertà volontaria, in cui si rinuncia a desiderare, «se non esclusivamente per necessità»<sup>29</sup>. Tranne la limitazione del principio enunciata nelle ultime parole, questo concetto corrisponde precisamente all'idea di «povertà

<sup>26</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 132, ll. 37-40.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 134, ll. 65-79.

<sup>28</sup> 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, Perosa Argentina, LAReditore, 2016, ("Collana di studi storici. Convegni del Laux", 10), pp. 67-93.

<sup>29</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 164, ll. 4-8.

spirituale» che è indicata nella *Nobla Leiczon* come criterio di apostolicità<sup>30</sup>.

Proprio nel primo sermone sulla seconda di Avvento, comunque, il concetto del ministro sofferente è integrato in una riflessione sull'ermeneutica scritturale che è degna di nota. Anzitutto, l'affermazione già menzionata secondo cui le scritture della «Legge santa» si rivolgono a tutta l'umanità e non soltanto al clero acquisisce profilo quando si dice che il fatto che la Scrittura è per tutti deve servire da «esempio» a «noi», e cioè a quelli che «scrivono» così come a quelli che «fanno altre cose», il che secondo il predicatore valdese vuole dire che entrambe le categorie sono esortate a compiere delle attività utili per gli altri<sup>31</sup>. Traspare da questa frase una sorta di profilo intellettuale del movimento che ha portato avanti questi testi: un'idea di intellettualità caratterizzata dalla capacità di «scrivere», posta in qualche modo in alternativa alla funzione del prete e focalizzata sulla trasmissione del messaggio. Il contenuto della Scrittura, poi, è riassunto in quattro punti: in seguito alla consolazione dei ministri sofferenti, che abbiamo già menzionato, sono indicati un insegnamento etico che mira al bene del prossimo, l'unità della fede (caratterizzata da «credulità», ovvero *fides quae*, confessione e opera) e una condotta fraterna<sup>32</sup>. Si tratta dunque di un'ermeneutica scritturale vagamente imparentata alla classica logica dei quattro sensi scritturali ma molto incentrata sull'acquisizione personale. Nonostante ciò, l'elaborazione del tema si presenta come abbastanza autonoma, per quanto sappiamo oggi, nella sua formulazione. Come denominatore comune di questi quattro punti è infine indicata la «penitenza»<sup>33</sup>, che costituisce il momento centrale della spiritualità valdese vissuta.

Sarebbe molto ardito ipotizzare che proprio i primi sermoni di queste due domeniche ci avvicinino in più a qualcosa come una spiritualità valdese autentica, praticata nelle riunioni tra i predicatori e gli «amici» locali? In quel caso, però, necessiterebbe di un'ulteriore riflessione quel brano del primo sermone sulla prima d'Avvento in cui il compito di risvegliare dal sonno del peccato è assegnato, in casi gravi, al «braccio secolare»<sup>34</sup>. Trapela così dai «sermoni» un'idea più convenzionale e al

<sup>30</sup> *La nobile lezione. La Nobla Leiczon. Poemetto medievale valdese*, introduzione e note di C. Papini, edizione critica di A. De Stefano (1909), nuova traduzione italiana di L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2003, («Piccola Collana Moderna», 96), pp. 80, 96 (r. 285 e 444).

<sup>31</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., pp. 132-134.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 134-138.

<sup>33</sup> Ivi, p. 138, l. 124.

<sup>34</sup> Ivi, p. 44, l. 30.

tempo stesso più positiva del potere secolare di quanto ci si aspetterebbe. Senza dubbio, l'analisi di queste fonti conserverà ancora delle sorprese anche a livello teologico.

#### 4. Conclusioni.

In sintesi, la pubblicazione della prima *tranche* di sermoni valdesi rivela una realtà testuale caratterizzata da una pluralità interna e da una forte fluidità delle versioni dei singoli sermoni in termini di continua «réécriture»<sup>35</sup>. Perciò sarebbe illusoria la speranza di poter stabilire una sorta di archetipo della raccolta di sermoni valdesi. Ciò che invece è possibile è considerare come basilare per l'edizione il manoscritto che ne costituisce la spina dorsale (ovvero il sermonario, **A**), indicando le varianti degli altri testimoni in un apparato critico che non soltanto soddisfa esigenze filologiche ma illustra inoltre le variazioni avvenute. È importante tenere presente che le versioni indicate nell'apparato, se non si tratta di meri errori di scrittura, non sono di per sé di valore inferiore a quelle riprodotte nel testo principale ma riflettono semplicemente uno stato di sviluppo diverso da quello rappresentato dal testimone principale.

Teologicamente, i “sermoni valdesi” rientrano a pieno titolo nell'omiletica della cristianità occidentale del XV/XVI secolo ma confermano anche le sensibilità specifiche dei valdesi documentate in altre fonti. Chi cerca in questi testi anticipazioni della “Riforma” cinquecentesca resta in buona parte deluso perché le sensibilità degli estensori seguirono criteri identificabili ma spesso diversi da quelli dei riformatori del XVI secolo. Non ci è dato sapere in che modo e in che misura i sermoni ora pubblicati siano stati utilizzati nelle riunioni valdesi. Già il primo estratto che adesso abbiamo sottomano dimostra, però, che dietro questi manoscritti si nasconde una storia di ricezione e copiatura non semplice e non troppo breve. Stupisce inoltre l'impegno intellettuale con cui – entro limiti di competenza che restano ugualmente innegabili – gli estensori dei manoscritti si sono presi cura del patrimonio letterario su cui lavoravano.

<sup>35</sup> Cfr. *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, éd. M. Goulet, M. Heinzelmann, Sigmaringen, Thorbecke, 2003 (“Beihefte der Francia”, 58).



SERMONS VAUDOIS  
SUR L'ADORATION DES MAGES  
DES MANUSCRITS DUBLIN,  
TRINITY COLLEGE LIBRARY, 260, 263, 267<sup>1</sup>

NICOLE BÉRIOU

Dans la continuité de l'expérience fondatrice de Valdo à Lyon, au dernier tiers du XII<sup>e</sup> siècle, tous les témoignages relatifs aux communautés de Vaudois s'accordent à mettre en évidence leur détermination constante et partagée de faire de la Bible le fondement de la «vraie foi». Leur attachement radical à l'enseignement évangélique se traduit dans leurs pratiques et s'exprime dans l'activité missionnaire de leurs prédicateurs. Les interrogatoires menés par l'Inquisition sont toujours susceptibles de déformer les propos des suspects d'hérésie par le processus de l'enregistrement de leurs déclarations. On peut du moins leur faire crédit pour ce qu'ils nous disent de la familiarité qu'entretiennent les Vaudois avec l'Écriture. Il est indéniable que certains parmi eux connaissent parfaitement tel ou tel texte qu'ils ont appris par cœur. D'autres ont été vus en train de lire les livres des Évangiles ou des Épîtres en langue vulgaire, ou savent parler excellemment de ces livres. Ceux qui ont mission de les enseigner sont respectés par eux en tant que «docteurs de la sainte Écriture». Ces témoignages convergent avec ceux d'Étienne de Bourbon et de Bernard Gui, tous deux dominicains et tous deux inquisiteurs. Dans leurs traités sur l'inquisition ils ont donné, à propos des courants «hérétiques» de la dissidence tels qu'ils les ont observés entre le milieu du XIII<sup>e</sup> et le premier tiers du XIV<sup>e</sup> siècle, des descriptions assez élaborées et systématiques. Étienne de Bourbon, qui a bien connu les Vaudois des vallées de la Saône et du Rhône dans les années 1230, a eu connaissance de florilèges de citations des Pères classées par sujets qui circulaient parmi eux, et il se

<sup>1</sup> Il ne sera pas question ici des cinq sermons sur l'Épiphanie identifiés à ce jour dans les manuscrits de sermons vaudois, mais seulement de celui qui est attesté en deux versions distinctes (témoins probables de deux sermons différents, comme je me propose de le montrer), et dont le texte, déjà préparé pour l'édition, m'a été aimablement communiqué par Andrea Giraudo.

montre subjugué par la capacité que tel jeune bouvier démontre de restituer mot à mot, dans sa langue, un grand nombre des péricopes des dimanches et jours de fête. Bernard Gui, un siècle plus tard, note qu'il en est certains parmi eux qui savent lire et que tous recourent à leur mémoire pour retenir certains passages de l'Écriture. L'un et l'autre, rompus par leur formation de frères Prêcheurs à la lecture commentée des Écritures et à l'enseignement de la «bonne nouvelle» aux simples gens par la prédication, sont frappés de constater l'attachement des Vaudois à l'Écriture, et l'intensité de l'apostolat parmi eux: ils prêchent eux aussi sans relâche, dans les maisons, ou en voyage et en plein air<sup>2</sup>. Entretenir et réveiller sans cesse les convictions communes des Vaudois et susciter les démarches pénitentielles dont l'urgence ressort de l'autorité des livres sacrés exigeait en effet qu'ils entendent une parole vivante: celle des prédicateurs itinérants, les meilleurs connaisseurs parmi eux de cette sainte Écriture, aujourd'hui connus sous le nom de barbes qui devint courant à partir du milieu du XV<sup>e</sup> siècle.

Les supports écrits ayant contribué à diffuser une telle connaissance de l'Écriture et susceptibles de refléter la façon dont l'exposaient les prédicateurs ont en grande partie disparu, mais il subsiste encore suffisamment de traces des livres de la «bibliothèque vaudoise»<sup>3</sup> pour percevoir la diversité des genres qui y étaient représentés et constater l'homogénéité du message qu'ils véhiculaient. Parmi eux, certains sont aujourd'hui mieux connus, que leurs textes aient été identifiés comme des emprunts au riche patrimoine de l'Église<sup>4</sup>, ou que les œuvres origi-

<sup>2</sup> Voir sur tout ceci l'excellente mise au point de R. LERNER, *Les communautés hérétiques (1150-1500)*, in *Le Moyen Âge et la Bible*, sous la direction de P. Riché et G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984 ("Bible de tous les temps", 4), pp. 597-615, en particulier pp. 599-606.

<sup>3</sup> Sur cette «bibliothèque», c'est-à-dire les traces écrites du valdéisme diffusé et pratiqué dans les hautes vallées des Alpes entre la fin du XV<sup>e</sup> et le début du XVI<sup>e</sup> siècle, voir P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Evêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, Rome, École française de Rome, 1993 ("Collection de l'École française de Rome", 183), vol. II, pp. 1085-1149.

<sup>4</sup> Les Bibles vaudoises ne sont pas spécifiques, elles s'appuient sur les traductions accessibles. Parmi les textes reçus dans l'Église latine et transmis dans les communautés vaudoises, figurent par exemple l'*Opus imperfectum in Matthaëum* du pseudo Chrysostome, la *Somme le Roi* de Laurent d'Orléans, et la traduction glosée des Actes des Apôtres par Domenico Cavalca (voir PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme*, cit., pp. 1098-1109). Le Bestiaire, très populaire, fournit aux Vaudois un riche matériau qui peut faire fonction de littérature exemplaire. À ces emprunts à la tradition ancienne, s'ajoute la circulation chez les Vaudois de textes hussites, mise en évidence par A. Molnar.

nales qu'ils contiennent aient fait l'objet d'éditions critiques<sup>5</sup>. Onze manuscrits contenant des sermons sont depuis longtemps identifiés et, pour la plupart, ils ont été décrits au XIX<sup>e</sup> siècle dans les catalogues des bibliothèques qui les ont préservés<sup>6</sup>. Ce sont des livres de poche sur parchemin ou papier, de facture simple, qui ont été réalisés entre la fin du XIV<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, et qui sont tous rédigés en langue vernaculaire<sup>7</sup>. Mais la bonne maîtrise de cette documentation exige un investissement considérable, celui de l'édition critique de textes réunis en recueils. En effet ces textes forment chacun une unité autonome, qui a sa propre tradition et entretient des liens spécifiques, sous de multiples formes et selon des degrés variables d'apparement, avec d'autres textes, qu'ils soient inclus dans ces mêmes recueils ou non. Il faut donc saluer l'entreprise engagée par l'équipe de recherche de Turin, sous la direction de Luciana Borghi Cedrini, qui laisse désormais entrevoir de nouvelles perspectives d'analyse grâce à l'édition toute récente des premiers textes des sermons d'Avent<sup>8</sup>.

La découverte la plus remarquable que l'enquête sur les sources a déjà permise est le rapport étroit entretenu par une partie des textes des

<sup>5</sup> Par exemple: *Vertuz e altri scritti (manoscritto GE 206)*, a cura di M. Dal Corso e L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 1984. Parmi les textes les plus représentatifs de leur production, les poèmes occupent une place significative (PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme*, cit., pp. 1123-1133).

<sup>6</sup> Mss. Dublin, Trinity College Library, 260, 261, 263 et 267; Genève, Bibliothèque de Genève, l.e. 206 et 209a; Cambridge, University Library, Dd.XV.29 à 32; Dijon, Bibliothèque Municipale, 234. Sur cette tradition manuscrite et les travaux auxquels elle a donné lieu, voir PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme*, cit., pp. 1086-1092; *Sermoni valdesi medievali, I e II domenica di Avvento*, a cura di A. Giraud, edizione diretta da L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2016, pp. 16-23. Plus de 200 textes de sermons sont actuellement identifiés dans ces recueils, soit, si l'on tient compte des textes parallèles, 162 sermons différents dont 26 sont transmis en plusieurs versions (*Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 11). Le manuscrit le plus riche en sermons, celui de Dublin, Trinity College Library, 267, en contient 106, soit autant que celui des sermons de Federico Visconti, archevêque de Pise au XIII<sup>e</sup> siècle, transmis par le ms. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, XXXIII, sin. 1.

<sup>7</sup> Les expertises des années 1960 y ont reconnu «une variété orientale de la *scrittura* littéraire occitane farcie de traits dialectaux propres, et voisine des écrits documentaires des Alpes françaises» (L. BORGI CEDRINI, *L'antica lingua valdese*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, 2009, pp. 225-237, à la p. 230, cité dans *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 16).

<sup>8</sup> *Sermoni valdesi medievali* cit. Sur le projet, voir aussi A. GIRAUDO, *The Critical Edition of the Medieval Waldensian Sermons*, in «*Medieval Sermon Studies*», 59, 2015, pp. 74-77. Voir aussi A. BRENON, Judici. *Trois sermons vaudois sur le Jugement dernier*, in «*Heresis*», 9, 1987, pp. 11-32.

sermons vaudois de ces manuscrits avec les sermons sur les Évangiles des dimanches contenus dans le recueil *De tempore* que Jacques de Voragine a composé après sa série de sermons sur les saints, soit dans les années 1270 ou plutôt 1280<sup>9</sup>. Or toute l'œuvre de Voragine, aussi personnelle soit-elle, recueille l'héritage de ses prédécesseurs. Passé maître dans l'art de la compilation, il tire profit des ressources accumulées depuis plusieurs générations dans les bibliothèques des frères Prêcheurs pour mener à un réel accomplissement les efforts répétés tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle pour élaborer un système de communication de masse efficace.

De manière plus générale, il apparaît de mieux en mieux aujourd'hui que la matière prédicable mise en ordre à la faveur de la grande offensive pastorale du XIII<sup>e</sup> siècle a ensuite très largement circulé et a été réutilisée, y compris dans les communautés en rupture avec l'Église établie. Les Lollards ont été grands consommateurs de sermons produits au XIII<sup>e</sup> siècle, par exemple ceux du cistercien Eudes de Cheriton (†1247)<sup>10</sup>, ou ceux du frère Thomas Brito<sup>11</sup> dont ils appré-

<sup>9</sup> L'édition des sermons vaudois d'Avent donne en complément le texte de ces sermons parallèles de Voragine, d'après l'édition de R. Clutius, en mettant en évidence les passages communs, identifiés dans ces *ipotesi* par des lettres grasses. Cela permet de discerner aussi les omissions, par exemple à propos du Purgatoire dont les Vaudois rejettent la croyance dans la mesure où elle n'a pas de fondement scripturaire immédiat: voir pp. 102 et 118. Sur les dates des recueils de sermons de Voragine: C. CASAGRANDE, *Iacopo da Varazze*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62, Roma, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, 2004, pp. 92-102; sur le recueil *De tempore*, en dernier lieu: P. STOPPACCI, *Introduzione allo studio critico dei Sermones de tempore di Iacopo da Varazze*, in «Medieval Sermon Studies», 57, 2013, pp. 49-76.

<sup>10</sup> Voir H. L. SPENCER, *Middle English Sermons*, in *The Sermon*, directed by B. M. Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000 ("Typologie des sources du Moyen Age occidental", 81-83), pp. 597-660, aux pp. 636-660 (sermon du premier dimanche de l'Avent, édition en synopsis du texte d'Eudes de Cheriton et d'un sermon anonyme lollard extrait d'un recueil des alentours de 1400).

<sup>11</sup> Thomas Brito était un frère mendiant, peut-être franciscain (voir L. J. BATAILLON, *Compléments au Repertorium de Schneyer: II*, in «Medieval Sermon Studies», 45, 2001, pp. 24-25). Le ms. Cambridge, Corpus Christi College, 327 contient son recueil *Abiciamus* avec une attribution erronée au fol 1: «Opus fr. Willelmi de Mauli» (= Gérard de Mailly, o.p.). Sur la feuille de garde, une notice d'une main plus récente (début XV<sup>e</sup>) souligne le fait qu'il y a dans ce recueil peu d'histoires futiles («*vanis narrationibus*») à la différence de ce que font les prédicateurs du temps présent, qui introduisent dans leurs sermons «*vanitates et insanias falsas revelationum, visionum et aliorum portentorum*». Et la note poursuit: *Hic postillator non sophisticate aut scolastice tractat conciones suas sed simpliciter et pure et fere omnia a verbo Domini. Hic in studiis usus est consilio cuiusdam Petri Paine Oxon. sub anno domini 1430*». Peter Payne (v. 1380-v. 1455), après des études à Oxford, s'est

ciaient l'enracinement biblique et la relative simplicité de composition. A propos des Hussites, Pavel Soukup a discerné, dans le premier recueil de sermons de Jan Hus *Puncta*, l'usage du *Speculum sanctorale* de Bernard Gui<sup>12</sup>, un des grands légendiers dominicains, produit au début du XIV<sup>e</sup> siècle en Limousin<sup>13</sup>, et dont on mesure mieux ainsi l'étendue de la circulation. Le cycle de sermons *Dicta de tempore*<sup>14</sup>, dont l'attribution à Hus, tout en étant plausible, reste discutée, est certainement une œuvre produite dans le milieu des réformateurs hussites. L'édition critique met en évidence le recours au *Manipulus florum*, le florilège élaboré à Paris au début du XIV<sup>e</sup> siècle par le sociétaire du collège de Sorbonne Thomas d'Irlande et rapidement devenu un «best seller»<sup>15</sup>. De même, on peut constater, grâce à l'édition récente, par Gabriel Silagi, de la *Postilla adumbrata* de Huss qui documente indirectement sa prédication, une suite significative d'emprunts aux recueils de sermons modèles de Guillaume Peyraut<sup>16</sup>. On notera, à propos de cette circulation des textes, la place de choix qui revient aux productions dominicaines, par ailleurs très diffusées au sein de l'Église établie – qu'il s'agisse des bibliothèques à l'usage des frères mendiants, des

rapproché des Lollards dont il a soutenu les positions dans des controverses, il a dû de ce fait quitter Oxford en 1414, puis s'est rendu de Londres en Bohême en 1417. Il est mort à Prague vers 1455.

<sup>12</sup> P. SOUKUP, *K pramenům Husových Punct: Jan Hus a Bernard Gui* [«À propos des sources des Puncta de Hus: Jan Hus et Bernard Gui»], in «*Studia historica Brunensia*», t. 62, 2015, 1, pp. 235-247; une nouvelle datation de cet ouvrage, en 1400-1401, est proposée dans: ID., *The 'Puncta' of Jan Hus: The Latin Transmission of Vernacular Preaching, in Pursuing a New Order: Central European Vernaculars between Theology and Politics*, ed. P. Rychterová (sous presse). Je tire ces précisions de la récente mise au point de P. SOUKUP, *Jean Hus 600 ans après. La moisson d'un anniversaire*, in «*Revue Mabillon*», nouvelle série, 27 (t. 88), 2016, pp. 262-275.

<sup>13</sup> Sur ce légendier, voir A. DUBREIL-ARCIN, *Vies de saints, légendes de soi: l'écriture hagiographique dominicaine jusqu'au Speculum sanctorale de Bernard Gui (†1331)*, Turnhout, Brepols, 2011.

<sup>14</sup> *Dicta de tempore magistro Iohanni Hus attributa*, ed. Jana ZACHOVÁ, 2 vols., Turnhout, Brepols, 2011 (CCCM, 239A-239B); voir aussi le compte rendu de l'ouvrage par P. SOUKUP dans «*Studia mediaevalia Bohemica*», t. 6, 2014, pp. 312-314.

<sup>15</sup> R. ROUSE, M. ROUSE, *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland*, Toronto, PIMS, 1979 («*Studies and Texts*», 47). Pour un exemple d'utilisation immédiate de ce florilège, voir Ch. BOYER, *Un témoin précoce de la réception du Manipulus florum au début du XIV<sup>e</sup> siècle: le recueil de sermons du dominicain Guillaume de Sauqueville*, in «*Bibliothèque de l'École des Chartes*», 164, 2006, pp. 43-70.

<sup>16</sup> *Magistri Iohannis Hus Postilla adumbrata*, ed. G. Silagi, Turnhout, Brepols, 2015, CCCM 261: voir l'index aux pp. 746-751.

moines (en particulier cisterciens), ou de celles des collèges universitaires et enfin de bibliothèques privées de clercs séculiers.

La dépendance des sermons vaudois à l'égard du texte de Voragine est variable d'une pièce à l'autre, et n'est pas généralisée. Parmi les sermons vaudois de l'Avent qui ont été publiés, plusieurs ne présentent pas d'emprunts significatifs aux sermons modèles qu'il a produits. C'est aussi le cas de la prédication donnée à l'occasion liturgique de la fête de l'Épiphanie. Aucun des deux textes examinés ici n'en dépend. L'un est attesté à la fois dans Dublin, Trinity College Library, 263, ff. 62r-64r (désormais cité: **B**) et Dublin, Trinity College Library, 260, ff. 353v-356v (désormais cité: **C**), et l'autre dans le riche recueil Dublin, Trinity College Library, 267, ff. 156r-161v (désormais cité: **A**)<sup>17</sup>. Ils s'inscrivent pourtant clairement dans le cadre du temps liturgique. Dans les manuscrits qui les ont préservés, ils sont intitulés deux fois sur trois, et à chaque fois de la même manière, comme des sermons «de Noël» («de la Nativita»). Cette indication concorde avec la tradition séculaire de distinguer un cycle de Noël dans les pratiques et les manuscrits liturgiques. Dans les recueils de Jacques de Voragine, les sermons d'Épiphanie ont été classés dans la série *de sanctis et praecipuis festis*, que les auteurs de sermons vaudois ne semblent pas avoir exploitée. En revanche, la richesse du récit de la péricope évangélique de Matthieu donnée comme évangile du jour et la profusion des commentaires qu'il a suscités offrait de nombreux matériaux à quiconque voulait composer un sermon pour cette fête.

Avant de procéder à l'analyse de ces textes vaudois sur l'Épiphanie, il importe de les confronter l'un à l'autre pour clarifier leurs rapports mutuels. S'agit-il de deux versions du même sermon ou de deux sermons distincts, entre lesquels existerait pourtant une proximité assez forte pour admettre l'hypothèse d'un modèle commun?

L'identité des propos dans les premières lignes engagerait au premier abord à déduire qu'on est en présence de la tradition d'un seul sermon:

#### **B – C**

E cum Jhesu fossa na en Bellem de  
Juda en li dia de Herode lo rey, ve-  
vos savis vengron d'orient en Jeru-

#### **A**

Donca cum Jhesu fossa na en Bethe-  
lem de Juda en li dia de Erodes lo rey,  
vevos savis vengron d'orien en Jerusa-

<sup>17</sup> Je me fonde ici sur l'édition en cours de ces textes, telle qu'elle est mise au point par l'équipe de Turin. Je remercie vivement Andrea Giraudo de m'avoir procuré la version provisoire de l'édition pour préparer cet article.

salem diczent: «Lo rey de li Judio, lo qual es na, al qual luoc es?» *et cetera*.

lem diczent: «Lo rey de li Judio, lo qual es na, al qual luoc es? Car nos veguen l'estela de lui en orient et venen adorar lui (...)».

Dans l'une des versions (**BC**) la péricope est seulement annoncée, dans l'autre elle est intégralement reproduite, mais cette différence est négligeable. On peut être sûr que, au moment de la prestation orale, le prédicateur disait la totalité du texte de la péricope. Il en va ainsi, d'ailleurs, des autres sermons vaudois conservés, ce qui concorde avec l'attention constamment prêtée au texte de l'Écriture dans sa littéralité.

Aussitôt après le texte de la péricope – réduit à ses premiers mots pour mémoire dans un cas, donné en entier dans l'autre – figure une invitation au recueillement afin de tirer profit des paroles du saint Évangile. Elle est cette fois exprimée rigoureusement dans les mêmes termes de part et d'autre:

#### B – C

Yo prego vos que vos meta e despona li vostre cor a entendre aquestas e las outras parollas del sant Evangelli cum efect, e non sia enaysi coma l'ase al leuto, lo qual au lo son e non entent lo modo; enaysi que czo que yo scrivo a vos non sia a vos en judici e dampnacion, mas ajutori e cunfort de vita eterna, a la qual nos tuit suspiren.

#### A

Yo prego que vos metta e dispona li vostre cor a entendre aquestas e las outras parollas del sant Evangeli cum effect, e non sia enaysi coma l'ase al leuto, lo qual au lo son e non entent lo modo; enaysi que czo que yo scrivo a vos non sia a vos a judici e dampnacion, mas ajutori e cunfort de vita eterna, a la qual nos tuit suspiren.

Cette pièce liminaire n'est pas un prothème *stricto sensu*: celui-ci, devenu de mise dans la plupart des sermons depuis le XIII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>, est normalement construit sur un verset de l'Écriture, choisi afin d'exposer ce qui est attendu du prédicateur, de son auditoire et du sermon lui-même, ou de l'un ou l'autre de ces éléments. Cependant, la manière brève et simple par laquelle nos textes entretiennent les auditeurs de la bonne écoute attendue d'eux est une alternative oratoire aussi bien attestée que le sont les prothèmes dans la prédication effective des der-

<sup>18</sup> Le premier exposé sur le prothème figure dans la *Summa de arte praedicandi* de Thomas de Chobham, au chap. VII (THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, ed. F. Morenzoni, Turnhout, Brepols, 1988 (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, 82) p. 269). La pratique en est attestée à Paris dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, dans certains sermons des chanoines victorins.

niers siècles du Moyen Âge. Dans les deux textes, en revanche, la formulation indique clairement qu'il s'agit d'un «écrit» («czo que yo scrivo a vos», lit-on dans les deux cas), ce qui nous éloigne d'autant de la prédication. Il serait excessif d'en déduire que les «sermons» qui suivent ne sont en rien les témoins d'une prédication orale. Ces quelques lignes d'introduction, qui imitent la rhétorique du sermon, peuvent en effet avoir été mis en exergue d'un texte emprunté à un recueil de sermons modèles, et orienté vers un nouvel usage en faisant de lui un texte à lire, confié à l'écrit pour circuler parmi les fidèles et nourrir ses lecteurs à la manière de la «prédication dans un fauteuil» si souvent attestée dans les sermons en langue romane, comme l'a observé Michel Zink<sup>19</sup>.

Le développement lui-même tire parti de la riche matière narrative de la péripécopie de l'Évangile de Matthieu: le voyage des mages guidés par l'étoile qui leur est apparue; leur halte à Jérusalem pour tenter de se renseigner auprès d'Hérode sur l'endroit où ils trouveront le roi des Juifs qui vient de naître et que leur a annoncé l'étoile, dont ils ont entre temps perdu la trace; la fin du voyage jusqu'à Bethléem; les offrandes de cadeaux de prix avant le retour dans leur pays par un autre chemin. Il présente des blocs entiers identiques de part et d'autre, mais leur distribution varie d'une version à l'autre, au point de faire émerger deux structures d'exposition qui ne sont pas réductibles l'une à l'autre. L'énoncé respectif de la leçon de la péripécopie présente une légère divergence: dans **BC**, il est question de discerner dans l'exemple des mages comment trouver Dieu; dans le texte **A**, il s'agit de comprendre comment le chercher. Le point est suffisamment important pour qu'il soit inscrit en toutes lettres dans le texte de **A**: «sermon de la recherche diligente du Christ et de sa vérité»<sup>20</sup>. L'exhortation qui suit, identique dans les deux cas, engage à se préoccuper du seul sens spirituel de l'histoire de la péripécopie, et à en suivre les enseignements sans avoir peur d'affronter l'offense et de subir l'humiliation<sup>21</sup>. Mais avant tout

<sup>19</sup> M. ZINK, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1976 (1983<sup>2</sup>). Voir aussi sur ce point la contribution de Lothar Vogel dans ce volume.

<sup>20</sup> «Sermon de la diligent enquisicion de Jhesu Christ et de la soa verita». La précision pourrait venir d'une note marginale inscrite sur l'original dont dépend la copie, à la manière d'une manchette. Mal interprétée par le copiste, elle a pu être insérée par lui de manière aberrante entre deux phrases du texte.

<sup>21</sup> «Qui es ben dispost se dispogna cum la gracia de Dio a far czo que feron aqui sti savi: non segont la lettra de l'Avangeli, car non se poyria far (car qual poyria anar de orient en Jerusalem seguent l'estela?), mas deven far czo que unchascun po far segond l'entendament sperital de l'Avangeli, lo qual ista cela e cubert en terra, enaysi que li amadors de las falsas riquezcas e de la vanagloria d'aquest mont non la pon entendre per la lor superbia. E emperczo se fan befas de l'Avangeli e d'aquillh que

cela, le texte de **A** orchestre en outre une introduction qui lui est propre, et qui est relativement longue.

Selon **A**, la démarche enseignée par les mages consiste à chercher avec soin le Christ Dieu, et une fois qu'il est trouvé, à rejoindre le pays d'origine qui est la vie éternelle. À partir de là est annoncé un plan en deux points, qui traitera de ce qui conduit à cette recherche et de la manière de chercher<sup>22</sup>. Ces deux parties sont déséquilibrées dans leur développement respectif, au point que la seconde est environ quatre fois plus longue que la première. Le sermon explique d'abord brièvement que Dieu est l'Orient d'où vient l'homme (à la manière des mages venus d'Orient) et vers lequel il se rend désormais par un autre chemin, celui de la croix et de la pénitence. Puis vient la manière de chercher, dont l'exposé rejoint en grande partie dans son contenu tout le passage qui, dans **BC**, suit immédiatement l'introduction. Les deux textes en effet, une fois rappelée la nécessité de discerner le sens spirituel de l'Évangile, racontent dans les mêmes termes l'histoire des mages, en suivant cette fois non le texte littéral de l'évangile de Matthieu, mais le récit enjolivé qui en a été donné dans l'*Opus imperfectum in Matthaeum* du pseudo-Chrysostome<sup>23</sup>, et en s'arrêtant au moment où les mages ont retrouvé l'étoile, qui leur permettra de poursuivre le voyage jusqu'à l'Enfant-Dieu. Selon ce texte fameux, les mages descendants de Balaam attendaient depuis des siècles l'apparition d'un astre singulier, qui leur apparut pendant qu'ils priaient sur une montagne: l'étoile présentait en son centre la figure d'un enfant, et le message qu'elle leur délivra les engagea à partir. Dans les deux textes vaudois, les emprunts sélectifs à cette tradition du pseudo-Chrysostome attestent sa réception: l'attente de l'apparition de l'étoile au sommet du mont où elle doit se

volon viore segond la doctrina e la vita de Christ. Mas li humil e mansoet, li qual entendon ben lo sant Evangeli, despreczan tot lo mont e las soas falsas e pudent flors, e han per nient non solament las befas e las enjurias e li vetupier, mas acerta tota pena e mort per amor de Christ et de la soa doctrina» (je cite ici la version de **BC**, celle de **A** est identique, si l'on néglige quelques variantes linguistiques minimales).

<sup>22</sup> Voir le plan détaillé des deux sermons en synopsis dans l'annexe.

<sup>23</sup> Ce commentaire de l'Évangile de saint Matthieu a été rédigé par un évêque ou un prêtre arien qui aurait vécu au deuxième ou troisième quart du V<sup>e</sup> siècle. Il est introduit dans l'Occident latin au XII<sup>e</sup> siècle et connaît aussitôt un succès prodigieux, du fait de son attribution à Jean Chrysostome dans la plupart des manuscrits médiévaux. Sur le récit de la venue des mages transmis dans l'*Opus imperfectum*, voir M. ELISSAGARAY, *La légende des rois mages*, Paris, Seuil, 1965, pp. 14-17 (le texte est édité dans Migne, PG 56, 637-642). Sur l'utilisation qui en est faite dans les sermons parisiens du XIII<sup>e</sup> siècle, voir N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, vol. I, pp. 487-489.

manifester selon la révélation du prophète Balaam, le tour de garde des mages de façon à ce que la veille soit continue, l'apparition de l'astre sur lequel les mages voient un enfant dont la tête est surmontée d'une croix, l'injonction qui leur est faite de partir en Judée où est né l'enfant, enfin le voyage sur des dromadaires qui les conduisent à leur destination avec une rapidité impressionnante, en treize jours, en dépit d'une distance à couvrir «de plus de mille trois cents milles». Ces détails merveilleux sont rapportés comme véridiques, sans donner lieu à aucune discussion. Tout juste constate-t-on une hésitation dans la version **BC** où il est dit, sans doute parce que cela paraît plus plausible, que c'est l'enfant présent dans l'étoile qui parle aux mages, et non l'astre lui-même<sup>24</sup>.

Ce récit appelle ensuite une interprétation morale, qui déclarera les «bons enseignements» des mages. Ici encore, le texte est d'abord identique de part et d'autre. Il s'agit principalement de croire à l'Écriture, dont le témoignage garantit la vérité de toute croyance, tandis que les autres formes de révélation lui sont subordonnées<sup>25</sup>. Mais ensuite, chacun des sermons présente une fin qui lui est propre. Dans **BC**, qui suit manifestement le récit de la péripécie jusqu'au bout, les autres enseignements des mages consistent à ne pas perdre la grâce reçue (qui est figurée par l'étoile perdue puis retrouvée), à offrir au Christ les offrandes spirituelles figurées par les trois offrandes matérielles des mages, et enfin à revenir par un autre chemin vers Dieu (signifié par l'Orient, le pays d'où viennent les mages) en passant par la croix et la pénitence. On reconnaît dans cet ultime développement sur le retour vers Dieu le passage qui figure dans la version **A** en introduction. La fin du sermon dans **A** présente au contraire une seule recommandation fondamentale

<sup>24</sup> «Dedincz aquella stela era coma un fantin cum una crocz al cap, lo qual dis a aquilh savis qu'ilh annessan en Judea s'ilh volian veser Christ na». Pour d'autres prédicateurs, les mages entendent une voix, sans préciser de qui elle est.

<sup>25</sup> «Prumierament lo es de creyre e de donar fe a la Scriptura de Dio. Dont, si aquisti savi non haguessan cresu a czo que dis Dio per Balaam propheta, ilh non se sarian mes a gardar e sperar l'estela. Et s'ilh non haguessan fayt ayczoz, l'estela non fossa apareysua a lor, ilh non haurian atroba Christ. Donca si nos volen vesser et co-noysson Jhesu Christ, lo nostre salvador, lo es de besong que nos cresan a la scriptura e doctrina de l'Avangeli e de li pastor e de li sant doctor e predicador de verita» (d'après **BC**). La mention de Balaam, ancêtre des mages, figure aussi bien dans la glose ordinaire de la péripécie de Matthieu que dans le Commentaire du pseudo-Chrysostome. On lui attribue en effet la prophétie de la naissance du Christ d'après Num. 24,17 (*Orietur stella ex Iacob*). Sur la rencontre avec les traditions zoroastriennes relatives à l'enfant roi, fils d'une vierge, qui doit venir dans le monde et sera annoncé par un astre exceptionnel, voir ELISSAGARAY, *La légende des mages*, cit., pp. 13-15.

qui s'ajoute à celle de croire à l'Écriture. Il faut considérer la sollicitude dont les mages ont fait preuve dans leur «recherche» du Christ. Elle se décline en quatre démarches, exprimées dans l'histoire de leur voyage jusqu'à Jérusalem qui vient d'être rappelée, en suivant le pseudo-Chrysostome et en faisant l'économie de la fin de la péricope. Rien n'est dit, en particulier, de leurs offrandes. Comme les mages il faut donc quitter maison et amis; suivre avec effort un long chemin; chercher avec la plus grande diligence; confesser avec noblesse et courage une foi qui, comme celle des mages, doit préférer au félon le saint enfant.

La lecture intégrale des deux textes en parallèle permet de conclure avec assurance qu'il ne peut s'agir ici du même sermon. Pour autant, ils diffèrent davantage par la sélection des passages privilégiés dans le commentaire qui induit des accents distincts d'un texte à l'autre, et par la forme rhétorique d'exposition, que par leur démarche exégétique. Il existe évidemment une matrice commune, qui peut être en amont des deux textes, à moins que l'un ne dépende de l'autre – et en ce cas on serait tenté de privilégier l'hypothèse d'une antériorité du texte de **BC**. Sa structure claire et simple a pu en effet servir de base à des remaniements qui seraient attestés dans **A**, dont la démarche d'exposition est plus complexe et plus conforme à la manière de prêcher par divisions et distinctions qui s'est imposée à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, tandis que l'inverse est moins plausible. Le texte de **BC**, en tout cas, est très proche de la manière de prêcher promue par Saint-Victor de Paris au XII<sup>e</sup> siècle et popularisée par le recueil de sermons modèles au peuple pour les dimanches et principales de l'année que l'évêque de Paris Maurice de Sully a rédigé en latin dans les années 1170 à l'usage du clergé de son diocèse et qui a été ensuite adapté en langue romane<sup>26</sup>.

La règle en est de commencer par une exégèse littérale, qui chez Maurice de Sully est le récit glosé de l'évangile du jour, par lequel il ouvre son sermon<sup>27</sup>:

Cum natus esset Dominus Iesus in Bethleem Iude in diebus Herodis regis, ecce magi ab oriente uenerunt Ie(rusalem) dicentes: "Vbi est qui natus est rex Iudeorum, uidimus enim stellam eius in oriente et uenimus

<sup>26</sup> Seule la version en langue romane est à ce jour éditée, sans d'ailleurs couvrir la variété des versions en circulation: A. ROBSON, *Maurice of Sully and the medieval vernacular homily*, Oxford, Blackwell, 1952.

<sup>27</sup> Le texte latin m'en a été aimablement procuré par Beata Spieralska-Kasprzyk (qui en prépare l'édition), d'après le ms. Paris, BnF, Lat. 14937, ff. 21vb-22va. Je souligne d'un trait les gloses insérées par Maurice dans le texte de l'évangile sans qu'il le déclare explicitement.

adorare eum”. Hodie, dilectissimi, nobis sacra et solempnis illuxit dies, in quam tres reges gentilium populorum, agnita per stellam natiuitate Saluatoris, in Ierusalem uenerunt et Herodem qui in eadem regnabat de ipso interrogauerunt dicentes: „Vbi est qui natus est rex Iudeorum?” Herodes autem, cognito quod rex in Iudea natus esset qui de Iudeis originem carnis haberet, timuit regnum Iudeorum perdere, et cepit de morte Saluatoris callide tractare et cogitare. Conuocatisque principibus sacerdotum et scribis, inquisiuit ab eis ubi secundum testimonium scripturarum Christus nasceretur. At illi responderunt per prophetam fuisse predictum Christum in Bethleem esse nasciturum. Tunc Herodes tres reges in Bethleem misit ut et puerum quererent et inuentum sibi renuntiarent, precepit non quod hunc uellet adorare sed occidere. Illi autem abeuntes et in Bethleem uenientes et natum Saluatorem per stellam inuenientes eum fideliter adorauerunt et suis muneribus auro et thure et myrra honorauerunt et responso per angelum in sompnis accepto ne redirent ad Herodem, per aliam uiam reuersi sunt in regionem suam.

Les précisions placées à l’intérieur du récit de façon à s’y intégrer presque naturellement constituent autant de gloses explicatives, faites pour éclairer immédiatement l’auditeur, soit sur des éléments factuels implicites (les sages qui entourent Hérode connaissent les Écritures; le songe qui conduit les mages à changer d’itinéraire à leur retour fait intervenir un ange), soit sur les mobiles d’Hérode, plusieurs fois explicités. Rien de tel ne se voit dans les sermons vaudois, où cependant une part de merveilleux est introduite tout aussi subrepticement par le truchement du récit emprunté à l’*Opus imperfectum*.

Le sermon de Maurice de Sully se poursuit par une exhortation à imiter les mages, qui se concentre sur l’offrande des trois types de présents faits à l’Enfant-Dieu (l’or, l’encens et la myrrhe) et leur signification par rapport au contenu de la foi (croire en un Dieu qui est à la fois seigneur, prêtre et homme mortel). Puis il en fait la figure d’une triple démarche qui consiste à croire, à prier, et à soumettre la chair à la pénitence tout en accomplissant des œuvres de justice.

Cette manière de prêcher ne fait qu’actualiser, en recourant à une structure plus rigoureuse de l’exposé, la pratique de l’homélie patristique jadis illustrée par Grégoire le Grand entre autres, lui dont les Quarante Homélies sur les Évangiles continuent à circuler intensément pendant tout le Moyen Âge. À leur tour, les deux sermons vaudois font suivre l’explication de la lettre (telle que la donne l’*Opus imperfectum*) de l’interprétation morale. Elle porte sur toute la péripécie dans **BC**, qui cite nommément à la fin Grégoire, lui empruntant quelques phrases de son homélie pour l’Épiphanie afin d’expliquer comment il convient de

«revenir vers Dieu par un autre chemin»<sup>28</sup>. L'autre texte, dans **A**, ne considère pas la fin du récit, c'est-à-dire le voyage jusqu'à Bethléem où les mages trouvent l'enfant et lui offrent leurs présents. Par ailleurs il déplace au début du développement les propos sur le retour à Dieu «vers l'Orient». Ici Grégoire n'est pas cité, l'accent est mis en effet sur les manières de nommer ces gens «venus d'Orient». Appelés «mages» en utilisant un terme d'origine persane, est-il précisé, ils ont des noms particuliers dans chacune des langues sacrées (l'hébreu les appelle des scribes, le grec, des philosophes, et le latin, des sages); aussitôt après est donnée une citation extraite de l'homélie VII de Rémi d'Auxerre: deux enrichissements qui peuvent avoir été suggérés par la lecture de la Légende dorée, où la première précision est attestée et où cette homélie de Rémi d'Auxerre est citée à plusieurs reprises dans le chapitre sur l'Épiphanie<sup>29</sup>.

Le texte de **A** paraît de prime abord assez différent de celui de **BC** du fait de l'abondance de ses subdivisions, qui sont autant de microstructures de développement<sup>30</sup>. Néanmoins il est possible de discerner,

<sup>28</sup> «Lo. 5. amestrament es que, poys que l'arma aure atroba Christ, que ilh pense et s'esforce de retornar a la soa cuntra d'orient per altra via. Gregori, exponent aquest Evangeli, di enaysi: «La nostra cuntra es lo paradís, a la qual nos deven retornar non per aquella via per la qual nos ven vengu en aquest mond, per superbia, per desubidiencia, per golícia, per avarícia e luxúria o per amor de las cosas vesiblas. Donca retornan al paradís placzent a Dio e despreciant las cosas mundanas e delectivols al cors e refrenant li apetit de la carn»: Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, livre I, éd. par B. Judic, Paris, Le Cerf, 2005 («Sources chrétiennes», 485), *Hom. X*, § 7.

<sup>29</sup> «E nota que meseyme Dio mou l'ome encercar la verita, lo qual es dit 'orient' aqui: 'vevos savis vengron d'orient en Jerusalem'. Lo vers di *magus*: es dit en lengua de Persia; en ebraic es dit *scriptura*; en grec es dit *philosophe*; en latin propriament *savi*. Remigii sobre aquesta parolla 'vengron d'orient' dit que la signifie que tuit aquilh que venon a Dio, venon a lui e per lui, car el meseyme es orient; Çacaria 6: 'Vevos, aqui hont es lo nom de lui, es orient'; voir IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, cap. XIV, a cura di G. P. Maggioni, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1998, vol. I, pp. 132-133, ll. 23-24. La citation de Rémi d'Auxerre ne se retrouve pas en propres termes dans l'édition de la *Legenda aurea*, mais compte tenu des nombreuses références à son Homélie sur Matthieu 7 dans ce chapitre, il est possible que le manuscrit utilisé par l'auteur du sermon ait présenté cette citation, littéralement reprise du texte latin de l'homélie de Rémi: «Omnes qui ad Deum veniunt, ab ipso et per ipsum veniunt, ipse est enim oriens, ut illud: *Ecce vir oriens nomen eius*» (PL 131, 901 B). En revanche, aucune trace d'emprunts à la Légende dorée ne peut être décelée dans le texte de la version de BC.

<sup>30</sup> De la sorte il participe de la mentalité de subdivision caractéristique du XIII<sup>e</sup> siècle déjà: sur cette «subdividing mentality», voir D. D'AVRAY, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 177.

dans l'ensemble du texte, les vestiges d'une structure plus profonde de nature homilétique. Tout se passe ici comme si les techniques modernes d'exposition de la matière biblique, combinées à la forme plus ancienne de l'homélie, donnaient naissance à une forme complexe, dans laquelle le fil conducteur demeure toutefois l'explication de la péripécie. Le sermon du manuscrit **A** tire son originalité de son usage de distinctions qui structurent plusieurs de ses développements et soulignent le propos initial d'exposer comment on «cherche» Dieu. Cependant il reste en retrait par rapport aux renouvellements de la rhétorique du sermon dans l'Église latine, qui ont fini par privilégier l'explication d'un seul verset thématique, voire une construction entièrement bâtie sur un seul mot. Il est beaucoup plus proche, dans son mouvement d'ensemble, du sermon des manuscrits **B** et **C** et du sermon de Maurice de Sully pour l'Épiphanie que de certains sermons de Vincent Ferrier pour la même occasion, construits sur des énumérations qui déclinent les gestes de la prière des mages ou les sept vertus attendues du bon chrétien<sup>31</sup>, ou encore du sermon d'Épiphanie de Jean Gerson devant la cour du roi Charles VI pendant le Schisme, tout entier nourri de considérations sur le bon gouvernement du roi envers sa personne, son royaume et l'Église<sup>32</sup>.

Les méthodes différentes d'exposition selon les sermons convergent vers le même objectif : éclairer les fidèles sur ce qu'ils doivent croire, faire, éviter, craindre, espérer, pour reprendre une énumération greffée par la Glose sur le passage de la première épître aux Corinthiens (14,19) dans lequel Paul déclare qu'il préfère proférer dans l'assemblée «cinq mots» (*quinque verba loqui*) avec son intelligence pour instruire les autres, plutôt que parler en langues en proférant dix mille mots<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> SAN VICENTE FERRER, *Sermonario de Perugia (convento dei domenicani, ms. 477)*, Introducción, edición y notas a cargo di Fr. M. Gimeno Blay e M<sup>a</sup> Luz Mandin-gorra Llavata, València, Ajuntament, 2006, sermons 61 et 62, pp. 129-131.

<sup>32</sup> JEAN GERSON, *Sermon pour l'Épiphanie*, éd. P. Glorieux, *Jean Gerson, Ouvres complètes*, vol.VIII/ 2: *L'œuvre française*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, n. 342, pp. 519-538.

<sup>33</sup> Selon la Postille d'Hugues de Saint-Cher, l'énumération serait due à Jourdain de Saxe, successeur de saint Dominique à la tête de l'ordre des frères Prêcheurs. Sur le succès de cette interprétation qui récapitule les éléments de l'instruction catéchétique, voir BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, cit., pp. 523-524. La version française du sermon de Maurice de Sully publiée par A. Robson se conclut par une énumération analogue de cinq points, absente de la version latine: «E Damesdeus nostre Sire, qui por nos degna naistre en terre, e qui fu aorés des trois rois paiens et honerés, il nos doinst la gresie del saint Esperit en nos corages, par quoi nos puisons haïr iceles choses qu'il het; e laisier iceles coces qu'il defent, e amer iceles choses qu'il aime, e faire icels choses qu'il commande, e lui issi croire e amer e servir en terre, par quoi nos

Dans la prédication de l'Église latine, tous les savoirs sont sollicités pour concourir à cet enseignement. Le langage figuré et les récits exemplaires facilitent la communication, et la philosophie apporte une part des *rationes*. La place faite aux autorités bibliques et patristiques, bien que forte, s'inscrit dans un ensemble complexe et diversifié d'arguments de persuasion. Dans ces sermons vaudois, la place qui revient à la Bible, éclairée par l'autorité des Pères, est beaucoup plus prépondérante. L'Écriture sainte s'explique par elle-même. L'objectif primordial est de scruter la péricope dans son ensemble, afin de dévoiler la cohérence d'une démarche exemplaire de conversion. Elle est ici figurée par une histoire et condensée dans un verbe comme «trouver» Dieu ou le «chercher». L'histoire de la figure de l'âne à la lyre, qui intervient avec ironie tout au début du sermon, est aussi là pour appeler les auditeurs à faire effort pour comprendre l'Écriture<sup>34</sup>. Celle-ci n'est cependant pas livrée à tous en laissant chacun la comprendre comme il l'entend. Les «docteurs de l'Écriture» s'en chargent et on doit les consulter parce que tout le salut en dépend.

L'attitude fondamentaliste dans le rapport entretenu avec l'Écriture oriente de manière très intéressante l'exégèse du récit des mages telle qu'elle se déploie dans les deux sermons. D'emblée les mages y sont reconnus comme des exemples de la manière dont il faut croire. La foi des mages est au demeurant un des thèmes de la prédication d'Épiphanie, mais sous des formes différentes: elle est déclarée par les offrandes que les mages apportent parce que, dans leur signification symbolique, celles-ci expriment la triple reconnaissance, dans l'Enfant qu'ils viennent adorer, du roi, à qui convient l'or, du Seigneur, qui reçoit l'encens du sacrifice, et de l'être mortel, puisque la myrrhe sert à embaumer les corps des défunts<sup>35</sup>. Ces considérations font écho à

puisons parvenir tot e totes a la glorie *in qua vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen*».

<sup>34</sup> Voir le passage cité plus haut p. 139: l'âne à la lyre découvre ce bel instrument mais il est incapable d'en tirer des sons harmonieux. L'histoire figure dans les *Fables* de Phèdre et a inspiré les sculpteurs des chapiteaux dans les églises médiévales. La parenté entre la lyre (ou le luth) et le psalterion devait sans doute suggérer par opposition l'image de David musicien, qui est l'une des plus fréquentes miniatures au début des Psautiers.

<sup>35</sup> Ainsi, chez Maurice de Sully: «In hac ergo die totis cordibus de natiuitate et apparitione Saluatoris exultemus et letemur, trium gentilium fidem amiremur et amiratum immitemur, qui per tria munera que nato Saluatori fideliter obtulerunt tria se principaliter de ipso credere nobis significauerunt, quia enim, sicut beatus Gregorius dicit (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile*, cit., *Hom. X*, § 6, p. 252): 'Aurum regi congruit, thus in dei sacrificio ponebatur et myrra corpora mortuorum condiuntur'. Recte ipsum quem muneribus honorare uenerunt regem et dominum atque

l'interprétation déjà donnée par saint Irénée et reprise entre autres par le pape Léon le Grand dans tous ses sermons: «L'encens à Dieu, la myrrhe à l'homme, l'or au roi», ce qui est très souvent répété dans les sermons médiévaux d'Épiphanie<sup>36</sup>. Dans les sermons vaudois, la foi des mages est exprimée par leur démarche plutôt que professée par le caractère symbolique de leurs offrandes. Elle s'exprime dans le déroulement de leur histoire – une histoire qui n'est pas aux yeux des auteurs de ces textes une simple «belle histoire» qu'on a plaisir à raconter<sup>37</sup>, ou au contraire une «fable invérifiable» qui risque de troubler l'âme des simples et dont il est bon de se méfier, de l'avis même de Thomas d'Aquin<sup>38</sup>, mais une histoire vraie, sans esquisser ici la moindre différence d'appréciation entre le récit de l'évangéliste et celui du pseudo-Chrysostome. D'abord, au moment où les mages ont la vision de l'étoile, ils sont exemplaires dans leur foi parce qu'ils ont cru préalablement à la révélation que Dieu avait adressée à Balaam leur ancêtre, ce qui les a conduits à scruter les étoiles du haut de leur montagne, et à attendre celle qui allait les mener au Christ. Comme les mages, ceux qui ont foi dans l'Écriture doivent donc monter sur la montagne de contemplation et y attendre l'étoile, c'est-à-dire la grâce, et aussitôt qu'ils la reçoivent, enfourcher leur monture, c'est-à-dire mener leur cœur avec dextérité et rapidité sur le chemin des commandements et des vertus<sup>39</sup>. Ici, c'est la rapidité des montures des mages, telle qu'elle est soulignée dans le récit du pseudo Chrysostome encore une fois, plus

mortalem esse se ueraciter credere per hec tria probauerunt» (ms. cité, f. 22ra). L'interprétation des offrandes donnée par l'homélie X de Grégoire n'est nulle part reprise dans les sermons vaudois, dont les auteurs connaissaient pourtant cette homélie.

<sup>36</sup> Sur tout ceci, voir F. SCORZA-BARCELLONA, *Oro e incenso e mirra (Mt. 2, 11): l'interpretazione cristologica dei tre doni e la fede dei magi*, in «Annali di storia dell'Esegesi», 2, 1985, pp. 137-147; BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, cit., p. 398.

<sup>37</sup> Comme le déclare le dominicain Guillaume d'Auxerre dans un sermon à Paris, dans l'église paroissiale de Saint-Gervais, le 6 février 1273 (sur ces sermons parisiens d'Épiphanie, voir BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, cit., pp. 487-488).

<sup>38</sup> Thomas d'Aquin fut consulté par un de ses frères en religion, lecteur au couvent de Besançon, sur la pertinence de divers sujets abordés dans la prédication, dont le premier était précisément la forme de l'étoile apparue aux mages: il en écarta vigoureusement l'usage dans les sermons, les qualifiant de *fabulas ignotas* et de *frivola* plus troublantes qu'édifiantes (*Opera omnia*, t. XLII, pp. 347-356).

<sup>39</sup> «E vista la stela, czo es receopua la gracia czo es alcuna conoyssenza de vertu, non sian desconoyssent ni pigre ni negligent, mas prestament cavalcan sus a li nostre caval czo es a li nostre cors, tenent ben lo fren en man e speronejant fortment cum li speron de la temor e de l'amor de Dio; e annan prestament et viaczament apres l'estela, czo es apres la gracia receopua per la via de li comandament de Dio e per la via de las vertucz, segond que nos saben et poen» (mss. BC).

que dans le texte biblique, qui sert de point d'appui à l'exégèse. Ensuite, le moment où ils s'arrêtent à Jérusalem est significatif de leur volonté de confirmer leur foi en cherchant auprès des sages de la loi l'assurance que l'Écriture confirme bien la vérité de la révélation qu'ils ont reçue par l'apparition de l'étoile. Cela signifie que personne ne doit prêter foi aux doctrines, révélations et apparitions qui n'auront pas été vérifiées par «l'Écriture et la doctrine de l'Évangile» dont se portent garants les «docteurs de la sainte Écriture», c'est-à-dire ceux qui parmi eux la connaissent et l'enseignent.

Inversement l'exégèse qui sollicite le texte de manière induite à leurs yeux suscite un rejet manifeste. Dans le texte **BC**, le petit développement à propos des offrandes des mages et de leur signification commence par rappeler clairement que ce geste n'est pas à comprendre au sens littéral, mais pas davantage comme la figure des aumônes comme le font les «chrétiens», mais seulement comme ce que l'homme est tenu d'offrir à Dieu, c'est à dire l'amour de Dieu, la prière et l'amour du prochain, et enfin la mortification de la chair et la chasteté<sup>40</sup>. La critique s'adresse clairement à ces enseignements familiers dans les sermons d'Épiphanie qui encouragent à imiter les mages en faisant des offrandes à l'autel<sup>41</sup>. L'aumône est aussi un sujet traité avec insistance dans un sermon d'Épiphanie de Césaire de Heisterbach et il est intéressant de

<sup>40</sup> «Lo .4. amestrament es que quant l'estela (czo es la gracia de Dio) per lume de fe a cunduyt alcuna persona a Christ enaysi que lo ha atroba en la casa de la soa cunsciencia, e vesent lo per fe e sentent lo per perfeyt amor e devocion, se encline e adore humilment cum li savi lo docessime fantin, e uffra a luy non or ni encens ni mirra, car el non ha besong d'aquestas cosas, ni las cerca de li Christians, mas uffra aquellas cosas que significan aquestas. Enaysi que per or uffra a lui perfeyt amor sobre todas las otras cosas del cel e de la terra, enaysi qu'el sia coma l'or sobre tuit li metalh; et per encens uffra odor de devota e sancta oracion et lausor e pieta enver lo proime; e per mirra, la qual es amara e conserva li cors de la corrupcion e de li verm, uffra la mortificacion de li appetit e desirier de la carn, cunservant lo cors de li appetit et de li van desirier e cunservant lo en castita e en mondicia segond la reglas del seo stat».

<sup>41</sup> Dans le sermon de Maurice de Sully, on trouve, aussitôt après le passage sur l'éloge de la foi des mages: «O fides admiranda! o fides imitanda! Imitemur ergo, fratres, reges istos, gentiles istos, in Deum ueraciter credendo, imitemur eos deuote orando, imitemur eos bene operando, de bonis nostris corporalibus et honorabiliter, largiter secundum nostram possibilitatem ad altare Dei offerendo ut impleamus quod scriptum est (Prv 3, 9-10): *Honora Deum de tua substantia et de primiciis frugum tuarum ut impleantur horrea tua saturitate et uino torcularia redundabunt*». Cependant l'évêque de Paris fait suivre ce développement par une interprétation spirituelle des offrandes des mages (leurs présents signifient respectivement la foi; la prière; la mortification et les bonnes œuvres) qui occupe toute la fin de son sermon, et lui donne l'occasion de rappeler tout le contenu du Credo, puis la nécessité du pardon des offenses conformément à ce que dit la prière du *Pater*.

constater que le moine cistercien fonde son propos sur le procédé de l'interprétation des noms bibliques qu'il utilise très souvent dans sa prédication comme l'instrument du saut herméneutique. Pour lui la naissance de Jésus à Bethléem est actualisée dans les œuvres de miséricorde envers le prochain et par les offrandes au prêtre. Ce nom de Bethléem signifie la maison de prière dans laquelle on rompt le pain, et aussi la maison de l'aumônier, ou encore l'aumône qui remet les péchés et apporte la grâce<sup>42</sup>. De l'interprétation usuelle (Bethléem signifie «maison du pain»), d'autres prédicateurs déduisent qu'il s'agit là de la figure de l'Église, ce qui entretient la conviction, explicite ou non, que pour être sauvé il faut en faire partie. Il n'y a rien de tel dans les sermons vaudois. La pratique du saut herméneutique à partir de ces interprétations, totalement banalisée dans les sermons médiévaux, est beaucoup plus discrète dans leur exégèse. La cascade de déductions qu'elles autorisaient ne pouvait susciter leur adhésion.

Outre ces choix dans la démarche d'interprétation, les deux textes attestent aussi une appropriation du langage biblique, sans aucune démarche interprétative autre que la reconnaissance de la propre identité des membres de la communauté dans certains passages de l'Écriture<sup>43</sup>. Les Béatitudes, ici, ne sont pas un idéal vers lequel on tend, mais la qualification implicite de ce petit troupeau des vrais croyants, ces gens «humbles et doux qui comprennent bien le saint Évangile, méprisent le monde et ne tiennent aucun compte des moqueries et des offenses, et même de toute peine et de la mort pour l'amour du Christ et de sa doctrine»<sup>44</sup>. Menacés par les attaques de loups rapaces déguisés en agneaux, ils s'assimilent aux humbles de cœur et aux persécutés pour la justice désignés dans le Discours sur la montagne. À la fin du texte **A**, cette tension est dramatisée: il y est question des «chevaliers des chrétiens et autre seigneurs avec leurs serviteurs qui servent les plus cruels

<sup>42</sup> «In Bethleem nascitur cum opus misericordie proximo impenditur. Bethleem interpretatur domus. Quando is qui in peccatis est libenter uadit ad ecclesiam et oblationes porrigit sacerdoti, easque mittit in gazophilacium Dei quod est manus pauperis, contingit frequenter ut tam sacerdos quam pauper optineant peccatori gratiam Spiritus sancti» (...) et plus loin dans le même sermon: «Bethleem domus est orationis in qua celestis panis frangitur. Vel Bethleem est domus elemosinatorius siue ipsa elemosina per quam remittuntur peccata et confertur gratia» (*Homiliae de infantia, hom. X in epiphania*: texte inédit, que je remercie Victoria Smirnova de m'avoir communiqué).

<sup>43</sup> On retrouve ici le phénomène des communautés textuelles, mis en évidence par B. STOCK, *The implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pp. 88-240.

<sup>44</sup> Voir plus haut le passage cité à la note 20.

et injustes amateurs de ce monde afin de recevoir d'eux des présents au lieu de servir Jésus Christ notre très juste seigneur et ses membres»<sup>45</sup>.

La ligne de partage entre bons et mauvais chrétiens est une affaire de conduite morale, sans doute, mais aussi de recherche de Dieu en respectant la vérité des Écritures, et c'est à chercher la vérité que les deux sermons exhortent dans les mêmes termes, dans un discours sous tendu par l'opposition entre vérité et mensonge où affleure la conscience de la fragilité dont souffre toute minorité. On se défend alors en attaquant et en diabolisant les «faux évangélistes» et autres fauteurs de mensonges<sup>46</sup>, et en dénonçant les chrétiens «modernes» dont le comportement est répréhensible et que leur amour du monde éloigne d'autant du Christ. Le texte **A**, dans sa distinction finale qui expose en quatre points, comme nous l'avons vu plus haut, en quoi consiste la sollicitude des mages, présente un programme de vie qui s'apparente de près à celui des barbes. Itinérants, particulièrement exposés au risque d'être découverts et astreints à de lourdes peines, voire condamnés à mort, ils pratiquent une communication à éclipses avec les simples fidèles de leur mouvance, qui sont dispersés géographiquement et absorbés au quotidien dans le tissu paroissial, et ces conditions de l'exercice de leur apostolat appellent de leur part une force de caractère à toute épreuve. Mais si on considère que la première condition de la recherche de Dieu (quitter sa maison et ses amis) renvoie à toute forme de renoncement à la stabilité des liens sociaux par fidélité au Christ, et pas seulement à la pratique de l'itinérance, on peut estimer que le message du texte de **A** peut aussi bien s'adresser à tout fidèle vaudois: il y est exhorté à se dégager de ces liens sociaux, à déployer efforts et zèle dans sa démarche de conversion, et à faire preuve de courage dans l'affirmation de sa foi.

<sup>45</sup> «Ilh (les mages) volgron majorment servir al justissimo e sanctissimo, envelopa de pan, que al fellon e crudel rey vesti de polpra e ordona al palais fait de marmol et orna. Per aiczo son cunfus li cavalier de le Christians e li autre segnor cum li lor menistres, li qual servon majorment a li crudelissimes e non-justissimes amador d'aquest mont qu'ilh recepian dons de lor, que a Jhesu Christ nostre justissime segnor cum li seo membres et regardan plus a li don terrenal que a li celestial» (la leçon «Jésus Christ et ses membres», qui peut surprendre, me paraît faire sens, dans une opposition entre la vraie Église corps du Christ et les pécheurs désignés plus haut comme des «membres» du diable, qui forment corps avec lui).

<sup>46</sup> Texte des manuscrits **BC**: «Donca departen nos de li fals evangelista d'aquest mont, et qui non se po partir d'aytals corporalment, departa se cum lo cor et cum la ment e cum l'amor, non deleytant se cum lor ni cunsentent a li lor bestial placziment». La recommandation, propre à cette version, suggère des destinataires mêlés aux autres fidèles au quotidien, comme l'étaient le plus souvent les Vaudois dans les paroisses, où ils s'efforçaient de vivre leur foi parmi les autres, de manière tout intérieure mais sans concessions.

Il serait prématuré et téméraire de tirer des conclusions péremptoires de l'analyse d'un si petit dossier, constitué de deux textes seulement, d'autant que ceux-ci n'ont pas encore livré tous leurs secrets (notamment au sujet d'un éventuel modèle commun qui reste à identifier) et qu'ils présentent l'originalité supplémentaire d'être donnés comme des textes «écrits» (à destination d'un public par ailleurs indéfini), donc peut-être plutôt à lire. On peut du moins retenir qu'ils sont très différents des sermons donnés dans l'Église latine pendant le XV<sup>e</sup> siècle qui correspond au temps de leur circulation et de leur réception, et qu'ils présentent de nombreux points de contact avec la production oratoire des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, dans la forme et dans le fond. Ils s'en distinguent aussi par la manière dont ils pratiquent le commentaire scripturaire, en plaçant son intensité sur les passages qui leur permettent de légitimer les prises de position critiques du valdéisme face à l'Église établie.

Sans le travail très sérieux et approfondi que les éditeurs des sermons vaudois ont déjà accompli, ce petit essai n'aurait pas été possible. Il reste donc à formuler le vœu que ce travail en cours aboutisse rapidement, car c'est dans la comparaison entre les textes et dans la saisie de l'écart entre eux que chacun trouve sa pleine densité et vient fournir à l'historien un cadre d'interprétation affiné. Dans le cas des sermons vaudois, l'un des terrains d'observation parmi les plus fructueux, en vue de cette interprétation, sera sans doute celui des attitudes au regard des outils et méthodes de l'exégèse.

## Annexe

### *Plan des sermons sur l'Adoration des mages* «Sermon de la Nativita // del Segnor»<sup>47</sup>

*Dublin 263 (B) et Dublin 260 (C)*     *Dublin 267 (A)*

EVANGILE du jour  
(Mt. 2,1 etc.)

EVANGILE du jour  
(Mt. 2,1-12)

INVITATION AU RECUEILLEMENT  
(«Ce que je vous écris... soit aide  
et réconfort»)

INVITATION AU RECUEILLEMENT  
(«Ce que je vous écris... soit aide  
et réconfort»)

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Il nous faut **chercher** avec soin le  
Christ Dieu, le trouver **et rejoindre  
notre pays** qui est la vie  
éternelle

[*sermon de la recherche diligente  
du Christ et de sa vérité*]

Développement en 2 points:

- Ce qui conduit à chercher  
- De quelle manière chercher  
1°) VENIR À DIEU PARCE QU'ON  
VIENT DE LUI

(il est l'**Orient**

= Remi d'Auxerre)

par le chemin: **croix et pénitence**

2°) DE QUELLE MANIÈRE?

suivre **le sens spirituel** de  
l'Évangile au risque de  
l'humiliation et de l'offense

L'exemple pour **trouver** Dieu est  
dans l'Évangile dont il faut suivre  
**le sens spirituel** au risque de  
l'humiliation et de l'offense

<sup>47</sup> Les lettres grasses mettent en évidence des éléments significatifs de convergence et de divergence entre les deux textes.

L'HISTOIRE DES MAGES **récapitulée et enrichie** selon  
*L'Opus imperfectum in Mt.*  
(Ps.-Chrysostome)

LES BONS ENSEIGNEMENTS DES MAGES

**1) Croire à l'Écriture** et à la doctrine des prédicateurs de vérité et attendre l'étoile = la grâce

**2) Ne croire qu'à son témoignage**

Les rois ont voulu s'assurer de ce témoignage

Le démon/les hypocrites veulent tromper

**3) Ne pas perdre la grâce** (faux évangélistes)

**4) Offrir au Christ**, qui a été trouvé, «offrandes»  
= amour; prière et pitié;  
mortification

**5) Revenir** par un autre *chemin*  
= vers l'**Orient**, qui est Dieu

= **par la croix et la pénitence**

L'HISTOIRE DES MAGES **récapitulée et enrichie**  
selon *L'Opus imperfectum in Mt.*

LES BONS ENSEIGNEMENTS DES MAGES

(1) **Croire à l'Écriture** et à la doctrine des prédicateurs de vérité et attendre l'étoile = la grâce

Les rois ont voulu s'assurer de ce témoignage.

Le démon/les hypocrites veulent tromper

**(2) Considérer la recherche des mages,**

**faite avec sollicitude**

- en quittant ses amis et sa maison

- en suivant avec effort un long chemin

- en cherchant diligemment

- par une confession noble et courageuse.

Les mages font le choix de servir non le félon mais le saint enfant, à la différence des «chrétiens modernes» qui subissent les attraits du monde

## I SERMONI VALDESI PER IL NATALE, TRA ANTICO E MODERNO

LAURA GAFFURI

I sermoni presi in considerazione da queste pagine compongono il ciclo natalizio dell'edizione dei sermoni valdesi medievali diretta da Luciana Borghi Cedrini e a cura di Andrea Giraudo<sup>1</sup>. Allo stato attuale delle ricerche, il ciclo natalizio risulta composto da sette sermoni: quattro per il Natale (*en la nativita de Segnor*), uno per santo Stefano (*al dia de sant Steve*), uno per san Giovanni apostolo (*al dia de sant Johan*), uno infine per i santi Innocenti (*de li Innocent*). Prima di entrare nel merito di questo gruppo di testi, spendiamo alcune parole sul ruolo che la storiografia dei movimenti ereticali riconosce ormai in modo unanime alla predicazione come indispensabile banco di prova e *pierre de touche*<sup>2</sup> nel confronto tra "ortodossia" ed "eresia".

### *Predicazione ed eresia.*

A metà degli anni Settanta del secolo scorso Jean Goussier e Amedeo Molnàr avvertirono della necessità di non minimizzare la portata sto-

<sup>1</sup> *Sermoni valdesi medievali. I e II domenica di Avvento*, a cura di A. Giraudo, edizione diretta da L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2016. I testi analizzati in questo contributo sono ancora inediti.

<sup>2</sup> B. MAYNE KIENZLE, *La prédication: "pierre de touche" de la dissidence et de l'orthodoxie*, in *La prédication sur un mode dissident: laïcs, femmes, hérétiques... (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du 9<sup>ème</sup> colloque du Centre d'Études Cathares "René Nelli" (Couiza, 26-30 août 1996), éd. B. Mayne Kienzle, vol. I, in «Heresis», 30, 1999, pp. 11-51; G. G. MERLO, *Sulla predicazione degli eretici medievali. Pretesti storiografici e metodologici*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. C. Rossi e G. M. Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 445-459: 446; M. BENEDETTI, *Sulla predicazione dei Valdesi di fine Quattrocento: fonti letterarie e documentazione inquisitoriale*, in *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento / Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and social Behaviour*, a cura di L. Gaffuri, R. Quinto, Padova, Centro Studi Antoniani, 2002, pp. 217-235.

riografica della predicazione valdese e invitarono a superare la zona d'ombra nella quale tale produzione scritta era stata invece lasciata dal giudizio di *insignificanza* emesso da Emilio Comba nella sua *Histoire des Vaudois* (1887, 1901)<sup>3</sup>. In quella medesima occasione i due studiosi pubblicavano una lista dei manoscritti fino ad allora reperiti nei fondi delle Biblioteche di Ginevra, Cambridge e Dublino, e nei quali era stato possibile identificare circa settanta sermoni valdesi. Oggi il censimento e l'edizione in corso dei sermoni valdesi medievali a cura di Luciana Borghi Cedrini e Andrea Giraudò danno senz'altro ragione a quella lontana segnalazione, documentando peraltro una ben maggiore consistenza numerica dei sermoni valdesi sopravvissuti. Si tratta di una letteratura vernacolare costituita in parte da volgarizzamenti e composta fra Quattro e Cinquecento in un'area che gli editori ritengono identificabile con le valli del Piemonte oggi dette "valdesi" e a supporto dell'attività pastorale dei predicatori valdesi, oppure – è l'ipotesi di Borghi Cedrini – ai fini dell'allestimento di una sorta di «archivio ... in vista dell'adesione alla Riforma»<sup>4</sup>. Al momento la consistenza numerica si attesta sulle circa duecento unità trasmesse da undici manoscritti<sup>5</sup>, ma gli editori stessi avvertono del carattere ancora non definitivo di questo conteggio<sup>6</sup>.

La rilevanza di questo tipo di fonte negli studi sui movimenti ereticali medievali attiene evidentemente ai forti limiti imposti dalla canonistica alla "presa di parola" laicale. Fin dai tempi della riforma cosiddetta gregoriana, la parola dei laici fu temuta e sanzionata come grave usurpazione della prerogativa sacerdotale, oppure concessa solo in casi eccezionali e nella forma non dell'insegnamento dottrinale ma solo dell'esortazione morale (*hortatio*) e della correzione dei comportamenti (*admonitio*)<sup>7</sup>. La clausola della restrizione ai laici del solo insegnamento morale fu ulteriormente chiarita alla fine del XII secolo da Ugucione da Pisa e da Pierre le Chantre. Il grande maestro parigino in particolare riuscì a mediare tra le aspirazioni religiose dei laici devoti e le pre-

<sup>3</sup> J. GONNET, A. MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino, Claudiana, 1974, p. 366. Si veda anche il più recente: J. GONNET, *La prédication vaudoise à ses origines, in La prédication sur un mode dissident: laïcs, femmes, hérétiques*, cit., pp. 93-121

<sup>4</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., pp. 11-12.

<sup>5</sup> A. GIRAUDÒ, *The Critical Edition of the Medieval Waldensian Sermons*, in «*Medieval Sermon Studies*», 59, 2015, pp. 75-76.

<sup>6</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 11.

<sup>7</sup> M. LAUWERS, "Praedicatio-exhortatio". *L'Église, la réforme et les laïcs (XIe-XIIIe siècles)*, in *La parole du prédicateur (ve-xve siècle)*, études réunies par R. M. Dessì et M. Lauwers, Nice, Centre d'Études médiévales, 1997 (Collection du Centre d'Études médiévales de Nice, 1), pp. 204, 211.

rogative sacerdotali in tema di pastorale interpretando, attraverso Rom. 12,6-8, i diversi gradi di accesso alla Parola come specchio dei doni diversi concessi all'uomo dalla Grazia di Dio<sup>8</sup>. Di lì a poco anche Innocenzo III, cresciuto alla scuola parigina di Pierre, avrebbe distinto tra la *praedicatio* riservata al clero e la *exhortatio* accessibile ai laici. Proprio questo passaggio semantico, che Michel Lauwers ha definito «un artifice de langage»<sup>9</sup>, permise il reintegro di alcune esperienze religiose laicali che nel 1184 la decretale di Lucio III *Ad abolendam* aveva condannato come eretiche solo a causa della pretesa dei loro membri di predicare. Tra coloro che rientrarono nelle maglie dell'ortodossia romana ci fu anche uno dei primi discepoli di Valdo, Durando di Huesca, che con i suoi compagni venne a comporre il gruppo dei *Pauperes catholici*. A questo reintegro non fece tuttavia eco una generale riammissione di tutti coloro che si rifacevano all'insegnamento di Valdo di Lione: ormai una "galassia" che interpretava variamente l'eredità del fondatore<sup>10</sup>. Per chi non accettò la comunione con Roma si aprì la clandestinità di una testimonianza e di una parola diffuse in ambienti domestici o poco più che tali (*in domo e in conventiculis*) e che, incentrata *ab origine* sul commento in volgare dei vangeli e delle epistole, andò arricchendosi di contenuti dottrinali che la pratica inquisitoriale registrò e sanzionò come devianti<sup>11</sup>. In particolare: la certezza di seguire la vera via di Cristo

<sup>8</sup> LAUWERS, "Praedicatio-exhortatio", cit., pp. 187-232: 212. Sull'esegesi di Rom. 12,6-8 e sul suo rilievo nella storia della predicazione medievale, cfr. Ph. BUC, "Vox clamantis in deserto?" *Pierre le Chantre et la prédication laïque*, in «Revue Mabillon», n.s., 4, 1993, pp. 5-47: 37.

<sup>9</sup> LAUWERS, "Praedicatio-exhortatio", cit., pp. 189, 226. Su Pietro Cantore e i primi valdesi si veda ora: F. TASCA, *Il «Super unum ex quatuor» di Pietro Cantore e i primi valdesi: proposta di rilettura*, in «Cristianesimo nella storia», 27, 2006, pp. 393-416.

<sup>10</sup> G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 49-56; G. G. Merlo, *Valdo/Valdesio e i Poveri in spirito*, in *Valdo e Francesco. Inizi e sviluppi di due movimenti religiosi: dai conflitti alla convivenza*, a cura di P. Pazé, Perosa Argentina, LAReditore, 2016 (Collana di Studi Storici. Convegni del Laux, 10), pp. 15-33.

<sup>11</sup> La testimonianza più antica dei contenuti della predicazione valdese è ad opera del vescovo di Piacenza Ardicio, alla fine del sec. XII: R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, Loescher, 1981, pp. 92-93. Ad essa seguirono le testimonianze degli inquisitori, in particolare quelle raccolte dall'inquisitore domenicano Bernard Gui nel suo *Liber sententiarum Tholosanae: Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui (1308-1323)*, 2 voll., Texte édité, traduit et annoté par A. Pales-Gobilliard, Paris, CNRS Éditions, 2002. Quanto al rapporto tra tali contenuti dottrinali e le "identità valdesi", è essenziale ricordare come esse fossero il frutto sia di pratiche combinatorie inquisitoriali sia di «shared purpose, attitudes and beliefs»: E. CAMERON, *Waldenses. Rejec-*

testimoniata dagli Apostoli (e quindi la sicurezza della *bontà* e *vera fede* dei credenti valdesi)<sup>12</sup> e di essere perciò autorizzati all'ascolto delle confessioni e all'imposizione della penitenza «quamvis non sint sacerdotes»<sup>13</sup>; la illiceità del giuramento in ottemperanza al divieto espresso in Mt. 7,1<sup>14</sup>; il rifiuto del Purgatorio e l'inefficacia dei suffragi per i defunti contro, invece, l'utilità delle offerte per i vivi<sup>15</sup>; l'accettazione della sola preghiera del Padre Nostro praticata come preghiera comune in occasione della visita dei Perfetti presso le famiglie<sup>16</sup>; il rifiuto, infine, dei sacramenti amministrati dalla chiesa cattolica<sup>17</sup> e la non autorevolezza della stessa chiesa la quale, giudicata cieca e lontana dalla povertà apostolica<sup>18</sup>, «eos injuste persequitur et condempnat»<sup>19</sup>.

Proprio intorno al tema della crudeltà e dell'ingiustizia della persecuzione, documentato ampiamente dalle testimonianze inquisitoriali, si sarebbe strutturata l'identità valdese tra XV e XVI secolo<sup>20</sup>. Ne troveremo un'eco significativa nei sermoni valdesi che ci apprestiamo ad esaminare, e nei quali il ricorso ai temi della testimonianza eroica della vera fede e del martirio costituisce il *leitmotiv* di una pastorale di marginalità e di conflitto.

### *L'architettura del sermone valdese.*

Veniamo ora ai sette sermoni del ciclo natalizio identificati dai curatori dell'edizione. L'analisi di tale produzione omiletica prenderà in

*tions of Holy Church in Medieval Europe*, Oxford, 2000, p. 298; G. G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Torino, Claudiana, 1984. A tal proposito, Marina Benedetti parla di un «processo cumulativo» che raggiunge il suo apice nel XV secolo: *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto, CISAM, 2013, p. 64; R. E. LERNER, *Les communautés hérétiques (1150-1500)*, in *Le Moyen Age et la Bible*, sous la direction de P. Riché, G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984 (Bible de tous les temps, 4), pp. 597-614: 600.

<sup>12</sup> *Liber sententiarum Tholosanae*, cit., II, p. 1043: «... creditur Valdenses esse bonos homines et habere et tenere bonam fidem et bonam sectam in qua possent salvari ...».

<sup>13</sup> Ivi, II, p. 1042.

<sup>14</sup> Ivi, II, p. 1043.

<sup>15</sup> Ivi, II, p. 1168.

<sup>16</sup> Ivi, I, p. 49; BENEDETTI, *I margini dell'eresia*, cit., p. 89.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 83-84.

<sup>18</sup> *Liber sententiarum Tholosanae*, cit., II, p. 1168.

<sup>19</sup> Ivi, II, pp. 1164-1165.

<sup>20</sup> CAMERON, *Waldenses*, cit., pp. 285-296.

considerazione in primo luogo l'inquadramento liturgico dei singoli testi, poi le loro scelte esegetiche e compositive, e infine alcuni contenuti più pregnanti ai fini della comprensione dei caratteri di questa pastorale valdese. Il confronto con la contemporanea prassi sermocinale cattolica sarà indispensabile per due principali motivi: innanzitutto perché tale prassi dettò le regole della comunicazione religiosa durante tutto il millennio medievale, in secondo luogo perché la predicazione valdese affidò la propria autorevolezza proprio alla reinterpretazione consapevole di quelle regole formali.

Non deve quindi stupire che l'inquadramento liturgico dei sermoni risulti del tutto coerente con la liturgia romana codificata dal *Missale Romanum* nei secoli fra il XIII e il XV<sup>21</sup>. Questo vale sia per i quattro sermoni per il Natale (inquadri sulla lettera di san Paolo a Tito, Tit. 3,4-6, e sul vangelo di Luca, Lc. 2,8-9,15-18) sia per i tre successivi: il sermone per la festa di santo Stefano intessuto sul vangelo di Matteo (Mt. 23,34-39), quello per la festa di san Giovanni apostolo sul vangelo di Giovanni (Io. 21,20), il sermone infine per i santi Innocenti ancora sul vangelo di Matteo (Mt. 2,13-18). Tale inquadramento liturgico accomuna questi sermoni valdesi alla maggioranza dei sermoni prodotti nei secoli dal dodicesimo al quindicesimo e dedicati alle medesime feste (secondo la repertoriatura fattane da Jean-Baptist Schneyer)<sup>22</sup>. Come si è detto, tutto ciò non deve stupire. Si tratta di un aspetto che, insieme ad altri che emergeranno nel corso dell'analisi, va solo a confermare quanto scriveva Enea Balmas, nelle sue *Note su i lezionari e i sermoni valdesi* pubblicate nel 1974 nella rivista *Protestantesimo*, su «i maestri valdesi ... perfettamente padroni della cultura clericale del tempo loro»<sup>23</sup>. Una cultura clericale che usava peraltro proprio l'argomento della presunta insipienza come strumento di delegittimazione di tali gruppi<sup>24</sup>. A ulteriore conferma della necessità di inquadrare

<sup>21</sup> Per la prima edizione a stampa del 1474, si veda: *Missale Romanum. Mediolani 1474*, ed. by R. Lippe, vol. I (Text), London, Harrison and Sons, 1899. Sulle feste dei santi Stefano e Innocenti nel calendario romano: BENEDETTI, *I margini dell'eresia*, cit., p. 89.

<sup>22</sup> J.-B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters: Für die Zeit von 1150-1350*, Münster, Aschendorff, 1969-1990 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 63, 1-11), 11 Bände.

<sup>23</sup> Citato da M. BENEDETTI, *Sulla predicazione dei Valdesi di fine Quattrocento*, in *Preaching and Society*, cit., p. 225.

<sup>24</sup> Mi riferisco naturalmente al ben noto racconto di Walter Map: WALTER MAP, *De nugis curialium*, ed. by M. R. James, Oxford, Clarendon Press, 1914 ("Anecdota Oxoniensia". Texts, documents, and extracts chiefly from manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries. Mediaeval and Modern Series, Part XIV), pp. 60-62: cap. XXXI, *De secta Valdesiorum*.

l'analisi di tali testi nei parametri della comunicazione religiosa del tempo, va ricordato il giudizio di Robert Lerner sulla conoscenza a memoria dei vangeli domenicali da parte dei valdesi e sulla circolazione presso di loro di raccolte liturgiche degli stessi vangeli domenicali e dei festivi talvolta glossati e pienamente conformi all'ortodossia cattolica, conosciute sotto il nome di *missale plenarium*. Tra i libri più letti vi erano i vangeli, le epistole, i salmi. Gli inquisitori Etienne de Bourbon e Bernard Gui riferiscono di catene di citazioni scritturali che i valdesi leggevano in traduzione. I due domenicani si riferivano soprattutto a traduzioni in francese o in tedesco della Bibbia del tutto ortodosse, che Robert Lerner ritiene talmente numerose fra XIII e XVI secolo da non richiedere da parte valdese di doverne redigere di proprie<sup>25</sup>.

Tornando dunque ai versetti tematici che introducono ciascuno dei sette sermoni valdesi per il ciclo natalizio, se ne potrebbe cogliere una particolarità nella lunghezza ben lontana dalle indicazioni delle contemporanee *artes praedicandi*. Dalla fine del XII secolo in poi tali trattati raccomandavano infatti di alleggerire l'*incipit* del sermone sostituendo allo schema dell'omelia antica, incentrata sul commento integrale della lettura del giorno, una predica *moderna* non descrittiva ma argomentativa, intessuta su un breve enunciato scritturale (la pericope) che ne diventava il *thema* (si cominciò perciò a parlare di sermone "tematico")<sup>26</sup>. Dal tema discendeva quindi un *modus procedendi* la cui efficacia era affidata ad uno schema espositivo molto codificato, fatto di rinvii testuali non solo scritturali (*auctoritates*), di partizioni (*divisiones*) e di digressioni (*dilatatio*). Ebbene, di tale schema complesso e ramificato con cui siamo soliti identificare il *sermo modernus* restano nei sermoni valdesi le *auctoritates* (quasi solo bibliche) e una semplice partizione interna, mentre il versetto introduttivo è dato al modo "antico" attraverso una citazione molto ampia della lettura del giorno. Certamente, il recupero di modelli omiletici patristici e comunque precedenti la scolastica poteva avere per i predicatori valdesi del Quattrocento una forte pregnanza performativa, avvicinandoli anche nelle forme della comunicazione a quel modello apostolico che costituiva il perno della loro proposta. Va tuttavia ricordato, a parziale ridimensionamento

<sup>25</sup> LERNER, *Les communautés hérétiques (1150-1500)*, cit., pp. 605-606.

<sup>26</sup> Il rinvio, classico, è a TH.-M. CHARLAND, "Artes praedicandi". *Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris-Ottawa, Vrin, 1936 (Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa, VII). Contributi più recenti sono: M. G. BRISCOE, B. H. JAYE, *Artes praedicandi. Artes orandi*, Turnhout, Brepols, 1992 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 61); S. WENZEL, *Medieval "Artes Praedicandi": A Synthesis of Scholastic Sermon*, Toronto, University of Toronto Press, 2015.

di questa specificità, che le prescrizioni delle *artes praedicandi* non trovavano sempre riscontro nella predicazione effettiva. Lo attestava il domenicano inglese e maestro a Oxford Thomas Waleys, autore a metà Trecento di una fortunata *ars praedicandi*. Nel suo *De modo componendi sermones*, Waleys scriveva dell'uso "italiano" di continuare a predicare secondo i modi dell'omelia antica<sup>27</sup>. A queste eccezioni si aggiungevano le trasformazioni avvenute nell'oratoria sacra quattrocentesca, che dall'incontro tra la cultura umanistica e l'Osservanza trasse l'impulso a restituire al sermone il suo fine primario di lettura e spiegazione delle Scritture e del Vangelo, come attestarono per primi i predicatori dell'osservanza agostiniana<sup>28</sup>.

Ma è giunto ormai il momento di entrare nel merito delle scelte testuali dei singoli sermoni. A tal proposito devo dichiarare un disagio. I sette testi sono qualificati dagli editori come sermoni. Tuttavia, soprattutto i quattro sermoni per il Natale appaiono piuttosto come *excerpta* e parti di discorso funzionali ad una prassi combinatoria assai frequente nella predicazione medievale. Addirittura, i quattro componimenti per il Natale sembrerebbero configurare due coppie di porzioni di discorso. Anche in questo caso non ci sarebbe niente di strano. Proprio la caratteristica di componimento aperto garantirebbe l'utilità dei quattro testi, configurando la raccolta o una parte di essa come un insieme di brevi testi-modello adattabili a più situazioni ed usi. Insomma, uno strumento di lavoro redatto nei modi più consueti della letteratura pastorale cattolica degli ultimi secoli del medioevo. Continuerò quindi a chiamarli sermoni, ma in questa accezione più flessibile.

La prima coppia di sermoni è costituita dunque da due testi che condividono come *thema* la lunga citazione della lettera di Paolo a Tito (Tit. 3,4-6). Il primo sermone è intessuto sulla citazione integrale della lunga pericope paolina e si sviluppa come un elenco di *distinctiones* sul lemma "misericordia". Il secondo sermone è introdotto dal solo versetto 3,4 della lettera paolina (ma l'*etcetera* non consente di prevederne il punto di arrivo) e si sviluppa in modo più discorsivo e apertamente compilatorio. Come hanno messo ben in evidenza gli editori, esso è costruito giustapponendo parti di omelie diverse sul Natale (*in nativitate Domini*): un testo pseudo-agostiniano pubblicato da Caillau e Guillon nel 1863; un sermone dell'arcivescovo di Tours Ildeberto di Lavardin

<sup>27</sup> CHARLAND, "Artes praedicandi", cit., pp. 325 sgg.

<sup>28</sup> C. DELCORNO, *La predicazione agostiniana (sec. XIII-XV)*, in *Gli Agostiniani a Venezia e la chiesa di S. Stefano*. Atti della giornata di studio nel V centenario della dedizione della Chiesa di Santo Stefano (Venezia, 10 novembre 1995), Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1997, pp. 87-108.

(*Hildebertus Cenomanensis*, † 1133); e un sermone di Werner II, abate dell'abbazia di San Biagio nella Foresta Nera († 1178). L'adesione letterale del compilatore alle sue fonti non lascia intravedere nessuna intenzione di autorialità. Ma torniamo al primo sermone per il Natale che offre spunti ulteriori a questa parte della nostra analisi.

La lunga citazione paolina (Tit. 3,4-6) dà al compilatore lo spunto per contrapporre l'una all'altra la salvezza antica data dalla paura della legge (*Ley velha en spavantament*) e la salvezza cristiana del perdono e della misericordia. Si tratta di un *topos* quanto mai frequente in tutta la predicazione cattolica fin dall'età patristica, e ricorrente anche nella predicazione valdese che fece della sequela letterale della “nuova legge” il dato caratteristico della propria testimonianza<sup>29</sup>. In questo caso, lo schema espositivo del sermone valdese è dato da una catena di citazioni scritturali che si spiegano le une con le altre attraverso concordanze verbali e reali: il Nuovo Testamento con le lettere di Paolo (Corinzi, Efesini, Romani, lettera a Timoteo) e il vangelo di Luca, l'Antico Testamento con Isaia e i Salmi. Il testo attinge quindi ancora alle Scritture per fornire l'elenco delle cinque prove della misericordia di Dio. Ma c'è dell'altro. Il procedimento utilizzato dal compilatore configura infatti una tecnica espositiva – quella per *distinctiones* – che apparteneva alla “bisaccia mentale” di tutti gli oratori professionali medievali. Di cosa si tratta?

Come già mostrato da Louis-Jacques Bataillon, le *distinctiones* furono liste alfabetiche di lemmi biblici spiegati attraverso catene di citazioni scritturali (e non solo). Tali liste uscirono dalle aule universitarie e furono messe a disposizione della predicazione per la quale svolsero un ruolo importantissimo di mediazione tra la teologia e la pastorale (le *summae* e i sermoni)<sup>30</sup>. A partire dalla fine del XII secolo la loro circolazione fu amplissima, divenendo uno strumento condiviso da ogni sorta di predicatori. Ne è una testimonianza precoce la raccolta di *distinctiones* di Durando di Huesca scoperta da Mary e Richard Rouse nel ms. Marston 266 della Beinecke Library della Yale University. Impron-

<sup>29</sup> Si veda, ad esempio, il poema *La Nobla Leyczon*: «E volc mudar la lei, qu'enant avia dona...»: GONNET, MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, cit., pp. 329-330.

<sup>30</sup> L.-J. BATAILLON, *Intermédiaires entre les traités de moral pratique et les sermons: les “distinctiones” bibliques alphabétiques*, in ID., *La prédication au XIII<sup>e</sup> siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Aldershot, Variorum, 1993, VI, pp. 213-226; M. A. ROUSE, R. H. ROUSE, “*Statim invenire*”: *Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, eds. R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, pp. 201-225.

tate sull'*Alphabetum in artem sermocinandi* (una enciclopedia dei significati delle parole) di Pietro da Capua e dedicate a Bernardo vescovo di Pavia e *magister* dell'Università di Bologna, le *distinctiones* di Durando di Huesca sono attribuibili al periodo successivo alla professione di fede del 1208, quando Durando si riconciliò con la Curia romana ponendosi alla guida dei *Pauperes catholici*. Egli, che non aveva fatto uso delle distinzioni nelle opere precedenti la sua conversione, conobbe l'*Alphabetum* di Pietro da Capua a Roma e lo adattò prontamente alla predicazione dei suoi *Pauperes catholici*<sup>31</sup>. La predicazione del suo gruppo clericale era ben distante dalla predicazione popolare dei primi valdesi; ciò nondimeno l'attenzione precoce da parte di Durando a questa forma di esposizione è stata considerata indice della veloce disseminazione che tale strumento testuale e retorico conobbe nella comunicazione religiosa del XIII secolo. A proposito della compilazione di Durando di Huesca, Alexander Patschovsky ha parlato di una prova della reciproca permeabilità tra la cultura valdese e quella clericale<sup>32</sup>. Una permeabilità destinata ad accentuarsi nei decenni e secoli successivi, quando vennero a cadere tutte le differenze «between the educational horizon of an ordinary priest in the established Church and that of a Waldensian preacher»<sup>33</sup>, al punto che alcune delle opere prodotte in ambiente valdese fra Tre e Quattrocento dimostrano – ancora secondo lo storico tedesco – come i maestri valdesi italiani dovessero aver ricevuto la loro formazione in uno studio generale, nella facoltà teologica di qualche università, o nello *studium* particolare di qualche ordine religioso<sup>34</sup>.

Procedendo dunque *per distinctiones*, il primo sermone valdese per il Natale illustra la polisemia del lemma “misericordia”. Che tale modo di procedere appartenesse a una pratica ampiamente condivisa lo si evince dal confronto tra questo primo sermone valdese per il Natale e due importanti prodotti della tradizione cattolica (si veda la Sinossi pubblicata in Appendice). Intendo riferirmi al lemma *Misericordia* nel già citato *Alphabetum in artem sermocinandi* del cardinale Pietro da Capua e al primo sermone per la quarta domenica dopo la Trinità del

<sup>31</sup> M. A. ROUSE, R. H. ROUSE, *The schools and the Waldensians: a new work of Durand of Huesca*, in *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, ed. by S. L. Waugh and P. D. Diehl, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 86-111.

<sup>32</sup> A. PATSCHOVSKY, *The literacy of Waldensianism from Valdes to c. 1400*, in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, ed. by P. Biller and A. Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 112-136: 120.

<sup>33</sup> Ivi, p. 124.

<sup>34</sup> Ivi, p. 125.

domenicano Guillaume Peyraut (a noi più noto per una sua famosa *Summa de viciis et virtutibus* e per un fortunato trattato *De eruditione principum*). L'interesse della comparazione non nasce dalla coincidenza di singoli passi (pur talvolta esistente) e quindi dalla individuazione della "fonte" del sermone valdese, quanto piuttosto dalla attestazione inequivocabile dell'ampia circolazione di metodologie espositive a cui attinsero allo stesso modo i predicatori cattolici e i predicatori valdesi<sup>35</sup>.

Il sermone valdese condivide dunque con i due testi di Pietro da Capua e di Guillaume Peyraut la *distinctio* sui diversi "gradi" di misericordia di Dio e dell'uomo: la «misericordia di Dio che protegge» e le «molte misericordie del Signore» (Lam. 3,22); la misericordia paziente di Dio, che non abbandona i peccatori ma li attende e li riconduce (Is. 30,18); la misericordia che accoglie il pentimento (secondo il vangelo di Luca e la parabola del figliol prodigo in Guillaume Peyraut e nel sermone valdese; secondo la parabola del buon samaritano nell'*Alphabetum* di Pietro da Capua); la misericordia che concede il perdono richiesto (Salmi, Abacuc, lettera ai Romani, Apocalisse); infine la misericordia che supera tutte le cose create (ancora Salmi e Isaia) e che supera il giudizio (lettera di Giacomo apostolo). Le catene scritturali appena citate conoscevano naturalmente una circolazione ben più ampia che trascendeva i sermoni e i loro *auxilia*, come nel caso dell'intera sequenza dei due passi biblici iniziali dell'*Alphabetum narrationis* di Pietro da Capua (Rom. 2,4 e Ez. 33,11) che ritroviamo nella *Regula Magistri* (PL 88, 951A), o del successivo versetto del salmo (33,5) che ritroviamo nell'introito della quarta domenica di Pasqua.

Il sermone si chiude infine con gli «stimoli alla misericordia», dai quali emerge un intento più tropologico. In questo caso, l'esegesi spirituale rende immediatamente esperibili le brevi citazioni scritturali come veri e propri consigli di comportamento rivolti al fedele: riconoscere un solo padre in Dio; aprire la mano al fratello povero e bisognoso; volere la misericordia e non il sacrificio; amare la misericordia «perché giova all'uomo» e alla sua Salvezza. Il ricorso prevalente è al Nuovo Testamento senza tuttavia escludere completamente l'Antico, conformemente alle scelte che i valdesi operavano anche rispetto alle traduzioni dell'uno o dell'altro<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Le comparazioni possibili sono numerose e non si limitano alle raccolte di distinzioni. Ricordiamo, ad esempio, il trattato *De Misericordia* del domenicano Remigio de' Girolami, databile al primo decennio del Trecento (Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. soppr. C 4.940, ff. 197-206; edizione parziale in <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/miseri.htm>>).

<sup>36</sup> GONNET, MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, cit., pp. 394-400.

Si è notato come, anche nel procedimento *per distinctiones*, l'opzione più frequente del sermone valdese sia scritturale piuttosto che patristica. Tale scelta ci può apparire senz'altro coerente con quanto è stato scritto della predicazione valdese come di una «semplice elaborazione di passaggi scritturali»<sup>37</sup>. I valdesi, cioè, spiegavano la Bibbia con la Bibbia, conformemente a quella che Robert Lerner definì la «devozione alla Bibbia» o il «fondamentalismo biblico» del movimento valdese medievale<sup>38</sup>. Ne possiamo riconoscere la ragione nel già ricordato valore performativo di un *modus componendi* che, proprio perché incentrato sulla Bibbia, testimoniava l'adesione letterale della proposta valdese alla vita di Cristo e degli Apostoli. Va però anche ricordato che il principio della *sola scriptura* riguardò soprattutto i primi valdesi e i membri più semplici della comunità, non i fratelli impegnati nella predicazione<sup>39</sup> che attinsero ampiamente – come del resto stiamo vedendo – a quella cultura clericale che risulta essere la vera protagonista della “architettura” di questo primo sermone per il Natale.

Veniamo ora alla seconda coppia di sermoni per il Natale, introdotti da due versetti tra loro contigui del capitolo secondo del vangelo di Luca: il 2,8-9 e il 2,15-18.

Il primo sermone è dedicato all'annuncio dell'angelo ai pastori, il secondo alla Parola di Dio. Entrambi appaiono complementari l'uno all'altro per la contiguità delle due pericopi e del contenuto, ma anche perché insieme compongono un messaggio coerente e compiuto. Il primo sermone, intessuto su Lc. 2,8-9, è di fatto un commento letterale al tema. Se ne staccano solo i primi due paragrafi introduttivi che spostano l'esegesi sul piano pastorale e morale. Nei pastori *vigilantes, et custodientes vigilias noctis super gregem suum* devono riconoscersi in primo luogo i sacerdoti, i predicatori e gli altri prelati (Il. 4-5: *Velhar e gardar las vigilias de la noyt sollicitament es propriament lo uffici de li pastor, ço es de li sacerdot e predicadors e autres prelat*), poi i consiglieri dei governanti e dei reggitori di uomini (Il. 6-8: *tota persona la qual, per bona carita e laudabla costuma, dona cunselh a aquilh li qual han autras personas sot lor a regir e cunduyre per la via de Dio*), infine chiunque abbia la responsabilità solo di se stesso (Il. 11-16: *tu has en tu las feas, czo es li sentiment de l'arma, li qual son la memoria, l'entendament, la volunta e l'afecion (czo es la temor), l'amor, l'alegrecza e la tristicia; e has li sentiment del cors, czo es veser auvir sentir gostar tocar etcetera. Sobre aquisiti sentiment chascuna persona*

<sup>37</sup> MAYNE KIENZLE, *La predication: “pierre de touche”*, cit., p. 21.

<sup>38</sup> LERNER, *Les communautés hérétiques* cit., pp. 602-603.

<sup>39</sup> PATSCHOVSKY, *The literacy of Waldensianism*, cit., p. 134.

*enaysi coma bon pastor deo velhar e gardar curiosament lo seo grecz*). Il percorso così disegnato, di una *cura* spirituale dell'uomo sull'uomo che si fa infine *custodia* su se stessi e sui propri sentimenti nella forma di un esame di coscienza continuo, è di grande fascino e potrebbe essere facilmente assimilato all'idea di valdismo successiva al suo ingresso nel protestantesimo. Invece non si tratta di un'esegesi originale. Se leggiamo la grande *postilla* della Bibbia composta agli inizi del Duecento nell'atelier parigino del maestro domenicano Ugo di St.-Cher, lo stesso versetto di Luca è letto attraverso una esegesi morale molto simile. Prima di spiegare *mystice* che «per istos pastores significantur boni praelati, qui super grege suo custodiendo pervigilant diligenter tanquam reddituri rationem pro grege», Ugo aveva esposto *moraliter* lo stesso versetto: «Redde rationem villicationis tuæ, non alienæ. Et expone de quadruplici grege tuo, id est, animarum, virtutum, cogitationum, operum»<sup>40</sup>. Anche in questo caso possiamo rilevare dunque il radicamento nella coscienza spirituale valdese di una lettura della Bibbia trasmessa dalla pastorale cattolica, tanto da ispirarne la predicazione.

Il secondo sermone di questa seconda coppia natalizia appare – come già anticipato – la prosecuzione del testo precedente: sia nella pericope sia nei contenuti. Nel sermone precedente la spiegazione del *thema* era andata ben oltre il *thema* stesso spingendosi fino a Lc. 2,15-20. Proprio da *pastores loquebantur invicem* di Lc. 2,15 prende avvio il secondo sermone di questa seconda coppia per il Natale. La pericope dà l'occasione al compilatore di sviluppare il tema della Parola di Dio recuperando l'argomento pastorale introdotto dai primi due paragrafi del sermone precedente. L'istruzione che ne deriva è concisa e molto chiara: la Parola di Dio deve essere ascoltata con diligenza e timore, deve essere ricordata nel parlare per evitare i “peccati della lingua”, deve essere custodita sull'esempio di Maria, deve tradursi in opere, deve essere condivisa sull'esempio dei pastori. Il riferimento ai peccati della lingua nei quali incorre chi non serba il ricordo della parola del Signore (ll. 31-32: *Emperczo poc parollas remanon en la memoria de lor, cummetton peccacz non-fini specialment de la bocha*) richiama implicitamente una vasta letteratura pastorale (ad esempio, i trattati sui vizi e le virtù) che venne censendo un gran numero di peccati compiuti con un esercizio non controllato della oralità<sup>41</sup>. Possiamo dire che la presenza di

<sup>40</sup> HUGONIS DE SANCTO CHARO *Postilla*, Stamperia Niccolò Pezzana, Venezia 1703, 8 voll., vol. VI, f. 141r. La spiegazione “mistica” sarà tramandata anche dalla *Catena Aurea* di Tommaso che la ricaverà da una omelia *in Nativitate Domini* di Beda.

<sup>41</sup> C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1987.

questo riferimento in un sermone valdese, a cui la Chiesa cattolica contestava proprio un uso “disordinato” della parola, è il miglior indicatore del conformismo esegetico di questa predicazione e del suo attingere ad una cultura clericale comune.

L’analisi dei quattro sermoni valdesi per il Natale sembra quindi dare ragione al giudizio di Patschovsky, secondo il quale l’ultima stagione valdese fu intellettualmente modesta, “anemica”, impegnata soprattutto ad avvicinare alla letteratura canonica la cultura orale degli aderenti<sup>42</sup>. Ciò nondimeno e pur utilizzando un patrimonio scritturale ed esegetico non diverso da quello della loro “controparte” cattolica, i valdesi si distinguevano per la diversa contestualizzazione di quella medesima tradizione. Secondo Euan Cameron, soprattutto la predicazione valdese franco-provenzale dimostra che il primo obiettivo dell’esposizione della Scrittura era l’insegnamento delle norme del comportamento morale. Riconducendo tali norme alla loro fonte prima, cioè la Sacra Scrittura, i valdesi esautoravano di fatto il magistero della Chiesa cattolica a cui non riconoscevano il ruolo di custode né della *Lex* né della *Veritas*.

### *I contenuti del sermone valdese.*

Pur nel ricorso ad una cultura comune e nel contesto di una forte permeabilità, la testimonianza che emerge dai sermoni valdesi è di una pastorale *contro*<sup>43</sup>.

Ne dà esplicita testimonianza proprio il quarto e ultimo sermone per il Natale a cui abbiamo appena fatto riferimento. Nell’*introductio* che spiega la *divisio* del sermone, la parola dell’angelo sul Cristo è *exemplum* di un “noi” cui spetta una predicazione sul Cristo, sulla sua vita e sul suo insegnamento lontano dalla Chiesa “giuridica” personificata nel papa e nei suoi «statuti»<sup>44</sup>: *lo parlar de l’angel fo certament del signor Jhesu Christ. Exemple es a nos per aiczo, que, laissant las faulas, predican Christ al poble e la vita e la ley de luy, mas laissant li statut del papa, que son long de la vita e doctrina de Christ* (ll. 17-21). Non va peraltro dimenticato che segnali di insofferenza nei confronti del proli-

<sup>42</sup> PATSCHOVSKY, *The literacy of Waldensianism*, cit., pp. 135-136.

<sup>43</sup> CAMERON, *Waldenses*, cit., pp. 301-302.

<sup>44</sup> Sul tema della legge nella predicazione medievale mi sia permesso annunciare l’imminente uscita del volume: “*Verbum et Ius*”. *Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages*, ed. by L. Gaffuri, R. M. Parrinello, Firenze, Reti Medievali – Firenze University Press, (in corso di stampa).

ferare delle leggi in seno alla Chiesa e del loro sovrapporsi alla legge del Vangelo erano espressi da tempo anche dai vertici intellettuali della Chiesa cattolica. Ancora una volta ce ne dà prova il *magister* parigino Pierre le Chantre, che nel capitolo LXXIX del suo *Verbum Abbreviatum* lamentava la mancata osservanza del Vangelo di fronte alla proliferazione eccessiva dei diritti particolari nella chiesa di Roma e nelle chiese locali: «Imo ideo potius praecipendum et laborandum esset, ut Evangelium observaretur, cui nunc pauci obediunt»<sup>45</sup>. Altra cosa, tuttavia, è il radicalismo con cui il sermone valdese contrappone al magistero papale una predicazione sul Cristo esemplata sull'annuncio angelico. Tale contrapposizione costituisce infatti la “mise en scène” di una pastorale e di una testimonianza nel mondo ben documentata alla fine del Trecento dal *Liber electorum*, che rileggeva la storia della chiesa contrapponendo l'una all'altra la “falsa chiesa costantiniana” vincente e corrotta alla “vera chiesa apostolica” dei nuovi martiri al seguito di Valdo, nuovo Pietro e nuovo Principe degli Apostoli<sup>46</sup>.

Questo è anche l'orizzonte esegetico e semantico dei tre sermoni successivi, per il giorno di santo Stefano, di san Giovanni apostolo e per la festa dei santi Innocenti.

Il sermone valdese per il giorno di santo Stefano si apre su una lunga pericope tratta dal vangelo di Matteo (23,34-39) la quale, pur facendo parte delle letture previste per la celebrazione liturgica della festa, non contiene riferimenti specifici al protomartire e si concentra piuttosto sull'invettiva di Gesù contro Gerusalemme. Se per molta predicazione tre e quattrocentesca la medesima pericope era spesso l'occasione di invettive contro la «perversitas gentis Judaicae» (come recita un sermone dell'agostiniano trecentesco Christianus Prezner)<sup>47</sup>, nel sermone valdese essa dà lo spunto per ragionare più latamente sull'ingratitude tanto da farne il vero cardine dell'intera esposizione (il sermone si intitola *Sermone sull'ingratitude del popolo*). Anche la *divisio* è data non dai lemmi della pericope, ma dalle due domande che il compilatore pone al concetto di ingratitude e di cui la pericope offre le risposte: chi sono gli ingrati e quale sarà la loro punizione. Ecco allora che gli ingrati sono coloro che non riconoscono i profeti, i saggi e gli scribi mandati da Cristo; l'esegesi spirituale consente di attualizzare la condanna degli abitanti di Gerusalemme estendendola ai loro imitatori,

<sup>45</sup> P. BARZILLAY ROBERTS, “Stephanus de Lingua-Tonante”. *Studies in the sermons of Stephen Langton*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968 (Studies and Texts, 16), p. 5.

<sup>46</sup> PATSCHOVSKY, *The literacy of Waldensianism*, cit., p. 124.

<sup>47</sup> (†1380): J.-B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1350-1500*, Münster, Aschendorff Verlag, 2001 (CD-Rom).

identificati con coloro che continuano ad uccidere «gli invitati da Dio ... crocifiggendo, flagellando e perseguitando» (ll. 36-37: *li trames de Dio, occient enaisi malament a glay, crucificant, flagellant e perseguent*). In questo caso, la crocifissione, la flagellazione e la persecuzione sono trasportate dal tempo storico alla metastoria attraverso l'interpretazione spirituale che le qualifica come negazione della penitenza (ll. 37-38), della fede e del buon esempio (l. 40), e come odio nei confronti del fratello (l. 41). Il racconto evangelico si attualizza potendo riconoscere gli assassini dei profeti e degli apostoli in coloro che «snaturano o disprezzano le loro parole» (l. 42: *li qual pervertisson o despreczan las parollas de lor*), e i flagellatori in «chi tradisce la verità» (l. 43: *qui trahis la verita*). La ricontestualizzazione della ingratitudine prepara il *climax* della seconda parte del sermone, sulla punizione e l'annuncio della «spaventosa vendetta [*di Dio*] ora e nel futuro» (l. 46: *spavantivol venjancza venre a lor al present e en l'avenir*).

Il sermone successivo per la festa di san Giovanni apostolo affronta un tema – la verginità – che trae necessariamente ispirazione da una vasta letteratura patristica e monastica. Di conseguenza, la rete di citazioni scritturali è solidamente affiancata da citazioni esplicite e implicite dei padri che più contribuirono alla definizione di tale teologia: Agostino, Beda, Crisostomo, e in filigrana Rabano Mauro. In particolare il sermone valdese recepisce e rende fruibile un'esegesi molto tradizionale, attestata fin da sant'Ireneo e soprattutto da Agostino in poi, secondo la quale la verginità è da considerarsi nella duplice forma della carne e della mente, e la verginità della mente è condizione necessaria a una santità di cui la verginità della carne è il complemento: *Si la non-corrupcion de la ment es garda, acerta si ella meseyma corrupcion de carn sere, el non es priva de la corona* (ll. 34-36). È bene ricordare che tra fine Duecento e primo Trecento la teologia e la spiritualità domenicane erano andate ben oltre. Tommaso d'Aquino nella sua *Summa Theologiae* aveva definito la carità superiore alla verginità, e la verginità fisica addirittura reintegrabile miracolosamente in presenza di un'animo immacolato; il vescovo e predicatore domenicano Bartolomeo da Breganze aveva sostenuto la superiorità della verginità terrena rispetto alla verginità angelica, perché solo la prima sopporta il conflitto con i sensi; il maestro parigino Durand de Saint-Pourçain, nel suo commento alle Sentenze di Pier Lombardo, aveva riconosciuto alla verginità un valore non in se stessa ma come mezzo per raggiungere un bene superiore. Tale riflessione teologica prendeva atto delle nuove

forme di vita religiosa laicale non consacrata, soprattutto femminile<sup>48</sup>. Riprendendo quanto ha scritto Paolo Grossi a proposito della canonistica nell'opera di Ivo di Chartes, possiamo dire che anche la teologia cattolica come la canonistica si era piegata verso l'uomo pellegrino nel mondo e le sue fragilità<sup>49</sup>.

L'ultimo sermone del ciclo natalizio è dedicato alla festa dei santi Innocenti e tratta della «persecuzione dei giusti» (l. 16: *persecucion de li just*). Si tratta del sermone più lungo e forse completo dell'intera silloge natalizia.

Fin da quando si attestò per la prima volta in Occidente tra il V e il VI secolo rendendosi autonoma dall'Epifania e dalle altre feste del ciclo natalizio, la celebrazione dei santi Innocenti fu l'occasione per celebrare i primi martiri anticipando ai tempi di Erode l'inizio delle persecuzioni contro i Cristiani<sup>50</sup>. Nella maggioranza dei casi la celebrazione valeva quindi come memoria e ricordo di episodi della storia biblica o come occasione per interpretare in senso spirituale e tropologico il martirio del sangue dei tempi antichi; in alcuni rarissimi casi lo sguardo era rivolto non solo al passato pre-costantiniano ma anche al presente<sup>51</sup>. Nei sermoni di Leone Magno il ricordo delle persecuzioni si affiancava ormai alla denuncia dei nuovi ostacoli portati dalle eresie, dagli Ebrei, e dalle insidie del peccato<sup>52</sup>. Questo è anche l'ambito semantico di un sermone e *collatio* duecenteschi del domenicano Guglielmo di Luxi, predicatore a Parigi, dove i nuovi uccisori dei fanciulli sono i peccati capitali<sup>53</sup>. I quattro sermoni dedicati da Iacopo da Varazze ai santi Innocenti nel suo *De Sanctis* scelgono una prospettiva prevalentemente storico-tropologica e si concentrano sul significato dei santi Innocenti come primi martiri, attingendo anche alla tradizione degli apocrifi come di frequente per il domenicano ligure<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> L. GAFFURI, *Verginità e modelli religiosi nella predicazione mariana del domenicano Bartolomeo da Breganze (†1270)*, in «Cristianesimo nella storia», 12, 1991, pp. 29-50.

<sup>49</sup> P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2017.

<sup>50</sup> HRABANUS MAURUS, *Expositio in Matthaëum*, lib. 1, CCCM 174, pp. 69.94: «Allegorice autem haec mors innocentum parvulorum praefigurat passionem omnium martyrum Christi».

<sup>51</sup> F. SCORZA BARCELLONA, *La celebrazione dei Santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI*, in «Studi Medievali», 15, 1974, pp. 705-767: pp. 707-724.

<sup>52</sup> SCORZA BARCELLONA, *La celebrazione dei santi Innocenti*, cit., p. 766.

<sup>53</sup> A. SULAVIK, *The preaching of William of Luxi, OP, at the Paris Schools between 1267 and 1275*, in *Predicazione e società / Preaching and Society*, cit., pp. 143-169.

<sup>54</sup> Edizione in preparazione a cura di G. P. Maggioni.

Anche il sermone valdese ruota intorno al tema del martirio, collegandosi idealmente al lamento contro l'ingratitude già incontrato nel sermone per la festa del protomartire Stefano.

Il sermone si apre come di consueto su una lunga pericope (Mt. 2,13-18) da cui il compilatore deriva cinque domande che danno anche la *divisio* del sermone: 1) per chi e per che cosa i giusti sono perseguitati; 2) chi soccorre i giusti perseguitati; 3) come si devono comportare i giusti nella persecuzione; 4) da chi i giusti soffrono la persecuzione; 5) quale punizione ricadrà sui persecutori. Se tale modo di procedere è comune alla predicazione del tempo, non altrettanto l'esegesi e le risposte che ne derivano: soprattutto la risposta alla prima domanda, che fa di Giuseppe padre di Gesù il cardine del tragico evento (dalla pericope: *ecce angelus Domini apparuit in somnis Joseph*). Nel sermone, Giuseppe "il giusto" (secondo la definizione dello stesso vangelo di Matteo 1,19) è infatti archetipo e primizia di ogni persecuzione fatta a Cristo, compresa quella dei santi Innocenti. Si tratta, come vedremo fra breve, di una soluzione atipica e significativa. Anche le risposte ai quesiti successivi sono date dalle Scritture che indicano: in Dio e in tutto il creato il soccorso ai giusti perseguitati (2<sup>a</sup> risposta); nella obbedienza ciò che i giusti devono osservare in tempo di persecuzione (3<sup>a</sup> risposta); nei persecutori coloro che cercano la gloria del mondo (4<sup>a</sup> risposta). Infine, dopo una breve divisione ulteriore (tecnicamente, una *subdivisio*) che descrive la crudeltà di Erode, il sermone si chiude sulla risposta alla 5<sup>a</sup> domanda che affida alla profezia delle Scritture l'attesa della vendetta di Dio.

Ma torniamo su Giuseppe che, come Maria e altre figure che circondano Gesù, non è oggetto di una descrizione approfondita da parte dei Vangeli canonici che si limitano piuttosto a nominarlo in poche occasioni: dopo il concepimento miracoloso di Gesù e al momento dei due sogni premonitori che preparano e concludono la fuga in Egitto (Mt. 2,12-14, 20-23). Come Maria, anche il padre putativo di Gesù trova spazio piuttosto nei vangeli apocrifi: il vangelo di Giacomo, lo Pseudo-Matteo, il vangelo della natività della Vergine, e la storia di Giuseppe il Carpentiere che per prima riferisce della sua morte all'età di 111 anni. La devozione, affermata dapprima in Medio Oriente, si diffuse in occidente non prima del nono e decimo secolo. Vi contribuirono tra gli altri Bernardo di Clairvaux, Tommaso d'Aquino, la mistica tedesca Gertrude di Helfta e Brigida di Svezia. Nella tradizione fin qui ricordata, consolidatasi nella glossa interlineare e marginale, gli attributi più frequentemente riconosciuti a san Giuseppe sono soprattutto di *nutricius* e *custos* di Gesù e Maria. Come tale, egli riesce a diventare figura sia degli apostoli il cui compito era di "portare in giro" (*circum-*

*ferre*) il Cristo, sia dei predicatori che distribuiscono fra le genti la fede di Cristo (= Gesù) e della Chiesa (= Maria), e la cui dottrina è necessaria ai fanciulli («quorum doctrina necessaria est parvulis»)<sup>55</sup>. Ma fu il Quattrocento il secolo della grande fioritura della devozione a san Giuseppe, al quale si interessarono per la prima volta anche la predicazione, l'iconografia e le sacre rappresentazioni<sup>56</sup>. Vi concorsero con i loro scritti il domenicano Vicente Ferrer e il francescano osservante Bernardino da Siena (che nell'ufficio composto per la festa del 19 marzo ne celebrò la funzione di intercessione presso il Cristo e la Vergine), ma soprattutto i maestri e cancellieri dell'Università di Parigi Pierre d'Ailly e il suo allievo Jean Gerson. Quest'ultimo, in particolare, fu un assiduo promotore del culto in molti suoi scritti, tra cui soprattutto le *Considérations sur Saint Joseph*<sup>57</sup> e il poema *Josephina*<sup>58</sup>. Nella riflessione del maestro e cancelliere parigino, Giuseppe è il santificato nel ventre della madre come Giovanni Battista; è il vergine che in virtù dell'unione matrimoniale condivide il corpo e la carne con la Vergine e Madre di Dio<sup>59</sup>. Celebrandone il matrimonio virginal con Maria e la paternità giuridica di Gesù, Jehan Gerson fece di san Giuseppe il simbolo del matrimonio di Cristo con «notre humanité»<sup>60</sup>. Per questo, nell'assise conciliare di Costanza egli operò per il pubblico riconoscimento del matrimonio di Giuseppe e Maria proponendone (senza successo) ai padri conciliari la commemorazione<sup>61</sup>. Alla fine del secolo,

<sup>55</sup> *Glossa ordinaria cum Biblia latina*, <55. \*Matthei evangelium\* - Capitulum 2, Glossae Scripturae Sacrae-electronicae (Gloss-e), dir. M. Morard, Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT-CNRS), 2016 <[http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions\\_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber55.xml&chapitre=55\\_2](http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber55.xml&chapitre=55_2)> Consultazione del 12/04/2018; WALAFRIDUS STRABO FULDENSIS, *Evangelium secundum Matthaeum*, in *Patrologia Latina* 114, 78A.

<sup>56</sup> P. PAYAN, *Ridicule? L'image ambiguë de saint Joseph à la fin du Moyen Âge*, in «Médiévales», 39, 2000, pp. 96-111.

<sup>57</sup> JEAN GERSON, *Considérations sur Saint Joseph*, in *Œuvres complètes*, vol 7: *L'Œuvre française (292-339)*, editée par P. Glorieux, Paris, Desclée, 1966, pp. 63-94.

<sup>58</sup> JEAN GERSON, *Josephina*, in *Œuvres complètes*, vol 4: *L'Œuvre poétique*, editée par P. Glorieux, Paris, Desclée, 1962, pp. 31-100; JEAN GERSON, *Josephina*, Introduction, texte critique, scansion, index des termes avec indications des quantités prosodiques, tables des formes métriques, établis par G. M. Roccati, Paris, CNRS-LAMOP, 2001.

<sup>59</sup> JEAN GERSON, *Considérations sur Saint Joseph*, cit., pp. 67.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 63.

<sup>61</sup> Numerosi sono gli studi sul sostegno dato da Jean Gerson al culto di san Giuseppe: P. GLORIEUX, *Saint Joseph dans l'œuvre de Gerson*, in *St. Joseph durant les quinze premiers siècles de l'Eglise*. Actes du Symposium international sur St. Joseph (Rome, 1970 – Montreal, 1971), in «Cahiers de Joséphologie», 19, 1971, pp. 414-428; P. PAYAN, *Pour retrouver un père ... La promotion du culte de saint Ioseph*

sotto il pontificato di Sisto IV, la festa del 19 marzo già accolta dai Servi di Maria e dai Domenicani fu infine acquisita dal Missale romano<sup>62</sup>.

Tornando al sermone valdese, il ruolo della figura del padre putativo di Gesù è senz'altro coerente con la tradizione appena riassunta, cui si aggiunge l'assimilazione di Giuseppe al Figlio e alla Madre nella persecuzione subita ad opera di Erode: Giuseppe è il «giusto [che] soffrì persecuzione per il bambino e sua madre» (ll. 24-25: *Donca Joseph just sufferc perseguecion per lo fantin e per la maire de lui*). Ne deriva l'assimilazione di Giuseppe non solo a tutti coloro che soffrono persecuzione in nome di Cristo – «per il quale [Giuseppe] sono intesi tutti i membri di Cristo» (ll. 25-26: *per lo qual son significa tuit li membres de Christ*) – ma anche a Gesù stesso con la conseguenza di diventarne il primo testimone: «nota che Erode perseguitò Cristo e Giuseppe il giusto per due motivi» (ll. 97-98: *Nota que Herodes persegue Christ per doas cosas e Joseph just*). La conseguenza è uno spostamento dell'attenzione dalle madri degli Innocenti, che la tradizione omiletica antica considerava partecipi del martirio dei figli e unite perciò al lamento di Rachele profetizzato da Geremia (Mt. 2,18)<sup>63</sup>, alla figura di Giuseppe; dall'umiltà dei fanciulli<sup>64</sup> all'ubbidienza dell'uomo giusto (Giuseppe) esemplare viatico di Salvezza<sup>65</sup>. A ridosso del secolo (il Quattrocento) che più di altri si sforzò di delineare in modo nuovo la personalità e il ruolo dello sposo di Maria riconoscendogli una parte importante nella Sacra Famiglia e nella storia della Salvezza, il sermone valdese celebra l'uomo-padre di Cristo come il «giusto» e «l'obbediente» a cui Dio si rivolge direttamente nel sonno perché «non abbisognava di una rivelazione palese» (ll. 72-73: *Car Joseph era baron just, emperço non bisognava de revelacion manifesta*), come spie-

*au temps de Gerson, in Être père à la fin du Moyen Âge*, dir. D. Lett, in «Cahiers de Recherches Médiévales (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)», 4, 1997, pp. 15-29; B. P. MCGUIRE, *Jean Gerson and the last Medieval Reformation*, University Park (PA), The Pennsylvania State University Press, 2005, p. 237; D. HOBBS, *Authorship and Publicity Before Print. Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 97-101; I. IRIBARREN, *Joseph en songeur: songe, rapt et prophétie dans la "Josephina" de Jean Gerson (1414-1417)*, in «Revue des Sciences Religieuses», 90, 2016, 2, pp. 207-223.

<sup>62</sup> *St. Joseph durant les quinze premiers siècles de l'Eglise*, cit..

<sup>63</sup> SCORZA BARCELLONA, *La celebrazione dei santi Innocenti*, cit., p. 747.

<sup>64</sup> Si veda, ad esempio, il lezionario domenicano: A.-É. URFELS-CAPOT, *Le sanctoral de l'Office dominicain (1254-1256)*, Paris, École nationale des Chartes, 2007 (Mémoires et documents de l'École des Chartes, 84), p. 159.

<sup>65</sup> WALAFRIDUS STRABO FULDENSIS, *Evangelium secundum Matthaeum*, in *Patrologia Latina* 114, 77D: «Angelicæ admonitioni Ioseph non inobediens fuit».

ga il compilatore. Leggendo tale esegesi in controluce a uno dei tratti distintivi più noti della spiritualità valdese, possiamo dire che Giuseppe è figura dell'obbedienza dovuta direttamente a Dio senza mediazione, secondo l'insegnamento degli Atti degli Apostoli 5,29: *Respondens autem Petrus et apostoli dixerunt: "Oboedire oportet Deo magis quam hominibus"*<sup>66</sup>.

Infine, come già nel sermone per la festa del protomartire Stefano, anche nel sermone per i santi Innocenti l'episodio del martirio riacquista attualità e va a guardare alle condizioni dei nuovi credenti che, come i primi cristiani, si vedevano oggetto di persecuzione da parte degli amanti della gloria mondiale e del potere (ll. 100-102: *Donca aquel que quer la gloria del mont e ama lo principa non po esser amic de Christ e de li seo membres, car li mal volon semper obtenir la gloria e lo principa del mont, la qual cosa non es possibile*)<sup>67</sup>. E come già nel sermone per la festa del protomartire Stefano, la conclusione è affidata ad un *climax* drammatico che prefigura la terribile vendetta di Dio:

Nota che Rama qualche volta è nome proprio di luogo, e così è inteso qui. Ma secondo il commento [la Glossa Ordinaria]: "in Rama, cioè nelle altezze"; e il senso è questo: che quando il sangue dei giusti è sparso tramite la mano dei persecutori, allora le lacrime salgono al cielo muovendo vendetta contro i persecutori» (ll. 106-110: *Nota que "Rama" alcuna vez es propi nom de luoc, e enaysi es pres aici. Mas segond la glosa: «En Rama, czo es en las auteczaz»; e lo ses es aital: que quant lo sang de li just es scampa per la man de li persegador, adonca las lacrimas montan al cel scomovent venjancza en li persegador*).

Il sermone valdese si chiude quindi sul pianto e sul gemito dei giusti, e sulla promessa di una vendetta che sarà più crudele e orribile verso i «persecutori di oggi» (ll. 128-129: *li persegadors modern teman*) che non verso il persecutore antico Erode.

### *Conclusioni.*

È ora di giungere ad alcune brevi conclusioni, guardando anche alle interessanti suggestioni emerse nel corso del convegno.

<sup>66</sup> MAYNE KIENZLE, *La prédication: "pierre de touche"*, cit., p. 19.

<sup>67</sup> Così anche A. BRENON, *The Waldensian books*, in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, cit., pp. 137-159; MAYNE KIENZLE, *La prédication: "pierre de touche"*, cit., p. 48.

L'analisi dell'architettura del sermone ha fatto emergere l'alto grado di integrazione tra la cultura dei predicatori valdesi e le pratiche allora correnti della comunicazione cattolica. Mi riferisco sia ai tempi nei quali veniva inquadrata la Parola (il calendario liturgico romano), sia ai modi della sua esposizione (il ricorso alle medesime tecniche di selezione, raccolta e comunicazione elaborate nei centri di studio conventuali ed universitari, ed utilizzate dalla pastorale cattolica dal XIII secolo in poi). A questo dato fa sèguito naturalmente il problema delle fonti. Se infatti conosciamo bene gli strumenti di lavoro utilizzati dai predicatori cattolici ai fini di una comunicazione "efficace", non altrettanto possiamo dire per i predicatori valdesi. Questo significa che "la biblioteca-tipo del predicatore" continua a rimanere un'ipotesi e forse un'astrazione. Poté forse non esistere uno strumentario ad uso dei soli predicatori valdesi, come del resto sostenne già Robert Lerner. Perciò, se possiamo supporre che quei predicatori non avessero avuto bisogno di redigere propri strumenti di lavoro in quanto erano loro sufficienti i prontuari messi a punto dagli studi conventuali e le Università dell'Europa cattolica, non altrettanto possiamo ritenere per i nuovi parametri spirituali e pastorali entro i quali i predicatori valdesi intendevano inquadrare quella tradizione. Si può quindi ipotizzare che questa potesse essere la funzione dei sermoni valdesi ora in corso di edizione: trasmettere tracce "di" e "per" una predicazione da far valere come lascito pastorale, non diversamente da quanto suggerito da Simon Forde a proposito di alcune raccolte di sermoni lollardi<sup>68</sup>. In tal caso, i sermoni avrebbero messo a disposizione dei predicatori valdesi un materiale esegetico certamente tradizionale e non innovativo, ma rivificato da un lascito pastorale identificabile con la consapevolezza della forza della propria *sequela Christi* e con l'accettazione eroica del martirio.

Il presente dei sermoni è infatti un tempo di persecuzione, e il parametro che rinnova la tradizione esegetica antica è la testimonianza del "ministero sofferente" secondo la definizione utilizzata da Lothar Vogel durante il convegno. Il tema del martirio lega l'uno all'altro tutti i sette sermoni, ma in particolare gli ultimi tre per le feste di santo Stefano, san Giovanni e dei santi Innocenti. Ancora un domenicano del Duecento, il genovese Giovanni Balbi, nel suo trattato *Catholicon* sotto la voce "martyr" aveva individuato tre tipologie di martirio a loro volta esemplificate dalle agiografie di santo Stefano, san Giovanni apostolo e dei santi Innocenti: la prima «secundum voluntatem non nece ut Iohannes», la seconda «voluntate et nece ut Stephanus», la terza «nece et non

<sup>68</sup> S. FORDE, *La prédication, les lollards et les laïcs (diocèse de Norwich, 1428-1429)*, in *La parole du prédicateur*, cit., pp. 457-478: 462.

voluntate ut Innocentes»<sup>69</sup>. Il tema del martirio ispira anche, nel sermone per la festa dei santi Innocenti, soluzioni esegetiche meno consuete che riescono a delineare l'ideale di una relazione non mediata e profetica tra il fedele e Dio.

Cosa dire, a questo punto, delle categorie di “dissidenza” ed “eresia” a cui viene ascritta tradizionalmente la predicazione valdese? Entrambe costituiscono – non dimentichiamolo – il punto di vista dei persecutori<sup>70</sup> che in questi sermoni trova riscontro non in contenuti dottrinali qualificabili come “eterodossi”, bensì in una condizione di delegittimazione dell'autorità della Chiesa istituzionale. Non possiamo quindi che concludere queste pagine ricordando l'invito di Grado G. Merlo a «rinunciare a categorie come dissidenza» scegliendo piuttosto una prospettiva diversa, che ci permetta di riconoscere in questa predicazione non più una «predicazione dissidente» ma una delle forme medievali della «predicazione fedele»<sup>71</sup>: non alla Chiesa storica, ma al dettato evangelico.

<sup>69</sup> V. LUNARDINI, *Sul linguaggio del martirio nella lessicografia mediolatina*, in «Hagiographica», 24, 2017, pp. 65-80: 76 e n. 54.

<sup>70</sup> J. THÉRY, *L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII<sup>e</sup>-début du XIV<sup>e</sup> siècle)?*, in «Heresis», 36-37, 2002, pp. 75-117: 77.

<sup>71</sup> G. G. MERLO, *Sulla predicazione degli eretici medievali. Pretesti storiografici e metodologici*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, cit., pp. 445-459: 457.

*DISTINCTIONES SUL LEMMA “MISERICORDIA” . SINOSSI.*

<p><b>Pietro da Capua</b> († 1214)  <i>Alphabetum in artem sermoinandi</i>  Paris, Bibliothèque nationale de France, ms.  Lat. 16896 (XIII s.), f. 109v  Lemma “Misericordia”</p>	<p><b>Guillaume Peyraut O.P.</b> († 1271)  Dominica quarta post Festum SS. Trinitatis  <i>Sermo primus</i>  <i>Thema: Estote misericordes sicut et pater vester misericors est</i> (Lc. 6,36)</p>	<p><b>Anonimo</b> (XV-XVI sec.)  En la nativita del Segnor  <i>Sermo</i>  <i>Thema: Mas cum la benignita e l'umanita de Dio lo nostre salvador ... mas segond la soa misericordia per lo lavament del regenerament ...</i> (Tito 3,4-6)</p>
<p>Misericordia quattuor modis in bono, uno in malo.  Misericordia Dei et misericordia hominis.  Misericordia Dei attenditur in multis, scilicet quia non sinit nos cadere in graviora peccata. Ierem [Lam. 3,22] <i>Misericordie Domini multa quia non sumus consumpti</i>, Ps. [37,24] <i>Cum ceciderit iustus non collidetur in graviora</i>, scilicet <i>quia Dominus supponit manum suam</i>, quia expectat inferre penam pro peccatis cum posset statim punire.</p>	<p><b>Et notandum quod Deus multipliciter miseretur.</b> Ipse miseretur indignum omni bono aversum ab ipso <b>revocando</b>. Isa. 30. <i>Erunt aures tue audientes vocem post tergum mentis. Item redire volentem patienter expectando</i>. Rom. 2. <i>Ignorans quoniam benignitas Dei ad penitentiam te adducit</i>. Sap. 12. <i>Dissimulas peccata hominum propter penitentiam</i>.</p>	<p>(ll. 37-67)  Prumierament la misericordia de <b>Dio nos defent</b>, Playnt de Jeremia 3 [Lam. 3,22]: <i>Vengan las motas misericordias del Segnor, emperco que nos non sian cunsuma; car ilh non feron las misericordias de lui.</i>  Secundament <b>speta li peccador</b>, li retorna e li redui, 2 Rey 14 [2 Rg. 14,14]: <i>Dio non vol perir l'arma, mas la retorna cogitant que a quel lo qual es degitta non perissa al postot.</i>  <b>Ysaia 3 [30,18]: Emperco lo Segnor speta qu'el marcenege.  Terçament <b>recep li pentent</b>, <b>Luc 15 [15,11-32]</b> del “filh prodigo”.</b></p>

<p>Pa[ulus] [Rom. 2,4] <i>An divitias bonitatis et patientie et longanimitatis eius contempnis? Ignoras quia patientia Dei ad penitentiam te adducit?</i> [Ez. 33,11] <i>Nolo mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat. Ysaïas [30,18] Expectat vos Deus vester ut misereatur vestri,</i> quia bona temporalia dat tam bonis quam malis. Ps. [33,5] <i>Misericordia Domini plena est terra.</i> Evangelio [Mt. 5,45] <i>Qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos.</i> Ps. [36,6] <i>Homines et iumenta salvos facies Domine,</i> quia liberat ab angustiis etiam temporalibus aliquando. Ps. [108,26] et <i>fac nobiscum misericordiam propter nomen tuum,</i> quia filium dedit pro nobis. Pa[ulus] [Io. 3,16] <i>Sicut Deus dilexit mundum ut filium suum daret pro mundo.</i> Pa[ulus] [Rom. 8,32] <i>Qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum,</i> quia peccatorem recipit. Ps. [32,5] <i>Dixi confitebor et tu remisisti.</i> [Zac. 1,3] <i>Convertimini ad me et ego convertar ad vos.</i> Ezech [18:22] <i>quacumque hora [ms: quecumque hac] ingemuerit peccator, omnium iniquitatum eius non recordabor.</i> Evangelio [Lc. 10,37]: <i>Qui fecit misericordiam in illum,</i> quia iustificat sine meritis. Pa[ulus] [Rom. 3,24] <i>Iustificati gratia ipsius.</i> Pa[ulus] [Rom. 9,16] <i>Non est volentis nec currentis sed Dei miserentis.</i> Pa[ulus] [Rom.</p>	<p>Item <b>hostem volentem redire pascendo.</b> Ps. 146. <i>Qui dat tumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum.</i> Pulli corvorum sunt filii demonum, filii inquam per imitationem. Item <b>eum defendendo.</b> Thren. 3. <i>Misericordia domini quod non sumus consumpti.</i> Daemones enim inimicum Dei iugularent, nisi a Deo defenderetur. Bern. Si spiritus boni se elongaverint, impetu malignorum spirituum sustinere quis poterit? Item post multiplicem repulsam a <b>vocatione non desistendo.</b> Greg. Debemus misericordiam Dei erubescere, et si iustitiam eius nolimus formidare, qui tanto ampliori improbitate contemnitur, quanto contemptus vocare non dignatur. Apoc. 3. <i>Ecce sto ad ostium et pulso.</i> Item <b>ad conversionem nostram studiose operando.</b> In Psal. 9. <i>Anuntiate inter gentes studia eius.</i> Ipse est ut faber qui equum inclavat ut sibi remaneat. David Ps. 31. <i>Conversus sum in aernum mea dum configitur spina.</i> Item <b>penitentem benigne recipiendo,</b> ut patet in filio prodigo. <b>Luc. 15.</b> Bern. Misericorditer et plene remittit Deus. Non enim damnat ulciscendo, nec confundit impropere, nec minus amat impudendo. Item de statu vilissimo ad statum regum exaltando. Vilitas status ostenditur, cum dicitur <i>de stercore erigens pauperem</i> etc. Ps. 112. <b>Item converso virtutem perseverandi</b></p>	<p>Quartament <b>cuncedis promtissimament la perdonanza demanda,</b> Psalme [58,11]: <i>La misericordia de luy devant venire a mi e demostra la pena,</i> Thobia 3 [Abac 3,2]: <i>Cum tu seres ira, tu te recordares de la tua misericordia, Romana 8 [8,18]: Yo penso que las pasions d'aquest temp non sian ensemp-degnas a la gloria avenador, la qual sere revela a nos;</i> car en l'Apocalis 18 [18,7]: <i>En tant quant ella se glorige e fo en li delecti, tant dona a ley torment e plor.</i></p> <p>Cinquenament el trapassa totas las cosas creas, Psalme [144,9]: <i>La misericordia de lui es sobre totas las obras de lui;</i> idem Ysaia [Ps. 102,13]: <i>Enaysi coma lo payre marceneja de li filh, enaysi lo Segnor marceneja de li tement si.</i></p> <p>Li scomovament a la misericordia son aquisiti. Lo prumier es la natura, Malaquiel 2 [2,10]: <i>Donca lo payre d'un-chascun de vos non es un?</i> Lo 2 es l'Esriptura, Deuteronomio 15 [15,11]: <i>Yo comando a tu que tu huebres la toa man al teo frayre paure e besognos.</i> Lo 3 car la play a Dio, Eczequiel [Mt. 9,13]: <i>Yo volc misericordia e non sacrifici.</i> Lo 4 car lo profeta mot a l'ome. Prumierament a remission de li pecca passa, Proverbi 15 [15,27]: <i>Per misericordia e per fe son purga li pecca.</i> Secundament per squivar li pecca a venir,</p>
--	---	--

<p>9,18]: <i>Cui vult miserentur et quem vult indu- rat, et tunc dat gratiam operantem.</i> Pa[ulus] [I Cor. 15,10] <i>gratia Dei sum id quod sum, quia dat cooperantem,</i> Pa[ulus] [I Cor. 15,10] <i>et gratia eius in me vacua non fuit.</i> Pa[ulus] [I Cor. 15,10] <i>non autem solus ego sed gratia Dei mecum, quia dat perseverantem.</i> Ps [22,6] <i>et misericordia eius subsequetur me omnibus diebus vite mee, quia dat premia eterna pro temporalibus bonis.</i> Pa[ulus] [II Cor. 4,17] <i>hoc enim mom[en]taneum et leve tribulationis nostre supra modum eterne glorie pondus ope- ratur in nobis, quia semper remunerat supra merita.</i> Pa[ulus] [<b>Rom 8,18</b>] <i>non sunt condi- gne passiones huius temporis ad futuram glo- riam que revelabitur in nobis.</i> Evangelio [Lc. 6,38] <i>mensuram bonam confertam, coagitatam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum, quia semper punit citra merita.</i> Ps. [24,10] <i>U- niverse vie Domini misericordia et veritas.</i> Ps. [84,11] <i>Misericordia et veritas obitaverunt sibi.</i> In presenti autem miseretur Dominus bo- nis irascendo. Sapientia [Prov. 3,12] <i>pater fi- lium quem diligit corripit.</i> Ps. [23,4] <i>Virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt.</i> Ps. [89,33] <i>Visitabo in virga iniquitates eorum et in verberibus peccata eorum.</i> Is [Jer. 46,28] <i>Non consumam te in via sed castigabo te, nec irascendo vero vero malis nec miseretur eo-</i></p>	<p><b>dando.</b> Isa. 40. <i>Qui dat lasso virtutem. Item a periculis custodiendo.</i> Isa 9. <i>Succensa est quasi ignis impietas. Item delinquentem mi- sericorditer corripiendo.</i> In Ps. 88. <i>Si autem dereliquerint filii eius legem meam [etc.] visi- tabo in virga iniquitates eorum. Item non penitentem de malitia citra condignum pu- niendo.</i> Psal. 67. <i>Non continebit in ira sua misericordias suas. Item perseverantem in bono supra condignum remunerando se- cundum illud.</i></p>	<p>Thobia 4 [4,11]: <i>L'almona deslitora de tot pec- ca.</i> Terczament a la benediccion de Dio e de li ome, Ecclesiasticus 21 [Prov. 22,9]: <i>Aquel qu'es enclina a misericordia sere beneticzi;</i> Mathio 5 [5,7]: <i>Li misericordios son benayra car ilh cossegren misericordia.</i> Quartament a multiplicacion de li ben, Luc 6 [6,38]: <i>Dona e sere dona a vos.</i> Cinquenament a scampament del judici avenador, Mathio 25 [25,35]: <i>Yo famejey e vos dones a mi a manjar etcetera;</i> Jaco 2 [2,13]: <i>Misericordia sobremunita judici.</i> Seysenament a adopcion del regne eternal, Ecclesiasticus 6 [16,15]: <i>Misericordia fare luoc a un-chascum segond las sous obras etce- tera.</i></p>
---	---	---

rum. [Osea 4,14] *Non visitabo super filias tuas cum fornicate fuerint.* Ps. [72,6-7] *Ideo tenuit eos superbia eorum, prodit ex adipe iniquitatis eorum.* In futuro autem miserebitur bonis non irascendo sed applaudendo, cum dicit [Mt. 25,34] *Venite benedicti patris mei possidete regnum quod vobis paratum est,* propter quod et angelus post resurrectionem apparuit in vestibus albis [Act. 1,10]. Malorum autem non miserebitur irascendo eis cum dicit [Mt. 25,41] *Ite maledicti in ignem eternum.* Epistula ea [Iac. 2,13] *iudicium sine salvante misericordia fiet illi qui non fecit misericordiam,* propter quod et [Mt. 28,3] *aspectus eius sicut angeli sicut fulgur,* terribilis sicut et horrendus, quia horrendus est incidere in manus Dei viventis.

Misericordia hominis alia bona alia mala. Bona debet fieri ordinate ut incipiat homo primum a se, Sap [Sir. 30,24] *Miserere anime tue placens Deo,* deinde proximo vel corrigendo et increpando de malis. Pa[ulus] [II Tim. 4,2] *argue obsecra increpa* oportune, inopportune vel elemosinam conferendo. Evangelio [Mt. 5,7] *Beati misericordes quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

Mala autem et iniusta misericordia est tepiditas qua si quis parcat peccato suo vel alterius miseretur ipsi et non discet facere iustitiam.