

III

VALDO E LE ORIGINI DEL SUO MOVIMENTO

1. IL NOME E IL LUOGO DI PROVENIENZA

Sulla questione del nome dell'iniziatore del valdismo sono state scritte, ancora di recente, molte pagine, che spesso hanno avuto l'effetto di complicare inutilmente un problema già di per sé abbastanza intricato¹.

Il suo nome latinizzato era sicuramente *Valdesius*², perché così viene indicato in tutte le fonti dirette (d'origine valdese o da loro approvate):

¹ GIOVANNI GONNET è tornato molte volte su questo tema. Il suo pensiero maturo è stato espresso in *I valdesi d'Austria nella seconda metà del secolo XIV*, in part. nei par. «Il nome di Valdo» e «Il luogo di nascita di Valdo», in *Il grano e le zizzanie*, Soveria Mannelli, 1989, vol. III, pp. 1246-54. Di recente EMANUELE BOSIO ha pubblicato un ampio saggio e una risposta alle critiche di Gonnet: *Origine e significato del nome «valdese»*, in BSSV, n. 175, dic. 1994, pp. 3-34 e *Significato di «valdese»* (risposta alla nota di G. GONNET, *Una «vexata quaestio»: il nome «valdese»*), in BSSV, n. 178, giugno 1996, pp. 93-97.

² Secondo E. BOSIO, *Valdesius* (o *Valdensis*) non sarebbe un nome proprio ma un aggettivo (= «il valdese») e vorrebbe dire «l'abitante delle (o proveniente dalle) *vaude*», cioè da un terreno collinare fertile, dalla campagna (BSSV, n. 178, p. 95). Questo nome «*vau-da*» indica ancor oggi alcune località piemontesi come Vauda di Front (o Vauda Canavese) e Vauda S. Morizio, antico nome di S. Francesco al Campo. F. GABOTTO (*Roghi e vendette*, Pinerolo, 1898, p. 8, nota 1) ha trovato nell'*Estimo* del Comune di Pinerolo (1367) l'indicazione di una donna di nome «*Valdexia*», amante di «*Io. de Vaudo*». Non si trattava certo di una valdese, ma era così chiamata perché amante di un «*Giovanni della Vauda*». Anche secondo J. DUVERNOY (*Cathares, Vaudois et Béguins, dissidents du pays d'Oc*, Tolosa, 1994, p. 97, note 79 e 81) le varie forme del nome (*Waudesius*, *Valdesius*, *Valdensis*, *Valdius* ecc.) «sono degli aggettivi sostantivati che sarebbe meglio tradurre: "il valdese"; si tratta, secondo lui, di una designazione polemica: «è ammissibile che la polemica [degli avversari] abbia costantemente designato il [nostro] personaggio con un *cognomen* aggettivale, *valdesius*».

Ora, è certo possibile, anzi probabile, che, in origine, il nome di Valdo indicasse la sua provenienza e volesse dire: «quel tale che viene dal Vaud (o da Vaux, Vaulx ecc.) o dalla *vau-da*», quindi fosse un aggettivo sostantivato. Ma all'epoca in cui non esisteva ancora il nome di famiglia, o cognome, e i soprannomi o nomignoli diventavano facilmente e in brevissimo tempo nomi propri, da un nome di luogo indicante la provenienza poteva rapidamente derivare un soprannome e poi un nome proprio. Così oggi, se c'imbattiamo, ad esempio, nel cognome Ferraresi, possiamo ben ipotizzare che un tempo questo nome indicasse persone provenienti dalla zona di Ferrara, ma oggi esso è diventato un cognome specifico di determinate famiglie.

Se il nome Valdo – come sembra probabile – indicava la sua provenienza, potrebbe essere stato in origine un soprannome datogli *dopo* il suo arrivo a Lione, come accadeva di frequente in una città in crescita che attirava molti immigrati. In tal caso è indubbio che, quando Valdo era stato battezzato nel suo luogo di nascita, aveva ricevuto un altro nome che non

- 1) La *Professione di fede* di Valdo a Lione (1180): «ego Valdesius...»;
- 2) Il *Liber antiheresis* di Durando d'Osca (1187-1200 ca.): «te, domne Valdesi»;
- 3) Il *Rescriptum* della Conferenza di Bergamo (1218);

come pure in molti altri testi o documenti più o meno antichi:

- 1) Il testamento di Stefano d'Anse (1187) («furnum qui fuit Valdesii»);
- 2) La *Manifestatio haeresis Albigenisium et Lugdunensium* (1206-08 ca.);
- 3) La *Cronaca* dell'Anonimo di Laon (1220 ca.);
- 4) Il *Liber supra Stella* di Salvo Burci (1235) (*Valdexius = Valdesius*);
- 5) La *Summa* di Moneta da Cremona (1241 ca.) (anche *Valdensis*);
- 6) La *Practica Inquisitionis* di Bernardo Gui (1323 ca.) (anche *Valdensis*),

per quanto taluni preferissero latinizzare il nome con la forma equivalente *Valdius* (Alano da Lilla, 1194-95³ e Pietro di Vaux-de-Cernay, 1218). Due fonti tardive, degli ultimi anni del XV secolo, latinizzano il nome in *Valdeus*⁴.

L'unica eccezione rilevante a *Valdesius*, nelle fonti più antiche, è quella di Goffredo d'Auxerre (1187-88), che ha conosciuto Valdo di persona poiché era presente al Sinodo provinciale di Lione nel 1180, e lo chiama *Waudesius*⁵. Vedremo tra poco come si può tentare di spiegare questa anomalia.

ci è noto. Come vedremo, le fonti non consentono di ipotizzare che tale nome fosse Pietro (vedi sotto, p. 91). Tuttavia non si deve dimenticare che i nomi *Waldus*, *Waldo* e simili erano abbastanza comuni nell'Europa dell'epoca. J.J. Herzog ne enumera diversi: un Waldo abate di St. Maximin presso Treviri nel 739; un Waldo abate di St. Johann presente al Sinodo di Attigny nel 765; un Waldo abate di Fulda al Sinodo di Magonza dell'881; un Waldo vescovo di Freisingen al Sinodo di Tribur dell'895; un Waldo abate al Sinodo di Vienne nel 907; un Waldo vescovo di Como nel 960 e Gualdo, monaco di Corvey, nel 1047. Cfr. J.J. HERZOG, *Die romanischen Waldenser*, Halle, 1853, p. 112, nota 4, che rinvia a S.R. MAITLAND, *Facts and documents illustratives of the history, doctrine and rites of the ancient Albigenes and Waldenses*, Londra, 1832, p. 6.

³ Nella edizione del MIGNE (*PL* 210, 306-430), notoriamente scorretta, il nome è trascritto *Waldus* (e così lo riprendono molti, tra cui GONNET, *Ench.* I, 103), ma nel Ms. *Vat. Lat. 903*, come nel *Vat. Chigiani A.V. 156*, del XIII secolo, si legge chiaramente *Valdius*. Vedi per conferma la ill. n. 20 in A. MOLNÁR, *Storia dei Valdesi I*, Torino, 1974, 1989² e il commento a p. 334.

⁴ Cfr. il documento del legato papale ALBERTO CATTANEO (DE CAPITANEIS) al tempo della Crociata antivaldese nel Delfinato (1487-88): *De ortu et de lectione Valdensium*, edito da G. GODEFROY, *Histoire de Charles VIII*, Parigi, 1684, pp. 277 ss., *BV*, n. 744; e il documento inquisitoriale della fine del XV secolo incluso nel Memoriale dell'arcivescovo di Embrun, Giovanni Baile, sotto il titolo: *Origo Valdensium et processus contra eos facti* (Ms. Dd.III.25 della Bibl. Univ. di Cambridge, del XVI secolo): «... pauperum de Lugduno, quos vulgus Valdenses appellat, [sic] dictos a Valdeo, cive Lugdunensi, in loco dicto vulgariter *val grant moram* facienti (... dei Poveri di Lione, che il popolo chiama Valdesi, così detti da Valdeo, cittadino di Lione, che abitava in una località detta in volgare *val grant*)», edito da S.R. MAITLAND, *op. cit.*, p. 6.

⁵ Il benedettino JEAN LECLERCQ – editore del Ms. 476 della Bibl. Naz. di Parigi contenente il Commentario *Super Apocalypsim* del cistercense GOFFREDO D'AUXERRE (vedi sopra, pp. 66-71) – ha letto e trascritto *Wandesius*, ma – dato che la *n* può facilmente es-

Dunque, in latino si chiamava *Valdesius*. Ma qual era il suo nome nella lingua parlata, in volgare?

A questo proposito mi sembra decisiva la testimonianza del chierico galiese Walter Map che lo ha incontrato (o almeno ne ha sentito parlare dai suoi discepoli) a Roma nel 1179, durante il III Concilio Lateranense. A quanto sembra, egli riporta il nome esattamente come lo ha sentito pronunciare a Roma: *Valdes* (ablativo: *Valde*). Così pure, *Valdes*, lo chiama il cosiddetto *De Valdensibus* dello Pseudo-Ermengauda (un verbale d'interrogatorio del 1235-38 circa, che proviene dalla testimonianza di tre «pentiti»). Anche nel *Liber electorum*, una fonte valdese databile tra il 1330 e il 1350, è detto: «da una certa regione era chiamato Waldis (*a quadam regione dicebatur Waldis*)»⁶.

Sembra dunque proprio che il nome in volgare fosse *Valdès*. Come ho detto, l'unica eccezione importante è quella del suo contemporaneo il cistercense Goffredo d'Auxerre, a lui ostilissimo, che lo chiama stranamente *Waudesius* e sembra quindi propendere per *Vaudès*, alla provenzale⁷. Goffredo è anche l'unico, fra gli autori contemporanei, a dichiarare che Valdo è così chiamato «dal luogo della sua nascita (*a loco nativitatis*)»⁸. Si potrebbe quindi pensare che Goffredo lo abbia chiamato *Waudesius* proprio per sottolineare che Valdo era originario da una località o regione detta Vaud (o Vaux, Vaulx e simili), oppure da una *vauda*, cioè da un terreno collinare fertile, dalla campagna⁹. Se poi fosse dimostrato – come sostiene Emanuele Bosio¹⁰ – che già nel XII secolo la parola *vauda* aveva un significato spregiativo (nel

sere scambiata con la *u*, sia dal copista sia dal trascrittore moderno – seguiamo il suggerimento di E. BOSIO (BSSV, n. 175, p. 18) e riteniamo preferibile leggere: *Waudesius*.

⁶ Detto anche *Regula secte Waldensium*, Ms. B 174 della Bibl. pubbl. di Strasburgo (perduto), edito per la prima volta da Ch. SCHMIDT, *Aktenstücke besonders zur Geschichte der Waldenser*, in "Zeitschrift für hist. Theologie", 22, 1852, pp. 238-62 e ripreso da Em. COMBA, in "Rivista Cristiana", 1887, pp. 91-93. Altri Mss. a Klosterneuburg, Karlsruhe, Linz (vedi ill. n. 6), Berlino, St. Paul-im-Lavanttal, Vienna e Praga (cfr. P. BILLER, *The "Liber Electorum"*, in *The Waldenses: Between an Order and a Church* cit., pp. 207-24). Il *Liber electorum* usa anche i nomi: «Petrus de Valle» e «Petrus Valdensis», considerati sinonimi. Un altro frammento tardivo edito da I. von DOELLINGER, *Beiträge* cit., II, p. 304 (Cod. Windberg n. 163, sec. XV), così inizia: «... haeresiarcae sectae Waldensium a Petro Waldensi a regione Waldis dicto ortum habentes... (eresiarchi della setta dei Valdesi che sono nati da Pietro Valdese, [così] detto dalla regione Waldis)». Qui dunque «Waldis» è il nome della regione da cui proveniva l'iniziatore. Anche il *fragmentum* di un Trattato anonimo edito da Gretser, e da lui attribuito a Pietro di Pilichdorf, adotta il nome «Waldis» come il *Liber electorum* (cfr. ed. GRETSER cit., p. 300 G).

⁷ A quanto sembra Goffredo d'Auxerre aveva una particolare inclinazione a modificare i nomi consacrati dall'uso. Così, ad esempio, quando parla dell'assedio posto nel 1181 da Enrico di Marcy cardinale di Albano al castello di Lavaur, a nord di Tolosa (nome latino: «Vaurum»), durante la prima breve «crociata» contro i catari, Goffredo lo chiama inespugnabilmente: «Vallis». Cfr. Y.M.-J. CONGAR, *Henri de Marcy* cit., p. 37, nota 118.

⁸ Anche Ph. POUZET conferma che «negli elenchi dei borghesi di Lione del XIII secolo, le persone sono spesso designate dai loro paesi d'origine: Flament, Alleman, Anglet, Lombard, Cahorsin, Bernois» (*Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois*, in "Revue d'Histoire de l'Eglise de France", Parigi, 22 [1936], p. 12, nota 18).

⁹ Cfr. E. BOSIO, *art. cit.*, BSSV, n. 175, pp. 9 ss.

¹⁰ Ivi, pp. 26 ss., cap. «Il significato deterioro». È noto che, nelle Fiandre del XV secolo, la stregoneria sarà indicata con il nome di «vauderie».

senso di luogo abitato da bifolchi ignoranti, regno della superstizione) e che *vaudès*, in antico francese, era già allora sinonimo di «stregone», si potrebbe pensare che l'ostilissimo Goffredo abbia voluto intenzionalmente chiamare il Nostro *Waudesius* (da *Vaudès*), in senso spregiativo, per sottolinearne l'origine rustica e quindi la crassa ignoranza. Ma questa non può che rimanere una semplice ipotesi.

L'affermazione di Goffredo conferma comunque che il nome Valdo è un toponimo e pone l'insolubile problema della sua provenienza: dove era nato? Da quale località proveniva quando giunse a Lione? Giustamente E. Bosio fa notare che «*locus*» non vuol dire necessariamente centro abitato, paese, ma può anche fare riferimento a una regione, territorio, contrada o podere e quindi anche a una *vauda* o località di aperta campagna¹¹. Abbiamo infatti già notato che il *Liber electorum* valdese parla di una «regione». Si possono fare almeno tre ipotesi:

1) Goffredo vuol dire che Valdo era originario del paese di Vaud, il futuro Cantone svizzero che, dal secolo XI, era una contea imperiale, cioè faceva parte almeno nominalmente dell'impero romano-germanico, esattamente come la città di Lione. Molte fonti di varie epoche dimostrano senza ombra di dubbio che, nel Medioevo, il nome di quella regione veniva latinizzato in «Comitatus Waldensis» o «vualdensis»¹². Resta la difficoltà della distanza (oltre 150 km in linea d'aria).

2) Goffredo vuol dire che Valdo proveniva da un piccolo centro abitato chiamato Vaud, Vaux o Vaulx e simili, nel Lionese o nel Delfinato. Purtroppo il numero di tali località è talmente elevato¹³ da rendere impossibile ogni tentativo di identificazione precisa.

3) Goffredo vuol dire che Valdo si chiama *Vaudès* perché proviene da una *vauda*, cioè dalla campagna, dal ceto contadino. Infatti la versione in lingua valdese alpina del *Liber electorum*, già ricordato¹⁴, afferma che il Nostro «*era duna region dicta vadia (o vaudia)*».

Lasciando Goffredo, si potrebbe aggiungere una quarta ipotesi, che però si fonda su testi tardivi. Due fonti della fine del XV secolo sembrano infatti far derivare il nome di Valdo dalla località in cui abitava a Lione, detta «*val grant*» o «*val gram*». Abbiamo già citato la frase del documento in-

¹¹ Cfr. E. BOSIO, in BSSV, n. 178, p. 95.

¹² Cfr. E. BOSIO, in BSSV, n. 175, pp. 5-6. S. GUICHENON (*Bibliotheca Sebusiana*, Lione, 1660, p. 146) scrive: «*Valdensis patria* che ancor oggi è detta *le pays de Vaud*». Si noti pure che a Toul, città dell'impero molto vicina all'area linguistica germanica, nel 1192, il nome «valdesi» viene reso con *Wadoys*, «che richiama la forma alemannica che ancora oggi indica il Cantone di Vaud: "Wadt" o "Waadt"» (BOSIO, *art. cit.*, in BSSV, n. 175, p. 20).

¹³ Se ne veda un elenco ancora non completo in BOSIO, *art. cit.*, BSSV, n. 175, p. 7. La località di solito preferita è Vaulx-en-Velin, che si trova nella periferia Nord-Est di Lione.

¹⁴ È il frammento storico sull'origine dei valdesi in lingua valdese alpina (qui senza titolo), che corrisponde al *Liber electorum*, e che è contenuto nel Ms. Dd.XV.29 della Bibl. dell'Univ. di Cambridge (XV sec.) (v. ill. n. 7), edito parzialmente da P. MELIA, *The origin, persecution and doctrines of the Waldenses*, Londra, 1870, pp. 49-51, e integralmente da H. BRADSHAW, *The lost Waldensian manuscripts*, in *Communications of the Cambridge Antiquarian Society* 2, 1864, pp. 212-26. Vedi anche Em. COMBA, *Storia della Riforma in Italia*, Firenze, 1881, pp. 539-41.

cluso nella *Origo Valdensium*¹⁵, che sembra collegare il nome *Valdeus* al fatto che risiedesse in una località detta «*val grant*». Anche un inquisitore anonimo, che scrive intorno al 1496, afferma che l'iniziatore del movimento valdese «risiedeva in un luogo detto in volgare Val gram (*in loco dicto vulgariter Val gram moram faciente*)»¹⁶. Da questo nome sarebbe derivato quello della via in cui la tradizione popolare indicava la casa di Valdo: *Rue Ventrant* (o *Vendran*)¹⁷, nel quartiere di St. Nizier, che poi, dopo l'espulsione dei valdesi, sarà chiamata *Rue Maudicte* (Via maledetta).

Di fronte a queste ipotesi così diverse non è possibile pervenire a una conclusione certa. Dobbiamo limitarci a registrare che, probabilmente, Valdo era giunto (in giovane età?) a Lione, provenendo dal contado o da altra regione, e grazie al suo lavoro era diventato un cittadino eminente della città.

Anche per indicare i membri del movimento valdese, nelle fonti più antiche, si adotta la forma *val* (*valdenses*, *valdelses*¹⁸ – che poi, per la caduta della *d*, si corrompe in *vallenses*¹⁹ –, *valdes*²⁰, *Waltenses*^{20a}, *Valdosiana haeresis*²¹). Invece, nelle fonti provenzali, prevale di solito la forma *vau* (*vaudes*)²².

¹⁵ Vedi sopra, p. 86, nota 4.

¹⁶ Editto da P. ALLIX, *Some Remarks upon the ecclesiastical History of the Ancient Churches of Piedmont*, Londra, 1690; Oxford, 1881². Cfr. Ph. POUZET, *Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois* cit., p. 31, nota 79.

¹⁷ Secondo Em. COMBA (*Histoire des Vaudois*, prem. partie: *De Valdo à la Réforme*, Parigi-Losanna-Firenze, 1901, p. 22, nota 1) il nome *Vandran* dato alla via proveniva invece da quello di una potente famiglia che vi dimorava nel XIV secolo, e rinvia a PÉRICAUD, *Notes et documents pour servir à l'histoire de la ville de Lyon*. Se questo fosse vero, dunque, il nome *Vandran* (o *Ventrant*) non risalirebbe ai tempi di Valdo. È di parere contrario, però, G. PARADIN, *Mémoires de l'Histoire de Lyon*, Lione, 1573, p. 127.

¹⁸ Così sono indicati i valdesi nel mandato dell'imperatore Ottone IV al vescovo di Torino Carisio, del 1210 (vedi sotto, p. 344, nota 270).

¹⁹ Così Bernardo di Fontcaude nel titolo (vedi sotto, p. 171, nota 42). Anche questo termine *vallenses* potrebbe essere spregiativo. Infatti, secondo la *Chronica* contemporanea di GEOFFROY DE VIGEOIS (I, 74, ed. P. LABBE, *Novae Bibliothecae Manuscript. Librorum*, t. II, Parigi, 1657, p. 328), fra i termini popolari in uso a quel tempo per indicare i perturbatori dell'ordine pubblico e i malpensanti c'era anche quello di *Vales*. Cit. da Y.M.-J. CONGAR, *Henri de Marcy* cit., p. 7, nota 22 e p. 37, nota 118.

²⁰ La *Chanson de la Croisade albigeoise* di GUGLIELMO DI TUDÈLE (1210-13) (ed. E. MARTIN-CHABOT, Parigi, 1957, par. I, 24 e 164; II, 71) usa il plurale «els valdes» per indicare i valdesi, dopo averli chiamati anche: «is sabatatz» o «ensabatatz» (insabatati), cfr. J. DUVERNOY, *La religion des Cathares*, Tolosa, 1976, p. 301, nota 29 (trad. it.: Roma, Ed. Mediterranee, 2000, p. 257, nota 29). Anche la *Epistola al serenissimo Princi Rey Lancelau*, del XV secolo, nel Ms. C.5.25 della Bibl. del Trinity College di Dublino (del XVI sec.), indica i valdesi con «valdes».

^{20a} Così chiama il movimento valdese lo PSEUDO-DAVIDE D' AUGUSTA, alla fine del XIII secolo, nel suo *De inquisitione hereticorum*, ed. PREGER, p. 207 (vedi sopra, nota 94 di p. 80); *Ench.* II, p. 167 (che legge erroneamente: «Waldenses»).

²¹ È il monaco cistercense CESARIO DI HEISTERBACH, nel suo *Dialogus miraculorum* (1220-21), che parla di una «haeresis Valdosiana... ab uno eorum sic dicta» (ed. J. STRANGE, Colonia-Bonn-Bruxelles, 1851, vol. I, pp. 299 ss.).

²² Così chiama i valdesi il trovatore Peire Cardenal (metà del XIII secolo), e in un'altra sua poesia li chiama anche «essabatatz» (insabatati). Cfr. S. VATTERONI, «*Falsa clerica*». *La poesia anticlericale dei trovatori*, Alessandria, 1999, pp. 31 e 156; vedi anche, sopra, p. 27, nota 49. Così pure il tardivo poemetto in valdese alpino, *La Nobla Leyçon* (primi decenni del '400), per indicare il singolo valdese, usa il termine «vaudes». La confraternita fondata nel

Anche per questo motivo mi pare necessario preferire la forma *Valdès* a *Vaudès*²³.

Fin dal 1190-91 appaiono pure varie etimologie fantasiose con l'intento di screditare il movimento valdese. Così Bernardo di Fontcaude (1190-91) sostiene che il nome *Valdenses* derivi da *Valle densa*, perché «sono avvolti nelle tenebre di profondi e densi errori»²⁴. Eberardo di Béthune (1210-12) li chiama *Vallenses* perché «restano in una valle di lacrime»²⁵. In un documento inquisitoriale di Strasburgo intitolato *Quatuor dicuntur secte hereticorum*, del 1404, è detto che i valdesi si chiamano così «da un potente mago o, come dicono altri, da una valle, perché sono nati in una valle»²⁶. Il canonico viennese Pietro di Pilichdorf, nel suo *Tractatus contra errores Waldensium* (fine del XIV secolo), afferma che il nome *Waldenses* deriva dal suo fondatore *Petrus Waldensis*, così chiamato perché sarebbe nato in una (inesistente) città di *Walden*, in Francia²⁷. Naturalmente non si può trarre alcuna indicazione da queste fantasticherie.

Abbastanza presto appare nelle fonti una confusione fra il nome dell'inziatore e quello del movimento, fra *Valdesius* e *Valdenses*. Così il nome del Nostro diventa *Valdensius* nel Ms. di Parigi del *Liber antiheresis* di Durando d'Osca e in alcuni Mss. del *Rescriptum* di Bergamo (1218), *Valdensis* in Moneta (1241), che però lo chiama anche *Valdesius*, *Valdensis* in Stefano di Borbone (1249 ca.), che lo chiama anche *Waldensis*, in Anselmo d'Alessandria (1270 ca.), in Bernardo Gui (1323 ca.), che però lo chiama anche *Valdesius*, nella *Responsio Seyfridi* (carteggio italo-austriaco del 1367-70), in Nicola Eymerich, *Directorium Inquisitorum* (1376), che lo chiama anche *Valdentius*, fino all'arcivescovo di Torino Claudio di Seyssel (1517), che lo chiama *Valdensis*.

Il nobile piacentino Salvo Burci, nel 1235, come abbiamo detto, lo chiama *Valdexius*, ma anche *Gualdensis*, e la *Summa* attribuita a Pietro da Verona (1235 ca.) lo chiama *Gualdes* e lo italianizza in *Gualdese*; una indicazione importante, questa, perché dimostra che, alla base della loro traduzione, c'è

1243 dal vescovo di Albi Durand combatterà contro la «vaudezia» (cfr. C. DOUAIS, *Documents pour servir à l'Histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, Parigi, 1900, t. I, pp. 88-89).

²³ Chr. THOUZELLIER ha consultato una specialista di franco-provenzale, la dott. Geneviève Brunel dell'«Institut des Textes» di Parigi, la quale ha confermato che la forma *Valdès* corrisponde esattamente alla tradizione franco-provenzale (lionese). Si vedano gli argomenti addotti nella sua Appendice: «Sur le nom de Valdès» a *Considérations sur l'origine du Valdésisme*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, SSV, 1982, pp. 24-25. Anche E. BALMAS era dello stesso parere, vedi *I Valdesi nel Medioevo - studio critico su GONNET-MOLNÁR, Les Vaudois au Moyen-Age*, in Prot., 31, n. 2, 1976, pp. 88, nota 12: «la scelta della forma *Vaudès* non possiede giustificazioni filologiche.... [essa] appare il frutto dell'industria di moderni interpreti piuttosto che il prodotto di una normale evoluzione etimologica».

²⁴ «eo quod profundis et densis errorum tenebris involvantur» (ed. GONNET, *Ench.* I, 64).

²⁵ «eo quod in Valle lacrymarum maneant» (ed. GONNET, *Ench.* I, 144).

²⁶ «a valido mago vel a valle, ut alii dicunt, quia in valle orti sunt» (ed. Ch. SCHMIDT, *Aktenstücke besonders zur Geschichte der Waldenser*, in «Zeitschrift für die historische Theologie», 22, 1852, p. 245, cit. da GONNET, *I valdesi d'Austria* cit., p. 1251). Anche H. Boehmer era convinto che «*Valdensis* significa abitante di un bosco (eines Waldes)» (cfr. Em. COMBA, *Histoire des Vaudois* cit., ed. 1901, p. 10, nota 2).

²⁷ «Quidam e regione Waldis Petrus nominatus..., in civitate Walden, quae in finibus Franciae sita est», ed. GRETSEK, 1738, pp. 50-51. Vedi Em. COMBA, *Storia della Riforma in Italia* cit., p. 559. Lo stesso errore è ripetuto anche da PIETRO ZWICKER nel suo *Cum dormi- rent homines* (ed. GRETSEK cit., cap. I, p. 278 A-F).

la forma *Vald*, che equivale a *Wald* (bosco), da cui deriva l'italiano *Gualdo*²⁸.

Mi sembra quindi che si possa concludere ad un livello abbastanza elevato di probabilità. L'iniziatore del valdismo si chiamava *Valdès*; solo un suo avversario si divertiva a chiamarlo *Vaudès*, forse polemicamente per sottolineare la sua origine rustica; nome latinizzato in *Valdesius* o, più raramente, in *Valdius*.

Il prenome Pietro non è autentico perché apparirà solo a partire da un documento valdese dei primi decenni del Trecento, il *Liber electorum*, nel quadro di una ricostruzione leggendaria della storia della cristianità. A Valdo viene assegnato il ruolo di «restauratore» del cristianesimo dopo la crisi seguita alla «Donazione di Costantino». E gli viene attribuito il nome Pietro per ricollegarlo idealmente con il primo apostolo sulla cui fede è stata fondata la chiesa, o forse in omaggio all'ardimento di colui che – come Valdo – seppe opporsi coraggiosamente al Sinedrio gerosolimitano (Atti 5,29). Si tratta dunque di motivazioni ideologiche ben precise, poste a fondamento di una leggenda, e prive di ogni base storica documentata^{28a}.

Per quanto riguarda questo libro, non vedo il motivo di interrompere un'antica tradizione: mi sembra che *Valdès* possa essere correttamente italianizzato in *Valdo*²⁹, come fece già nel 1587 il primo storico valdese, Gerolamo Miolo³⁰.

2. LA PERSONA DELL'INIZIATORE

È un luogo comune dire che su Valdo di Lione abbiamo scarsissime notizie e che la sua personalità resta avvolta dalle tenebre; una studiosa ha scritto che, per noi, egli rimane «Valdo l'oscuro»³¹. Anzi, fino a qualche decennio fa, era di moda insinuare che non fosse mai esistito. Nel 1931 lo storico valdese Emilio Tron sosteneva che Valdo fosse «un amalgama di storia, di mito e di leggenda», e gli negava la paternità del movimento valdese³². Ma, anche senza risalire così indietro nel tempo, una nota e stimata studiosa francese dei movimenti ereticali, Anne Brenon, ha scritto nel 1988:

²⁸ Si vedano le località di Gualdo (prov. di Macerata), Gualdo Tadino e Gualdo Cattaneo (ambedue in prov. di Perugia), che utilizzano lo stesso termine.

^{28a} P. BILLER afferma che il nome Pietro è una «escrescenza apostolica (an apostolic accretion)», in «*Curate infirmos*»: *the medieval Waldensian practice of Medicine*, in *The Waldenses: Between* cit., p. 54, nota 19.

²⁹ e non in *Valdesio* come avrebbe voluto G. GONNET, seguito anche da G. MERLO, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, 1991, da G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia* cit. e da altri. Dopo il Convegno di Fanjeaux del 1967 prevalse a lungo, negli studi di lingua francese, la forma *Vaudès* (adottata anche da GONNET-MOLNÁR in *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino, 1974). K. V. SELGE, a sua volta, propose la forma italiana *Valdez* (cfr. *La figura e l'opera di Valdez*, BSSV, n. 136, dic. 1974, p. 3, nota 1), seguendo Felice Tocco (1884), che però non fu accolta. In Italia, per evitare spiacevoli equivoci, è tuttora necessario distinguere Valdo di Lione dal riformatore spagnolo-partenopeo Juan de Valdés, della prima metà del XVI secolo, e il valdismo dal valdesianesimo.

³⁰ Cfr. G. MIOLO, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli* (1587), ed. a cura di E. BALMAS, Torino, 1971, *passim*.

³¹ M. VERDAT, *Nouvelles recherches sur l'origine et la vie Lyonnaise de Valdo*, in BSSV, n. 125, giugno 1969, p. 3.

³² Em. TRON, *Pierre des Broues (1077-1143)*, in BSSV, n. 57, 1931, p. 167.

«Il fondatore eponimo – e forse mitico – del movimento valdese, il ricco mercante della regione lionese, chiamato forse Pierre, Pierre Vaudès, ovvero “il Valdese”, prefigura così perfettamente l’atteggiamento di Francesco d’Assisi di tre decenni più tardi, che ci si può legittimamente porre, senza peraltro risolverlo, un problema di copie retroattive di fonti»³³.

L’insinuazione è dunque chiara: le fonti della storia personale di Valdo che – come abbiamo visto – coprono un arco di tempo che va dal 1174 alla fine del Duecento, sarebbero state copiate retroattivamente sulle fonti francescane, scritte negli ultimi anni dieci o primi anni venti del XIII secolo, cioè oltre 30/40 anni dopo le prime fonti valdesi. Un’ipotesi chiaramente assurda.

In realtà è ben noto che il Medioevo mostra scarso interesse per le biografie. Noi moderni vorremmo saperne di più: quando il Nostro è nato, dove è nato, qual era esattamente il suo mestiere, dove si è stabilito dopo la sua espulsione da Lione, quando e dove è morto ecc., ma questi interrogativi restano senza risposta.

È anche indubbio che Valdo era un uomo d’azione e non di penna, benché, fortunatamente, disponiamo di un trattato importantissimo scritto da un suo fedele discepolo, Durando d’Osca, con cui è molto probabile che egli avesse una particolare comunanza di vedute^{33a}.

Se tuttavia confrontiamo le fonti e i dati storici di cui disponiamo a proposito di Valdo con quelli che abbiamo per altri iniziatori di movimenti religiosi (approvati o respinti dalla chiesa), come ad esempio Roberto d’Arbrissel, Pietro di Bruis, Enrico di Losanna ecc., dovremo riconoscere che su Valdo, in realtà, sappiamo molto di più.

Innanzitutto, non possiamo più dubitare della sua esistenza fisica a Lione negli anni Settanta e primi anni Ottanta (1170-1183) del XII secolo. Abbiamo un documento in cui egli parla in prima persona: «ego Valdesius...» (1180). Pochi anni dopo (forse nel 1187, o nel 1196-1200) il suo fedele discepolo Durando d’Osca gli si rivolge direttamente chiamandolo: «dominus Valdesius», signor Valdès. Infine il testamento del dotto sacerdote Stefano d’Anse (1187)³⁴, che aveva tradotto per conto di Valdo parti della Bibbia e le «sentenze» dei

³³ A. BRENON, *Le vrai Visage du Catharisme*, Tolosa, 1988; trad. ital.: *I Catari. Storia e destino dei veri credenti*, Firenze, Convivio/Nardini, 1990, p. 17. Anne Breton dirige il «Centre d’Études Cathares R. Nelli» di Carcassonne (Francia) e – fino al 1999 – la rivista “Heresis”.

^{33a} Oltre alla grande stima e affetto filiale che Durando esprime nei confronti di Valdo, noi sappiamo che, almeno su due argomenti, vi era fra loro perfetta identità di vedute: 1) i predicatori non dovevano lavorare; 2) non era ammessa la nomina di un «preposto» del movimento perché l’unico capo doveva rimanere Gesù Cristo (vedi sotto, pp. 235-36).

³⁴ Cfr. Ph. POUZET, *Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois* cit., p. 16, nota 28 e p. 30, nota 75. Il documento, contenuto nel *Cartulaire lyonnais*, t. I, p. 282 (ora all’Archivio di Stato di Lione), è riprodotto in A. MOLNÁR, *Storia dei Valdesi* I, ill. n. 9 e commento a p. 332. Vi si legge chiaramente: «relinquo furnum qui fuit Valdesii» (lascio il forno che fu di Valdès). Invece, in documenti posteriori, si legge «furnum Valdesie» forse perché si era perduta la memoria che era appartenuto ad un singolo individuo di nome Valdès. Basandosi solo su queste citazioni tardive, JEAN DUVERNOY ha sostenuto che il forno in questione non appartenesse personalmente a Valdès, ma «alla Valdesia» (*Le mouvement vaudois: origines*, in “Heresis”, nn. 13 e 14, maggio 1990, p. 181). Tesi insostenibile di fronte al documento autentico. Altre fonti precisano che Stefano d’Anse lascia in eredità il forno di Valdo al

Padri della chiesa, menziona «un forno che appartenne a Valdès (*furnum qui fuit Valdesii*)», con cui questi forse aveva pagato il lavoro di traduzione. La sua esistenza è dunque ben attestata.

Quando era nato? Probabilmente tra il 1135 e il 1140: nel 1173-74 aveva due figlie minorenni ma giunte ad un'età in cui potevano essere affidate ad un monastero³⁵. Se possiamo accordare qualche fiducia ai calcoli tardivi del *Liber electorum* valdese³⁶, Valdo sarebbe nato 800 anni dopo il 337, anno della morte dell'imperatore Costantino, cioè nel 1137. La data è verosimile: in tal caso egli avrebbe avuto 36 anni al momento della conversione e 42 anni al momento dell'incontro con il papa Alessandro III.

Come abbiamo visto, non possiamo sapere dove è nato, quale località gli abbia dato il nome, né quando sia giunto a Lione. Sappiamo invece che aveva accumulato una grossa fortuna in beni mobili e immobili ed era «famosissimus» («exemplum» cistercense), uno dei «cives maiores» (Anonimo di Passau), cioè apparteneva al patriziato della ricca borghesia cittadina: era insomma uno dei «notabili» della città³⁷.

3. QUAL ERA IL SUO MESTIERE?

Tradizionalmente si è sempre pensato che Valdo fosse un mercante, forse in stoffe, ma nessuna fonte lo conferma, né precisa quale fosse il suo mestiere. Solo l'Anonimo di Laon afferma che «aveva accumulato per sé molto denaro mediante l'iniquità del prestito ad interesse (*per iniquitatem foenoris*)» e, poco dopo, dice che «restituì [il denaro] a coloro da cui ne aveva avuto ingiustamente». Era dunque un usuraio? Abbiamo già notato che l'Anonimo di Laon ama calcare le tinte a questo proposito per aggravare la peccaminosità della vita di Valdo prima della conversione e per dimostrare che la vita cristiana è inconciliabile con il nuovo mondo del denaro (vedi sopra, pp. 72-73). Possiamo tuttavia ammettere che avesse prestato del de-

Capitolo della cattedrale, il quale, a sua volta, lo assegna al canonico Ugo di Talaru, che s'impegna a versare annualmente 60 soldi per la celebrazione di una messa nell'anniversario della morte di Stefano d'Anse. Si ha pure la conferma che il forno di Valdo, «con la piazza adiacente e con le case antistanti», era situato nei pressi della porta della cinta muraria che dava accesso al Palazzo del chiostro del Capitolo, detta «Portafro» (*Porta fratrum*) (vedi la ill. n. 10 di MOLNÁR, *Storia dei Valdesi* cit., qui riprodotta, ill. in bianco/nero n. 8, contro p. 352). Cfr. M. VERDAT, *art. cit.*, p. 6, nota 14.

³⁵ A quanto sembra, l'età minima per essere ammessi variava tra i sette e i dieci anni.

³⁶ Vedi sopra, nota 6 di p. 87 e nota 14 di p. 88. Cfr. G. GONNET, *I Valdesi d'Austria nella seconda metà del secolo XIV*, in *Il grano e le zizzanie*, Soveria Mannelli, 1989, p. 1221.

³⁷ Cfr. K. V. SELGE, *La figura e l'opera di Valdez*, in BSSV, n. 136, dicembre 1974, pp. 7-8. Secondo Selge, l'Anonimo di Passau «sembra disponga di notizie provenienti dall'inquisizione francese» (ivi, nota 12). Ritiene pure che vi sia un rapporto fra l'essere stato un «cittadino maggiore» e il fatto che Durando d'Osca chiami Valdo «dominus» (signore). Molte altre volte però Durando lo chiama *Valdesius* senza il titolo d'onore. «È dunque chiaro – dice Selge – che Valdez ufficialmente non era mai stato un “dominus”; ne aveva la statura, ma non lo era nella gerarchia sociale. I cittadini maggiori ottengono una posizione di riguardo prima di ottenere titoli d'onore» (*art. cit.*, nota 5). Per l'«exemplum» cistercense del 1174, vedi Appendice IV, pp. 489-91.

naro ad interesse: era in buona compagnia, come abbiamo detto, perché lo facevano serenamente anche i canonici della cattedrale. Ma questo non prova nulla a proposito del suo mestiere.

Una studiosa francese, Madeleine Verdat, ha sostenuto che Valdo fosse «detentore di un ufficio che dipendeva dal potente Capitolo della cattedrale di Lione che era allora Saint Etienne»³⁸; poco dopo precisa che Valdo «doveva essere un grosso affittuario (*un gros fermier*) dei diritti feudali imperiali divenuti episcopali nel 1157»³⁹. Insomma: un gestore o amministratore di beni del Capitolo. Lo storico della chiesa di Lione Michel Rubellin ha accolto sostanzialmente questa ipotesi⁴⁰. Su quali argomenti si basa M. Verdat?

1) Valdo e sua moglie hanno rapporti di grande familiarità con l'arcivescovo Guichard e con alcuni membri del Capitolo; in particolare la moglie ha facile accesso al Palazzo arcivescovile («corse dall'arcivescovo della città», dice l'Anonimo di Laon). La cosa si spiegherebbe, secondo M. Verdat, perché «il Principe-vescovo di Lione non poteva disinteressarsi delle questioni, anche private, di uno dei suoi funzionari»⁴¹.

2) Fra i beni immobili di Valdo sono indicati «mulini e forni». Sappiamo che almeno uno di questi forni era situato all'interno della «città ecclesiastica», dominio del Capitolo. Ora, a quei tempi, forni e mulini «dipendevano dall'autorità feudale: erano "banali" e i manenti del signore dovevano obbligatoriamente utilizzarli»⁴².

Questi argomenti non sembrano in verità di gran peso:

1) La «familiarità» tra Valdo e l'arcivescovo Guichard, o con alcuni membri del Capitolo, può avere ben altre motivazioni, come vedremo in seguito (vedi sotto, p. 119).

2) Se Valdo fosse stato solo un affittuario o un gestore (*fermier, officier*) di forni del Capitolo, come avrebbe potuto disporre liberamente cedendone uno al sacerdote Stefano d'Anse a compenso della sua traduzione? Il testamento di Stefano d'Anse dimostra che quest'ultimo, a sua volta, ne dispose liberamente lasciandolo in eredità proprio al Capitolo con un legato, affinché questo facesse dire delle messe in suffragio per la sua anima⁴³. Dunque Valdo ne era proprietario e non semplice gestore.

Vari altri indizi rendono improbabile che Valdo fosse *solo* un amministratore di beni immobili del Capitolo:

1) È molto difficile considerare puramente leggendaria l'antica denominazione di «Rue Maudicte» (Via maledetta) attribuita alla strada in cui

³⁸ M. VERDAT, *art. cit.*, p. 7.

³⁹ Cioè al tempo dell'emanazione della «Bolla d'oro». M. VERDAT, *art. cit.*, p. 6, nota 13.

⁴⁰ M. RUBELLIN, *art. cit.*, p. 194, nota 4 e p. 202, nota 32.

⁴¹ M. VERDAT, *art. cit.*, p. 7.

⁴² M. VERDAT, *art. cit.*, p. 6. I «manenti» erano coloni obbligati per contratto a rimanere in perpetuo sulla terra che coltivavano.

⁴³ Vedi sopra, nota 34, pp. 92-93.

Valdo aveva abitato nel quartiere di Saint Nizier, la zona dei mercanti e artigiani di Lione. Tale nome risale probabilmente agli anni seguenti la condanna definitiva dei valdesi (1215): è dunque molto antico ed è certamente collegato ad un rito di maledizione contro i «Poveri di Lione» che si svolgeva in quel quartiere, ogni Giovedì o Venerdì Santo, fino al 1455. Infatti, alla data del 25 novembre 1455 il *Libro degli Atti consolari* di Lione contiene un'annotazione in cui si dà mandato al vescovo di Viviers e al giudice di Beaujolais, che si recavano a Roma, di ottenere dal papa Callisto III l'esenzione dall'obbligo di tale «maledizione che si dice si pronunzi tutti i Giovedì o Venerdì Santo contro i Poveri di Lione»⁴⁴. Evidentemente si pensava che, dopo oltre due secoli e mezzo dall'espulsione, non fosse più il caso di continuare a maledire una «setta» eretica non più presente in città. Philippe Pouzet ipotizza che il rito religioso, con cui la chiesa manifestava la sua ostilità persistente nei confronti della setta già più volte condannata, avesse provocato delle agitazioni popolari che il Consolato intendeva evitare⁴⁵.

Il nome di «Rue Maudicte» è ricordato anche dall'umanista lionese Claude Bellièvre⁴⁶, nel 1526, e si legge in una pianta a volo d'uccello di Lione del 1548⁴⁷. Lo storico lionese Guillaume Paradin non ha dubbi: «Valdo abita-

⁴⁴ Archivi della città di Lione, BB 6, *Reg. consulaires*, fol. 144^v. Il documento è riprodotto in A. MOLNÁR, *Storia dei Valdesi I cit.*, ill. n. 11 e commento a p. 333. Secondo J. MARX (almeno per quanto riguarda la regione vicina del Delfinato) il rito di maledizione si svolgeva nel modo seguente: i curati o cappellani della chiesa del quartiere (nel nostro caso St. Nizier), al suono delle campane a stormo, si recavano in processione solenne fino al portale d'ingresso della chiesa e da qui scagliavano tre pietre nella direzione della casa dell'eretico pronunciando ad alta voce davanti al popolo la formula di eterna maledizione. Cfr. Ph. POUZET, *art. cit.*, p. 31, nota 78, che cita J. MARX, *L'Inquisition en Dauphiné*, Parigi, 1914 (Marsiglia, 1978²), p. 100. Nella lettera d'istruzioni inviata da ALBERTO CATTANEO il 16 febbraio 1488 al clero del Delfinato, poco prima della Crociata antivaldese, è scritto: «avvicinatevi alle porte delle vostre chiese insieme ai chierici e, per incutere terrore, affinché più rapidamente ritornino all'obbedienza, gettate tre pietre contro le case delle loro abitazioni» (Arch. de l'Isère, B 4351, fol. 33^v), J. MARX, *op. cit.*, p. 100, nota 1.

⁴⁵ Cfr. Ph. POUZET, *art. cit.*, p. 31. Saremmo senz'altro indotti a dare ragione alle autorità lionesi, convinti che ormai da secoli non vi fosse più traccia di valdesi a Lione. Senonché, l'interrogatorio del «barba» valdese originario di Spoleto Francesco de Girundino, detto «barba Martin», arrestato sul colle di Costapiana (fra Prigelato e Ulzio) e processato il 7 agosto 1492, conferma che in quello stesso anno egli e il suo «socio» si erano incontrati a Lione con altri cinque «barba» valdesi, tutti di Spoleto, nella «taverna all'insegna delle forbici», dietro la chiesa di St. Nizier, proprio a poche centinaia di metri dalla «Rue Maudicte». L'itinerario di questi «barba» italiani per visitare i gruppi di fedeli nella Francia centrale era di una estensione impressionante: dintorni di Lione, Borbone, Forez, Roanne, Alvernia, La Marche (Limousin), Bordeaux ecc. (cfr. P. ALLIX, *Some Remarks upon the ecclesiastical History of the Ancient Churches of Piedmont cit.*, pp. 313-14; G. GONNET - A. MOLNÁR, *Les Vaudois au Moyen Age cit.*, pp. 270-71). Il valdismo francese era tutt'altro che estinto alla fine del XV secolo! Vedi sotto, p. 329 e nota 215.

⁴⁶ *Souvenirs de voyages en Italie et en Orient. Notes historiques*, ed. Ch. PERRAT, Ginevra, 1956, p. 74; cfr. R. FÉDOU, *De Valdo à Luther: les «Pauvres de Lyon» vus par un humaniste lyonnais*, in *Mélanges André Latreille*, Lione, 1972, pp. 417-421.

⁴⁷ Vedi la ill. n. 8 di A. MOLNÁR, *Storia dei Valdesi I cit.* e il commento a p. 332.

va nella Rue de Ventrant, poi chiamata Rue Mauldite»⁴⁸. Due documenti, già ricordati (vedi sopra, p. 86, nota 4 e p. 89), della fine del XV secolo, affermano che Valdo risiedeva in una località detta «Val grant» o «Val gram». Sembra probabile che da questo nome sia derivato quello di Rue Vandran (o Ventrant) in cui abitava Valdo prima della sua espulsione.

Dunque, le antiche memorie locali confermano che Valdo abitava nel quartiere di Saint Nizier, che era allora il «baluardo» della ricca borghesia commerciale.

2) Sappiamo che Valdo possedeva molti beni mobili e molto denaro: era tutto solo frutto della gestione dei beni immobili del Capitolo? E questo in una città come Lione, in procinto di diventare un grosso centro di scambi commerciali? Sembra improbabile.

3) L'Anonimo di Laon conferma che, per un certo tempo, Valdo aveva avuto un socio⁴⁹. Questa notizia si adatta meglio ad un'attività commerciale che non a quella di «funzionario» del Capitolo.

4) La personalità di Valdo ha tutti i tratti tipici della nuova classe borghese in ascesa: spirito d'iniziativa, ardimento, individualismo, desiderio di elevarsi, di farsi una cultura e di «contare» di più nella società; tutte caratteristiche che ne fanno un tipico *homo novus*, un precursore della nuova classe dei mercanti che, nei decenni seguenti, lotterà contro il potere ecclesiastico per assicurarsi una partecipazione al potere.

5) Solo se Valdo era un mercante, forse di stoffe, diventa facilmente spiegabile la rapidità di contatti dei «Poveri di Lione» con i tessitori lombardi, e in particolare con gli umiliati, contatti che potrebbero aver avuto luogo già durante il viaggio di ritorno di Valdo e dei suoi compagni da Roma (estate 1179), come afferma il *Liber electorum* valdese⁵⁰, oppure subito dopo l'espulsione da Lione (1183).

In conclusione: la tradizione che Valdo fosse un ricco mercante, come il padre di Francesco d'Assisi, sembra confermata, anche se deve rimanere un'ipotesi. Naturalmente non possiamo escludere che fosse *anche* un gestore di beni immobili ecclesiastici.

⁴⁸ G. PARADIN, *Mémoires de l'Histoire de Lyon*, Lione, 1573, p. 126. Anche SYMPHORIEN CHAMPIER (*L'Antiquité de la cité de Lyon*, Lione, 1537, 1884², p. 22) dichiara: «Maledetta setta valdese, tu hai avuto i tuoi inizi tra i due fiumi! [Saona e Rodano]», cioè nel «borgo nuovo».

⁴⁹ «... a quodam cive quondam socio suo», *Ench.* II, 22.

⁵⁰ Vedi sopra, nota 6, p. 87. Si legge nel *Liber electorum* valdese (primi decenni del '300): «Egli [Valdo]... fece molti discepoli e, viaggiando attraverso le regioni d'Italia, costituì una comunità, cosicché in molte parti sia egli stesso sia altri suoi successori attirarono molti alla loro forma di vita e si moltiplicarono grandemente» (DOELLINGER, *Beiträge* cit., vol. II, p. 353). Curiosamente è la stessa M. VERDAT che ricorda questo argomento, che è a sfavore della sua tesi (*art. cit.*, p. 6, nota 13).

4. LA CONVERSIONE

Nella primavera del 1173 (Anonimo di Laon), nella vita agiata del ricco cittadino lionese Valdo avviene un'improvvisa crisi di coscienza che determina una svolta radicale. Preoccupato per il destino eterno della sua anima, come tanti altri ricchi prima di lui, decide di cambiare vita, di spogliarsi di tutte le sue ricchezze e vivere in povertà assoluta⁵¹. Quale fu la causa occasionale di questa conversione e le vere motivazioni della sua scelta? Qui le fonti non concordano e ci offrono tre diverse spiegazioni.

1. Il racconto dell'Anonimo di Laon ci fornisce molti dettagli pittoreschi e, secondo alcuni storici, «tradisce un forte senso d'immaginazione»⁵², ma il nucleo centrale della sua versione potrebbe essere storico.

Una domenica Valdo si avvicinò ad una folla che vide riunita ad ascoltare un giullare (*joculator*); colpito dalle sue parole, lo condusse a casa sua per poterlo ascoltare con la massima attenzione. «Era giunto infatti al punto della narrazione in cui il beato Alessio, nella casa di suo padre, si acquietò nella beata fine»⁵³.

Dunque, accompagnato dal suo strumento a corde, il giullare cantava la *Légende de St. Alexis*, poema in *langue d'oïl*, che è stato attribuito a Tedbaldo di Vernon, canonico di Rouen, in Normandia (XI secolo)⁵⁴.

⁵¹ Si noti che, per la mentalità del tempo, una vera conversione *doveva* condurre ad entrare in un chiostro, perché «era il monastero, in ogni caso, il luogo della *conversio spiritalis*; perciò Bernardo di Clairvaux potrà dire... che l'accesso più sicuro alla vita eterna è costituito appunto dal chiostro» (A.M. PIAZZONI, «L'esegesi neomonastica», *La Bibbia nel Medio Evo*, a cura di G. CREMASCOLI e Cl. LEONARDI, Bologna, 1996, p. 225). La tradizione attribuisce a Bernardo la frase: «extra claustrum nulla salus» (al di fuori del chiostro non c'è salvezza). Valdo invece viola questa norma: si converte ma non entra in convento.

⁵² A. MOLNÁR, *L'initiative de Valdès et des Pauvres Lombards*, in "Communio Viatorum", Praga, n. 3, 1966, p. 157. Molnár, Selge e Merlo sono piuttosto scettici sulla storicità dell'episodio, mentre H. Grundmann e Chr. Thouzellier la difendono. Quest'ultima, criticando Selge, afferma: «Qui ancora ci si è ingannati sulla parola "leggenda", applicabile solamente al canto del menestrello e non al racconto molto preciso della *Cronaca* di Laon» (Chr. THOUZELLIER, *Considérations sur l'origine du Valdésisme*, cit., p. 7).

⁵³ *Cronaca* dell'Anonimo di Laon (1220 ca.), *Ench.* II, 21.

⁵⁴ La *Leggenda di S. Alessio* ha origini molto antiche: ne esiste una versione siriana del V secolo e una greca del VI, cui seguirono versioni in arabo e in latino. Tra il 1070 e il 1090, in Normandia, fu tradotta in *langue d'oïl*, in versi decasillabi (125 strofe di 5 versi con le rime); inizialmente era recitata durante la festa del santo ma poi si rese indipendente dal quadro liturgico. I tre più antichi Mss., del XII secolo, sono conservati a Hildesheim, a Parigi e alla Bibl. Vaticana. La migliore edizione critica è quella di M. PERUGI, *La Vie de Saint Alexis*, Ginevra, 2000. Ecco l'inizio del poema in antico francese:

*Bons fut li secles al tens ancienur,
Quer feit i ert e justise ed amur,
S'i ert creance, dunt ore n'i at nul prut:
Tut est müez, perdut ad sa color,
ja mais n'iert tel cum fut as anceisurs.*

Buono era il mondo al tempo degli antichi,
perché c'era fede e giustizia e amore,
e c'era fiducia, che ora non c'è quasi più;
tutto è cambiato, ha perduto il suo colore,
mai più sarà tale quale fu per gli antenati.

«La scena... permette di farci un'idea di come Valdès vivesse intensamente nella strada, com'era abitudine dei suoi concittadini, sotto gli occhi dei vicini e a contatto con una letteratura creata ad uso dei borghesi, spesso in netto contrasto con la letteratura cavalleresca e il suo culto della dama. La scena non ha niente di eccezionale e illustra la funzione dei giullari quali esecutori di opere letterarie. I giullari provenivano dalle più diverse origini sociali, ma divenne una regola la scelta del loro stato dopo essere stati privati della speranza di ottenere una posizione sicura. Nel XII secolo i giullari danno luogo ad un vagabondaggio scolastico d'aspetto avventuroso e spesso impetuoso⁵⁵. Non prefiguravano forse, in un certo senso, il ministero itinerante dei discepoli di Valdès?»⁵⁶.

Alessio è l'unico figlio di un ricco patrizio romano del V secolo. La sera stessa delle nozze comunica alla sposa che ha deciso di vivere in castità e povertà; spezza l'anello nuziale e ne consegna la metà alla moglie, poi fugge di notte da Roma e va in pellegrinaggio «dove il Signore è morto e risuscitato». Giunto a Gerusalemme fa le sue orazioni al Santo Sepolcro e vi trascorre in digiuno due o tre notti. Poi si reca nella bella città di Aussis (Edessa). Qui dona tutti i suoi beni ai poveri e vive in assoluta povertà servendo il prossimo. Rimane per 17 anni in silenzio dinanzi alla famosa immagine acheropita (non dipinta da mano d'uomo)⁵⁷. Quando questa finalmente gli parla, gli abitanti di Edessa vogliono farlo vescovo, ma lui fugge ancora e torna a Roma. È malato: chiede al padre di essere ospitato, ma questi non lo riconosce tanto è sfigurato dalla vita di stenti. Viene sistemato su un modesto giaciglio ai piedi della scala. Nessuno lo riconosce e i servi lo maltrattano; quando muore gli trovano la metà dell'anello e solo allora scoprono che era il figlio del padrone. In seguito farà miracoli e sarà santificato; la sua festa cadeva il 17 luglio.

In particolare le parole che Alessio dice alla moglie devono aver turbato il nostro ricco mercante:

⁵⁵ I giullari erano in genere molto malvisti dagli scrittori ecclesiastici. Così scriveva, ad esempio, il monaco ONORIODO AUTUN (sec. XII): «Hanno forse speranza [di salvezza] i giullari? Nessuna, poiché, con tutta l'intenzione, sono ministri di Satana» (PL 172, col. 1148). Cit. da SELGE, *Die ersten* cit., I, p. 235, nota 23. Molto si è discusso sui rapporti tra «giullari» o «trovatori» e gli «eretici» (cfr. il cap. «Anticlericalismo e eresia», in S. VATTERONI, «Falsa clericia» cit., pp. 93-128). Non risulta nessuna adesione esplicita all'eresia. Sappiamo tuttavia che il trovatore Roberto conte di Clermont e delfino dell'Alvernia († 1234) impegnò grosse somme per acquistare scritti di eretici ma poi, prima di morire li avrebbe fatti bruciare (cfr. STEFANODI BORBONE, *Anecdotes historiques* cit., pp. 275-77; H. GRUNDMANN, *Movimenti* cit., p. 392, nota 8).

⁵⁶ A. MOLNÁR, *art. cit.*, p. 157.

⁵⁷ Qui la versione francese della *Leggenda* cade in errore e confonde la ben nota immagine edessena (o «Santo Mandylion») del volto di Gesù vivo, per cui Edessa era famosa, con un'immagine della Madonna fatta dagli angeli che le avevano annunciato la nascita di Gesù, forse perché l'immagine si trovava in una chiesa dedicata alla Madre del Salvatore. Le prime versioni del VI secolo, ovviamente, non parlavano affatto di una immagine acheropita. Cfr. L. COOPER, *The Old French «Life of Saint Alexis» and the Shroud of Turin*, in "Modern Philology", Chicago Univ., 8, 1986, pp. 1-17.

«Alessio cominciò a parlarle... con biasimo della vita mortale e le mostrò la verità di quella celeste...: “Ascoltami, fanciulla, tieni come sposo Colui che ci ha redenti col suo sangue prezioso; in questa vita non c’è amore perfetto, la vita è fragile, non c’è onore durevole, questa letizia si volge in grande tristezza”»⁵⁸.

L’indomani Valdo si reca in tutta fretta «alle Scuole di teologia» e chiede ad un «magister» quale sia la via più sicura e più perfetta per andare a Dio. Il «magister» gli propone la frase di Gesù in Matteo 19,21: «Se vuoi essere perfetto, va’, vendi ciò che hai e dallo ai poveri..., poi vieni e seguimi». Valdo riceve questa parola come rivolta personalmente a se stesso e la attua alla lettera⁵⁹. Concede alla moglie la facoltà di scegliere tra i suoi beni mobili e quelli immobili; la moglie, molto rattristata dalla decisione del marito – che certo non condivide –, sceglie saggiamente gli immobili, cioè terre, acque, boschi, prati, case, rendite, vigne, mulini e forni. Di questi ultimi Valdo ne trattiene uno che, come abbiamo visto, cederà a Stefano d’Anse forse in pagamento della sua traduzione.

I beni mobili vengono divisi da Valdo in tre parti: una prima la usa per rimborsare coloro dai quali aveva ricevuto denaro ingiustamente. Una seconda grossa parte la destinò alle sue due piccole figlie che, all’insaputa della madre, affidò all’Ordine di Fontevrault (*Ordinis Fontis-Evraldi mancipavit*).

5. VALDO E LE FIGLIE MINORENNI: UNO PSICODRAMMA

Abbiamo visto (sopra, pp. 34-36) quali erano le caratteristiche di quest’Ordine fondato da Roberto d’Arbrissel circa 70 anni prima. Al tempo di Valdo era guidato con mano energica dalla badessa Audeburge (dal 1155 al 1180), donna di elevata spiritualità ma anche molto tenace nel difendere i propri diritti⁶⁰. Perché Valdo scelse proprio questo nuovo Ordine

⁵⁸ *Légende de St. Alexis*, strofe 13 e 14 (trad. ital. di Luciana Borghi Cedrini).

⁵⁹ Qui è evidente che l’Anonimo di Laon ci tiene a sottolineare che la conversione di Valdo «deve fondarsi su dati tradizionali: l’esempio dei santi... e la mediazione testuale dei sacerdoti» (vedi sopra, pp. 72-73). Il messaggio che l’Autore intende trasmettere è dunque la scelta della povertà come valore di una conversione (cfr. G. MERLO, *Le mouvement vaudois* cit., p. 19, nota 13). Vedi anche A. GIEYSZTOR, *La légende de St. Alexis en Occident: un idéal de pauvreté*, in M. MOLLAT (a c. di), *Etudes sur l’histoire de la pauvreté*, I, Parigi, 1974. Purtroppo la notizia può avere fondamento storico, perché è noto che a Lione esisteva una rinomata «Scuola cattedrale» la quale, fin dai tempi dell’arcivescovo Agobardo (816-840), era stata uno dei centri della «rinascita carolingia» (cfr. R. FÉDOU, *Histoire du Diocèse de Lyon* cit., p. 59). Per una versione più antica della conversione di Valdo, che insiste sulla visione dei «tormenti futuri», vedi Appendice IV, pp. 489-91.

⁶⁰ Negli anni 1163-65 la badessa Audeburge ebbe una lunga controversia con Giovanni detto Bellemani, allora vescovo di Poitiers, perché pretendeva che alla cappella del cimitero di Fontevrault fossero riconosciute le prerogative di una chiesa parrocchiale. Alla fine ottenne pieno successo grazie all’intervento personale di papa Alessandro III, allora in Francia: il vescovo dovette cedere a malincuore. Cfr. Ph. POUZET, *L’anglais Jean* cit., p. 25, nota 5, che rinvia a FISQUET, *France pontificale*, p. 256.

per le sue figlie? Forse non tanto perché considerasse Roberto d'Arbrissel un suo precursore (l'Ordine si era molto trasformato da allora), ma perché, in quel momento, era certamente la via monastica che accordava maggior spazio alla vocazione femminile e non la sottoponeva (come ad esempio tra i premonstratensi) ad un rigido controllo maschile. La storia successiva del suo movimento dimostra che Valdo era profondamente convinto della serietà della vocazione religiosa femminile e la poneva su un piano di sostanziale parità con quella maschile. Nell'Ordine di Fontevrault una donna particolarmente dotata poteva aspirare a ruoli di alta responsabilità.

Per ottenere l'ammissione delle figlie Valdo dovette certamente costituire per loro una dote cospicua, come fa intendere l'Anonimo di Laon («Ma la gran parte del denaro la destinò alle figlie...»), poiché quell'Ordine accettava soltanto donne nobili o molto ricche. Quindi, l'aver pensato di affidare le figlie a un convento così signorile attesta la sua appartenenza ad un grado sociale molto elevato⁶¹.

Madeleine Verdat, interpretando il termine *mancipavit* in senso strettamente giuridico, lo ha inteso come se volesse dire: «diede in servitù» e ha quindi creato uno psicodramma familiare più simile ai *serials* televisivi del nostro tempo che alla psicologia del tempo di Valdo. Secondo lei, il Nostro avrebbe «preferito la servitù per le sue figlie, anche se dolce, ai pericoli di cadere, in sua assenza, sotto la dominazione di una madre incapace di dar loro un'educazione veramente cristiana» e così conclude: «quale luce tragica getta questa dura decisione sulle divergenze religiose nella famiglia di Valdo e sulla rigidità d'animo del nuovo convertito!»⁶².

In realtà *mancipavit*, detto da una *Cronaca*, non va inteso in senso strettamente giuridico; in termini moderni equivale a quello che noi chiameremmo: «affidare la patria potestà». Come dice bene Selge: «Non essendo possibile, nella situazione del secolo XII, che la madre provveda per il futuro delle figlie come l'avrebbe potuto fare il padre, è logico che Valdez abbia ceduto la sua autorità e responsabilità paterna per le sue figlie a un convento femminile tenuto in grande stima come quello di Fontevrault»⁶³. A quei tempi, era la migliore sistemazione che chiunque potesse desiderare per delle figlie minorenni rimaste senza padre, e così l'intende sicuramente anche la *Cronaca* dell'An. di Laon. Per far questo Valdo non aveva certo bisogno di affrontare il lungo viaggio fino ai *Pays de la Loire* (oltre 400 km in linea d'aria), perché quell'Ordine aveva aperto vari priorati anche nel Lionese. È quindi probabile che abbia condotto le figlie a Boulieu, a Sud, nella Valle del Rodano⁶⁴, oppure a Jourcey, nei pressi di St.-Galmier (Forez)⁶⁵.

⁶¹ Cfr. K.V. SELGE, *La figura e l'opera di Valdez* cit., p. 7.

⁶² M. VERDAT, *art. cit.*, pp. 7-8.

⁶³ K.V. SELGE, *art. cit.*, p. 7, nota 13.

⁶⁴ Così pensa K.V. SELGE, *Die ersten Waldenser* cit., I, p. 242, nota 40, che però scrive: «Beaulieu».

⁶⁵ M. RUBELLIN propone questa località, non lontana da Lione (*art. cit.*, p. 203). Invece J. DUVERNOY è convinto che Valdo abbia affrontato il lungo viaggio fino a Fontevrault, nel Nord della Francia, e, attraversando il Quercy settentrionale, abbia già iniziato a farsi dei di-

6. LA SCELTA DELLA POVERTÀ

La terza parte del suo denaro Valdo la spese a beneficio dei poveri mentre infieriva una gravissima carestia⁶⁶. Per oltre due mesi, da Pentecoste (25 maggio) alla festa delle catene di S. Pietro (1° agosto), per tre giorni alla settimana, egli aprì una «mensa popolare»⁶⁷ in cui distribuiva gratuitamente pane e pietanza con carne. Infine il giorno dell'Assunzione di Maria (15 agosto), gettando per terra le sue ultime monete, disse ad alta voce: «Nessuno può servire due padroni: Dio e Mammona» (Mt. 6,24). La gente accorsa pensò ch'egli avesse perduto il senno. Ma Valdo, salito su un luogo elevato, pronunciò la sua prima predica:

«O cittadini e amici miei! Non sono impazzito come voi pensate, ma mi sono vendicato dei miei nemici che mi avevano asservito e costretto a preoccuparmi più del denaro che di Dio, e così servivo più alla creatura che al Creatore. So che molti mi rimprovereranno di averlo fatto in pubblico, ma io l'ho fatto per me stesso e per voi: per me affinché, d'ora in poi, se mi vedrete possedere del denaro, dite pure che sono pazzo; per voi, affinché impariate a riporre la vostra speranza in Dio e non nelle ricchezze»⁶⁸.

Il giorno seguente, uscito di chiesa, Valdo si rivolse a un suo ex socio in affari e gli chiese di dargli da mangiare per amore di Dio. Questi lo condusse a casa sua e gli disse: «Finché vivo ti darò tutto il necessario». Ma la moglie di Valdo, quando lo venne a sapere, fortemente addolorata e quasi fuori di sé, corse dall'arcivescovo [Guichard] lamentandosi che suo marito mendicasse il pane dagli estranei e non da lei. Quando Valdo fu condotto alla presenza del presule, la moglie lo tirò per i panni dicendogli: «Non è meglio, o uomo, che sia io a redimere i miei peccati con l'elemosina fatta a te anziché gli estranei?»⁶⁹. Allora l'arcivescovo ordinò che, quando Valdo si

scepoli in quella zona (*Albigensis et Vaudois en Quercy, in Cathares, Vaudois et Béguins, disidents du pays d'Oc*, Tolosa, 1994, p. 92).

⁶⁶ Come abbiamo detto (sopra, p. 74), le *Cronache* non parlano di una grave carestia a Lione nel 1173, ma queste erano di fatto endemiche e le ondate di poveri così frequenti che non mi sembra possibile accettare – solo su questa base – uno spostamento di data al 1176, come vorrebbe K.V. Selge.

⁶⁷ Cfr. P. BILLER, «*Curate infirmos*»: *the medieval Waldensian practice of Medicine*, in *The Church and Healing*, a cura di W.J. SHEILS, *Studies in Church History*, vol. 19, Oxford, 1982, p. 58, ora in *The Waldenses: Between* cit., pp. 49-67.

⁶⁸ Come abbiamo visto (sopra, p. 72) questa prima predica è intessuta di passi biblici e – secondo Selge – è improbabile che ci restituisca le vere parole pronunciate da Valdo. Tuttavia, dal punto di vista narrativo, è molto efficace e illustra bene le motivazioni della scelta di Valdo: l'impovertimento è l'atto supremo di liberazione dell'uomo dall'asservimento prodotto dalla ricchezza. Mammona è la grande rivale di Dio: chi è asservito alla creatura non può servire il Creatore. L'atto di liberazione deve essere fatto pubblicamente perché chi è giunto a capire e si è affrancato dalla schiavitù ha il dovere di testimoniare apertamente per aiutare gli altri a liberarsi. Fin dall'inizio il valdismo nasce come un moto animato dall'amore per il prossimo.

⁶⁹ Come si vede, la moglie di Valdo è presentata dalla *Cronaca* come persona pia e religiosa (parla dei suoi peccati da redimere con le elemosine). Non ha perciò fondamento nel-

trovava in quella città (*in ipsa urbe*)⁷⁰, dovesse prendere il cibo soltanto dalla propria moglie⁷¹. Qui termina la prima parte del racconto della *Cronaca* dell'Anonimo di Laon alla data del 1173.

2. Il domenicano Stefano di Borbone, che scrive circa 30 anni dopo l'Anonimo di Laon, nel 1249-50, dà un'altra spiegazione della causa della conversione. Valdo, durante la messa, udiva leggere in chiesa i brani del Vangelo previsti dalla liturgia. Conoscendo soltanto un poco di latino⁷², gli venne il desiderio di capire meglio che cosa dicessero. Fece perciò un contratto con due sacerdoti di Lione (che Stefano di Borbone aveva conosciuto personalmente): il «grammaticus» (studioso del testo latino) Stefano d'Anse⁷³, che in seguito otterrà un «beneficio» presso la «chiesa maggiore» di Lione (S. Giovanni), e il giovane copista («scriptor») Bernardo Ydros (o Isdros), che «fu molto onorato, divenne ricco nella città di Lione ed era amico dei nostri confratelli»⁷⁴. Il primo dettava la traduzione dal latino al volgare e il secondo scriveva; nacquero così «per denaro i primi libri che costoro [i valdesi] ebbero»⁷⁵: «molti libri della Bibbia e molte “autorità” dei santi [i Padri della chiesa] riunite per argomento che essi chiamavano “sentenze”».

Nasce così la cosiddetta «Bibbia di Valdo», a nostra conoscenza la prima versione di gran parte del Nuovo Testamento e di alcuni libri dell'Antico in una lingua volgare (cioè parlata dal volgo) europea. Si trattò certamente

le fonti l'ipotesi di M. VERDAT, secondo la quale sarebbe stata «una madre incapace di dare una educazione veramente cristiana» alle due figlie (*art. cit.*, p. 8).

⁷⁰ È interessante notare che, fin da questo momento, si presume una vita itinerante per Valdo.

⁷¹ È questo l'unico ordine che, a quanto sappiamo, l'arcivescovo Guichard, signore della città, dà a Valdo. Tutto il resto – tra cui i presunti divieti di predicare ecc. – sono solo mere illazioni non fondate storicamente.

⁷² STEFANODI BORBONE dice: «non essendo molto letterato» (*Ench.* II, 100). L'ANONIMO DI PASSAU, invece, volge la frase in positivo: «essendo alquanto letterato» (*Ench.* II, 112). Come abbiamo visto, la conoscenza dei rudimenti del latino rientrava allora nel bagaglio culturale necessario di un mercante (vedi sopra, p. 48).

⁷³ Anse si trova lungo la Saona, a 19 km a Nord di Lione.

⁷⁴ Sappiamo, da altra fonte, che divenne uno dei «cappellani perpetui» (vedi sopra, pp. 54 e 78) del Capitolo della cattedrale di Lione. Secondo M. RUBELLIN, il fatto che fosse amico dell'Ordine domenicano è un segno sicuro che doveva far parte del «partito progressista» (*art. cit.*, p. 210). Ydros è citato due volte, nel 1195 e nel 1209, come sottoscrittore di atti in cui è parte la chiesa di Lione (*art. cit.*, p. 202, nota 29).

⁷⁵ Si noti che Stefano di Borbone lascia intendere che i valdesi, in seguito, avranno altri libri oltre alla Bibbia. S. BERGER (*La Bible française au Moyen Age*, Parigi, 1884, pp. 38-40) conferma che, al tempo di Valdo, l'unico libro biblico disponibile in *langue d'oïl* era il *Salterio*, che era stato tradotto intorno al 1100 in qualche abbazia normanna nel Sud dell'Inghilterra, come libro di pietà per laici, insieme ad una raccolta di Cantici vari (da quello di Isaia a quello di Maria). Sulla libera traduzione in versi di brani del libro degli Atti degli apostoli fatta dal prete Lamberto di Liegi negli stessi anni di Valdo (1175), vedi sotto, pp. 347-49. Secondo A. MOLNÁR (*L'initiative de Valdès* cit., p. 156) l'iniziativa di Valdo si adattava bene «al momento storico in cui le lingue europee iniziano a prendersi la loro autonomia nei confronti del basso latino».

di un'impresa molto costosa che nessuno, fino a quel momento, aveva tentato (vedi sotto, p. 347): un'opera pionieristica che darà al movimento nascente una connotazione particolare, diversa da quelli precedenti. «La diretta conoscenza, l'appropriazione delle Scritture, stanno alla base del valdismo originario»⁷⁶.

Dunque, secondo Stefano di Borbone, è la lettura e lo studio assiduo dei Vangeli che conducono Valdo alla conversione.

3. L'Anonimo di Passau (1270 ca.) ci propone ancora un'altra causa occasionale della conversione. Un amico di Valdo, uno della sua cerchia, un ricco borghese come lui, morì improvvisamente. Il Nostro ne fu talmente impressionato che decise immediatamente di farsi povero e di imitare la vita di Cristo e degli apostoli⁷⁷. Secondo questa fonte, fu Valdo stesso che – «essendo alquanto letterato» – poté insegnare il testo del Nuovo Testamento in volgare ai suoi primi seguaci.

7. I PRIMI ANNI DI ATTIVITÀ: LA PREPARAZIONE (1173-78)

All'anno 1177 la *Cronaca* dell'Anonimo di Laon dice: Valdo, «fatto voto al Dio del cielo che, per il futuro, nella sua vita non avrebbe mai più posseduto oro né argento e non si sarebbe preoccupato dell'avvenire, iniziò ad avere compagni del suo proposito che, seguendo il suo esempio, elargendo ogni loro cosa ai poveri, professarono spontaneamente la povertà. Poi a poco a poco iniziarono, con ammonizioni sia pubbliche sia private, a confessare i propri e gli altrui peccati»⁷⁸.

Dunque Valdo convince alcuni ricchi, suoi ex compagni, a diventare poveri seguendo il suo esempio: i suoi primi seguaci non provengono affatto dalle classi inferiori della società (come diranno Stefano di Borbone e alcuni storici moderni), ma dal suo stesso ceto borghese. A questo stadio dello sviluppo non sembra che vi fossero dei chierici tra di loro. Lo Pseudo-Davide d'Augusta afferma: erano «semplici laici che... si vantavano di vivere secondo la dottrina del Vangelo e di osservarla perfettamente alla lettera»⁷⁹.

«A poco a poco», con logica gradualità, iniziarono le «ammonizioni». A questo primo stadio la predicazione di Valdo è un appello vibrante al pentimento e ad abbracciare la povertà; questa è l'oggetto principale della predicazione rivolta in primo luogo ai ricchi, ma anche ai poveri, che devono

⁷⁶ G. MERLO, *I movimenti religiosi, le chiese ereticali e gli ordini mendicanti*, in AA.VV., *Storia d'Italia: La storia I: Il Medioevo 1. I quadri generali*, a c. di N. TRANFAGLIA e M. FIRPO, Torino, 1988, p. 405.

⁷⁷ *Ench.* II, 112. È interessante notare che il primo storico valdese, GEROLAMO MIOLO, nel 1587, conosce solo questa causa della conversione di Valdo (ed. BALMAS cit., p. 82). È probabile che l'avesse letta nel *Catalogus testium veritatis* di FLACIO ILLIRICO (vedi sopra, p. 80, nota 93).

⁷⁸ «Coeperunt paulatim tam publicis quam privatis admonitionibus sua et aliena culpae peccata» (*Ench.* II, 22).

⁷⁹ «... fuerunt quidam simplices layci, qui... iactabant se omnino vivere secundum ewangelii doctrinam et illam ad literam perfecte servare» (*Ench.* II, 150). Vedi sopra, p. 81.

diventarlo «nello spirito»⁸⁰. Il movimento valdese nasce come movimento pauperistico radicale che attribuisce un valore assoluto alla povertà. A quel tempo «la loro predica – scrive Christine Thouzellier – è un ammonimento morale, un incitamento alla condotta ascetica, più che una lezione di verità da credere»⁸¹. Tuttavia, sin d'allora, è presente un aspetto che si rivelerà preoccupante per la gerarchia: i seguaci di Valdo iniziano a confessarsi reciprocamente i peccati, tra laici. Evidentemente è già chiara in loro la convinzione che è *solo Dio* che può perdonare i peccati, come dirà la *Professione di fede* di Valdo del 1180⁸², anche senza la mediazione del prete.

Non v'è dubbio che Valdo ottiene subito un vasto seguito. Secondo Chr. Thouzellier, «la rapidità con cui [Valdo] si fa dei discepoli dimostra quanto fossero grandi i bisogni morali popolari, forse esacerbati dalle manifestazioni di ricchezza di un clero molto opulento o ricolmo di benefici»⁸³.

Ma lo studio assiduo della Bibbia imprime al movimento una svolta importante. Stefano di Borbone afferma che Valdo, in seguito alla lettura dei libri biblici che aveva fatto tradurre – e che imparò perfino a memoria –, decise di «osservare la perfezione evangelica come l'avevano osservata gli apostoli..., usurpò quindi l'ufficio degli apostoli, predicando i Vangeli e quel che aveva imparato a memoria per le vie e per le piazze; riunì attorno a sé molti uomini e donne perché facessero lo stesso istruendoli sui Vangeli. E li mandava a predicare nelle città circostanti pur essendo di condizione sociale modestissima»⁸⁴.

⁸⁰ Che il nome dato dai valdesi al loro movimento sia «Pauperes spiritu» (Poveri nello spirito, cioè nell'animo), secondo Matteo 5,3, non può essere messo in dubbio perché troppe fonti lo confermano (DURANDO D'OSCA, *LA*, 95,41; *Rescriptum* di Bergamo, *Ench.* I, 171; *Consilium peritorum Avinionensium* del 1235, *Quellen*, p. 53; STEFANODI BORBONE, *Ench.* II, 99: «Vocant autem se Pauperes spiritu»; ANONIMO DI PASSAU, ed. J. GRETSER, Ratisbona, 1734 ss., vol. XII, 2, p. 28 C; *Articuli hereticorum*, p. 296 [vedi sotto, p. 449 e nota 737]). Alla Bibbia valdese di Grenoble (Bibl. mun. 43) è allegato il frammento di un trattato sulle beatitudini (forse del XV secolo) in cui è scritto: «I poveri nello spirito sono benedetti perché il regno dei cieli è di loro stessi. Questa prima [beatitudine] è povertà di spirito ed è la virtù che fa disprezzare totalmente all'uomo i beni esteriori, in modo ch'egli possa accostarsi più liberamente alla contemplazione divina» (f. 315^v). Il nome *Pauperes Christi* (o *Dei*) non risulta che sia stato usato dai valdesi per se stessi, nel primo secolo di vita del movimento, sia perché già usato da altri movimenti del passato (fontevristi e premonstratensi), sia perché adottato talvolta anche dai catari contemporanei. Il nome «Poveri di Lione» è chiaramente imposto dall'esterno (come «valdesi», «insabatati» e simili).

A differenza di Luca (6,20), che parla di «poveri», Matteo vuole precisare che non si tratta solo di povertà materiale, ma di un atteggiamento interiore: la povertà di fronte a Dio, la povertà nello spirito, cioè nell'intimo del cuore, l'umiltà, il considerarsi di poco conto di fronte a Dio, di cui parlano in generale i profeti e i salmi. L'appello alla povertà nello spirito è dunque un richiamo che si può rivolgere a tutti: ai ricchi e anche ai poveri (materialmente).

⁸¹ Chr. THOUZELLIER, *Considérations sur les origines* cit., p. 11.

⁸² «Ammettiamo che i peccatori che si pentono di cuore, si confessano con la bocca e danno soddisfazione con le opere, secondo le Scritture, possono ottenere il perdono *da Dio...*» (SELGE, *Die ersten* cit., II, p. 4). Il corsivo è mio. Vedi, sotto, p. 142.

⁸³ Cfr. THOUZELLIER, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc* cit., p. 17.

⁸⁴ *Ench.* II,100. Il corsivo è mio. Come ho detto, l'insistenza sull'ignoranza e sulla con-

Lo studio assiduo del Nuovo Testamento e l'istruzione dei suoi seguaci, cui Valdo si dedica con impegno, determina inevitabilmente un cambiamento dell'oggetto della predicazione: «osservare la perfezione evangelica», cioè seguire alla lettera la vita apostolica in base alle istruzioni date da Gesù ai dodici (Mt. 10 e Mc. 6), è la prima tappa, ma a questa segue ben presto la predicazione itinerante, che non è più solo un appello al pentimento e alla povertà, ma diventa d'ora in poi una esposizione dei Vangeli (*evangelia... predicando*). Dopo averli istruiti, Valdo invia a predicare a due a due i suoi discepoli, uomini e donne, di qualunque ceto. Lo Pseudo-Davide d'Augusta, che scrive intorno alla fine del '200, precisa che essi presumevano d'interpretare le parole del Vangelo *nel loro senso proprio* e si vantavano di osservare integralmente il Vangelo *alla lettera*; poi, vedendo che nessun altro, tranne loro, lo faceva, sostenevano di essere gli unici veri discepoli di Cristo e successori degli apostoli⁸⁵.

8. IL PRIMO VALDISMO: MOVIMENTO PAUPERISTICO O MISSIONARIO?

Tradizionalmente il movimento valdese è stato sempre presentato come un movimento pauperistico nato dalla conversione di un ricco che si fa povero e chiama altri a seguire il suo esempio. Inizia con delle «ammonizioni», o esortazioni al pentimento, che non è ancora lecito chiamare vere e proprie predicazioni. Come abbiamo visto, si tratta di «un ammonimento morale, un incitamento ad una condotta ascetica, più che una lezione di verità da credere»⁸⁶. Poi, negli anni seguenti, lo studio e la lunga meditazione del Nuovo Testamento in volgare producono un cambiamento radicale nell'oggetto della «predicazione», che diventerà il Vangelo stesso.

Ma nel 1966 le relazioni di Kurt Victor Selge al Convegno di Fanjeaux⁸⁷ e poi, l'anno seguente, la sua edizione del *Liber antiheresis* di Durando d'Osca⁸⁸, diedero il via ad una lunga controversia fra storici.

Selge negò decisamente che il primo valdismo fosse un movimento pauperistico, perché – fin dall'inizio –, per Valdo, la povertà «era inclusa nella concezione del compito della predicazione apostolica»⁸⁹. Non è mai existi-

dizione sociale modestissima era uno dei luoghi comuni inquisitoriali per giustificare il divieto della predicazione e l'accusa di diffondere «errori» tra il popolo dei fedeli.

⁸⁵ *Ench.* II, 150. Vedi sopra, p. 81.

⁸⁶ Chr. THOUZELLIER, *Considérations* cit., p. 11.

⁸⁷ Cfr. CF n. 2 cit. Selge vi ha contribuito con tre studi: *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion* (pp. 110-142); *Discussions su l'apostolicité entre vaudois, catholiques et cathares* (pp. 143-162) e *L'aile droite du mouvement vaudois* (pp. 227-243).

⁸⁸ K.V. SELGE, *Die ersten Waldenser* cit. Selge cita in appoggio alla sua tesi anche Em. COMBA (*Histoire des Vaudois* cit., ed. 1901, p. 33): «era un voto di povertà... in vista di una nuova missione della massima importanza» (*Caractéristiques* cit., p. 119).

⁸⁹ SELGE, *Die ersten* cit., I, p. 247.

to un periodo iniziale in cui la povertà sarebbe bastata a se stessa⁹⁰. Fin da quando commissionò la traduzione della Bibbia, Valdo voleva un risveglio generale mediante la parola e l'esempio⁹¹. «Fin dall'inizio i valdesi non hanno fondato il ministero degli apostoli sulla vita apostolica, ma, al contrario, hanno fondato la vita apostolica sul ministero della predicazione che Dio aveva loro in precedenza conferito»⁹². In sostanza: la povertà non era per loro un valore in sé, come per Francesco d'Assisi, ma solo la condizione necessaria per «libere predicare», come dirà Durando d'Osca⁹³.

Questa posizione, riportata agli anni 1173-77, apparve a molti estremistica e frutto di una forzatura delle fonti⁹⁴. Come giunse Selge a questa conclusione? 1) Abbreviando – come abbiamo visto – il periodo di preparazione del movimento, ridotto da cinque a due anni: 1176-78 (vedi sopra, p. 74); 2) Negando praticamente ogni valore storico alla *Cronaca* dell'Anonimo di Laon; 3) presupponendo una sostanziale identità di vedute tra le intenzioni del valdismo di Valdo a Lione nel 1176-78 e quelle del movimento che emerge dal *Liber antitheresis* di Durando d'Osca, scritto circa venti anni dopo, in un'area geografica diversa. Per quanto egli scriva: «Ammetto senza difficoltà che vi sia stato uno sviluppo nella fermezza delle convinzioni dei valdesi di essere inviati a predicare»⁹⁵, in realtà la sua ricostruzione non tiene sufficientemente conto della necessaria gradualità dell'evoluzione interna del movimento. Francesco d'Assisi impiegherà *tre anni* per capire che cosa doveva fare⁹⁶. Non è credibile che Valdo avesse chiaro nella mente il suo programma missionario fin dal primo momento. Scrive giustamente Chr. Thouzellier: «Qualsiasi iniziativa richiede un tempo di adattamento, di messa in opera. Quando Valdo si converte, il valdismo non esiste ancora»⁹⁷. D'altra parte, Chr. Thouzellier si arresta allo stadio dell'«ammonimento morale» e rischia di presentare il valdismo solo come un movimento ascetico, sottacendo l'impegno prevalente della predicazione non solo esortativa che ne deriva.

Si tratta dunque in ambedue i casi di posizioni estreme tra le quali è possibile adottare una via intermedia ma a condizione di precisare meglio la cronologia e ammettendo che il valdismo ha avuto un periodo iniziale di ricerca e di approfondimento, in cui ha cercato di chiarire e definire la propria missione. Rischiando di banalizzare il problema si può dire, in linea di massima, che Chr. Thouzellier ha ragione per i primissimi anni 1173-76, mentre Selge ha ragione di insistere sulla predicazione del Vangelo (come dice Stefano di Borbone), almeno a partire dal 1177^{97a}.

⁹⁰ SELGE, *Caractéristiques* cit., p. 120.

⁹¹ Ivi, p. 120.

⁹² Ivi, p. 118.

⁹³ SELGE, *Die ersten* cit., II, p. 78, 42 ecc. Vedi sotto, pp. 212-16.

⁹⁴ A questa tesi si opposero, oltre a Chr. Thouzellier, in particolare R. Manselli, M.H. Vicaire, M. Pacaut e M. Lambert (vedi l'Appendice C alla prima edizione del suo *Medieval Heresy*, Londra, 1977, pp. 353-55).

⁹⁵ SELGE, *Caractéristiques* cit., p. 119.

⁹⁶ Curiosamente è lo stesso SELGE che lo ricorda (*Caractéristiques* cit., p. 118).

⁹⁷ Chr. THOUZELLIER, *Considérations* cit., p. 10.

^{97a} P. BILLER concorda con questa conclusione e scrive: il valdismo va visto «come un movimento fluido e in fase di sviluppo nei suoi primi anni, un movimento pauperistico in

9. LA «BIBBIA DI VALDO» - COMPOSIZIONE E LINGUA

Com'è noto, la «Bibbia di Valdo» tradotta da Stefano d'Anse è andata perduta. Per sapere che cosa conteneva dobbiamo ricorrere alle quattro fonti che ne parlano: Walter Map, Innocenzo III, Stefano di Borbone e lo Pseudo-Davide d'Augusta ripreso da Bernardo Gui⁹⁸. A dire il vero il papa Innocenzo III, nel 1199, parla di una traduzione «in gallico sermone» di libri biblici che sono nelle mani di «una moltitudine di laici e di donne di Metz»⁹⁹: ma noi sappiamo che quei laici erano valdesi, frutto di una missione forse partita da Lione o dalla Provenza¹⁰⁰. Ritengo quindi molto probabile che si tratti della stessa «Bibbia» fatta tradurre poco più di 20 anni prima da Valdo a Lione (vedi sotto, p. 110).

Secondo queste fonti la «Bibbia di Valdo» conteneva una scelta di libri dell'Antico e del Nuovo Testamento tradotti in volgare. Per quanto riguarda l'Antico erano inclusi i Salmi con glossa (commento interpretativo), forse quella di Pietro Lombardo († 1160), altri libri dell'Antico Testamento (forse sapienziali?) e i *Moralia in Iob* (Commento al libro di Giobbe di Gregorio Magno)¹⁰¹.

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, comprendeva i Vangeli, le Lettere di Paolo e altri libri neotestamentari. Infine un'appendice conteneva una serie di «autorità» dei Padri latini (Agostino, Ambrogio, Girolamo e Gregorio) ordinate per argomenti e chiamate «sentenze»¹⁰². Non è chiaro

senso lato che, gradualmente, è passato ad una predicazione di ravvedimento e poi, più particolarmente, ad una predicazione anti-catarà» («*Curate infirmos*» cit., in *The Waldenses: Between cit.*, p. 51, nota 8).

⁹⁸ W. MAP: «testo e glossa del Salterio e di molti altri libri di ambedue i Testamenti» (*Ench.* I, 122). INNOCENZO III: «Vangeli, epistole di Paolo, Salterio, *Moralia Job* e molti altri libri» (cfr. G. GONNET, *La Bibbia e i Valdesi medievali*, in *Il grano e le zizzanie* cit., p. 1409). STEFANO DI BORBONE: «molti libri della Bibbia e "autorità" dei santi riunite per argomento, che essi chiamavano "sentenze"» (*Ench.* II, 100). PS.-DAVIDE D' AUGUSTA e BERNARDO GUI: «i Vangeli, alcuni altri libri della Bibbia e anche alcune "autorità" dei santi Agostino, Girolamo, Ambrogio, Gregorio, ordinate per argomenti, che egli [Valdo] e i suoi seguaci chiamarono "sentenze"» (cfr. B. GUI, *Manuale dell'inquisitore*, a cura di F. CARDINI, Milano, 1998, p. 33). Per quanto riguarda il Salterio (citato da due fonti), secondo M. DEANESLY si trattava di quello anglo-normanno in *langue d'oïl* (*The Lollard Bible and other medieval biblical Versions*, Cambridge, 1920, p. 27).

⁹⁹ INNOCENZO III, Lettera «Cum ex injuncto» ai fedeli della diocesi di Metz del 12 luglio 1199, *PL*, 214, col. 695. Vedi, sotto, pp. 239-42.

¹⁰⁰ Lo confermano sia il cistercense CESARIO DI HEISTERBACH nel suo *Dialogus miraculorum* (ed. J. STRANGE cit., vol. I, dist. IV, cap. XX, pp. 299-300), sia AUBRY DES TROIS FONTAINES nella sua *Chronica* (ed. P. SCHEFFER-BOICHHORST, in *MGH SS*, 23, coll. 878 e 931).

¹⁰¹ Dei *Moralia in Iob* di GREGORIO, opera diffusissima nel Medioevo, abbiamo una versione in francese antico (*langue d'oïl*) che ci è pervenuta (cfr. H. SUCHIER, *Zu den altfranzösischen Bibelübersetzungen*, in "Zeitschrift für romanische Philologie", 8, 1884, p. 424; S. BERGER, *La Bible française* cit., pp. 47 ss.). Si discute se possa essere quella tradotta per conto di Valdo. Secondo H. GRUNDMANN, questi sono libri «che Valdo si fece tradurre, forse in francese (come più tardi in tedesco)», *Movimenti religiosi* cit., p. 393, nota 18. Il corsivo è mio.

¹⁰² Il nome «sentenze» richiama immediatamente alla mente il titolo della famosa opera di PIETRO LOMBARDO, *Liber quattuor Sententiarum*, scritta tra il 1142 e il 1158, ma la raccolta valdese non può essere «neppure un estratto di quest'opera» del Lombardo (A. DONDAINE, *Aux origines du Valdésisme* cit., p. 219, nota 45), perché essa raccoglieva solo alcune massime dei quattro Padri della chiesa latina.

se solo i Salmi erano accompagnati da glosse o anche altri libri¹⁰³, e se questi libri erano tradotti integralmente o solo in parte¹⁰⁴.

In quale «volgare» era stata tradotta la «Bibbia di Valdo»? La risposta sembra facile e ovvia: nel dialetto franco-provenzale parlato a Lione negli anni '70 del XII secolo. Ma le cose non sono così semplici.

All'epoca di Valdo a Lione – zona di frontiera anche linguistica – si parlava uno dei dialetti franco-provenzali, che si estendevano, con alcune particolarità, anche alla Franca Contea, alla Savoia, alla Svizzera romanda e alla parte settentrionale del Delfinato. È una zona di transizione tra il dominio linguistico francese e quello provenzale: su un impianto molto vicino alla *langue d'oïl* (francese) si innestavano alcune forme tipiche di *langue d'oc* (provenzale). Ma al tempo di Valdo era un dialetto solo parlato, privo di letteratura. Come scrive Luciana Borghi Cedrini:

«Questo territorio, già segmentato per conformazione orografica e poi politicamente diviso tra diverse nazioni, ha tanto più accentuato, dal Medioevo, la sua frammentazione dialettale, in quanto non è mai giunto ad elaborare una vera e propria *koinè* paragonabile a quella *d'oc*, ma ha preferito in genere ricorrere per l'uso scritto, letterario e documentario, o al latino o, soprattutto, al francese»¹⁰⁵.

E Anne-Marie Vurpas:

«Dice P. Gardette: “bisogna confessare che il nostro settore non presenta alcun testo letterario medievale che sia stato scritto sicuramente in franco-provenzale”, perché questa lingua è stata sentita come “una realtà umile, la lingua di casa, del villaggio”, che non poteva diventare la lingua della grande letteratura¹⁰⁶. E, dato che, fin dal XII secolo, la *langue d'oïl* ha eclissato la *langue d'oc*...., gli autori delle opere letterarie [franco-provenzali] hanno scritto in francese. E quando, nella seconda metà del '200, appaiono le *Leggende* scritte in dialetto lionese, esse sono “fortemente tinte di francese”...., in realtà sono scritte in “un francese tinto di franco-provenzale”...., “una lingua composita che non è mai stata parlata” (P. Meyer)»^{106a}.

¹⁰³ Si veda la frase di W. Map citata alla nota 98. Il fatto di aver tradotto anche alcune glosse (forse facenti parte della *Glossa ordinaria*, opera della Scuola di Laon, v. ill. n. 9) e di avere riportato il pensiero dei Padri latini è un indizio importante della volontà dei primi valdesi di restare fedeli all'interpretazione ecclesiastica tradizionale del testo biblico.

¹⁰⁴ S. BERGER ha sostenuto che i Vangeli e le epistole di Paolo della «Bibbia di Metz» fossero una raccolta di pericopi con glosse, una specie di Lezionario simile al testo delle *Treçenas* del Ms. valdese di Cambridge Dd.XV.30 del XV secolo. Egli era infatti convinto che la «Bibbia di Metz» si potesse identificare con un *Evangelario* contenuto nel Ms. 2083 della Bibl. de l' Arsenal di Metz, degli inizi del XIII secolo, usato dai frati minori ancora nel XIV secolo (*La Bible française* cit., pp. 40-47). Ma l'ipotesi non ha convinto e non ha avuto seguito (cfr. Em. COMBA, *Histoire des Vaudois*, pr. partie cit., pp. 679-684). I valdesi preferivano testi il più possibile completi, come dimostra Durando d'Oasca nelle sue opere.

¹⁰⁵ L. BORGHİ CEDRINI, *Ai margini della letteratura d'oc*, in *La Letteratura occitanica*, estratto da *Storia della civiltà letteraria francese*, dir. da L. SOZZI, Torino, 1993, p. 2007.

¹⁰⁶ P. GARDETTE, *Le francoprovençal écrit en Lyonnais et en Forez au M. Age*, in *Les dialectes de France*, 1972. I più antichi documenti scritti dell'area lionese (testi giuridici, amministrativi o finanziari) sono posteriori al 1220.

^{106a} A.-M. VURPAS, *Les scriptae francoprovençales*, in *Lexikon der Romanischen Linguistik* II, 2, Tubinga, 1995, pp. 362-93. Qualcosa del genere può essersi verificato anche per la «Bibbia di Valdo».

È pensabile che Valdo abbia affrontato una grossa spesa per fare tradurre parti della Bibbia in un dialetto parlato in una zona così ristretta e privo di letteratura scritta? Se ne può dubitare¹⁰⁷. Chiunque ha pratica di traduzione in lingue «povere» sa quali enormi difficoltà si debbano superare per costruirsi i termini astratti mancanti. Certo Dante e Lutero lo hanno fatto, rispettivamente per il volgare toscano del XIV secolo e per il sassone parlato a Wittenberg nel XVI, ma si tratta di due grandi geni e non abbiamo alcun motivo per supporre che Stefano d'Anse possedesse analoghe qualità d'eccezione. Altrimenti diventa inevitabile attingere a una lingua letteraria vicina già esistente: nel nostro caso, il francese o il provenzale.

Prima di procedere è necessario porsi una domanda preliminare. Quando Valdo decise di commissionare la traduzione, aveva già l'idea di dover compiere una missione itinerante? La risposta non è facile ma, come abbiamo visto, nelle fonti si parla molto presto di itineranza (nel 1177 e poi nel 1180)¹⁰⁸. Secondo Selge, il fatto stesso di aver commissionato la traduzione sta a significare che Valdo aveva già avvertito il suo dovere di predicare e stava riunendo il materiale per i suoi sermoni e per quelli dei compagni¹⁰⁹. Prevedeva già addirittura che avrebbe presentato la sua versione al Concilio e al papa? Non lo sappiamo, ma se c'è qualcosa di vero in tutto questo, è mai pensabile che Valdo faccia tradurre la sua «Bibbia» in un dialetto non scritto e parlato solo in un'area ristretta? Sembra davvero improbabile; è più logico pensare che l'abbia fatta tradurre in una lingua colta e scritta, molto più nota, che poteva facilmente utilizzare anche fuori dal Lionese.

Credo che si debba tenere più conto del fatto che, su quattro fonti che parlano di questa «Bibbia», tre dicono che era scritta in «lingua gallica» (W. Map), «in gallico sermone» (Innocenzo III), o «in vulgari gallico» (Ps.-Davide e B. Gui); una sola dice «in romano» (Stefano di Borbone), che è un termine generico per qualunque tipo di volgare¹¹⁰. Nel caso poi di Innocenzo III si tratta

¹⁰⁷ Anche M. CARRIÈRES (*Sur la langue de la Bible de Valdo*, in BSSV, n. 85, 1946, p. 32) si rende conto della difficoltà e afferma: Valdo decise dunque di far tradurre la sua Bibbia «non nel dialetto lionese propriamente detto, ma in una lingua più diffusa e più vicina al provenzale». Egli propone «il dialetto del finatense della regione di Grenoble, che presenta... grandi affinità con il dialetto lionese». Ma non ne offre una spiegazione logica: perché proprio la parlata di Grenoble? La mia ipotesi va in tutt'altra direzione. Il corsivo è mio.

¹⁰⁸ Vedi l'accenno della *Cronaca* dell'An. di Laon a quando Valdo si trovi in questa città (*in ipsa urbe*) (cfr. sopra, nota 70, p. 102) e il riferimento all'itineranza nella *Professione di fede* di Valdo del 1180 (vedi sotto, pp. 145-146).

¹⁰⁹ Cfr. K.V. SELGE, *Die ersten* cit., I, p. 230; ID., *Caractéristiques du premier mouvement vaudois*, in CF 2 cit., p. 118: «Questa si presenta come un'impresa dal programma ben stabilito per l'acquisizione del sapere e degli strumenti di un risveglio religioso in grande stile».

¹¹⁰ Vedi i molti esempi di uso di «romano» nel senso di un volgare qualsiasi raccolti da M. BRACCINI, *Intelligere, aperte, lingua rustica/romana, facilius transferre*, in *Le forme e la storia*, «Rivista di filologia moderna» n.s. 7, 1995, 1-2, pp. 182-185 (Atti del Congresso di Napoli: «Tradizioni e letterature popolari nella storia della Filologia romanza», ott. 1994). W. Map era inglese ma conosceva e parlava molto bene il francese, sia perché aveva studiato a Parigi, sia perché alla corte londinese di Enrico II Plantageneto e di Eleonora d'Aquitania si parlava francese. La letteratura inglese in volgare nel Due e Trecento era tutta in francese. [Ringrazio la prof. Luciana Borghi Cedrini per queste notizie].

degli abitanti di Metz, città imperiale del Nord, al confine con la Francia, e qui «in gallico sermone» significa sicuramente nella *langue d'oïl*, in francese.

In conclusione: mi sembra si possa legittimamente ipotizzare che la «Bibbia di Valdo» sia stata tradotta in una lingua letteraria in cui esistevano già alcune versioni bibliche parziali preesistenti (come il Salterio e l'Apocalisse), pienamente utilizzabile in tutto il Centro-Nord della Francia, cioè nella *langue d'oïl*, o comunque in una lingua ad essa molto vicina. Se dobbiamo credere all'Anonimo di Laon, Valdo la comprendeva¹¹¹. Così com'era, la sua «Bibbia» era dunque pienamente utilizzabile, oltre a Lione, a Metz, a Toul, a Liegi, in Borgogna, in Lorena e nelle altre zone di diffusione valdese verso il Nord. Quando invece il movimento valdese, dopo il 1183, si radicherà nel Sud, in Provenza-Linguadoca, il testo della Bibbia – come vedremo – sarà tradotto in *langue d'oc* (vedi sotto, pp. 349-50). Infatti, «la volgarizzazione delle Sante Scritture rimarrà sempre la passione dei valdesi»¹¹².

10. LA BIBBIA E I PADRI DELLA CHIESA NEL PRIMO VALDISMO

Come si è visto, ampio spazio è dato dai primi valdesi ai Padri della chiesa come commentatori della Bibbia. Nel 1179 Valdo promette al papa di seguire l'interpretazione biblica dei quattro Padri della chiesa latina (vedi sotto, pp. 131-32). Nelle dispute pubbliche tra valdesi e cattolici, come a Narbona nel 1190, i valdesi addurranno spesso il pensiero dei Padri o il *Decretum* del canonista Graziano (vedi sotto, p. 180)¹¹³. Le «autorità» dei Padri sono però ammesse solo quando non contrastano con le Scritture. Gradualmente i valdesi giungono ad affermare il principio dell'assoluta priorità della Bibbia come unica fonte della dottrina cristiana, principio allora decisamente contestato da parte cattolica.

Infatti a Enrico di Losanna, che già a metà del secolo XII sosteneva che base della fede è il Nuovo Testamento e che «i dottori della Chiesa, per quanto meritino rispetto, non possono costituire delle *auctoritates* valide alla discussione teologica»¹¹⁴, fu obiettato: «Ma che cosa stai gracchiando inutilmente, come se fosse necessario trovare nel Vangelo tutte le cose che la dottrina della religione cristiana conserva fedelmente? Gli apostoli e i

¹¹¹ Secondo la *Cronaca* dell'Anonimo di Laon, Valdo ascolta e comprende la *Légende de St. Alexis*, che era in *langue d'oïl* (vedi sopra, p. 97 e nota 54).

¹¹² Em. COMBA, *Histoire des Vaudois*, pr. partie cit., p. 674. M. ESPOSITO scrive: «... nulla impedisce di credere che il Nuovo Testamento di Lione [in provenzale: vedi sotto, p. 360] sia una revisione o un rimaneggiamento, in un altro dialetto, della versione di Stefano d'Anse pagata da Valdo» (*Sur quelques manuscrits de l'ancienne littérature religieuse des Vaudois du Piémont*, in "Revue d'Histoire ecclésiastique de Louvain" 46, 1951, p. 142).

¹¹³ Anche G. MILO, che scrive nel 1587, sa che «detto Valdo parimente ne l'istesso tempo fece una raccolta in lingua volgare delle sentenze di padri antichi per confermare i suoi non solamente con l'authorità delle scritture sacre, ma etiandio con il testimonio di dottori contra gl'avversarii» (ed. BALMAS cit., p. 84). L'ex domenicano Miolo, colto e umanista, sembra approvare tale prassi.

¹¹⁴ R. MANSELLI, *Il monaco Enrico*, in *Il secolo XII* cit., p. 110.

loro successori non fecero e non insegnarono forse molte cose che non si trovano nei Vangeli?»¹¹⁵.

Il principio dell'autorità esclusiva della Bibbia (che nel XVI secolo sarà detto: «Sola Scriptura») è già concordemente affermato dai due rami del valdismo all'incontro di Bergamo nel 1218. Infatti i «fratres ytalici» (lombardi) chiedono: «a proposito di certe vostre usanze e credenze le quali non potete dimostrare chiaramente, mediante la divina Scrittura, che la chiesa di Cristo le ha osservate e che doveva osservarle o crederle – se volete mantenerle e costringere anche noi ad accettarle, o no». Gli «ultramontani» (valdesi francesi) rispondono che non vogliono conservarle né imporle ad alcuno¹¹⁶. Il rispetto assoluto della Scrittura rimarrà per secoli il criterio fondamentale in base al quale giudicare le dottrine ecclesiastiche. Scrive l'Anonimo di Passau: «Qualunque cosa insegni un dottore della Chiesa, se non è comprovato dal testo del Nuovo Testamento, essi [i valdesi austriaci] lo considerano del tutto una favola»¹¹⁷.

Inquisitori e controversisti cattolici criticano l'uso che i valdesi fanno dei Padri che – secondo loro – citano solo quando concordano con la loro dottrina.

Secondo lo Pseudo-Davide d'Augusta, i valdesi sanno difendere la loro «setta» «con belle parole dei santi» (ai quali aggiunge Giovanni Crisostomo e Isidoro) ma, se vedono che sono loro contrarie, le omettono¹¹⁸.

Anselmo d'Alessandria fa una distinzione fra «lombardi» e «ultramontani». Sono solo i secondi che «credono ai dottori della Chiesa», ma solo «in quelle cose che parlano a loro favore»¹¹⁹.

Bernardo Gui afferma che essi predicano sui Vangeli e le Lettere ma, nei loro sermoni, citano spesso «gli esempi e le autorità dei santi»¹²⁰.

È chiara dunque ormai la funzione nettamente subordinata che i valdesi riconoscono alla patristica, rispetto alle Scritture.

¹¹⁵ «Quid cornicaris inepte, tanquam si necesse sit cuncta reperiri in evangelio, que fideliter servat christiane religionis institutio ac non multa fecerint et instituerint apostoli eorumque successores, que in evangelio non reperiuntur?». Cfr. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi* cit., p. 466, nota 65, che rinvia al *Contra Henricum* del monaco GUGLIELMO edito da R. MANSELLI, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il M. Evo" n. 65, 1953, pp. 51 s.

¹¹⁶ Cfr. *Quellen*, p. 27; *Ench.* I, 175-76. Vedi sotto, pp. 292-93.

¹¹⁷ Cfr. *Ench.* II, 114. Vedi anche sotto, pp. 450-51.

¹¹⁸ «Sic est verba sanctorum Augustini, Ieronymi, Gregorii, Ambrosii, Johannis Crisostomi, Isidori et auctoritates ex libris eorum truncatas decerpunt..., pulchris sanctorum sententiis doctrinam sacrilegam colorantes. Illas autem sanctorum sententias, quas sibi vident esse contrarias, quibus error suus destruitur, tacite pretermittunt», *Ench.* II, 153.

¹¹⁹ Riguardo agli «ultramontani» dice: «Isti doctoribus ecclesie credunt in hiis que pro eis dicunt» (*Ench.* II, 141). Invece a proposito dei «lombardi»: «De doctoribus nescit quid credant (Sui dottori, Lugio [il lombardo convertito che lo informa] non sa che cosa credano)», *Ench.* II, 142. Il *Tractatus de hereticis* di ANSELMO D'ALESSANDRIA (Ms. lat. di Budapest del Museo Naz. 352) è stato edito da A. DONDAINE in AFP 20, 1950, pp. 308-324).

¹²⁰ Secondo Bernardo Gui i valdesi, quando citano la Bibbia, dicono: «Istud dicitur in evangelio vel in epistola sancti Petri aut sancti Pauli aut sancti Jacobi (Questo è detto nel Vangelo o nell'epistola di Pietro o di Paolo o in Giacomo)». Quando citano uno dei Padri dicono: «Talis sanctus aut talis doctor», ut magis dicta eorum ab auditoribus acceptentur ([così dice] il tale santo o dottore, affinché i loro detti siano più facilmente accettati dagli ascoltatori)». Cfr. B. GUI, *Manuale dell'inquisitore* cit., p. 56.

11. L'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA: LETTERA E SPIRITO

Come abbiamo visto (sopra, p. 81), lo Pseudo-Davide d'Augusta (fine del XIII secolo) afferma che i valdesi «presumevano d'interpretare le parole del Vangelo nel loro senso proprio e si vantavano di osservare integralmente il Vangelo alla lettera»¹²¹. È stato così fin dall'inizio? Certamente, essendo laici, non potevano affrontare subito i complessi problemi dell'esegesi biblica. Ma una cosa avevano chiara in mente e ripetevano: i «preetti» di Gesù nei Vangeli sono comprensibili a tutti, non richiedono una dotta interpretazione o una spiritualizzazione: vanno solo eseguiti come se fossero rivolti personalmente a ciascuno di noi.

La Scolastica medievale era giunta a distinguere «quattro sensi» nel testo biblico, quattro tipi di interpretazione: 1) letterale o «storico»; 2) tropologico o allegorico; 3) morale; 4) anagogico o spirituale. Non era ammesso fermarsi al primo livello ma bisognava procedere oltre. La lunga lettura solitaria dei monaci – la famosa *ruminatio* della Bibbia – favoriva la ricerca di un significato «spirituale» più profondo nel testo. Come scriveva Guglielmo di Saint-Thierry, soltanto «quando raggiungiamo il senso più interno della Scrittura cominciamo non soltanto a capire ma anche, per così dire, a palpare con la mano dell'esperienza»; solo così si può trovare «il gusto, il sapore» della parola di Dio¹²². L'esegesi monastica tendeva insomma ad una «contemplazione interiorizzante», «un'esperienza interiore sempre più ricca ma alla fine elitaria, che non fu, e non poteva essere, quella dell'intera comunità dei fedeli»¹²³.

Si giunse fino a disprezzare l'interpretazione puramente letterale. Goffredo d'Auxerre era convinto che, mentre quest'ultima era accessibile anche a chi non è illuminato dalla fede, solo il chierico – e in particolare il monaco dotto – poteva pervenire al senso spirituale seguendo «la tradizionale scala ascendente dell'allegoria, della tropologia e dell'anagogia»¹²⁴.

I valdesi compiono invece un cammino opposto e giungono progressivamente a valorizzare l'interpretazione letterale, ma non subito, nei primi anni. Come ha dimostrato Christine Thouzellier, Durando d'Osca, sia nel *Liber antiheresis* (scritto prima del suo rientro nell'ubbidienza romana), sia nel *Contra Manicheos* (scritto intorno al 1225-27), «segue fedelmente le raccomandazioni di Abelardo, campione della dialettica. Per il suo metodo di interpretazione egli si conforma ugualmente ai precetti di Ugo di San Vittore; la *Sacra Pagina* deve essere letta in funzione delle categorie tradizionali: *historia, allegoria, tropologia*»¹²⁵. Per Ugo di San Vittore l'allego-

¹²¹ *Ench.* II, 150.

¹²² *De natura et dignitate amoris* 10,31, in *PL* 184, col. 399 A, cit. da A.M. PIAZZONI, «L'esegesi neomonastica», *La Bibbia nel Medio Evo* cit., p. 236. Sui quattro tipi d'interpretazione esposti dal trattato *Vertucz*, tradotto in valdese e conservato a Dublino (C.5.22) e a Ginevra (Ge 207), cfr. E. BALMAS, *Note sui Lezionari e sermoni valdesi*, in *Prot.* 29, n. 3/1974, pp. 164-65.

¹²³ *Ivi*, p. 237.

¹²⁴ *Ivi*, p. 235.

¹²⁵ Chr. THOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme* cit., p. 316, che rinvia al *Didascalicon* di UGO DI S. VITTORE, VI, 2 (*PL* 176, col. 799 B).

ria indica il senso spirituale ma deve sempre partire innanzitutto dalla spiegazione letterale del testo compreso attraverso le «autorità»: «Dopo la lettura della storia [senso letterale], ci rimangono da investigare i misteri delle allegorie»¹²⁶. Però Ugo è sempre molto sobrio e afferma: «È necessario dunque che anche così seguiamo la lettera [del testo], affinché non preferiamo il nostro significato a quello degli autori divini»¹²⁷. Durando d'Osca si attiene a questi principi.

E proprio questo pericolo dell'arbitrio personale dell'interprete (di cui l'esegesi medievale offre esempi sconcertanti e scandalosi) indusse sempre più i valdesi ad insistere sull'interpretazione letterale rifiutando le varie forme di allegoria o di "spiritualizzazione" del testo biblico¹²⁸.

Questo loro atteggiamento fu duramente criticato da parte cattolica e considerato troppo riduttivo: i controversisti avevano spesso l'impressione di richiamarsi ad una Bibbia diversa! Il conflitto emerse già in forma grave, per esempio, nella disputa di Narbona (1190), o nella *Summa* di Alano da Lilla (vedi sotto, p. 182, nota 88 e p. 186, nota 103).

Il predicatore Filippo di Grève, cancelliere dell'Università di Parigi, in una predica posteriore al 1230, critica duramente quegli «eretici» che non studiano a fondo le «realtà interiori», cioè

«il senso spirituale delle Sacre Scritture; per cui alcuni, aderendo alle realtà esteriori, decaddero dalla fede, come i Poveri di Lione, seguendo i quali il fornai Ethardo di Reims, un cittadino recentemente condannato, osava dire che in nessun caso fosse lecito giurare, deducendolo superficialmente dalla parola del Signore in Matteo 5 [v. 34]: "Io vi dico, del tutto non giurate..."», e affermava pure che in nessun caso fosse lecito uccidere a motivo di quel versetto di Matteo 13 [v. 29]: "Non cogliete la zizzania per non sradicare con essa anche il buon grano"; diceva pure che è lecito confessarsi a chiunque, secondo il versetto di Giacomo 5 [v. 16]: "Confessate l'un l'altro i vostri peccati"»¹²⁹.

Dunque: chi segue letteralmente le prescrizioni del Signore nei Vangeli è un superficiale che si limita alle esteriorità e non approfondisce, non coglie il «senso spirituale» della Sacra Scrittura. Questa "spiritualizzazione",

¹²⁶ *Didascalicon* VI, 4 (PL 176, col. 802 A).

¹²⁷ *Didascalicon* VI, 4 (PL 176, col. 804 D). Anche i valdesi austriaci del XIII secolo non rifiutavano in modo assoluto un moderato ricorso all'allegoria. Si veda, ad esempio, l'utilizzo del versetto di Ecclesiaste 11,3 a proposito del rifiuto del purgatorio (vedi sotto, p. 460).

¹²⁸ Ancora nel 1530 il «barba» G. Morel mostra di essere incerto sull'interpretazione allegorica, dato che chiede al riformatore Ecolampadio «se si possono ammettere i sensi allegorici» (cfr. V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati*, Torino, 1974, p. 48). Il riformatore risponde: «Le allegorie, che hanno un fondamento nella Scrittura e che concordano con l'analogia della fede e non sminuiscono il valore della Scrittura, le accogliamo con entusiasmo, ma riteniamo che non vadano divulgate come fantasie di chiunque» (cfr. V. VINAY, *Le confessioni* cit., p. 62).

¹²⁹ Cfr. C.H. HASKINS, *Studies in Mediaeval Culture*, Oxford, 1929, p. 250; cit. da H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi* cit., p. 116, nota 48.

di fatto, consentiva di non tenere in alcun conto le chiarissime parole di Gesù. È per questo loro «errore» che i valdesi «decaddero dalla fede»!

Anche Stefano di Borbone (1249-50) critica i valdesi francesi perché «espongono i Vangeli in volgare secondo la concatenazione delle parole e non secondo il loro esatto significato»¹³⁰, cioè tendono a spiegare un versetto collegandolo ad un altro solo perché vi si trova la stessa parola, magari con significato diverso. Un'esegesi, dunque, puramente esteriore – Giovanni Gonnet dice: «quantitativa» e non «qualitativa» –, che non coglie il significato esatto del testo.

Secondo l'Anonimo di Passau (1270 ca.) l'eccessivo letteralismo, unito alla loro ignoranza, conduce talvolta i valdesi austriaci a commettere gravi errori, come quando traducono Giovanni 1,11: «i porci non lo ricevertero» (anziché «i suoi»), perché scambiano *sui* (i suoi) per *sues* (porci). Così commettono pure errori nei Salmi cui attribuiscono degli strani titoli¹³¹.

Eppure, nonostante tutte queste critiche, i nostri Poveri non defletteranno mai dalla difesa del senso letterale del testo biblico e non rinunceranno mai ad insegnarlo con costanza e metodo al popolo, convinti che il suo significato fosse immediatamente comprensibile anche agli incolti. Ne derivò una straordinaria attività di alfabetizzazione biblica delle classi popolari che suscitava ammirazione mista a invidia nei controversisti cattolici (vedi sotto, pp. 378-81).

12. NASCE UN MOVIMENTO DI RISVEGLIO RELIGIOSO

Come abbiamo visto, Valdo studia a lungo la sua «Bibbia» in volgare, ne impara a memoria intere parti, la insegna ai suoi seguaci, li istruisce e li manda a due a due a predicare nei dintorni seguendo fedelmente le istruzioni date da Gesù ai suoi discepoli. Lo scopo della sua azione è di ottenere un *risveglio religioso* generale¹³². Valdo ha fatto una scoperta personale e avverte tutta l'urgenza di farne parte al suo prossimo. Di fronte alla dolorosa constatazione dell'inerzia e del silenzio di chi avrebbe il dovere di predicare e non lo fa, i primi valdesi avvertono la necessità di supplire al colpevole disinteresse del clero e di assumere l'onere della predicazione pur essendo dei laici. Una grossa spinta in questo senso è data dalla meditazione del versetto di Matteo 9,37 s.: «La messe è grande ma pochi sono gli operai. Pregate dunque il Signore della messe perché invii nuovi operai».

¹³⁰ «... evangelia in vulgari, quae secundum seriem, non sensum verborum sanum dicunt» (*Ench.* II, 103).

¹³¹ «Et quia sunt layci ydiote, false et corrupte scripturam exponunt, ut Io. I [1,11]: *Sui* – id est porci – *eum non receperunt*, sui dicentes pro *sues*... Psalmis eciam imponunt titulos...», *Ench.* II, 114.

¹³² Cfr. K.V. SELGE, *Die ersten* cit., I, p. 229. Questa ricostruzione del primitivo messaggio e dell'intento originario dei valdesi segue le linee tracciate da Selge nella sua opera cit. (pp. 229-249) e si basa sul presupposto, in questo caso convincente, che le linee generali della dottrina del primo valdismo (del «valdismo di Valdo»), siano rimaste sostanzialmente immutate nei venti anni circa che separano i primi anni di Valdo a Lione dall'epoca in cui Durando d'Osca scrive la parte prima (posteriore alla seconda) del suo *Liber antiheresis* in Linguadoca (1196-1200 ca.).

L'imitazione della vita apostolica è condotta letteralmente in base ai passi famosi di Matteo 10 e di Marco 6 sull'invio dei primi discepoli. In particolare il loro stile di vita è regolato dal passo di Marco 6,7-12: «Comandò loro di non prendere niente per il viaggio; né pane, né sacca, né denaro nella cintura, ma soltanto un bastone; di calzare i sandali e di non portare tunica di ricambio... E, partiti, predicavano alla gente di ravvedersi». La povertà assoluta determinava in loro una totale assenza di preoccupazione per l'avvenire: confidavano per questo soltanto in Dio che li avrebbe nutriti e vestiti come fa con gli uccelli del cielo e i gigli dei campi. La povertà è la condizione della loro totale *libertà*. Sono consapevoli di compiere un «lavoro spirituale» e che «l'operaio è degno del suo nutrimento» (Matteo 10,7). Essi andranno perciò vestiti di una modesta tunica e calzeranno dei sandali aperti nella parte superiore ove applicano uno scudo a forma di croce. Questi sandali saranno il contrassegno tipico dei predicatori valdesi al punto che, per questo, saranno anche chiamati «sandaliati» o «insabatati» (da «sabat» = sandalo)^{132a}.

Il contenuto della loro predicazione apostolica era il pentimento, la conversione e l'esortazione ad adempiere la fede con le buone opere in modo sempre più completo. Il giudizio finale avverrà in base alle opere compiute da ognuno durante questa vita nel corpo, perciò *questo* è il momento della decisione fra la vita e la morte: *oggi* è nelle mani di ogni singolo uomo o donna quel che sarà di lui o di lei nell'eternità. Nessun peccato è così grave da non poter essere perdonato mediante il pentimento e le buone opere. Il giudizio finale è il riferimento costante ma nella predicazione valdese manca una vera e propria attesa escatologica della fine^{132b}. Un altro aspetto mancante – che li differenzia da molti predicatori itineranti del passato (da Roberto d'Arbrissel a Norberto di Xanten) – è l'idea della «vita comune» secondo Atti 4,32 nella concezione della vita apostolica¹³³.

Così pure non si può ancora parlare di un vero e proprio intento riformatore paragonabile a quello di Arnaldo da Brescia o di Enrico di Losanna. La missione dei valdesi è di chiamare i peccatori alla conversione, forse, tutt'al più, di richiamare il clero dimentico del suo dovere a compiere la sua missione, ma non si nota nel primo valdismo alcuno spirito anticlericale, né si può dire che vogliano combattere la ricchezza del clero e riportarlo alla povertà dei tempi apostolici. Sembra anzi che l'iniziativa sia condotta in pie-

^{132a} MONETA rinfaccerà ai valdesi di non rispettare fedelmente le istruzioni di Gesù perché portano con sé una tunica e una pagnotta di riserva e quindi non si affidano completamente alla provvidenza divina (ed. RICCHINI, V, p. 448).

^{132b} Anche se GIOACCHINO DA FIORE sostiene che i valdesi non lavoravano, «come se vedessero i segni della fine del mondo» (*Super quattuor Evangelia*, Roma, 1929, p. 151). Cfr. R.E. LERNER, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma, Viella, 1995.

¹³³ Cfr. SELGE, *op. cit.*, I, p. 245. Tuttavia, secondo la testimonianza del «Povero di Lione» arrestato da STEFANO DI BORBONE a Jonvelle-sur-Saône (*Ench.* II, 102), tra le varie «sette» operanti in Lombardia, negli anni 1240-50, ve n'era una di «communiati», i quali «dicono che tutte le cose devono essere in comune».

na armonia d'intenti con l'alto clero, o almeno con l'arcivescovo di Lione e il partito riformatore. Come hanno visto costoro l'attività di Valdo e dei suoi? Purtroppo le fonti tacciono quasi completamente su questo punto ed è comunque un silenzio significativo¹³⁴.

È necessario perciò tentare di ricostruire questo rapporto tra Valdo e il suo arcivescovo in base a quanto possiamo sapere della personalità del monaco cistercense Guichard e del suo tentativo di riforma della diocesi di Lione.

13. L'ATTIVITÀ RIFORMATRICE DELL'ARCIVESCOVO GUICHARD NELLA CHIESA DI LIONE

Nato forse in Borgogna intorno al 1106, Guichard entrò giovanissimo nel monastero di Cîteaux e a soli 30 anni, nel 1136, divenne abate dell'importante abbazia di Pontigny, la «terza figlia» di Cîteaux che, dopo la morte di Bernardo (1153), ereditò il ruolo di abbazia cistercense più importante avuto in passato da Clairvaux. Egli si propose di ristabilire in tutto il suo rigore la regola di S. Benedetto facendosi la fama di monaco austero e di «un uomo venerabile, di una santità incomparabile», come scrisse il suo successore nella diocesi di Lione, Giovanni detto Bellemani¹³⁵. Era stato infatti quest'ultimo, allora vescovo di Poitiers, a consigliare al suo amico e connazionale Tommaso Becket, profugo in Francia per sfuggire alle minacce di Enrico II d'Inghilterra, nel 1164, di rifugiarsi nel convento di Pontigny. Nelle sue lettere il vescovo Giovanni esaltava le virtù di Guichard e l'influenza che questi esercitava sulla corte pontificia. Alessandro III si era infatti stabilito allora a Sens, non lontano da Pontigny, e aveva più volte dimostrato la sua amicizia e la grande stima per Guichard. Naturalmente queste amicizie si riveleranno preziose quando l'abate di Pontigny verrà eletto – contro tutte le regole – arcivescovo di Lione (1165).

Abbiamo già visto (sopra, p. 52) che questa elezione costituì un avvenimento politico. La lotta tra il papa e l'imperatore, con lo scisma che ne seguì, indusse Alessandro III ad intervenire per annullare l'elezione di un fedele dell'imperatore e assegnare l'importante carica arcivescovile lionese ad un suo amico e seguace, contro la maggioranza del Capitolo. Grande regista dell'operazione fu Tommaso Becket che così scrisse al re di Francia Luigi VII: «Per amore Vostro, come per l'affetto che ha per noi, [Guichard] Vi sarà fedele finché vivrà, e si sforzerà, com'è giusto, di sottomettere, a Voi come al Vostro regno, la sua città ed anche il paese»¹³⁶.

¹³⁴ Come abbiamo notato (sopra, p. 58) tutte le fonti di parte cattolica, scritte dopo la scomunica e l'espulsione dei valdesi da Lione (1183), tendono a far dimenticare o a sottacere il fatto che, agli inizi, il movimento valdese era stato appoggiato e riconosciuto dalla gerarchia.

¹³⁵ La lettera di Giovanni detto Bellemani a Tommaso Becket, forse del 1164, è pubblicata nel *Recueil des Historiens de France*, tome XVI; in *PL*, 190 e nella raccolta a cura di J.C. ROBERTSON, *Materials for the History of Th. Becket*, 7 voll., Londra, 1875-85; cfr. Ph. POUZET, *L'Anglais Jean* cit., pp. 28, nota 1 e 29.

¹³⁶ Lettera di T. Becket al re di Francia Luigi VII (1165), in *Recueil des Historiens de France*, tome XVI, 125, cit. da Ph. POUZET, *La vie de Guichard, abbé de Pontigny (1136-1165) et archevêque de Lyon (1165-1181)*, Lione, 1929, p. 127 e nota 2.

Una chiara manovra politica, sostenuta dalla minoranza filo-francese in seno al Capitolo della cattedrale di Lione, che ribaltò la decisione della maggioranza. Eppure, questa minoranza non scelse un uomo politico ma un austero monaco: è la prova – secondo Michel Rubellin – che le loro intenzioni non erano solo politiche ma miravano anche a una riforma della loro chiesa.

Guichard poté prendere possesso della sua carica a Lione solo l'11 novembre 1167: inutile dire che andò incontro a grosse difficoltà. Oltre all'ostilità della maggioranza del Capitolo, trovò una situazione di totale chiusura al nuovo, di grande conservazione in tutti i campi. Conservatorismo politico: mentre altrove molte città lottavano per affrancarsi almeno in parte dal sistema feudale, a Lione si assiste a un suo rafforzamento sotto l'autorità della chiesa. Conservatorismo economico: Lione non è ancora una grande piazza commerciale; è ricca ma il suo denaro proviene in massima parte dallo sfruttamento dei feudi ecclesiastici da parte dei più importanti capitoli urbani e dei grandi monasteri. È una città che non ha mai manifestato entusiasmo per gli ideali riformatori, neppure per la riforma gregoriana; anche il «nuovo monachesimo» (cistercensi, premonstratensi ecc.) vi ha avuto scarso successo¹³⁷.

Tuttavia, nonostante il clima avverso, Guichard e il suo «partito» iniziano una decisa attività riformatrice per eliminare gli scandali più gravi e i peggiori abusi. A una data imprecisata (forse intorno al 1175) Guichard promulga i nuovi *Statuti* della chiesa di Lione, che ci sono pervenuti¹³⁸. Secondo Rubellin, si tratta di «un testo terribile, interamente diretto contro le abitudini detestabili che regnavano in seno al Capitolo»¹³⁹. Guichard non vuole innovare ma restaurare le antiche usanze riportando in vigore le forme di vita comunitaria. I nuovi *Statuti* dimostrano la sua volontà di riformare più gli uomini che le strutture. Infatti il suo bersaglio sono i canonici-nobili (che egli chiama i *majores* o i *potentes*), che si comportano esattamente come i ricchi feudatari laici del loro tempo: trascurano la vita comunitaria, si disinteressano dei doveri liturgici, anzi tengono spesso un comportamento irrispettoso durante le messe¹⁴⁰. Ma c'è di peggio: mirano soltanto ad arricchirsi, lottano tra di loro per strapparsi le prebende, si dedicano con impudenza all'usura, si appropriano dei beni comuni e – soprattutto – sottraggono a loro vantaggio le elemosine dei defunti.

¹³⁷ Infatti la diocesi di Lione, nonostante la sua grande estensione, alla fine del secolo XII, contava solo quattro abbazie cistercensi. Cfr. M. RUBELLIN, *art. cit.*, p. 206 e nota 37.

¹³⁸ PL 199, coll. 1091-1120. Anche se la data non è sicura, la loro attribuzione a Guichard non può essere messa in dubbio; il testo inizia con le parole: «Nos G. prime Lugdunensis ecclesie minister humilis... (Noi G., umile servitore della Chiesa primaziale di Lione...)», cit. da M. RUBELLIN, *art. cit.*, p. 209, nota 44.

¹³⁹ M. RUBELLIN, *art. cit.*, p. 209.

¹⁴⁰ Parlavano a voce alta, ridevano, si dimenavano, sbadigliavano senza ritegno, si soffiavano il naso rumorosamente durante i servizi religiosi ecc. Cfr. Ph. POUZET, *La vie de Guichard* cit., p. 145, nota 1. Gli *Statuti* prevedono tutta una serie di multe e di punizioni, tra cui l'esclusione temporanea dalla mensa comune o dal coro.

Ecco alcuni brani degli *Statuti* di Guichard:

«Dato che vi sono alcuni tra noi che, vantando la loro nobiltà – ma sarebbe meglio dire la loro qualità inferiore e vile –, vilipendono e disdegnano di osservare l'ordine della Chiesa e, quando si dimostra che si comportano male e li si rimprovera, se ne fanno beffe e ridono, considerando il loro orgoglio – o piuttosto la loro follia – noi non vogliamo introdurre delle novità ma rinnovare le istituzioni dei Santi Padri...» (col. 1093).

Il monaco-arcivescovo, pur essendo a capo di una «signoria ecclesiastica» ricchissima e potente, s'impegnò in prima persona per riportare in auge l'ideale della povertà. Egli stesso si sforzò di metterlo in pratica nella sua vita personale. Nel grande Palazzo arcivescovile lungo la Saona aveva fatto allestire una stanza, ch'egli chiamava «camera di Cîteaux» (*camera Cistercii*), in cui si era ritirato a vivere come nella cella di un convento, al fine di dedicarsi a pratiche di austerità¹⁴¹.

Scrive ancora nei suoi *Statuti*:

«Perché dunque i servitori della Chiesa di Lione [i canonici] – che sono detti servitori ma non servono affatto – rigurgitano di ricchezze, sono vestiti con abiti di porpora e mangiano nella gioia tra il lusso più sfarzoso senza alcun timore né afflizione? Invece i giusti, che sono sempre assidui in chiesa, e operano come coadiutori nel servizio di Dio, sono disprezzati dai grandi (*majores*) e subiscono le ingiurie dei potenti... Ma io vi dico: “rallegratevi ed esultate perché la vostra ricompensa sarà grande nei cieli”, Mt. 5 [v. 12]» (col. 1113).

E nel giorno del giudizio Cristo dirà:

«Nella chiesa di Lione non c'è più nessuno che invochi il mio nome [Isaia 64,6] a causa della violenza degli empi che hanno sottratto agli umili (*minores*) servitori le elemosine dei defunti».

E ai ricchi e ai potenti Cristo dirà:

«Perché tu trattiene i miei doni e i beni ecclesiastici come fossero terre di tua proprietà, perché disprezzi i miei ordini appropriandoti ingiustamente delle elemosine dei poveri? Non ti ho forse dato dei figli per servire la santa Chiesa di Lione?» (col. 1115).

È lecito chiedersi se, fra quei «giusti» che «operano come coadiutori nel servizio di Dio», quei «minimi» disprezzati dai potenti, l'arcivescovo riformatore includesse per caso anche Valdo e i suoi compagni?¹⁴²

¹⁴¹ Cfr. Ph. POUZET, *La vie de Guichard* cit., p. 147 e nota 2. Tuttavia, secondo M. RUBELLIN, la sua concezione della povertà differiva da quella di Valdo: «per Guichard, come per i cistercensi, era una virtù, per Valdo era uno stile di vita ispirato direttamente dall'Evangelo» (*Guichard de Pontigny et Valdès à Lyon*, in “Revue de l'histoire des religions”, Parigi, t. 217, fasc. 1, genn.-marzo 2000, p. 56).

¹⁴² E se riteniamo probabile che, al suo ritorno a Lione da Roma, nel 1179, Valdo abbia riferito al suo arcivescovo come essi furono derisi e vituperati durante l'esame condotto da W. Map, Guichard non l'avrà forse ricollegato a quanto aveva scritto negli *Statuti*, cioè che «i giusti... sono disprezzati dai *majores* e subiscono sempre le ingiurie dei potenti?»

Philippe Pouzet, il biografo di Guichard, scrive:

«L'ex abate cistercense non poteva non provare simpatia per quel borghese arricchito che si condannava volontariamente alla povertà, come aveva fatto lui stesso in gioventù entrando nel monastero, e che si poneva sotto l'autorità di una parola evangelica»¹⁴³.

14. LA RICERCA DI UNA COLLABORAZIONE LAICA

Per condurre a buon fine la sua riforma, di fronte all'opposizione della maggioranza del Capitolo, Guichard dovette cercarsi degli alleati innanzitutto fra i chierici della città. Fra questi M. Rubellin include i due sacerdoti che collaborarono con Valdo alla traduzione della «Bibbia»: «l'aver accettato questo compito rivela già a quel momento un orientamento incontestabile a favore delle idee riformatrici»¹⁴⁴. Ma questo non era ancora sufficiente: Guichard dovette fare appello anche ai laici e, in particolare, a coloro che – come i valdesi – si impegnavano con grande zelo per un risveglio religioso della diocesi. Secondo questa ipotesi di Rubellin, «si sarebbe così prodotto un incontro tra l'itinerario spirituale individuale di uno di quei semplici laici, Valdo, e la volontà di rinnovamento spirituale e morale dell'istituzione ecclesiale che emanava da un membro molto importante della sua gerarchia»¹⁴⁵. Ma quei laici predicavano in pubblico e questo non avrà turbato l'anziano cistercense?

Come vedremo (vedi sotto, pp. 165-69), proprio in quegli anni, è in corso nella chiesa d'Occidente un acceso dibattito sull'ammissibilità della predicazione dei laici, almeno per quanto riguarda l'«esortazione» in campo morale (distinta dall'insegnamento dogmatico che spetta ai chierici). Non tutti sono d'accordo sulle rigide norme codificate da Graziano nel suo *Decretum*¹⁴⁶. Se l'ipotesi di Rubellin è esatta, ciò vorrebbe dire che anche Guichard si collocava nel partito dei favorevoli ad una «esortazione morale» affidata ai laici¹⁴⁷.

«Nell'autunno del 1178 parecchi legati [del papa] percorsero i paesi europei per invitare vescovi e abati al Concilio generale che doveva tenersi [a febbraio dell'anno seguente] in Laterano»¹⁴⁸. È quindi possibile che i val-

¹⁴³ Ph. POUZET, *La vie de Guichard* cit., p. 141.

¹⁴⁴ M. RUBELLIN, *art. cit.*, p. 210.

¹⁴⁵ Ivi, pp. 210-11.

¹⁴⁶ GRAZIANO afferma: «Laicus autem, presentibus clericis, nisi ipsis rogantibus, docere non audeat (E il laico, quando sono presenti dei chierici, non osi insegnare, salvo che questi glielo chiedano)» (*Decretum*, Dist. 23, c. 29, ed. E. FRIEDBERG I, Lipsia, 1879, p. 86). Secondo Graziano questa norma sarebbe stata approvata nel 398 da uno Pseudo IV Concilio di Cartagine; in realtà provengono dagli *Statuta Ecclesiae Antiqua* del V secolo (ed. Ch. MOUNIER, Parigi, 1960, p. 86, c. 38). In questo testo vi è però una variante: «nisi ipsis probantibus» (salvo che essi [i chierici] l'approvino). Cfr. Chr. THOUZELLIER, *Catharisme* cit., p. 17, nota 19.

¹⁴⁷ M. RUBELLIN, *art. cit.*, p. 211.

¹⁴⁸ H. WOLTER, «Il terzo Concilio lateranense», *Storia della chiesa*, a cura di H. JEDIN,

desi abbiano avuto notizia del prossimo Concilio romano da uno di questi legati. Ma dei cinque vescovi del Lionese (tra cui l'arcivescovo) che ne avevano diritto, soltanto uno potrà partecipare: Engelbert, vescovo suffraganeo di Chalon-sur-Saône¹⁴⁹. Rubellin fa un'altra ipotesi molto interessante: che Guichard, non potendo recarsi a Roma, abbia consegnato a Valdo una lettera di raccomandazione indirizzata al suo amico Alessandro III, che aveva grandissima stima dell'arcivescovo lionese¹⁵⁰. Questo spiegherebbe ad un tempo l'accoglienza eccezionalmente favorevole che il papa riserverà a Valdo (nonostante l'esame dottrinale negativo) e l'accesa ostilità di Walter Map per un gruppo di laici raccomandati da un odiato cistercense. Se questo è vero – dice Rubellin – anche Alessandro III dovrebbe essere collocato «nel campo dei difensori di una certa predicazione concessa ai laici»¹⁵¹.

Queste ipotesi sono apparse sconcertanti e troppo ardite ad alcuni studiosi del valdismo¹⁵². Si tratta forse di congetture, di mere supposizioni, magari suggestive, ma discutibili e con scarso fondamento? Non lo credo, perché – come nel gioco del *puzzle* – l'ipotesi di Rubellin consente di mettere al loro posto tutti i pezzi del quadro, nessuno escluso. Si deve invece relegare nel regno delle mere congetture l'ipotesi finora ripetuta da moltissimi studiosi e cioè che Guichard, inizialmente favorevole ai valdesi, sarebbe poi intervenuto per vietare la predicazione di quei laici inducendo così i valdesi a ricorrere al Concilio. Questa, sì, è una mera supposizione non confortata da alcuna fonte!

Inoltre, come abbiamo visto (sopra, pp. 67-68), solo l'ipotesi di Rubellin consente di dare un senso all'affermazione fondamentale di Goffredo d'Auxerre, cioè che la responsabilità dell'accaduto è imputabile alla chiesa di Lione (e in particolare al suo arcivescovo), che «ha creato» (*creavit*) dei nuovi apostoli e non «ha arrossito» quando a costoro si sono associate anche delle donne¹⁵³.

vol. V/1: *Civitas medievale*, a cura di H. WOLTER e H.-G. BECK, Milano, 1976, p. 91.

¹⁴⁹ Cfr. Chr. THOUZELLIER, *Catharisme* cit., p. 24, nota 44.

¹⁵⁰ Vedi sopra, p. 116. Non conosciamo i veri motivi dell'assenza di Guichard al Concilio romano. Certo era molto avanti negli anni ma, ancora dopo tale data, risultano alcuni suoi spostamenti in Francia.

¹⁵¹ Cfr. M. RUBELLIN, *art. cit.*, p. 212.

¹⁵² In particolare varie riserve sono state espresse da GRADO MERLO, durante il II Colloquio internazionale «Les Vaudois» di Aix-en-Provence (6-7 novembre 1998). Cfr. G. MERLO, *Frammenti di storiografia e storia delle origini valdesi*, in "Revue de l'histoire des religions", Parigi, tome 217, fasc. 1, genn.-marzo 2000, pp. 26-29 e la mia recensione in BSSV n. 189, dic. 2001, p. 120.

¹⁵³ Vedi il testo pubblicato in *Ench.* I,46, con la correzione proposta da Gastaldelli («apostolas» e non «apostolis»), vedi sopra, p. 68, nota 45. Anche la fonte cistercense attribuita al 1174 (vedi sotto, Appendice IV, pp. 489-91) dimostra che, almeno inizialmente, l'arcivescovo Guichard aveva visto con favore la scelta di Valdo e la sua predicazione.