

# **PREDICAZIONE E REPRESSIONE**

Processi e letteratura religiosa

a cura di  
Andrea Giraudo e Matteo Rivoira

*Andrea Giraudò,*

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

*Matteo Rivoira,*

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

**Scheda bibliografica CIP**

Predicazione e repressione : processi e letteratura religiosa / a cura di Andrea Giraudò e Matteo Rivoira  
Torino : Claudiana, 2018  
215 p. ; 24 cm. - (Società di studi valdesi ; 41)  
ISBN 978-88-6898-184-6

1. Valdesi - Persecuzioni religiose - Fonti 2. Sermoni valdesi  
3. Letteratura religiosa valdese  
272.3 (ed. 22) - Persecuzioni dei valdesi e degli albigesi  
252.044 (ed. 22) - Testi di sermoni. Chiese albigesi, catare, valdesi



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

© Società di Studi Valdesi

Per la presente edizione

© Claudiana srl, 2018  
Via San Pio V 15 - 10125 Torino  
Tel. 011.668.98.04  
info@claudiana.it - www.claudiana.it  
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

27 26 25 24 23 22 21 20 19 18            1 2 3 4 5

Stampa: Stampatre, Torino

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

## INDICE

<i>Introduzione</i> di ANDREA GIRAUDO e MATTEO RIVOIRA	5
Riflessioni su alcuni processi contro i valdesi: Peironeta di Beauregard e Antonio Blasi di Angrogna di MARINA BENEDETTI	11
I processi e le loro caratteristiche	12
Il processo a Peironeta di Beauregard	15
Il processo contro Antonio Blasi di Angrogna	19
Waldensians in the Inquisition Registers in the Bibliothèque nationale de France, Collection Doat Manuscrits 21-26 di PETER BILLER	23
Appendix I	34
Appendix II	35
Sulle prime <i>historiae</i> di catari e valdesi. Dall'unità alla diversità attraverso la repressione di DANIEL TOTI	41
1. Gli albighesi: ramo valdese o "setta manichea"?	42
2. Auguste Galland, Guillaume Besse e i registri inquisitoriali	49
Appendice documentaria	61
Les registres d'inquisition comme témoignages de la persécution des cathares di DANIELA MÜLLER	65
I. Remarques générales sur l'Inquisition	65
II. Les procès-verbaux	70
III. Le bûcher posthume et ses conséquences sociaux-politiques	73

Processi per stregoneria in Val d'Aosta (1398-1434) di SILVIA BERTOLIN	79
Protostoria e storia dell'edizione dei sermoni valdesi di LUCIANA BORGHI CEDRINI	89
Questioni intorno all'edizione dei sermoni valdesi di ANDREA GIRAUDO	95
Caratteri paleografici e luoghi di produzione di manoscritti valdesi del tardo medioevo di PATRIZIA CANCIAN	109
Osservazioni sulla teologia dei sermoni d'avvento di LOTHAR VOGEL	121
1. Il genere letterario dei sermoni	121
2. L'utilizzo delle autorità teologiche	124
3. Osservazioni sulla teologia dei "sermoni"	126
3.1. La dottrina della penitenza e la soteriologia	126
3.2. Il ministero della Chiesa	129
4. Conclusioni	131
Sermons vaudois sur l'Adoration des mages des manuscrits Dublin, Trinity College Library, 260, 263, 267 di NICOLE BÉRIOU	133
Annexe	153
I sermoni valdesi per il Natale, tra antico e moderno di LAURA GAFFURI	155
Predicazione ed eresia	155
L'architettura del sermone valdese	158
I contenuti del sermone valdese	167
Conclusioni	174
<i>Distinctiones</i> sul lemma "misericordia". Sinossi	177
La prima predicazione di Valdo? Riflessioni sul <i>Chronicon</i> <i>Universale</i> di Laon di FRANCESCA TASCA	181
1. Il <i>Chronicon Universale</i> dell'anonimo di Laon	181
2. La conversione di Valdo: i prodromi	185

3. La conversione di Valdo: pauperismo radicale e predicazione pubblica	187
4. Cenni conclusivi: il giullare di piazza e la straniante atmosfera paolina	198
Appendice	200
<i>Indice dei nomi</i>	203

## I SERMONI VALDESI PER IL NATALE, TRA ANTICO E MODERNO

LAURA GAFFURI

I sermoni presi in considerazione da queste pagine compongono il ciclo natalizio dell'edizione dei sermoni valdesi medievali diretta da Luciana Borghi Cedrini e a cura di Andrea Giraudo<sup>1</sup>. Allo stato attuale delle ricerche, il ciclo natalizio risulta composto da sette sermoni: quattro per il Natale (*en la nativita de Segnor*), uno per santo Stefano (*al dia de sant Steve*), uno per san Giovanni apostolo (*al dia de sant Johan*), uno infine per i santi Innocenti (*de li Innocent*). Prima di entrare nel merito di questo gruppo di testi, spendiamo alcune parole sul ruolo che la storiografia dei movimenti ereticali riconosce ormai in modo unanime alla predicazione come indispensabile banco di prova e *pierre de touche*<sup>2</sup> nel confronto tra "ortodossia" ed "eresia".

### *Predicazione ed eresia.*

A metà degli anni Settanta del secolo scorso Jean Goussier e Amedeo Molnàr avvertirono della necessità di non minimizzare la portata sto-

<sup>1</sup> *Sermoni valdesi medievali. I e II domenica di Avvento*, a cura di A. Giraudo, edizione diretta da L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2016. I testi analizzati in questo contributo sono ancora inediti.

<sup>2</sup> B. MAYNE KIENZLE, *La prédication: "pierre de touche" de la dissidence et de l'orthodoxie*, in *La prédication sur un mode dissident: laïcs, femmes, hérétiques... (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du 9<sup>ème</sup> colloque du Centre d'Études Cathares "René Nelli" (Couiza, 26-30 août 1996), éd. B. Mayne Kienzle, vol. I, in «Heresis», 30, 1999, pp. 11-51; G. G. MERLO, *Sulla predicazione degli eretici medievali. Pretesti storiografici e metodologici*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. C. Rossi e G. M. Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 445-459: 446; M. BENEDETTI, *Sulla predicazione dei Valdesi di fine Quattrocento: fonti letterarie e documentazione inquisitoriale*, in *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento / Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and social Behaviour*, a cura di L. Gaffuri, R. Quinto, Padova, Centro Studi Antoniani, 2002, pp. 217-235.

riografica della predicazione valdese e invitarono a superare la zona d'ombra nella quale tale produzione scritta era stata invece lasciata dal giudizio di *insignificanza* emesso da Emilio Comba nella sua *Histoire des Vaudois* (1887, 1901)<sup>3</sup>. In quella medesima occasione i due studiosi pubblicavano una lista dei manoscritti fino ad allora reperiti nei fondi delle Biblioteche di Ginevra, Cambridge e Dublino, e nei quali era stato possibile identificare circa settanta sermoni valdesi. Oggi il censimento e l'edizione in corso dei sermoni valdesi medievali a cura di Luciana Borghi Cedrini e Andrea Giraudò danno senz'altro ragione a quella lontana segnalazione, documentando peraltro una ben maggiore consistenza numerica dei sermoni valdesi sopravvissuti. Si tratta di una letteratura vernacolare costituita in parte da volgarizzamenti e composta fra Quattro e Cinquecento in un'area che gli editori ritengono identificabile con le valli del Piemonte oggi dette "valdesi" e a supporto dell'attività pastorale dei predicatori valdesi, oppure – è l'ipotesi di Borghi Cedrini – ai fini dell'allestimento di una sorta di «archivio ... in vista dell'adesione alla Riforma»<sup>4</sup>. Al momento la consistenza numerica si attesta sulle circa duecento unità trasmesse da undici manoscritti<sup>5</sup>, ma gli editori stessi avvertono del carattere ancora non definitivo di questo conteggio<sup>6</sup>.

La rilevanza di questo tipo di fonte negli studi sui movimenti ereticali medievali attiene evidentemente ai forti limiti imposti dalla canonistica alla "presa di parola" laicale. Fin dai tempi della riforma cosiddetta gregoriana, la parola dei laici fu temuta e sanzionata come grave usurpazione della prerogativa sacerdotale, oppure concessa solo in casi eccezionali e nella forma non dell'insegnamento dottrinale ma solo dell'esortazione morale (*hortatio*) e della correzione dei comportamenti (*admonitio*)<sup>7</sup>. La clausola della restrizione ai laici del solo insegnamento morale fu ulteriormente chiarita alla fine del XII secolo da Ugucione da Pisa e da Pierre le Chantre. Il grande maestro parigino in particolare riuscì a mediare tra le aspirazioni religiose dei laici devoti e le pre-

<sup>3</sup> J. GONNET, A. MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino, Claudiana, 1974, p. 366. Si veda anche il più recente: J. GONNET, *La prédication vaudoise à ses origines, in La prédication sur un mode dissident: laïcs, femmes, hérétiques*, cit., pp. 93-121

<sup>4</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., pp. 11-12.

<sup>5</sup> A. GIRAUDÒ, *The Critical Edition of the Medieval Waldensian Sermons*, in «*Medieval Sermon Studies*», 59, 2015, pp. 75-76.

<sup>6</sup> *Sermoni valdesi medievali*, cit., p. 11.

<sup>7</sup> M. LAUWERS, "Praedicatio-exhortatio". *L'Église, la réforme et les laïcs (XIe-XIIIe siècles)*, in *La parole du prédicateur (ve-xve siècle)*, études réunies par R. M. Dessì et M. Lauwers, Nice, Centre d'Études médiévales, 1997 (Collection du Centre d'Études médiévales de Nice, 1), pp. 204, 211.

rogative sacerdotali in tema di pastorale interpretando, attraverso Rom. 12,6-8, i diversi gradi di accesso alla Parola come specchio dei doni diversi concessi all'uomo dalla Grazia di Dio<sup>8</sup>. Di lì a poco anche Innocenzo III, cresciuto alla scuola parigina di Pierre, avrebbe distinto tra la *praedicatio* riservata al clero e la *exhortatio* accessibile ai laici. Proprio questo passaggio semantico, che Michel Lauwers ha definito «un artifice de langage»<sup>9</sup>, permise il reintegro di alcune esperienze religiose laicali che nel 1184 la decretale di Lucio III *Ad abolendam* aveva condannato come eretiche solo a causa della pretesa dei loro membri di predicare. Tra coloro che rientrarono nelle maglie dell'ortodossia romana ci fu anche uno dei primi discepoli di Valdo, Durando di Huesca, che con i suoi compagni venne a comporre il gruppo dei *Pauperes catholici*. A questo reintegro non fece tuttavia eco una generale riammissione di tutti coloro che si rifacevano all'insegnamento di Valdo di Lione: ormai una "galassia" che interpretava variamente l'eredità del fondatore<sup>10</sup>. Per chi non accettò la comunione con Roma si aprì la clandestinità di una testimonianza e di una parola diffuse in ambienti domestici o poco più che tali (*in domo e in conventiculis*) e che, incentrata *ab origine* sul commento in volgare dei vangeli e delle epistole, andò arricchendosi di contenuti dottrinali che la pratica inquisitoriale registrò e sanzionò come devianti<sup>11</sup>. In particolare: la certezza di seguire la vera via di Cristo

<sup>8</sup> LAUWERS, "Praedicatio-exhortatio", cit., pp. 187-232: 212. Sull'esegesi di Rom. 12,6-8 e sul suo rilievo nella storia della predicazione medievale, cfr. Ph. BUC, "Vox clamantis in deserto?" *Pierre le Chantre et la prédication laïque*, in «Revue Mabillon», n.s., 4, 1993, pp. 5-47: 37.

<sup>9</sup> LAUWERS, "Praedicatio-exhortatio", cit., pp. 189, 226. Su Pietro Cantore e i primi valdesi si veda ora: F. TASCA, *Il «Super unum ex quatuor» di Pietro Cantore e i primi valdesi: proposta di rilettura*, in «Cristianesimo nella storia», 27, 2006, pp. 393-416.

<sup>10</sup> G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 49-56; G. G. Merlo, *Valdo/Valdesio e i Poveri in spirito*, in *Valdo e Francesco. Inizi e sviluppi di due movimenti religiosi: dai conflitti alla convivenza*, a cura di P. Pazé, Perosa Argentina, LAReditore, 2016 (Collana di Studi Storici. Convegni del Laux, 10), pp. 15-33.

<sup>11</sup> La testimonianza più antica dei contenuti della predicazione valdese è ad opera del vescovo di Piacenza Ardicio, alla fine del sec. XII: R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, Loescher, 1981, pp. 92-93. Ad essa seguirono le testimonianze degli inquisitori, in particolare quelle raccolte dall'inquisitore domenicano Bernard Gui nel suo *Liber sententiarum Tholosanae: Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui (1308-1323)*, 2 voll., Texte édité, traduit et annoté par A. Pales-Gobilliard, Paris, CNRS Éditions, 2002. Quanto al rapporto tra tali contenuti dottrinali e le "identità valdesi", è essenziale ricordare come esse fossero il frutto sia di pratiche combinatorie inquisitoriali sia di «shared purpose, attitudes and beliefs»: E. CAMERON, *Waldenses. Rejec-*



testimoniata dagli Apostoli (e quindi la sicurezza della *bontà* e *vera fede* dei credenti valdesi)<sup>12</sup> e di essere perciò autorizzati all'ascolto delle confessioni e all'imposizione della penitenza «quamvis non sint sacerdotes»<sup>13</sup>; la illiceità del giuramento in ottemperanza al divieto espresso in Mt. 7,1<sup>14</sup>; il rifiuto del Purgatorio e l'inefficacia dei suffragi per i defunti contro, invece, l'utilità delle offerte per i vivi<sup>15</sup>; l'accettazione della sola preghiera del Padre Nostro praticata come preghiera comune in occasione della visita dei Perfetti presso le famiglie<sup>16</sup>; il rifiuto, infine, dei sacramenti amministrati dalla chiesa cattolica<sup>17</sup> e la non autorevolezza della stessa chiesa la quale, giudicata cieca e lontana dalla povertà apostolica<sup>18</sup>, «eos injuste persequitur et condempnat»<sup>19</sup>.

Proprio intorno al tema della crudeltà e dell'ingiustizia della persecuzione, documentato ampiamente dalle testimonianze inquisitoriali, si sarebbe strutturata l'identità valdese tra XV e XVI secolo<sup>20</sup>. Ne troveremo un'eco significativa nei sermoni valdesi che ci apprestiamo ad esaminare, e nei quali il ricorso ai temi della testimonianza eroica della vera fede e del martirio costituisce il *leitmotiv* di una pastorale di marginalità e di conflitto.

### *L'architettura del sermone valdese.*

Veniamo ora ai sette sermoni del ciclo natalizio identificati dai curatori dell'edizione. L'analisi di tale produzione omiletica prenderà in

*tions of Holy Church in Medieval Europe*, Oxford, 2000, p. 298; G. G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Torino, Claudiana, 1984. A tal proposito, Marina Benedetti parla di un «processo cumulativo» che raggiunge il suo apice nel XV secolo: *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto, CISAM, 2013, p. 64; R. E. LERNER, *Les communautés hérétiques (1150-1500)*, in *Le Moyen Age et la Bible*, sous la direction de P. Riché, G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984 (Bible de tous les temps, 4), pp. 597-614: 600.

<sup>12</sup> *Liber sententiarum Tholosanae*, cit., II, p. 1043: «... creditur Valdenses esse bonos homines et habere et tenere bonam fidem et bonam sectam in qua possent salvari ...».

<sup>13</sup> Ivi, II, p. 1042.

<sup>14</sup> Ivi, II, p. 1043.

<sup>15</sup> Ivi, II, p. 1168.

<sup>16</sup> Ivi, I, p. 49; BENEDETTI, *I margini dell'eresia*, cit., p. 89.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 83-84.

<sup>18</sup> *Liber sententiarum Tholosanae*, cit., II, p. 1168.

<sup>19</sup> Ivi, II, pp. 1164-1165.

<sup>20</sup> CAMERON, *Waldenses*, cit., pp. 285-296.

considerazione in primo luogo l'inquadramento liturgico dei singoli testi, poi le loro scelte esegetiche e compositive, e infine alcuni contenuti più pregnanti ai fini della comprensione dei caratteri di questa pastorale valdese. Il confronto con la contemporanea prassi sermocinale cattolica sarà indispensabile per due principali motivi: innanzitutto perché tale prassi dettò le regole della comunicazione religiosa durante tutto il millennio medievale, in secondo luogo perché la predicazione valdese affidò la propria autorevolezza proprio alla reinterpretazione consapevole di quelle regole formali.

Non deve quindi stupire che l'inquadramento liturgico dei sermoni risulti del tutto coerente con la liturgia romana codificata dal *Missale Romanum* nei secoli fra il XIII e il XV<sup>21</sup>. Questo vale sia per i quattro sermoni per il Natale (inquadri sulla lettera di san Paolo a Tito, Tit. 3,4-6, e sul vangelo di Luca, Lc. 2,8-9,15-18) sia per i tre successivi: il sermone per la festa di santo Stefano intessuto sul vangelo di Matteo (Mt. 23,34-39), quello per la festa di san Giovanni apostolo sul vangelo di Giovanni (Io. 21,20), il sermone infine per i santi Innocenti ancora sul vangelo di Matteo (Mt. 2,13-18). Tale inquadramento liturgico accomuna questi sermoni valdesi alla maggioranza dei sermoni prodotti nei secoli dal dodicesimo al quindicesimo e dedicati alle medesime feste (secondo la repertoriatura fattane da Jean-Baptist Schneyer)<sup>22</sup>. Come si è detto, tutto ciò non deve stupire. Si tratta di un aspetto che, insieme ad altri che emergeranno nel corso dell'analisi, va solo a confermare quanto scriveva Enea Balmas, nelle sue *Note su i lezionari e i sermoni valdesi* pubblicate nel 1974 nella rivista *Protestantesimo*, su «i maestri valdesi ... perfettamente padroni della cultura clericale del tempo loro»<sup>23</sup>. Una cultura clericale che usava peraltro proprio l'argomento della presunta insipienza come strumento di delegittimazione di tali gruppi<sup>24</sup>. A ulteriore conferma della necessità di inquadrare

<sup>21</sup> Per la prima edizione a stampa del 1474, si veda: *Missale Romanum. Mediolani 1474*, ed. by R. Lippe, vol. I (Text), London, Harrison and Sons, 1899. Sulle feste dei santi Stefano e Innocenti nel calendario romano: BENEDETTI, *I margini dell'eresia*, cit., p. 89.

<sup>22</sup> J.-B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters: Für die Zeit von 1150-1350*, Münster, Aschendorff, 1969-1990 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 63, 1-11), 11 Bände.

<sup>23</sup> Citato da M. BENEDETTI, *Sulla predicazione dei Valdesi di fine Quattrocento*, in *Preaching and Society*, cit., p. 225.

<sup>24</sup> Mi riferisco naturalmente al ben noto racconto di Walter Map: WALTER MAP, *De nugis curialium*, ed. by M. R. James, Oxford, Clarendon Press, 1914 ("Anecdota Oxoniensia". Texts, documents, and extracts chiefly from manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries. Mediaeval and Modern Series, Part XIV), pp. 60-62: cap. XXXI, *De secta Valdesiorum*.

l'analisi di tali testi nei parametri della comunicazione religiosa del tempo, va ricordato il giudizio di Robert Lerner sulla conoscenza a memoria dei vangeli domenicali da parte dei valdesi e sulla circolazione presso di loro di raccolte liturgiche degli stessi vangeli domenicali e dei festivi talvolta glossati e pienamente conformi all'ortodossia cattolica, conosciute sotto il nome di *missale plenarium*. Tra i libri più letti vi erano i vangeli, le epistole, i salmi. Gli inquisitori Etienne de Bourbon e Bernard Gui riferiscono di catene di citazioni scritturali che i valdesi leggevano in traduzione. I due domenicani si riferivano soprattutto a traduzioni in francese o in tedesco della Bibbia del tutto ortodosse, che Robert Lerner ritiene talmente numerose fra XIII e XVI secolo da non richiedere da parte valdese di doverne redigere di proprie<sup>25</sup>.

Tornando dunque ai versetti tematici che introducono ciascuno dei sette sermoni valdesi per il ciclo natalizio, se ne potrebbe cogliere una particolarità nella lunghezza ben lontana dalle indicazioni delle contemporanee *artes praedicandi*. Dalla fine del XII secolo in poi tali trattati raccomandavano infatti di alleggerire l'*incipit* del sermone sostituendo allo schema dell'omelia antica, incentrata sul commento integrale della lettura del giorno, una predica *moderna* non descrittiva ma argomentativa, intessuta su un breve enunciato scritturale (la pericope) che ne diventava il *thema* (si cominciò perciò a parlare di sermone "tematico")<sup>26</sup>. Dal tema discendeva quindi un *modus procedendi* la cui efficacia era affidata ad uno schema espositivo molto codificato, fatto di rinvii testuali non solo scritturali (*auctoritates*), di partizioni (*divisiones*) e di digressioni (*dilatatio*). Ebbene, di tale schema complesso e ramificato con cui siamo soliti identificare il *sermo modernus* restano nei sermoni valdesi le *auctoritates* (quasi solo bibliche) e una semplice partizione interna, mentre il versetto introduttivo è dato al modo "antico" attraverso una citazione molto ampia della lettura del giorno. Certamente, il recupero di modelli omiletici patristici e comunque precedenti la scolastica poteva avere per i predicatori valdesi del Quattrocento una forte pregnanza performativa, avvicinandoli anche nelle forme della comunicazione a quel modello apostolico che costituiva il perno della loro proposta. Va tuttavia ricordato, a parziale ridimensionamento

<sup>25</sup> LERNER, *Les communautés hérétiques (1150-1500)*, cit., pp. 605-606.

<sup>26</sup> Il rinvio, classico, è a TH.-M. CHARLAND, "*Artes praedicandi*". *Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris-Ottawa, Vrin, 1936 (Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa, VII). Contributi più recenti sono: M. G. BRISCOE, B. H. JAYE, *Artes praedicandi. Artes orandi*, Turnhout, Brepols, 1992 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 61); S. WENZEL, *Medieval "Artes Praedicandi": A Synthesis of Scholastic Sermon*, Toronto, University of Toronto Press, 2015.

di questa specificità, che le prescrizioni delle *artes praedicandi* non trovavano sempre riscontro nella predicazione effettiva. Lo attestava il domenicano inglese e maestro a Oxford Thomas Waleys, autore a metà Trecento di una fortunata *ars praedicandi*. Nel suo *De modo componendi sermones*, Waleys scriveva dell'uso "italiano" di continuare a predicare secondo i modi dell'omelia antica<sup>27</sup>. A queste eccezioni si aggiungevano le trasformazioni avvenute nell'oratoria sacra quattrocentesca, che dall'incontro tra la cultura umanistica e l'Osservanza trasse l'impulso a restituire al sermone il suo fine primario di lettura e spiegazione delle Scritture e del Vangelo, come attestarono per primi i predicatori dell'osservanza agostiniana<sup>28</sup>.

Ma è giunto ormai il momento di entrare nel merito delle scelte testuali dei singoli sermoni. A tal proposito devo dichiarare un disagio. I sette testi sono qualificati dagli editori come sermoni. Tuttavia, soprattutto i quattro sermoni per il Natale appaiono piuttosto come *excerpta* e parti di discorso funzionali ad una prassi combinatoria assai frequente nella predicazione medievale. Addirittura, i quattro componimenti per il Natale sembrerebbero configurare due coppie di porzioni di discorso. Anche in questo caso non ci sarebbe niente di strano. Proprio la caratteristica di componimento aperto garantirebbe l'utilità dei quattro testi, configurando la raccolta o una parte di essa come un insieme di brevi testi-modello adattabili a più situazioni ed usi. Insomma, uno strumento di lavoro redatto nei modi più consueti della letteratura pastorale cattolica degli ultimi secoli del medioevo. Continuerò quindi a chiamarli sermoni, ma in questa accezione più flessibile.

La prima coppia di sermoni è costituita dunque da due testi che condividono come *thema* la lunga citazione della lettera di Paolo a Tito (Tit. 3,4-6). Il primo sermone è intessuto sulla citazione integrale della lunga pericope paolina e si sviluppa come un elenco di *distinctiones* sul lemma "misericordia". Il secondo sermone è introdotto dal solo versetto 3,4 della lettera paolina (ma l'*etcetera* non consente di prevederne il punto di arrivo) e si sviluppa in modo più discorsivo e apertamente compilatorio. Come hanno messo ben in evidenza gli editori, esso è costruito giustapponendo parti di omelie diverse sul Natale (*in nativitate Domini*): un testo pseudo-agostiniano pubblicato da Caillau e Guillon nel 1863; un sermone dell'arcivescovo di Tours Ildeberto di Lavardin

<sup>27</sup> CHARLAND, "Artes praedicandi", cit., pp. 325 sgg.

<sup>28</sup> C. DELCORNO, *La predicazione agostiniana (sec. XIII-XV)*, in *Gli Agostiniani a Venezia e la chiesa di S. Stefano*. Atti della giornata di studio nel V centenario della dedizione della Chiesa di Santo Stefano (Venezia, 10 novembre 1995), Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1997, pp. 87-108.

(*Hildebertus Cenomanensis*, † 1133); e un sermone di Werner II, abate dell'abbazia di San Biagio nella Foresta Nera († 1178). L'adesione letterale del compilatore alle sue fonti non lascia intravedere nessuna intenzione di autorialità. Ma torniamo al primo sermone per il Natale che offre spunti ulteriori a questa parte della nostra analisi.

La lunga citazione paolina (Tit. 3,4-6) dà al compilatore lo spunto per contrapporre l'una all'altra la salvezza antica data dalla paura della legge (*Ley velha en spavantament*) e la salvezza cristiana del perdono e della misericordia. Si tratta di un *topos* quanto mai frequente in tutta la predicazione cattolica fin dall'età patristica, e ricorrente anche nella predicazione valdese che fece della sequela letterale della "nuova legge" il dato caratteristico della propria testimonianza<sup>29</sup>. In questo caso, lo schema espositivo del sermone valdese è dato da una catena di citazioni scritturali che si spiegano le une con le altre attraverso concordanze verbali e reali: il Nuovo Testamento con le lettere di Paolo (Corinzi, Efesini, Romani, lettera a Timoteo) e il vangelo di Luca, l'Antico Testamento con Isaia e i Salmi. Il testo attinge quindi ancora alle Scritture per fornire l'elenco delle cinque prove della misericordia di Dio. Ma c'è dell'altro. Il procedimento utilizzato dal compilatore configura infatti una tecnica espositiva – quella per *distinctiones* – che apparteneva alla "bisaccia mentale" di tutti gli oratori professionali medievali. Di cosa si tratta?

Come già mostrato da Louis-Jacques Bataillon, le *distinctiones* furono liste alfabetiche di lemmi biblici spiegati attraverso catene di citazioni scritturali (e non solo). Tali liste uscirono dalle aule universitarie e furono messe a disposizione della predicazione per la quale svolsero un ruolo importantissimo di mediazione tra la teologia e la pastorale (le *summae* e i sermoni)<sup>30</sup>. A partire dalla fine del XII secolo la loro circolazione fu amplissima, divenendo uno strumento condiviso da ogni sorta di predicatori. Ne è una testimonianza precoce la raccolta di *distinctiones* di Durando di Huesca scoperta da Mary e Richard Rouse nel ms. Marston 266 della Beinecke Library della Yale University. Impron-

<sup>29</sup> Si veda, ad esempio, il poema *La Nobla Leyczon*: «E volc mudar la lei, qu'enant avia dona...»: GONNET, MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, cit., pp. 329-330.

<sup>30</sup> L.-J. BATAILLON, *Intermédiaires entre les traités de moral pratique et les sermons: les "distinctiones" bibliques alphabétiques*, in ID., *La prédication au XIII<sup>e</sup> siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Aldershot, Variorum, 1993, VI, pp. 213-226; M. A. ROUSE, R. H. ROUSE, "Statim invenire": *Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, eds. R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, pp. 201-225.

tate sull'*Alphabetum in artem sermocinandi* (una enciclopedia dei significati delle parole) di Pietro da Capua e dedicate a Bernardo vescovo di Pavia e *magister* dell'Università di Bologna, le *distinctiones* di Durando di Huesca sono attribuibili al periodo successivo alla professione di fede del 1208, quando Durando si riconciliò con la Curia romana ponendosi alla guida dei *Pauperes catholici*. Egli, che non aveva fatto uso delle distinzioni nelle opere precedenti la sua conversione, conobbe l'*Alphabetum* di Pietro da Capua a Roma e lo adattò prontamente alla predicazione dei suoi *Pauperes catholici*<sup>31</sup>. La predicazione del suo gruppo clericale era ben distante dalla predicazione popolare dei primi valdesi; ciò nondimeno l'attenzione precoce da parte di Durando a questa forma di esposizione è stata considerata indice della veloce disseminazione che tale strumento testuale e retorico conobbe nella comunicazione religiosa del XIII secolo. A proposito della compilazione di Durando di Huesca, Alexander Patschovsky ha parlato di una prova della reciproca permeabilità tra la cultura valdese e quella clericale<sup>32</sup>. Una permeabilità destinata ad accentuarsi nei decenni e secoli successivi, quando vennero a cadere tutte le differenze «between the educational horizon of an ordinary priest in the established Church and that of a Waldensian preacher»<sup>33</sup>, al punto che alcune delle opere prodotte in ambiente valdese fra Tre e Quattrocento dimostrano – ancora secondo lo storico tedesco – come i maestri valdesi italiani dovessero aver ricevuto la loro formazione in uno studio generale, nella facoltà teologica di qualche università, o nello *studium* particolare di qualche ordine religioso<sup>34</sup>.

Procedendo dunque *per distinctiones*, il primo sermone valdese per il Natale illustra la polisemia del lemma “misericordia”. Che tale modo di procedere appartenesse a una pratica ampiamente condivisa lo si evince dal confronto tra questo primo sermone valdese per il Natale e due importanti prodotti della tradizione cattolica (si veda la Sinossi pubblicata in Appendice). Intendo riferirmi al lemma *Misericordia* nel già citato *Alphabetum in artem sermocinandi* del cardinale Pietro da Capua e al primo sermone per la quarta domenica dopo la Trinità del

<sup>31</sup> M. A. ROUSE, R. H. ROUSE, *The schools and the Waldensians: a new work of Durand of Huesca*, in *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, ed. by S. L. Waugh and P. D. Diehl, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 86-111.

<sup>32</sup> A. PATSCHOVSKY, *The literacy of Waldensianism from Valdes to c. 1400*, in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, ed. by P. Biller and A. Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 112-136: 120.

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

<sup>34</sup> Ivi, p. 125.

domenicano Guillaume Peyraut (a noi più noto per una sua famosa *Summa de viciis et virtutibus* e per un fortunato trattato *De eruditione principum*). L'interesse della comparazione non nasce dalla coincidenza di singoli passi (pur talvolta esistente) e quindi dalla individuazione della "fonte" del sermone valdese, quanto piuttosto dalla attestazione inequivocabile dell'ampia circolazione di metodologie espositive a cui attinsero allo stesso modo i predicatori cattolici e i predicatori valdesi<sup>35</sup>.

Il sermone valdese condivide dunque con i due testi di Pietro da Capua e di Guillaume Peyraut la *distinctio* sui diversi "gradi" di misericordia di Dio e dell'uomo: la «misericordia di Dio che protegge» e le «molte misericordie del Signore» (Lam. 3,22); la misericordia paziente di Dio, che non abbandona i peccatori ma li attende e li riconduce (Is. 30,18); la misericordia che accoglie il pentimento (secondo il vangelo di Luca e la parabola del figliol prodigo in Guillaume Peyraut e nel sermone valdese; secondo la parabola del buon samaritano nell'*Alphabetum* di Pietro da Capua); la misericordia che concede il perdono richiesto (Salmi, Abacuc, lettera ai Romani, Apocalisse); infine la misericordia che supera tutte le cose create (ancora Salmi e Isaia) e che supera il giudizio (lettera di Giacomo apostolo). Le catene scritturali appena citate conoscevano naturalmente una circolazione ben più ampia che trascendeva i sermoni e i loro *auxilia*, come nel caso dell'intera sequenza dei due passi biblici iniziali dell'*Alphabetum narrationis* di Pietro da Capua (Rom. 2,4 e Ez. 33,11) che ritroviamo nella *Regula Magistri* (PL 88, 951A), o del successivo versetto del salmo (33,5) che ritroviamo nell'introito della quarta domenica di Pasqua.

Il sermone si chiude infine con gli «stimoli alla misericordia», dai quali emerge un intento più tropologico. In questo caso, l'esegesi spirituale rende immediatamente esperibili le brevi citazioni scritturali come veri e propri consigli di comportamento rivolti al fedele: riconoscere un solo padre in Dio; aprire la mano al fratello povero e bisognoso; volere la misericordia e non il sacrificio; amare la misericordia «perché giova all'uomo» e alla sua Salvezza. Il ricorso prevalente è al Nuovo Testamento senza tuttavia escludere completamente l'Antico, conformemente alle scelte che i valdesi operavano anche rispetto alle traduzioni dell'uno o dell'altro<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Le comparazioni possibili sono numerose e non si limitano alle raccolte di distinzioni. Ricordiamo, ad esempio, il trattato *De Misericordia* del domenicano Remigio de' Girolami, databile al primo decennio del Trecento (Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. soppr. C 4.940, ff. 197-206; edizione parziale in <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/miseri.htm>>).

<sup>36</sup> GONNET, MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, cit., pp. 394-400.

Si è notato come, anche nel procedimento *per distinctiones*, l'opzione più frequente del sermone valdese sia scritturale piuttosto che patristica. Tale scelta ci può apparire senz'altro coerente con quanto è stato scritto della predicazione valdese come di una «semplice elaborazione di passaggi scritturali»<sup>37</sup>. I valdesi, cioè, spiegavano la Bibbia con la Bibbia, conformemente a quella che Robert Lerner definì la «devozione alla Bibbia» o il «fondamentalismo biblico» del movimento valdese medievale<sup>38</sup>. Ne possiamo riconoscere la ragione nel già ricordato valore performativo di un *modus componendi* che, proprio perché incentrato sulla Bibbia, testimoniava l'adesione letterale della proposta valdese alla vita di Cristo e degli Apostoli. Va però anche ricordato che il principio della *sola scriptura* riguardò soprattutto i primi valdesi e i membri più semplici della comunità, non i fratelli impegnati nella predicazione<sup>39</sup> che attinsero ampiamente – come del resto stiamo vedendo – a quella cultura clericale che risulta essere la vera protagonista della “architettura” di questo primo sermone per il Natale.

Veniamo ora alla seconda coppia di sermoni per il Natale, introdotti da due versetti tra loro contigui del capitolo secondo del vangelo di Luca: il 2,8-9 e il 2,15-18.

Il primo sermone è dedicato all'annuncio dell'angelo ai pastori, il secondo alla Parola di Dio. Entrambi appaiono complementari l'uno all'altro per la contiguità delle due pericopi e del contenuto, ma anche perché insieme compongono un messaggio coerente e compiuto. Il primo sermone, intessuto su Lc. 2,8-9, è di fatto un commento letterale al tema. Se ne staccano solo i primi due paragrafi introduttivi che spostano l'esegesi sul piano pastorale e morale. Nei pastori *vigilantes, et custodientes vigiliis noctis super gregem suum* devono riconoscersi in primo luogo i sacerdoti, i predicatori e gli altri prelati (Il. 4-5: *Velhar e gardar las vigiliis de la noyt sollicitament es propriament lo uffici de li pastor, ço es de li sacerdot e predicadors e autres prelat*), poi i consiglieri dei governanti e dei reggitori di uomini (Il. 6-8: *tota persona la qual, per bona carita e laudabla costuma, dona cunselh a aquilh li qual han autras personas sot lor a regir e cunduyre per la via de Dio*), infine chiunque abbia la responsabilità solo di se stesso (Il. 11-16: *tu has en tu las feas, czo es li sentiment de l'arma, li qual son la memoria, l'entendament, la volunta e l'afecion (czo es la temor), l'amor, l'alegrecza e la tristicia; e has li sentiment del cors, czo es veser auvir sentir gostar tocar etcetera. Sobre aquisiti sentiment chascuna persona*

<sup>37</sup> MAYNE KIENZLE, *La predication: "pierre de touche"*, cit., p. 21.

<sup>38</sup> LERNER, *Les communautés hérétiques* cit., pp. 602-603.

<sup>39</sup> PATSCHOVSKY, *The literacy of Waldensianism*, cit., p. 134.



*enaysi coma bon pastor deo velhar e gardar curiosament lo seo grecz*). Il percorso così disegnato, di una *cura* spirituale dell'uomo sull'uomo che si fa infine *custodia* su se stessi e sui propri sentimenti nella forma di un esame di coscienza continuo, è di grande fascino e potrebbe essere facilmente assimilato all'idea di valdismo successiva al suo ingresso nel protestantesimo. Invece non si tratta di un'esegesi originale. Se leggiamo la grande *postilla* della Bibbia composta agli inizi del Duecento nell'atelier parigino del maestro domenicano Ugo di St.-Cher, lo stesso versetto di Luca è letto attraverso una esegesi morale molto simile. Prima di spiegare *mystice* che «per istos pastores significantur boni praelati, qui super grege suo custodiendo pervigilant diligenter tanquam reddituri rationem pro grege», Ugo aveva esposto *moraliter* lo stesso versetto: «Redde rationem villicationis tuæ, non alienæ. Et expone de quadruplici grege tuo, id est, animarum, virtutum, cogitationum, operum»<sup>40</sup>. Anche in questo caso possiamo rilevare dunque il radicamento nella coscienza spirituale valdese di una lettura della Bibbia trasmessa dalla pastorale cattolica, tanto da ispirarne la predicazione.

Il secondo sermone di questa seconda coppia natalizia appare – come già anticipato – la prosecuzione del testo precedente: sia nella pericope sia nei contenuti. Nel sermone precedente la spiegazione del *thema* era andata ben oltre il *thema* stesso spingendosi fino a Lc. 2,15-20. Proprio da *pastores loquebantur invicem* di Lc. 2,15 prende avvio il secondo sermone di questa seconda coppia per il Natale. La pericope dà l'occasione al compilatore di sviluppare il tema della Parola di Dio recuperando l'argomento pastorale introdotto dai primi due paragrafi del sermone precedente. L'istruzione che ne deriva è concisa e molto chiara: la Parola di Dio deve essere ascoltata con diligenza e timore, deve essere ricordata nel parlare per evitare i “peccati della lingua”, deve essere custodita sull'esempio di Maria, deve tradursi in opere, deve essere condivisa sull'esempio dei pastori. Il riferimento ai peccati della lingua nei quali incorre chi non serba il ricordo della parola del Signore (ll. 31-32: *Emperczo poc parollas remanon en la memoria de lor, cummetton peccacz non-fini specialment de la bocha*) richiama implicitamente una vasta letteratura pastorale (ad esempio, i trattati sui vizi e le virtù) che venne censendo un gran numero di peccati compiuti con un esercizio non controllato della oralità<sup>41</sup>. Possiamo dire che la presenza di

<sup>40</sup> HUGONIS DE SANCTO CHARO *Postilla*, Stamperia Niccolò Pezzana, Venezia 1703, 8 voll., vol. VI, f. 141r. La spiegazione “mistica” sarà tramandata anche dalla *Catena Aurea* di Tommaso che la ricaverà da una omelia *in Nativitate Domini* di Beda.

<sup>41</sup> C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1987.

questo riferimento in un sermone valdese, a cui la Chiesa cattolica contestava proprio un uso “disordinato” della parola, è il miglior indicatore del conformismo esegetico di questa predicazione e del suo attingere ad una cultura clericale comune.

L’analisi dei quattro sermoni valdesi per il Natale sembra quindi dare ragione al giudizio di Patschovsky, secondo il quale l’ultima stagione valdese fu intellettualmente modesta, “anemica”, impegnata soprattutto ad avvicinare alla letteratura canonica la cultura orale degli aderenti<sup>42</sup>. Ciò nondimeno e pur utilizzando un patrimonio scritturale ed esegetico non diverso da quello della loro “controparte” cattolica, i valdesi si distinguevano per la diversa contestualizzazione di quella medesima tradizione. Secondo Euan Cameron, soprattutto la predicazione valdese franco-provenzale dimostra che il primo obiettivo dell’esposizione della Scrittura era l’insegnamento delle norme del comportamento morale. Riconducendo tali norme alla loro fonte prima, cioè la Sacra Scrittura, i valdesi esautoravano di fatto il magistero della Chiesa cattolica a cui non riconoscevano il ruolo di custode né della *Lex* né della *Veritas*.

### *I contenuti del sermone valdese.*

Pur nel ricorso ad una cultura comune e nel contesto di una forte permeabilità, la testimonianza che emerge dai sermoni valdesi è di una pastorale *contro*<sup>43</sup>.

Ne dà esplicita testimonianza proprio il quarto e ultimo sermone per il Natale a cui abbiamo appena fatto riferimento. Nell’*introductio* che spiega la *divisio* del sermone, la parola dell’angelo sul Cristo è *exemplum* di un “noi” cui spetta una predicazione sul Cristo, sulla sua vita e sul suo insegnamento lontano dalla Chiesa “giuridica” personificata nel papa e nei suoi «statuti»<sup>44</sup>: *lo parlar de l’angel fo certament del signor Jhesu Christ. Exemple es a nos per aiczo, que, laissant las faulas, predican Christ al poble e la vita e la ley de luy, mas laissant li statut del papa, que son long de la vita e doctrina de Christ* (ll. 17-21). Non va peraltro dimenticato che segnali di insofferenza nei confronti del proli-

<sup>42</sup> PATSCHOVSKY, *The literacy of Waldensianism*, cit., pp. 135-136.

<sup>43</sup> CAMERON, *Waldenses*, cit., pp. 301-302.

<sup>44</sup> Sul tema della legge nella predicazione medievale mi sia permesso annunciare l’imminente uscita del volume: “*Verbum et Ius*”. *Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages*, ed. by L. Gaffuri, R. M. Parrinello, Firenze, Reti Medievali – Firenze University Press, (in corso di stampa).

ferare delle leggi in seno alla Chiesa e del loro sovrapporsi alla legge del Vangelo erano espressi da tempo anche dai vertici intellettuali della Chiesa cattolica. Ancora una volta ce ne dà prova il *magister* parigino Pierre le Chantre, che nel capitolo LXXIX del suo *Verbum Abbreviatum* lamentava la mancata osservanza del Vangelo di fronte alla proliferazione eccessiva dei diritti particolari nella chiesa di Roma e nelle chiese locali: «Imo ideo potius praecipendum et laborandum esset, ut Evangelium observaretur, cui nunc pauci obediunt»<sup>45</sup>. Altra cosa, tuttavia, è il radicalismo con cui il sermone valdese contrappone al magistero papale una predicazione sul Cristo esemplata sull'annuncio angelico. Tale contrapposizione costituisce infatti la “mise en scène” di una pastorale e di una testimonianza nel mondo ben documentata alla fine del Trecento dal *Liber electorum*, che rileggeva la storia della chiesa contrapponendo l'una all'altra la “falsa chiesa costantiniana” vincente e corrotta alla “vera chiesa apostolica” dei nuovi martiri al seguito di Valdo, nuovo Pietro e nuovo Principe degli Apostoli<sup>46</sup>.

Questo è anche l'orizzonte esegetico e semantico dei tre sermoni successivi, per il giorno di santo Stefano, di san Giovanni apostolo e per la festa dei santi Innocenti.

Il sermone valdese per il giorno di santo Stefano si apre su una lunga pericope tratta dal vangelo di Matteo (23,34-39) la quale, pur facendo parte delle letture previste per la celebrazione liturgica della festa, non contiene riferimenti specifici al protomartire e si concentra piuttosto sull'invettiva di Gesù contro Gerusalemme. Se per molta predicazione tre e quattrocentesca la medesima pericope era spesso l'occasione di invettive contro la «perversitas gentis Judaicae» (come recita un sermone dell'agostiniano trecentesco Christianus Prezner)<sup>47</sup>, nel sermone valdese essa dà lo spunto per ragionare più latamente sull'ingratitude tanto da farne il vero cardine dell'intera esposizione (il sermone si intitola *Sermone sull'ingratitude del popolo*). Anche la *divisio* è data non dai lemmi della pericope, ma dalle due domande che il compilatore pone al concetto di ingratitude e di cui la pericope offre le risposte: chi sono gli ingrati e quale sarà la loro punizione. Ecco allora che gli ingrati sono coloro che non riconoscono i profeti, i saggi e gli scribi mandati da Cristo; l'esegesi spirituale consente di attualizzare la condanna degli abitanti di Gerusalemme estendendola ai loro imitatori,

<sup>45</sup> P. BARZILLAY ROBERTS, “Stephanus de Lingua-Tonante”. *Studies in the sermons of Stephen Langton*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968 (Studies and Texts, 16), p. 5.

<sup>46</sup> PATSCHOVSKY, *The literacy of Waldensianism*, cit., p. 124.

<sup>47</sup> (†1380): J.-B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1350-1500*, Münster, Aschendorff Verlag, 2001 (CD-Rom).

identificati con coloro che continuano ad uccidere «gli invitati da Dio ... crocifiggendo, flagellando e perseguitando» (ll. 36-37: *li trames de Dio, occient enaisi malament a glay, crucificant, flagellant e perseguent*). In questo caso, la crocifissione, la flagellazione e la persecuzione sono trasportate dal tempo storico alla metastoria attraverso l'interpretazione spirituale che le qualifica come negazione della penitenza (ll. 37-38), della fede e del buon esempio (l. 40), e come odio nei confronti del fratello (l. 41). Il racconto evangelico si attualizza potendo riconoscere gli assassini dei profeti e degli apostoli in coloro che «snaturano o disprezzano le loro parole» (l. 42: *li qual pervertisson o despreczan las parollas de lor*), e i flagellatori in «chi tradisce la verità» (l. 43: *qui trahis la verita*). La ricontestualizzazione della ingratitudine prepara il *climax* della seconda parte del sermone, sulla punizione e l'annuncio della «spaventosa vendetta [*di Dio*] ora e nel futuro» (l. 46: *spavantivol venjancaz venre a lor al present e en l'avenir*).

Il sermone successivo per la festa di san Giovanni apostolo affronta un tema – la verginità – che trae necessariamente ispirazione da una vasta letteratura patristica e monastica. Di conseguenza, la rete di citazioni scritturali è solidamente affiancata da citazioni esplicite e implicite dei padri che più contribuirono alla definizione di tale teologia: Agostino, Beda, Crisostomo, e in filigrana Rabano Mauro. In particolare il sermone valdese recepisce e rende fruibile un'esegesi molto tradizionale, attestata fin da sant'Ireneo e soprattutto da Agostino in poi, secondo la quale la verginità è da considerarsi nella duplice forma della carne e della mente, e la verginità della mente è condizione necessaria a una santità di cui la verginità della carne è il complemento: *Si la non-corrupcion de la ment es garda, acerta si ella meseyma corrupcion de carn sere, el non es priva de la corona* (ll. 34-36). È bene ricordare che tra fine Duecento e primo Trecento la teologia e la spiritualità domenicane erano andate ben oltre. Tommaso d'Aquino nella sua *Summa Theologiae* aveva definito la carità superiore alla verginità, e la verginità fisica addirittura reintegrabile miracolosamente in presenza di un'animo immacolato; il vescovo e predicatore domenicano Bartolomeo da Breganze aveva sostenuto la superiorità della verginità terrena rispetto alla verginità angelica, perché solo la prima sopporta il conflitto con i sensi; il maestro parigino Durand de Saint-Pourçain, nel suo commento alle Sentenze di Pier Lombardo, aveva riconosciuto alla verginità un valore non in se stessa ma come mezzo per raggiungere un bene superiore. Tale riflessione teologica prendeva atto delle nuove

forme di vita religiosa laicale non consacrata, soprattutto femminile<sup>48</sup>. Riprendendo quanto ha scritto Paolo Grossi a proposito della canonistica nell'opera di Ivo di Chartes, possiamo dire che anche la teologia cattolica come la canonistica si era piegata verso l'uomo pellegrino nel mondo e le sue fragilità<sup>49</sup>.

L'ultimo sermone del ciclo natalizio è dedicato alla festa dei santi Innocenti e tratta della «persecuzione dei giusti» (l. 16: *perseguecion de li just*). Si tratta del sermone più lungo e forse completo dell'intera silloge natalizia.

Fin da quando si attestò per la prima volta in Occidente tra il V e il VI secolo rendendosi autonoma dall'Epifania e dalle altre feste del ciclo natalizio, la celebrazione dei santi Innocenti fu l'occasione per celebrare i primi martiri anticipando ai tempi di Erode l'inizio delle persecuzioni contro i Cristiani<sup>50</sup>. Nella maggioranza dei casi la celebrazione valeva quindi come memoria e ricordo di episodi della storia biblica o come occasione per interpretare in senso spirituale e tropologico il martirio del sangue dei tempi antichi; in alcuni rarissimi casi lo sguardo era rivolto non solo al passato pre-costantiniano ma anche al presente<sup>51</sup>. Nei sermoni di Leone Magno il ricordo delle persecuzioni si affiancava ormai alla denuncia dei nuovi ostacoli portati dalle eresie, dagli Ebrei, e dalle insidie del peccato<sup>52</sup>. Questo è anche l'ambito semantico di un sermone e *collatio* duecenteschi del domenicano Guglielmo di Luxi, predicatore a Parigi, dove i nuovi uccisori dei fanciulli sono i peccati capitali<sup>53</sup>. I quattro sermoni dedicati da Iacopo da Varazze ai santi Innocenti nel suo *De Sanctis* scelgono una prospettiva prevalentemente storico-tropologica e si concentrano sul significato dei santi Innocenti come primi martiri, attingendo anche alla tradizione degli apocrifi come di frequente per il domenicano ligure<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> L. GAFFURI, *Verginità e modelli religiosi nella predicazione mariana del domenicano Bartolomeo da Breganze (†1270)*, in «Cristianesimo nella storia», 12, 1991, pp. 29-50.

<sup>49</sup> P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2017.

<sup>50</sup> HRABANUS MAURUS, *Expositio in Matthaëum*, lib. 1, CCCM 174, pp. 69.94: «Allegorice autem haec mors innocentum parvulorum praefigurat passionem omnium martyrum Christi».

<sup>51</sup> F. SCORZA BARCELLONA, *La celebrazione dei Santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI*, in «Studi Medievali», 15, 1974, pp. 705-767: pp. 707-724.

<sup>52</sup> SCORZA BARCELLONA, *La celebrazione dei santi Innocenti*, cit., p. 766.

<sup>53</sup> A. SULAVIK, *The preaching of William of Luxi, OP, at the Paris Schools between 1267 and 1275*, in *Predicazione e società / Preaching and Society*, cit., pp. 143-169.

<sup>54</sup> Edizione in preparazione a cura di G. P. Maggioni.

Anche il sermone valdese ruota intorno al tema del martirio, collegandosi idealmente al lamento contro l'ingratitude già incontrato nel sermone per la festa del protomartire Stefano.

Il sermone si apre come di consueto su una lunga pericope (Mt. 2,13-18) da cui il compilatore deriva cinque domande che danno anche la *divisio* del sermone: 1) per chi e per che cosa i giusti sono perseguitati; 2) chi soccorre i giusti perseguitati; 3) come si devono comportare i giusti nella persecuzione; 4) da chi i giusti soffrono la persecuzione; 5) quale punizione ricadrà sui persecutori. Se tale modo di procedere è comune alla predicazione del tempo, non altrettanto l'esegesi e le risposte che ne derivano: soprattutto la risposta alla prima domanda, che fa di Giuseppe padre di Gesù il cardine del tragico evento (dalla pericope: *ecce angelus Domini apparuit in somnis Joseph*). Nel sermone, Giuseppe "il giusto" (secondo la definizione dello stesso vangelo di Matteo 1,19) è infatti archetipo e primizia di ogni persecuzione fatta a Cristo, compresa quella dei santi Innocenti. Si tratta, come vedremo fra breve, di una soluzione atipica e significativa. Anche le risposte ai quesiti successivi sono date dalle Scritture che indicano: in Dio e in tutto il creato il soccorso ai giusti perseguitati (2<sup>a</sup> risposta); nella obbedienza ciò che i giusti devono osservare in tempo di persecuzione (3<sup>a</sup> risposta); nei persecutori coloro che cercano la gloria del mondo (4<sup>a</sup> risposta). Infine, dopo una breve divisione ulteriore (tecnicamente, una *subdivisio*) che descrive la crudeltà di Erode, il sermone si chiude sulla risposta alla 5<sup>a</sup> domanda che affida alla profezia delle Scritture l'attesa della vendetta di Dio.

Ma torniamo su Giuseppe che, come Maria e altre figure che circondano Gesù, non è oggetto di una descrizione approfondita da parte dei Vangeli canonici che si limitano piuttosto a nominarlo in poche occasioni: dopo il concepimento miracoloso di Gesù e al momento dei due sogni premonitori che preparano e concludono la fuga in Egitto (Mt. 2,12-14, 20-23). Come Maria, anche il padre putativo di Gesù trova spazio piuttosto nei vangeli apocrifi: il vangelo di Giacomo, lo Pseudo-Matteo, il vangelo della natività della Vergine, e la storia di Giuseppe il Carpentiere che per prima riferisce della sua morte all'età di 111 anni. La devozione, affermata dapprima in Medio Oriente, si diffuse in occidente non prima del nono e decimo secolo. Vi contribuirono tra gli altri Bernardo di Clairvaux, Tommaso d'Aquino, la mistica tedesca Gertrude di Helfta e Brigida di Svezia. Nella tradizione fin qui ricordata, consolidatasi nella glossa interlineare e marginale, gli attributi più frequentemente riconosciuti a san Giuseppe sono soprattutto di *nutricius* e *custos* di Gesù e Maria. Come tale, egli riesce a diventare figura sia degli apostoli il cui compito era di "portare in giro" (*circum-*

*ferre*) il Cristo, sia dei predicatori che distribuiscono fra le genti la fede di Cristo (= Gesù) e della Chiesa (= Maria), e la cui dottrina è necessaria ai fanciulli («quorum doctrina necessaria est parvulis»)<sup>55</sup>. Ma fu il Quattrocento il secolo della grande fioritura della devozione a san Giuseppe, al quale si interessarono per la prima volta anche la predicazione, l'iconografia e le sacre rappresentazioni<sup>56</sup>. Vi concorsero con i loro scritti il domenicano Vicente Ferrer e il francescano osservante Bernardino da Siena (che nell'ufficio composto per la festa del 19 marzo ne celebrò la funzione di intercessione presso il Cristo e la Vergine), ma soprattutto i maestri e cancellieri dell'Università di Parigi Pierre d'Ailly e il suo allievo Jean Gerson. Quest'ultimo, in particolare, fu un assiduo promotore del culto in molti suoi scritti, tra cui soprattutto le *Considérations sur Saint Joseph*<sup>57</sup> e il poema *Josephina*<sup>58</sup>. Nella riflessione del maestro e cancelliere parigino, Giuseppe è il santificato nel ventre della madre come Giovanni Battista; è il vergine che in virtù dell'unione matrimoniale condivide il corpo e la carne con la Vergine e Madre di Dio<sup>59</sup>. Celebrandone il matrimonio virginal con Maria e la paternità giuridica di Gesù, Jehan Gerson fece di san Giuseppe il simbolo del matrimonio di Cristo con «notre humanité»<sup>60</sup>. Per questo, nell'assise conciliare di Costanza egli operò per il pubblico riconoscimento del matrimonio di Giuseppe e Maria proponendone (senza successo) ai padri conciliari la commemorazione<sup>61</sup>. Alla fine del secolo,

<sup>55</sup> *Glossa ordinaria cum Biblia latina*, <55. \*Matthei evangelium\*> - *Capitulum* 2, *Glossae Scripturae Sacrae-electronicae* (Gloss-e), dir. M. Morard, Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT-CNRS), 2016 <[http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions\\_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber55.xml&chapitre=55\\_2](http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber55.xml&chapitre=55_2)> Consultazione del 12/04/2018; WALAFRIDUS STRABO FULDENSIS, *Evangelium secundum Matthaeum*, in *Patrologia Latina* 114, 78A.

<sup>56</sup> P. PAYAN, *Ridicule? L'image ambiguë de saint Joseph à la fin du Moyen Âge*, in «Médiévales», 39, 2000, pp. 96-111.

<sup>57</sup> JEAN GERSON, *Considérations sur Saint Joseph*, in *Œuvres complètes*, vol 7: *L'Œuvre française (292-339)*, editée par P. Glorieux, Paris, Desclée, 1966, pp. 63-94.

<sup>58</sup> JEAN GERSON, *Josephina*, in *Œuvres complètes*, vol 4: *L'Œuvre poétique*, editée par P. Glorieux, Paris, Desclée, 1962, pp. 31-100; JEAN GERSON, *Josephina*, Introduction, texte critique, scansion, index des termes avec indications des quantités prosodiques, tables des formes métriques, établis par G. M. Roccati, Paris, CNRS-LAMOP, 2001.

<sup>59</sup> JEAN GERSON, *Considérations sur Saint Joseph*, cit., pp. 67.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 63.

<sup>61</sup> Numerosi sono gli studi sul sostegno dato da Jean Gerson al culto di san Giuseppe: P. GLORIEUX, *Saint Joseph dans l'œuvre de Gerson*, in *St. Joseph durant les quinze premiers siècles de l'Eglise*. Actes du Symposium international sur St. Joseph (Rome, 1970 – Montreal, 1971), in «Cahiers de Joséphologie», 19, 1971, pp. 414-428; P. PAYAN, *Pour retrouver un père ... La promotion du culte de saint Ioseph*

sotto il pontificato di Sisto IV, la festa del 19 marzo già accolta dai Servi di Maria e dai Domenicani fu infine acquisita dal Missale romano<sup>62</sup>.

Tornando al sermone valdese, il ruolo della figura del padre putativo di Gesù è senz'altro coerente con la tradizione appena riassunta, cui si aggiunge l'assimilazione di Giuseppe al Figlio e alla Madre nella persecuzione subita ad opera di Erode: Giuseppe è il «giusto [che] soffrì persecuzione per il bambino e sua madre» (ll. 24-25: *Donca Joseph just sufferc perseguecion per lo fantin e per la maire de lui*). Ne deriva l'assimilazione di Giuseppe non solo a tutti coloro che soffrono persecuzione in nome di Cristo – «per il quale [Giuseppe] sono intesi tutti i membri di Cristo» (ll. 25-26: *per lo qual son significa tuit li membres de Christ*) – ma anche a Gesù stesso con la conseguenza di diventarne il primo testimone: «nota che Erode perseguitò Cristo e Giuseppe il giusto per due motivi» (ll. 97-98: *Nota que Herodes persegue Christ per doas cosas e Joseph just*). La conseguenza è uno spostamento dell'attenzione dalle madri degli Innocenti, che la tradizione omiletica antica considerava partecipi del martirio dei figli e unite perciò al lamento di Rachele profetizzato da Geremia (Mt. 2,18)<sup>63</sup>, alla figura di Giuseppe; dall'umiltà dei fanciulli<sup>64</sup> all'ubbidienza dell'uomo giusto (Giuseppe) esemplare viatico di Salvezza<sup>65</sup>. A ridosso del secolo (il Quattrocento) che più di altri si sforzò di delineare in modo nuovo la personalità e il ruolo dello sposo di Maria riconoscendogli una parte importante nella Sacra Famiglia e nella storia della Salvezza, il sermone valdese celebra l'uomo-padre di Cristo come il «giusto» e «l'obbediente» a cui Dio si rivolge direttamente nel sonno perché «non abbisognava di una rivelazione palese» (ll. 72-73: *Car Joseph era baron just, emperço non bisognava de revelacion manifesta*), come spie-

*au temps de Gerson, in Être père à la fin du Moyen Âge*, dir. D. Lett, in «Cahiers de Recherches Médiévales (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)», 4, 1997, pp. 15-29; B. P. MCGUIRE, *Jean Gerson and the last Medieval Reformation*, University Park (PA), The Pennsylvania State University Press, 2005, p. 237; D. HOBBS, *Authorship and Publicity Before Print. Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 97-101; I. IRIBARREN, *Joseph en songeur: songe, rapt et prophétie dans la "Josephina" de Jean Gerson (1414-1417)*, in «Revue des Sciences Religieuses», 90, 2016, 2, pp. 207-223.

<sup>62</sup> *St. Joseph durant les quinze premiers siècles de l'Eglise*, cit..

<sup>63</sup> SCORZA BARCELLONA, *La celebrazione dei santi Innocenti*, cit., p. 747.

<sup>64</sup> Si veda, ad esempio, il lezionario domenicano: A.-É. URFELS-CAPOT, *Le sanctoral de l'Office dominicain (1254-1256)*, Paris, École nationale des Chartes, 2007 (Mémoires et documents de l'École des Chartes, 84), p. 159.

<sup>65</sup> WALAFRIDUS STRABO FULDENSIS, *Evangelium secundum Matthaeum*, in *Patrologia Latina* 114, 77D: «Angelicæ admonitioni Ioseph non inobediens fuit».



ga il compilatore. Leggendo tale esegesi in controluce a uno dei tratti distintivi più noti della spiritualità valdese, possiamo dire che Giuseppe è figura dell'obbedienza dovuta direttamente a Dio senza mediazione, secondo l'insegnamento degli Atti degli Apostoli 5,29: *Respondens autem Petrus et apostoli dixerunt: "Oboedire oportet Deo magis quam hominibus"*<sup>66</sup>.

Infine, come già nel sermone per la festa del protomartire Stefano, anche nel sermone per i santi Innocenti l'episodio del martirio riacquista attualità e va a guardare alle condizioni dei nuovi credenti che, come i primi cristiani, si vedevano oggetto di persecuzione da parte degli amanti della gloria mondiale e del potere (ll. 100-102: *Donca aquel que quer la gloria del mont e ama lo principa non po esser amic de Christ e de li seo membres, car li mal volon semper obtenir la gloria e lo principa del mont, la qual cosa non es possibile*)<sup>67</sup>. E come già nel sermone per la festa del protomartire Stefano, la conclusione è affidata ad un *climax* drammatico che prefigura la terribile vendetta di Dio:

Nota che Rama qualche volta è nome proprio di luogo, e così è inteso qui. Ma secondo il commento [la Glossa Ordinaria]: "in Rama, cioè nelle altezze"; e il senso è questo: che quando il sangue dei giusti è sparso tramite la mano dei persecutori, allora le lacrime salgono al cielo muovendo vendetta contro i persecutori» (ll. 106-110: *Nota que "Rama" alcuna vez es propi nom de luoc, e enaysi es pres aici. Mas segond la glosa: «En Rama, czo es en las auteczaz»; e lo ses es aital: que quant lo sang de li just es scampa per la man de li persegador, adonca las lacrimas montan al cel scomovent venjancza en li persegador*).

Il sermone valdese si chiude quindi sul pianto e sul gemito dei giusti, e sulla promessa di una vendetta che sarà più crudele e orribile verso i «persecutori di oggi» (ll. 128-129: *li persegadors modern teman*) che non verso il persecutore antico Erode.

### *Conclusioni.*

È ora di giungere ad alcune brevi conclusioni, guardando anche alle interessanti suggestioni emerse nel corso del convegno.

<sup>66</sup> MAYNE KIENZLE, *La prédication: "pierre de touche"*, cit., p. 19.

<sup>67</sup> Così anche A. BRENON, *The Waldensian books*, in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, cit., pp. 137-159; MAYNE KIENZLE, *La prédication: "pierre de touche"*, cit., p. 48.

L'analisi dell'architettura del sermone ha fatto emergere l'alto grado di integrazione tra la cultura dei predicatori valdesi e le pratiche allora correnti della comunicazione cattolica. Mi riferisco sia ai tempi nei quali veniva inquadrata la Parola (il calendario liturgico romano), sia ai modi della sua esposizione (il ricorso alle medesime tecniche di selezione, raccolta e comunicazione elaborate nei centri di studio conventuali ed universitari, ed utilizzate dalla pastorale cattolica dal XIII secolo in poi). A questo dato fa sèguito naturalmente il problema delle fonti. Se infatti conosciamo bene gli strumenti di lavoro utilizzati dai predicatori cattolici ai fini di una comunicazione "efficace", non altrettanto possiamo dire per i predicatori valdesi. Questo significa che "la biblioteca-tipo del predicatore" continua a rimanere un'ipotesi e forse un'astrazione. Poté forse non esistere uno strumentario ad uso dei soli predicatori valdesi, come del resto sostenne già Robert Lerner. Perciò, se possiamo supporre che quei predicatori non avessero avuto bisogno di redigere propri strumenti di lavoro in quanto erano loro sufficienti i prontuari messi a punto dagli studi conventuali e le Università dell'Europa cattolica, non altrettanto possiamo ritenere per i nuovi parametri spirituali e pastorali entro i quali i predicatori valdesi intendevano inquadrare quella tradizione. Si può quindi ipotizzare che questa potesse essere la funzione dei sermoni valdesi ora in corso di edizione: trasmettere tracce "di" e "per" una predicazione da far valere come lascito pastorale, non diversamente da quanto suggerito da Simon Forde a proposito di alcune raccolte di sermoni lollardi<sup>68</sup>. In tal caso, i sermoni avrebbero messo a disposizione dei predicatori valdesi un materiale esegetico certamente tradizionale e non innovativo, ma rivificato da un lascito pastorale identificabile con la consapevolezza della forza della propria *sequela Christi* e con l'accettazione eroica del martirio.

Il presente dei sermoni è infatti un tempo di persecuzione, e il parametro che rinnova la tradizione esegetica antica è la testimonianza del "ministero sofferente" secondo la definizione utilizzata da Lothar Vogel durante il convegno. Il tema del martirio lega l'uno all'altro tutti i sette sermoni, ma in particolare gli ultimi tre per le feste di santo Stefano, san Giovanni e dei santi Innocenti. Ancora un domenicano del Duecento, il genovese Giovanni Balbi, nel suo trattato *Catholicon* sotto la voce "martyr" aveva individuato tre tipologie di martirio a loro volta esemplificate dalle agiografie di santo Stefano, san Giovanni apostolo e dei santi Innocenti: la prima «secundum voluntatem non nece ut Iohannes», la seconda «voluntate et nece ut Stephanus», la terza «nece et non

<sup>68</sup> S. FORDE, *La prédication, les lollards et les laïcs (diocèse de Norwich, 1428-1429)*, in *La parole du prédicateur*, cit., pp. 457-478: 462.

voluntate ut Innocentes»<sup>69</sup>. Il tema del martirio ispira anche, nel sermone per la festa dei santi Innocenti, soluzioni esegetiche meno consuete che riescono a delineare l'ideale di una relazione non mediata e profetica tra il fedele e Dio.

Cosa dire, a questo punto, delle categorie di “dissidenza” ed “eresia” a cui viene ascritta tradizionalmente la predicazione valdese? Entrambe costituiscono – non dimentichiamolo – il punto di vista dei persecutori<sup>70</sup> che in questi sermoni trova riscontro non in contenuti dottrinali qualificabili come “eterodossi”, bensì in una condizione di delegittimazione dell'autorità della Chiesa istituzionale. Non possiamo quindi che concludere queste pagine ricordando l'invito di Grado G. Merlo a «rinunciare a categorie come dissidenza» scegliendo piuttosto una prospettiva diversa, che ci permetta di riconoscere in questa predicazione non più una «predicazione dissidente» ma una delle forme medievali della «predicazione fedele»<sup>71</sup>: non alla Chiesa storica, ma al dettato evangelico.

<sup>69</sup> V. LUNARDINI, *Sul linguaggio del martirio nella lessicografia mediolatina*, in «Hagiographica», 24, 2017, pp. 65-80: 76 e n. 54.

<sup>70</sup> J. THÉRY, *L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII<sup>e</sup>-début du XIV<sup>e</sup> siècle)?*, in «Heresis», 36-37, 2002, pp. 75-117: 77.

<sup>71</sup> G. G. MERLO, *Sulla predicazione degli eretici medievali. Pretesti storiografici e metodologici*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, cit., pp. 445-459: 457.

*DISTINCTIONES SUL LEMMA “MISERICORDIA” . SINOSSÌ.*

<p><b>Pietro da Capua</b> († 1214)  <i>Alphabetum in artem sermoinandi</i>          Paris, Bibliothèque nationale de France, ms.          Lat. 16896 (XIII s.), f. 109v          Lemma “Misericordia”</p>	<p><b>Guillaume Peyraut O.P.</b> († 1271)          Dominica quarta post Festum SS. Trinitatis  <i>Sermo primus</i>          Thema: <i>Estote misericordes sicut et pater vester misericors est</i> (Lc. 6,36)</p>	<p><b>Anonimo</b> (XV-XVI sec.)          En la nativita del Segnor  <i>Sermo</i>          Thema: <i>Mas cum la benignita e l'umanita de Dio lo nostre salvador ... mas segond la soa misericordia per lo lavament del regenerament ...</i> (Tito 3,4-6)</p>
<p>Misericordia quattuor modis in bono, uno in malo.          Misericordia Dei et misericordia hominis.          Misericordia Dei attenditur in multis, scilicet quia non sinit nos cadere in graviora peccata. Ierem [Lam. 3,22] <i>Misericordie Domini multa quia non sumus consumpti</i>, Ps. [37,24] <i>Cum ceciderit iustus non collidetur in graviora</i>, scilicet quia Dominus supponit manum suam, quia expectat inferre penam pro peccatis cum posset statim punire.</p>	<p><b>Et notandum quod Deus multipliciter miseretur.</b> Ipse miseretur indignum omni bono aversum ab ipso <b>revocando</b>. Isa. 30. <i>Erunt aures tue audientes vocem post tergum mentis.</i> Item <b>redire volentem patienter expectando</b>. Rom. 2. <i>Ignorans quoniam benignitas Dei ad penitentiam te adducit.</i> Sap. 12. <i>Dissimulas peccata hominum propter penitentiam.</i></p>	<p>(ll. 37-67)          Prumierament la misericordia de <b>Dio nos defent</b>, Playnt de Jeremia 3 [Lam. 3,22]: <i>Vengan las motas misericordias del Segnor, emperco que nos non sian cunsuma; car ilh non feron las misericordias de lui.</i>          Secundament <b>speta li peccador</b>, li retorna e li redui, 2 Rey 14 [2 Rg. 14,14]: <i>Dio non vol perir l'arma, mas la retorna cogitant que a quel lo qual es degitta non perissa al postot.</i>  <b>Ysaia 3 [30,18]:</b> <i>Emperco lo Segnor speta qu'el marcenege.</i>          Terçament <b>recep li pentent</b>, <b>Luc 15 [15,11-32]</b> del “filh prodigo”.</p>

<p>Pa[ulus] [Rom. 2,4] <i>An divitias bonitatis et patientie et longanimitatis eius contempnis? Ignoras quia patientia Dei ad penitentiam te adducit?</i> [Ez. 33,11] <i>Nolo mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat. Ysaïas [30,18] Expectat vos Deus vester ut misereatur vestri,</i> quia bona temporalia dat tam bonis quam malis. Ps. [33,5] <i>Misericordia Domini plena est terra.</i> Evangelio [Mt. 5,45] <i>Qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos.</i> Ps. [36,6] <i>Homines et iumenta salvos facies Domine,</i> quia liberat ab angustiis etiam temporalibus aliquando. Ps. [108,26] et <i>fac nobiscum misericordiam propter nomen tuum,</i> quia filium dedit pro nobis. Pa[ulus] [Io. 3,16] <i>Sicut Deus dilexit mundum ut filium suum daret pro mundo.</i> Pa[ulus] [Rom. 8,32] <i>Qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum,</i> quia peccatorem recipit. Ps. [32,5] <i>Dixi confitebor et tu remisisti.</i> [Zac. 1,3] <i>Convertimini ad me et ego convertar ad vos.</i> Ezech [18:22] <i>quacumque hora [ms: quecumque hac] ingemuerit peccator, omnium iniquitatum eius non recordabor.</i> Evangelio [Lc. 10,37]: <i>Qui fecit misericordiam in illum,</i> quia iustificat sine meritis. Pa[ulus] [Rom. 3,24] <i>Iustificati gratia ipsius.</i> Pa[ulus] [Rom. 9,16] <i>Non est volentis nec currentis sed Dei miserentis.</i> Pa[ulus] [Rom.</p>	<p>Item <b>hostem volentem redire pascendo.</b> Ps. 146. <i>Qui dat tumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum.</i> Pulli corvorum sunt filii demonum, filii inquam per imitationem. Item <b>eum defendendo.</b> Thren. 3. <i>Misericordia domini quod non sumus consumpti.</i> Daemones enim inimicum Dei iugularent, nisi a Deo defenderetur. Bern. Si spiritus boni se elongaverint, impetu malignorum spirituum sustinere quis poterit? Item post multiplicem repulsam a <b>vocatione non desistendo.</b> Greg. Debemus misericordiam Dei erubescere, et si iustitiam eius nolimus formidare, qui tanto ampliori improbitate contemnitur, quanto contemptus vocare non dignatur. Apoc. 3. <i>Ecce sto ad ostium et pulso.</i> Item <b>ad conversionem nostram studiose operando.</b> In Psal. 9. <i>Anuntiate inter gentes studia eius.</i> Ipse est ut faber qui equum inclavat ut sibi remaneat. David Ps. 31. <i>Conversus sum in aerumna meam dum configitur spina.</i> Item <b>penitentem benigne recipiendo,</b> ut patet in filio prodigo. <b>Luc. 15.</b> Bern. Misericorditer et plene remittit Deus. Non enim damnat ulciscendo, nec confundit impropere, nec minus amat impunito. Item de statu vilissimo ad statum regum exaltando. Vilitas status ostenditur, cum dicitur <i>de stercore erigens pauperem</i> etc. Ps. 112. <b>Item converso virtutem perseverandi</b></p>	<p>Quartament <b>cuncedis promtissimament la perdonanza demanda,</b> Psalme [58,11]: <i>La misericordia de luy devant venire a mi e demostra la pena,</i> Thobia 3 [Abac 3,2]: <i>Cum tu seres ira, tu te recordares de la tua misericordia, Romana 8 [8,18]: Yo penso que las pasiones d'aquest temp non sian ensemp-degnas a la gloria avenador, la qual sere revela a nos;</i> car en l'Apocalis 18 [18,7]: <i>En tant quant ella se glorige e fo en li delecti, tant dona a ley torment e plor.</i></p> <p>Cinquenament el trapassa totas las cosas creas, Psalme [144,9]: <i>La misericordia de lui es sobre totas las obras de lui;</i> idem Ysaia [Ps. 102,13]: <i>Enaysi coma lo payre marceneja de li filh, enaysi lo Segnor marceneja de li tement si.</i></p> <p>Li scomovament a la misericordia son aquisiti. Lo prumier es la natura, Malaquiel 2 [2,10]: <i>Donca lo payre d'un-chascun de vos non es un?</i> Lo 2 es l'Esriptura, Deuteronomio 15 [15,11]: <i>Yo comando a tu que tu huebres la toa man al teo frayre paure e besognos.</i> Lo 3 car la play a Dio, Eczequiel [Mt. 9,13]: <i>Yo volc misericordia e non sacrifici.</i> Lo 4 car lo profeta mot a l'ome. Prumierament a remission de li pecca passa, Proverbi 15 [15,27]: <i>Per misericordia e per fe son purga li pecca.</i> Secundament per squivar li pecca a venir,</p>
--	--	---

<p>9,18]: <i>Cui vult miserentur et quem vult indu- rat, et tunc dat gratiam operantem.</i> Pa[ulus] [I Cor. 15,10] <i>gratia Dei sum id quod sum, quia dat cooperantem,</i> Pa[ulus] [I Cor. 15,10] <i>et gratia eius in me vacua non fuit.</i> Pa[ulus] [I Cor. 15,10] <i>non autem solus ego sed gratia Dei mecum, quia dat perseverantem.</i> Ps [22,6] <i>et misericordia eius subsequetur me omnibus diebus vite mee, quia dat premia eterna pro temporalibus bonis.</i> Pa[ulus] [II Cor. 4,17] <i>hoc enim mom[en]taneum et leve tribulationis nostre supra modum eterne glorie pondus ope- ratur in nobis, quia semper remunerat supra merita.</i> Pa[ulus] [<b>Rom 8,18</b>] <i>non sunt condi- gne passiones huius temporis ad futuram glo- riam que revelabitur in nobis.</i> Evangelio [Lc. 6,38] <i>mensuram bonam confertam, coagitatam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum, quia semper punit citra merita.</i> Ps. [24,10] <i>U- niverse vie Domini misericordia et veritas.</i> Ps. [84,11] <i>Misericordia et veritas obitaverunt sibi.</i> In presenti autem miseretur Dominus bo- nis irascendo. Sapientia [Prov. 3,12] <i>pater fi- lium quem diligit corripit.</i> Ps. [23,4] <i>Virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt.</i> Ps. [89,33] <i>Visitabo in virga iniquitates eorum et in verberibus peccata eorum.</i> Is [Jer. 46,28] <i>Non consumam te in via sed castigabo te, nec irascendo vero vero malis nec miseretur eo-</i></p>	<p><b>dando.</b> Isa. 40. <i>Qui dat lasso virtutem. Item a periculis custodiendo.</i> Isa 9. <i>Succensa est quasi ignis impietas. Item delinquentem mi- sericorditer corripiedo.</i> In Ps. 88. <i>Si autem dereliquerint filii eius legem meam [etc.] visi- tabo in virga iniquitates eorum. Item non penitentem de malitia citra condignum pu- niedo.</i> Psal. 67. <i>Non continebit in ira sua misericordias suas. Item perseverantem in bono supra condignum remunerando se- cundum illud.</i></p>	<p>Thobia 4 [4,11]: <i>L'almona deslitora de tot pec- ca.</i> Terczament a la benediccion de Dio e de li ome, Ecclesiasticus 21 [Prov. 22,9]: <i>Aquel qu'es enclina a misericordia sere beneticzi;</i> Mathio 5 [5,7]: <i>Li misericordios son benayra car ilh cossegren misericordia.</i> Quartament a multiplicacion de li ben, Luc 6 [6,38]: <i>Dona e sere dona a vos.</i> Cinquenament a scampament del judici avenador, Mathio 25 [25,35]: <i>Yo famejey e vos dones a mi a manjar etcetera;</i> Jaco 2 [2,13]: <i>Misericordia sobremunita judici.</i> Seysenament a adopcion del regne eternal, Ecclesiasticus 6 [16,15]: <i>Misericordia fare luoc a un-chascum segond las sous obras etce- tera.</i></p>
---	---	---

rum. [Osea 4,14] *Non visitabo super filias tuas cum fornicate fuerint.* Ps. [72,6-7] *Ideo tenuit eos superbia eorum, prodit ex adipe iniquitatis eorum.* In futuro autem miserebitur bonis non irascendo sed applaudendo, cum dicit [Mt. 25,34] *Venite benedicti patris mei possidete regnum quod vobis paratum est,* propter quod et angelus post resurrectionem apparuit in vestibus albis [Act. 1,10]. Malorum autem non miserebitur irascendo eis cum dicit [Mt. 25,41] *Ite maledicti in ignem eternum.* Epistula ea [Iac. 2,13] *iudicium sine salvante misericordia fiet illi qui non fecit misericordiam,* propter quod et [Mt. 28,3] *aspectus eius sicut angeli sicut fulgur,* terribilis sicut et horrendus, quia horrendus est incidere in manus Dei viventis.

Misericordia hominis alia bona alia mala. Bona debet fieri ordinate ut incipiat homo primum a se, Sap [Sir. 30,24] *Miserere anime tue placens Deo,* deinde proximo vel corrigiendo et increpando de malis. Pa[ulus] [II Tim. 4,2] *argue obsecra increpa* oportune, inopportune vel elemosinam conferendo. Evangelio [Mt. 5,7] *Beati misericordes quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

Mala autem et iniusta misericordia est tepiditas qua si quis parcat peccato suo vel alterius miseretur ipsi et non discet facere iustitiam.