

zie alla sua opera. Rignardo a questo periodo relativamente lungo della sua vita, rimangono delle questioni aperte: prima fra tutte è quella relativa alla sua consacrazione a vescovo (cfr. p. 84). Non si è in grado di stabilire con precisione un luogo e una data per questo avvenimento decisamente importante. È dunque corretto osservare che sebbene si sappia di Reiser molto più di quanto si conosce di qualunque altro valdese nel Medioevo, non si è in grado di fornire una biografia che riporti dettagliatamente i diversi momenti della vita del predicatore valdese e che sappia rendere conto, in modo documentato, di quella collaborazione tra hussiti e valdesi, di cui Reiser sarebbe stato una figura chiave. A questo si deve aggiungere, sulla scorta delle osservazioni di Albert de Lan-ge nel suo saggio (cfr. pp. 30 e 48), che alcuni dei documenti che potrebbero aiutare a chiarire alcuni di questi punti, non sono più disponibili, perché purtroppo distrutti con l'archivio che li conteneva. E qui è il caso di dire, non senza un poco di tristezza, che non sempre vale il detto secondo il quale *scripta manent*.

William Jordan

Jörg FEUCHTER, *Keizer, Konvikl und Bißer. Die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236/1241)*, Spätmittelalter Humanismus, Reformation, vol. 40, Tübinga, Mohr-Siebeck, 2007, pp. xiii; 607, s.i.p.

Questo studio, una tesi di dottorato in storia elaborata con l'accompagnamento di Johannes Helmuth a Berlino, mette al centro una fonte storica ben conosciuta da molto tempo, le *Penitenciacie* dell'inquisitore Pietro Cellani OP, che documentano la sua attività nella Francia occitana. Ciò che rende significativo questo nuovo contributo è la sua metodologica rispetto a una fonte che a prima vista pare abbastanza "arida", visto che riferisce solo, per diverse città, i nomi di alcune centinaia di persone insieme ai contatti eretici (catari o valdesi) da essi confessati e le penitenze imposte di conseguenza, senza però descrivere esplicitamente la loro dottrina o prassi religiosa. La prima scelta metodologica di Feuchter è di concentrarsi strettamente su una delle città, Montauban, contextualizzando le indicazioni sui suoi abitanti con le altre fonti sulla storia della città che sono state conservate. Diversamente dal tipico approccio microstorico, però, l'A. segue un ragionamento analitico e non narrativo. L'altra scelta metodologica consiste in una prospettiva di storia sociale che mette a confronto i contatti e atteggiamenti religiosi con la posizione delle persone indicate nel tessuto cittadino.

Procedendo così, l'A. riesce a ricavare dalle formulazioni meccaniche della sua fonte informazioni molto preziose sulla realtà quotidiana del catarismo e del valdismo nella prima metà del Duecento. A Montauban, un contatto con i catari era possibile solo attraverso la visita di una delle case in cui si riunivano. Quasi sempre queste case appaiono come proprietà di una donna «perfetta» (pp. 212 s.). I tipi di comunicazione fra membri della popolazione cittadina e «perfetti» o «perfette» catari erano il saluto rituale (*menthormentum*), l'ascolto della predica (sempre in casa), una cena comune (con i pasti benedetti dalla perfetto/a) e il *consolamentum* come rito d'assunzione nella comunità dei perfetti richiesti dai simpizzanti in vi-

sta della morte. Per di più, gli abitanti di Montauban cercavano contatto con i perfetti in qualità di creditori e garanti (p. 225, con una breve introduzione alla ricerca storica su questo punto). Nel caso dei valdesi, invece, è testimoniata la possibilità di ascoltare predicazioni pubbliche. Accanto a ciò, avvenivano anche incontri in case in cui si avevano ulteriori ammonizioni (*ammornito*, da distinguere dalla *predicatio* pubblica) e si celebrava la tipica cena con pane benedetto e pesce. Un numero considerevole di abitanti cercava inoltre rapporti con valdesi per farsi curare «con unguenti, erbe, crotti e consigli» (p. 230, con riferimento alle ricerche di Peter Biller su questo aspetto).

Fra i risultati analitici di questo lavoro spicca l'osservazione che l'élite politico-sociale (di cui complessivamente circa la metà venne sottoposta ad atti penitenziali, cfr. p. 245) era più propensa al catarismo che al valdismo, e inoltre la prova che non c'era un "sincretismo" fra le due eresie. Al di là di contatti più o meno contingenti come l'ascolto di una predicazione valdese in spazio pubblico o l'incontro isolato con un perfetto, l'adesione a uno dei due ambienti escludeva la partecipazione a riunioni dell'altro (pp. 238 s.). Un altro risultato interessante è che sono rintracciabili per singole famiglie preferenze per uno dei due gruppi attraverso le generazioni (pp. 246 s.).

Il merito principale della contestualizzazione delle *Penitenciacie* è di far capire il successo conclusivo degli sforzi di recuperare queste terre profondamente segnate dalla presenza di dissenso religioso per la catholicità romana. Alla conclusione della crociata nel 1229 seguì un difficile processo di re-acquisizione spirituale, compiuto particolarmente da inquisitori domenica-

ni. Feuchter dimostra che le penitenze imposte nel 1241 a Montauban ricorrono a confessioni rese già nel 1236. Un anno prima, nel 1235, Cellani aveva annunciato un *tempus gratiae*, un periodo cioè in cui gli aderenti a un gruppo eretico dal punto di vista romano potevano ritornare alla catholicità senza subire le pene previste per questo, obbligati solo a compiere atti di penitenza imposti loro dall'inquisitore. Il ceto dirigente di Montauban ovviamente scelse di normalizzare così la sua situazione religiosa senza perdere il proprio prestigio e il proprio potere. Sul piano politico, questa decisione si rivelò efficace, poiché anche in seguito penitenti del 1236/41 apparivano nelle sue premie cariche della città. Le penitenze imposte corrispondevano all'intensità del coinvolgimento con l'ambito di una delle eresie e consistevano in pellegrinaggi, fino all'imposizione di un soggiorno armato a Costantinopoli (che era ancora capitale dell'impero latino) per uomini con relazioni eretiche particolarmente strette. Questi ultimi però comparono nelle fonti cittadine senza interruzioni anche in seguito, il che evidenzia opportunità di commutare penitenze in prestazioni in denaro o in altre opere pie, cioè la prassi dell'indulgenza (pp. 350-352).

Perfino nella ricerca sulla storia degli ordini mendicanti il lavoro di Feuchter offre diverse osservazioni importanti. Una è che una relazione personale fra Domenico e Pietro Cellani, famoso come il primo confratello dal fondatore dell'Ordine dei Predicatori, è documentata solo nel 1214 e, in generale, che non è verosimile una presenza continua di Domenico nella Linguadoca dal 1206 in poi: secondo Feuchter, che si appoggia a questo punto su ricerche di Simon Tugwell, dobbiamo distinguere fra un primo soggiorno che

precede la crociata (1206-07) e un secondo periodo dal 1211 che conduce alla fondazione dell'ordine (pp. 268 s.). Un secondo punto è che, secondo Feuchter, la visione generale degli ordini mendicanti come strumenti persuasivi per il riacquisto di una popolazione segnata da tendenze catarre o valdesi è meno evidente di quanto appare. Non si può evidenziare una particolare concentrazione di conventi mendicanti in questa regione (pp. 423-435), e la tesi di Yves Dossat, secondo il quale a Montauban i francescani si sono quasi allacciati a tradizioni familiari di carattere filovaldese, viene messa in dubbio attraverso un esame dettagliato dei primi benefattori dei francescani e delle clarisse, da cui emerge che fra loro c'erano in modo abbastanza equilibrato famiglie una volta filovaldesi e filocattare o anche non menzionate affatto nelle *Penitenciae* (pp. 412 s.). Questo capitolo conclusivo però serve più a sollevare ulteriori domande sulla relazione fra mendicanti e tendenze ereticali che non a sviluppare esplicitamente un nuovo modello di interpretazione in questo ambito.

Il libro si conclude con un'appendice di fonti, fra cui una nuova edizione di quella parte delle *Penitenciae* che si riferiscono a Montauban e i resti dei documenti cittadini conservati da questo periodo.

Lothar Vogel

Berndt HAMM, Volker LEPPIN, a cura di, *Gottes Nähe unmittelbar erfahren, Spätmittelalter und Reformation*, NR vol. 36, Tübinga, Mohr-Siebeck, 2007, pp. viii, 349, s.i.p.

Dedicato allo storico del cristianesimo Gottfried Seebaß in occasione del

suo 70° compleanno, questo libro raccoglie interessanti studi sulla mistica del tardo Medioevo e di Lutero, con lo scopo di approfondire il dibattito sul carattere mistico della teologia del Riformatore. Esiste un ampio consenso fra gli autori nel definire come mistica un'espressione di fede che comprende non solo una dimensione spirituale, ma che mira inoltre a trascendere i limiti dell'individualità umana e un'esperienza di unione fra Dio e il credente (*unio mystica*) già durante la vita terrena.

In apertura, un contributo di estensione quasi monografica di Andreas Zecherle offre un'introduzione alla *Theologia Deusch*, un testo anonimo della metà del xv secolo, pubblicato in stampa due volte (1516 e 1518) dallo stesso Lutero. Christoph Burger, studiando testi di devozione femminile dello stesso periodo, sottolinea che allora, in paragone con il xu-xiii secolo, un maggior numero di pii, e particolarmente di pie, nutriva la speranza di poter pregustare ancor prima della morte le gioie celesti dell'unione con Dio: uno sviluppo di «popolarizzazione» o «democratizzazione» della pietà mistica rilevato anche in altri contributi di questo libro (cfr. l'articolo di Berndt Hamm, p. 112). Dall'altro canto, però, la cura pastorale metteva in guardia i credenti dal peccato di presunzione e di superbia spirituale. Un altro cambiamento fra la mistica dell'alto Medioevo e quella che precede la Riforma è un rafforzamento dell'immaginazione corporea e quasi erotica dell'unione ricercata, con la conseguenza che la «mistica nuZIALE», che ai tempi di Bernardo di Clairvaux descriveva la comunione fra l'anima e Dio senza badare al sesso del credente, ora diviene «un demanto femminile, particolarmente un privilegio di suore claustrali che potevano vivere

la tradizione mistica (pp. 181 s.). La discontinuità invece risulta dal fatto che Lutero sottolinea più fortemente della mistica di tipo tauleriano che già la negazione, la distruzione dei presupposti umani si deve all'agire di Dio e non è un atto preparatorio da compiere con le forze umane. Il secondo aspetto di trasformazione è che la struttura mistica in Lutero appare «spezzata dalla teologia della parola» (*worttheologisch gebrochen*), cioè la dimensione spirituale è ridefinita attraverso la relazione fra parola di Dio e fede.

L'aspetto della continuità viene ribadito in modo ancora più forte da Sven Grosse, secondo cui la concezione «riflessiva» della fede come conoscenza di se stesso, che si esprime nell'applicazione *pro me* del messaggio della salvezza, è frutto di una profonda dipendenza del Riformatore dalla mistica, una caratteristica della sua teologia da percepire secondo Grosse non solo dal 1516, ma già dalle prime lezioni conservate del 1514. Le differenze fra Lutero e la tradizione mistica sono interpretate come aspetti che «radicalizzano» il concetto mistico senza però abbandonarlo. Spinto dalla tentazione (*Anfechtung*), Lutero approfondì la questione del passaggio dallo stato di peccatore alla giustificazione, e a questo riguardo ricorse conseguentemente alla testimonianza paolina e a quegli elementi della tradizione mistica che riconoscevano l'esperienza di una così profonda lontananza da Dio da rendere impensabile un riavvicinamento a lui con le proprie forze peccatrici (cfr. la citazione della *Theologia Deusch*, pp. 224 s.). Si muove nella stessa direzione anche il pertinente contributo di Berndt Hamm, secondo il quale Lutero esplicita il concetto teologico di esperienza mistica con quello della relazione fra parola divi-

nella consapevolezza di essere unite in modo esclusivo con il loro umano-divino partner virile» (p. 123). Lo stesso risulta dall'articolo di Barbara Steinke sulla letteratura devzionale del monastero di suore domenicane di S. Caterina a Norimberga (p. 160).

L'influsso della mistica tardomedievale su Lutero è oggetto di tre saggi elaborati da Volker Leppin, Sven Grosse e Berndt Hamm. Essi non sono univoci nelle loro posizioni, dimostrano invece una tensione fruttuosa fra loro. Il contributo di Leppin fa risalire i fermenti mistici della teologia di Lutero all'influsso del suo maestro Johann von Staupitz, e identifica la loro ricezione da parte del futuro Riformatore come una tappa importante e pastoralmente liberante nella formazione della sua teologia. Anche l'intervento di Lutero per Tauler e per la *Theologia Deusch* si deve, secondo Leppin, all'influenza di Staupitz e nasce attorno al 1516, poco prima cioè dell'inizio dei conflitti riformatori (p. 173). Per quanto riguarda il significato di questo passo per la teologia riformatrice come tale, Leppin cerca di stabilire un equilibrio fra continuità e discontinuità. La visione luterana della relazione fra Legge ed Evangelo rispecchia secondo lui il motivo mistico della *via purgativa*, cioè il modello di una fase di pentimento e autodistruzione spirituale, per poi poter aprire questo vuoto mentale alla presenza di Dio (p. 178). Nello stesso modo, la dottrina della giustificazione – senza voler relativizzare le sue radici paoline e agostiniane – si pone in continuità con l'idea della «grazia vicina» e con le riflessioni sull'interferenza immediata di Dio nelle anime dei singoli credenti senza mediazione sacramentale. A questo riguardo Leppin identifica perfino la tesi del sacerdozio universale come legata al-