

Vescovi e confraternite (secoli XIII-XVI)

di Maria Clara Rossi

1. Alcune premesse storiografiche e metodologiche

Il rapporto fra vescovi e confraternite non è stato affrontato mai nel suo sviluppo diacronico, e ciò è tanto più singolare se si pensa che gli ordinari diocesani nel corso del medioevo, e anche successivamente fino al pieno XVI secolo, compaiono con enorme frequenza nelle carte dei sodalizi, di cui furono promotori, fondatori, controllori, giudici, oppure semplici interlocutori. In modo analogo – ne parleremo abbondantemente in seguito – gli atti delle cancellerie vescovili pullulano di provvedimenti indirizzati alle associazioni confraternali, laiche e non: oltre alle numerose elargizioni di indulgenze, agli interventi di pacificazione nei frequenti litigi insorgenti all'interno delle confraternite o con il clero locale, alle più marginali *litterae quaestuae*, si devono registrare da parte dei presuli forme di protagonismo diretto che andarono dalla fondazione degli stessi enti all'elaborazione di interi corpi statutari. Più in generale si può affermare, con il viatico delle fonti, che la storia delle confraternite è scandita da iniziative vescovili riguardanti sia la dimensione culturale e religiosa, sia l'amministrazione dei patrimoni, talora consistenti, di cui le associazioni confraternali divennero progressivamente titolari; per non parlare, in ultimo, dei provvedimenti di natura disciplinare collocabili nel più vasto impegno vescovile di inquadramento religioso dei fedeli.

Lo scarso rilievo accordato a questo legame solido e continuativo ha le sue spiegazioni storiche e storiografiche, le quali in modo tutt'altro che arbitrario sono state ricondotte alla tradizionale enfasi posta dalla comunità scientifica sul carattere laicale delle confraternite nell'età tardomedievale¹. Si tratta – ha scritto Roberto Rusconi – di un'enfasi certamente non infondata «che ha un effettivo riscontro nella vasta autonomia di cui questi organismi usufruirono»², e che, a livello storiografico si tradusse, negli anni Sessanta e Settanta – non a caso in concomitanza con l'evento conciliare – in una straordinaria stagione di studi sul movimento associativo dei laici, in importanti momenti

¹ R. Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia Einaudi, Annali 9: La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986, pp. 467-506 (p. 472).

² *Ibid.*, p. 472.

congressuali e in una messe altrettanto ricca di iniziative editoriali concernenti soprattutto la normativa statutaria. Ad una sensibilità storiografica tesa a cogliere soprattutto «il senso religioso delle esperienze associative laicali»³ si aggiunse, soprattutto per merito della scuola francese, un interesse verso la “sociabilité” ovvero verso lo studio dei gruppi di fedeli uniti da relazioni di vicendevoles soccorso e dal desiderio reciproco di «percorrere comunitariamente una via di salvezza per la vita e per la morte»⁴. D’oltreoceano invece, dagli studiosi anglofoni, pervenne alla comunità scientifica lo stimolo ad indagare le relazioni tra le confraternite e le politiche cittadine, soprattutto in riferimento a quelle realtà urbane come Venezia e Firenze, dove tali istituzioni conobbero uno sviluppo così capillare da diventare per lo stato interlocutori imprescindibili⁵. In pochi decenni – come mostrano le frequenti rassegne storiografiche approntate sulle confraternite medievali⁶ – il clima culturale si è dunque enormemente arricchito, ampliando anche le basi documentarie della ricerca e le potenzialità euristiche delle fonti al punto che l’interesse verso la storia confraternale non è sembrato conoscere cedimenti. Tuttavia sono stati assai rari i riferimenti al nostro tema di partenza – il rapporto tra i vescovi e le confraternite – benché, lo si è detto in apertura, il loro interagire nella documentazione sia tutt’altro che infrequente.

Nondimeno c’era stato chi – come Giuseppe Alberigo – sin dall’inizio degli anni Sessanta aveva posto l’accento su di un “controllato inserimento” delle associazioni devote nel sistema diocesano, richiamando l’attenzione degli studiosi su alcune iniziative di “concentrazione” delle confraternite (a Bergamo, per esempio) che avevano indotto alcuni vescovi attivi fra la fine del XIV e l’inizio del XV secolo ad approvare i fenomeni dei laici ma contemporaneamente a cercare di rafforzare l’autorità vescovile su di un settore così importante della vita cristiana. Lo studioso aveva inoltre ipotizzato che in

³ Il pensiero corre soprattutto all’opera del padre domenicano Gilles Gérard Meersseman i cui studi confraternali, iniziati negli anni Cinquanta, si trovano raccolti con il fondamentale apporto di G.P. Pacini in *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, I-III, Roma 1977.

⁴ La citazione è di G. De Sandre Gasparini, *Le confraternite nel medioevo italiano. Note storiografiche*, in *Storia della Chiesa in Europa*, a cura di L. Vaccaro, Brescia 2005, p. 352. Si veda anche sull’influenza della “sociabilità” nella storiografia confraternale L. Pamato, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo ed età moderna*, «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp. 9-51, in particolare pp. 14-17, e M. Gazzini, *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie*, in Ead., *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 3-57, in particolare pp. 15-17.

⁵ Pamato, *Le confraternite medievali* cit., pp. 15-16, 22-23; Gazzini, *Le confraternite italiane* cit., pp. 18-19. De Sandre Gasparini, *Le confraternite nel medioevo italiano* cit., p. 353.

⁶ Oltre alle rassegne piuttosto recenti già citate nella nota 4 si devono ricordare almeno quelle di L. Orioli, *Per una rassegna bibliografica sulle confraternite medievali*, in *Le confraternite in Italia tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di G. De Rosa, Roma 1980 («Ricerche di storia religiosa e sociale», n.s., n. 17-18), pp. 75-105; di D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e storia», 10 (1987), n. 35, pp. 81-137; di K. Eisenbichler, *Italian Scholarship on Pre-Modern Confraternities in Italy*, in «Renaissance Quarterly», 50 (1997), pp. 567-580.

qualche caso «il desiderio di indipendenza delle confraternite nei confronti del potere civile e dell'invasione fratesca <avesse> portato ad una coincidenza con le affermazioni giurisdizionali dei vescovi»⁷.

Le osservazioni di Alberigo presentavano *in nuce* proposte e temi di ricerca non abbastanza valorizzati nei numerosi studi venuti alla luce durante i decenni successivi: da un lato l'inserimento delle istituzioni confraternali nella vita religiosa della diocesi, la cui trama non poteva che essere "disegnata" dall'ordinario locale; dall'altro l'intreccio assai stretto fra il piano religioso e quello giuridico, intreccio che l'azione dei presuli tendeva a risolvere con un rapporto di subordinazione delle confraternite all'attività pastorale.

Proprio in merito a questo secondo tema si deve constatare – come ha fatto di recente Marina Gazzini sulla scia di Gabriel Le Bras – che il diritto non aiuta a fare chiarezza⁸. Nessun testo che riguardi le confraternite è presente nel *corpus* del diritto canonico ed anche la "dottrina" – constatava laconicamente lo storico francese – accorda loro poca attenzione⁹. Eppure i vescovi – è ancora il Le Bras che parla – pur in assenza di una specifica legislazione canonica se ne preoccuparono con sorprendente frequenza, sia nei concili sia nei sinodi locali, in special modo quando si trattava di arginare la concorrenza crescente esercitata dalle confraternite nei confronti delle parrocchie. «Un gruppo organizzato, con il suo clero, le sue cerimonie, la sua disciplina»¹⁰ poteva infatti isolarsi dalla comunità locale andando a creare, di conseguenza, una parrocchia nella parrocchia o, più efficacemente una *ecclesiola in ecclesia*. Una questione così cruciale non poteva certo considerarsi esaurita con le brevi osservazioni del Le Bras; ciò nonostante la storiografia successiva non ha prodotto studi di carattere storico-giuridico¹¹ in grado di illuminare la natura giu-

⁷ G. Alberigo, *Contributi alla storia dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secoli XV e XVI*, in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Atti del Convegno internazionale (Perugia, 25-28 settembre 1960), Perugia 1962, pp. 156-162, in particolare le pp. 167, 187-191.

⁸ Gazzini, *Le confraternite italiane* cit., pp. 5-7. In riferimento all'età moderna si vedano le osservazioni di A. Turchini, *I 'loca pia' degli antichi stati italiani fra società civile e poteri ecclesiastici*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola, A. Turchini, Bologna 1999, pp. 369-410 (pp. 382-383).

⁹ G. Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale*, Torino 1974, p. 546 (*Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, XII/2, edizione italiana a cura di L. Prosdocimi e G. Pelliccia).

¹⁰ Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 550.

¹¹ Ho potuto prendere visione di G. Ferroglio, *La condizione giuridica delle confraternite*, Torino 1931 (che approfondisce il problema in modo analitico a partire dalla legislazione tridentina limitandosi a pochi cenni per quanto riguarda l'epoca medievale) ma non di D. Schiappoli, *Condizione giuridica delle confraternite ecclesiastiche*, Torino 1900. Sulle disposizioni del concilio di Trento in materia di associazioni devote laicali si veda anche M. Mombelli Castracane, *Ricerche sulla natura giuridica delle confraternite nell'età della Controriforma*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 55 (1982), pp. 43-116. Diversi cenni al tema della condizione giuridica delle confraternite ma soprattutto a quello del rapporto con i vescovi in G.M. Monti, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, I-II, Venezia 1927, vol. II, pp. 64, 87 (in queste pagine l'autore si pone esplicitamente il problema della necessità o meno, per le associazioni laicali devote, di un riconoscimento giuridico da parte delle autorità ecclesiastiche), pp. 135-136 (ven-

ridica degli enti confraternali e quella dei loro aderenti. Se infatti è possibile affermare in linea di principio che il diritto medievale considerava le confraternite alla stregua di *loca pia* – «termine generico con il quale le fonti dell'epoca indicavano quegli enti che perseguendo uno scopo pio, ovvero espletando attività religiose, di culto e caritative venivano considerati come un'integrazione dell'ordinamento ecclesiastico propriamente detto»¹² – chi si accinga a studiare in modo analitico diversi contesti territoriali, oppure singoli enti confraternali, può riscontare, come vedremo in seguito, varie oscillazioni e non poche contraddizioni di questo schema generale.

Non è compito di chi scrive, giacché altri lo faranno in questa sede¹³, sciogliere i nodi problematici relativi alla “ambigua” posizione giuridica delle confraternite medievali; tale ambiguità peraltro contraddistinse la loro plurisecolare vicenda perlomeno fino all'anno 1604, quando papa Clemente VIII attraverso la promulgazione della *Quaecumque a Sede Apostolica* legiferò in modo pressoché definitivo sui rapporti tra gli ordinari diocesani e le confraternite¹⁴. Vale tuttavia la pena di ribadire che anche le autorità ecclesiastiche – e in particolare i vescovi – interpretarono in modo non univoco lo statuto giuridico delle associazioni devote, declinandone in forme diversificate l'organico inserimento nelle chiese locali e i reciproci rapporti. A fronte di presuli orientati a favorire i sodalizi, allargandone il prestigio mediante la concessione di privilegi e indulgenze o partecipando in prima persona all'elaborazione degli statuti e alle attività di culto, è possibile infatti incontrare, soprattutto nei secoli XIII e XIV, anche vescovi che manifestarono uno scarso interesse verso il fenomeno confraternale, consentendo il proliferare di “compagnie” con una precisa “connotazione” e “coscienza” laicale¹⁵. Nel corso del pieno e tardo Quattrocento aumentò invece la consapevolezza di molti vescovi “riformatori” di poter esercitare un ruolo di primo piano nella vita associativa dei laici e, di conseguenza, la volontà di intervenire sugli aspetti organizzativi, religiosi e amministrativi delle associazioni confraternali.

Si è parlato finora in termini piuttosto generici della necessità di affrontare storicamente il rapporto vescovi-confraternite; necessità giustificata,

gono elencati i sinodi francesi che legiferarono in merito alle confraternite). Il problema è posto anche in L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello stato di Milano dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Milano 1941 (rist. anastatica 1973), pp. 221-238, capitolo intitolato «Scholae» (*Confraternite e pii consorzi elemosinieri*).

¹² Gazzini, *Le confraternite italiane* cit., p. 6.

¹³ Si veda in questo stesso volume il contributo di Cecilia Natalini, *Appunti sui collegia religionis causa nella dottrina civilistica tra Glossa e Commento*.

¹⁴ Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico* cit., p. 233; G.G. Meersseman, G.P. Pacini, *Le confraternite laicali in Italia dal Quattrocento al Seicento*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, p. 114.

¹⁵ Il riferimento è, per fare un esempio, alla situazione dell'associazionismo devoto trentino, che rivendicò con forza la sua natura laicale nei confronti dell'episcopato. Si vd. M. Garbellotti, *Le risorse dei poveri. Carità e tutela della salute nel principato vescovile di Trento in età moderna*, Bologna 2006, pp. 175-177. Della medesima autrice anche *Visite pastorali e loca pia tra legislazione e prassi*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia religiosa e sociale* cit., pp. 422-427.

almeno in ambito italiano, dalla dialettica costantemente realizzatasi, soprattutto nei secoli del basso medioevo, fra queste due istituzioni.

Quanto questa dialettica sia stata ampia e generalizzata è un discorso interamente da fare, ma è bene precisare che entrambi i termini del binomio in questione richiedono qualche delucidazione.

L'universo confraternale è davvero ampio e assai articolato: accanto a piccoli sodalizi circoscritti a quartieri o villaggi esistevano enti in grado di reclutare i propri soci dall'intero territorio cittadino, filiali locali di movimenti, come quello dei disciplinati, con diffusione ad amplissimo raggio, istituzioni confraternali dai tratti più marcatamente religiosi – per il legame con un ente ecclesiastico, per la precipua finalità culturale, per la soggezione alle direttive del clero o di un convento di frati – altre invece dove l'apporto laicale era decisamente prevalente. Le confraternite insomma – è stato detto – si «annidavano» dappertutto: nelle chiese delle parrocchie innanzitutto, in quelle conventuali o nelle cattedrali, erano in grado di costruirsi propri oratori, di svilupparsi in simbiosi con i terzi ordini o con le comunità del clero regolare, di stringere legami con il mondo delle arti e delle professioni, di differenziarsi socialmente, a seconda dell'età dei soci o per nazionalità; assumevano un ruolo preminente in occasione delle festività e dei riti cittadini, giungendo con successo «ad avventurarsi sul terreno della povertà e dell'assistenza con i loro numerosi ospedali, le frequenti distribuzioni elemosiniere, l'interessamento per i carcerati, i condannati a morte, i sinistrati anonimi»¹⁶.

A fronte di tale sorprendente multiformità cui non si addicono schematismi definitivi, va detto che anche per quanto riguarda gli ordinari diocesani – che hanno goduto negli ultimi anni di un'attenzione rinnovata da parte degli storici¹⁷ – le interpretazioni non possono essere generali, né ha senso rincorrere «astratte» concettualizzazioni. Le situazioni variavano a seconda dei luoghi, dei tempi e soprattutto dei «protagonisti» – i vescovi – portatori di valori e di esperienze diversificate e capaci di operare le loro scelte sulla base di intuizioni e convinzioni personali, seppure all'interno di realtà locali e problemi contingenti che rinviavano alle grandi questioni della Chiesa universale. È pur vero, come ebbe a scrivere Raoul Manselli nel lontano 1961 in un contributo dedicato ai vescovi e al movimento religioso del Duecento, che «il rinnovamento operato nella Chiesa dai nuovi ordini religiosi e dai movimenti popolari che li precedettero e li accompagnarono e li seguirono, comportò

¹⁶ La citazione è di Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale*, p. 83 che elenca la «molteplicità» e la «fantasiosa varietà di funzioni» delle confraternite.

¹⁷ Si vedano almeno il volume *Il difficile mestiere di vescovo*, «Quaderni di storia religiosa», 7 (2000), e alcune significative esemplificazioni in M.P. Alberzoni, *Città, vescovi e papato nella Lombardia dei Comuni*, Novara 2001. La medesima studiosa è tornata di recente sull'evoluzione dell'ufficio episcopale in Redde rationem villicationis tue. *L'episcopato di fronte allo strutturarsi della monarchia papale nei secoli XII e XIII*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella 'Societas christiana' (1046-1250)*, Atti della sedicesima settimana internazionale di studio (Mendola, 26-31 agosto 2004), a cura di G. Andenna, Milano 2007, pp. 295-370.

per i vescovi tutta una serie di nuovi compiti e di nuove responsabilità»¹⁸, tra le quali va senz'altro annoverato il loro ruolo di vigile partecipazione, di mediazione e di disciplinamento delle innumerevoli e proteiformi iniziative del "popolo cristiano".

Viene dunque da chiedersi, così come è stato fatto di recente a proposito dell'*officium* del vescovo¹⁹, se l'appartenenza di un numero crescente di ordinari diocesani agli ordini mendicanti, a partire dai decenni centrali del XIII secolo, abbia dato vita a relazioni privilegiate tra i numerosi frati-vescovi assurti al soglio episcopale e il fitto reticolo confraternale in cui si esprimeva la vita religiosa del laicato basso-medievale. Anche in questo caso schemi interpretativi rigidi non se ne possono applicare. Risulta maggiormente utile puntare sulla "qualità" del governo episcopale dei frati che amministravano le diocesi, evidenziando pur nella varietà delle situazioni locali, comportamenti o sensibilità personali specifiche verso i sodalizi confraternali esistenti nei territori diocesani. Il risultato non può che essere frammentario ed estremamente parcellizzato, sia perché tale è in larga misura lo stato delle ricerche sui presuli degli ordini mendicanti²⁰ (in particolare quelli appartenenti agli agostiniani, ai carmelitani e ai servi di Maria), sia perché i singoli studi dedicati alle confraternite danno conto dei provvedimenti vescovili con poche cenni riassuntivi e generalmente decontestualizzati dalla complessiva attività pastorale.

2. Vescovi mendicanti e associazionismo laicale

Il collegamento dei mendicanti con le associazioni devote laicali non era certo una novità: era infatti uno dei tangibili segni del gradimento dei frati presso i numerosi fedeli – uomini e donne – che, unendosi in *fraternitates*, si erano affiancati ai conventi per trarne benefici spirituali e per offrire in cambio aiuto in opere e difesa dell'ortodossia cattolica. E non ci si riferisce qui all'insieme di laici connotati con il termine di "penitenti", che aspiravano a stabilire legami "stabili" e "istituzionali" con i frati minori e predicatori, quanto piuttosto all'insieme delle *scholae*, *confratryae*, *societates* o *fraternitates* che avevano come riferimento le sedi degli ordini mendicanti e che, a partire dagli anni Trenta del Duecento, divennero progressivamente parteci-

¹⁸ R. Manselli, *I vescovi italiani, gli ordini religiosi e i movimenti popolari religiosi nel secolo XIII*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel medioevo (sec. IX-XIII)*, Atti del II convegno di Storia della Chiesa in Italia (Roma, 5-9 settembre 1961), Padova 1961, p. 315.

¹⁹ M.C. Rossi, *Vescovi nel basso medioevo (1274-1378). Problemi, studi, prospettive*, in *Il difficile mestiere di vescovo* cit., pp. 217-254, in particolare p. 243.

²⁰ Fa eccezione il recente volume *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300*, Atti del XXVII convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani (Assisi, 14-16 ottobre 1999), Spoleto 2000 (in particolare si vedano i contributi di A. Rigon e di G.M. Varanini). Mi sia consentito anche il rinvio al paragrafo intitolato *L'attività pastorale di un vescovo mendicante*, in M.C. Rossi, *Governare una Chiesa. Vescovi e clero a Verona nella prima metà del Trecento*, Verona 2003, pp. 22-32.

pi dei meriti spirituali e delle preghiere dei frati, allargandone l'area di influenza e coagulando intorno ai conventi – soprattutto di area urbana – gruppi sempre più consistenti di persone.

Benché non si possa in questo contesto esaminare analiticamente tale complessa e multiforme realtà tracciandone una mappa circostanziata, va almeno recuperato, per la precocità dell'attestazione, l'esempio della cittadina francese di Limoges, ove nel 1239, un gruppo di laici associati in confraternita si radunava presso il convento dei frati minori, con lo scopo precipuo di illuminarne la chiesa attraverso una generosa sovvenzione di cera e candele²¹. Non si trattava di persone che avevano imboccato la strada di una conversione radicale, ovverossia di un regime di vita che si andrà poi formalizzando nell'*ordo poenitentium*, ma di una associazione di laici devoti entrati nell'orbita della "pastorale minoritica", così come accadde a molti altri fedeli in aree diverse della *christianitas*²².

Una volta raggiunte le dignità episcopali i frati non smisero di garantire sostegno e favore alle confraternite sviluppatesi accanto ai loro insediamenti, non senza però una dimensione di controllo e disciplinamento che fu all'origine di non poche frizioni e controversie nei confronti delle autorità ecclesiastiche. Va detto altresì che tale atteggiamento di controllo fu indirizzato soprattutto verso l'area "magmatica" e diversificata dei penitenti, spesso orientati, come è noto, «a cercare strade autonome di sperimentazione cristiana»²³.

Gli esempi, anche in questo caso, si potrebbero moltiplicare, ma conviene senz'altro partire dalla città di Milano, che fu la sede, dagli anni Quaranta del XIII secolo, del primo arcivescovo reclutato all'interno dei frati minori. Gli *Atti di Leone da Perego (1241-1257) e della sua curia*, recentemente pubblicati da Maria Franca Baroni²⁴, restituiscono l'edizione accurata di un documento già conosciuto, contenente il riconoscimento e l'approvazione della scuola sorta in *honorem sancti Francisci*. L'arcivescovo, il 28 dicembre 1247, permise agli uomini e alle donne del sodalizio di potersi riunire quattro volte all'anno nella chiesa dei minori, per partecipare alla messa, per ascoltare la predicazione dei frati e per contribuire con elemosine all'illuminazione del luogo e alla cura degli altari. Concesse loro infine un'indulgenza di quaranta

²¹ Sulla *confratria que fit in ecclesia fratrum Minorum apud Lemovicense castrum* si è soffermato Servus Gieben, *Confraternite e penitenti dell'area francescana*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell'VIII convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi 1981, p. 180. Ne ha parlato anche G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003, p. 224.

²² Per un panorama sulle confraternite di ispirazione francescana, oltre allo studio citato di S. Gieben, si veda anche il contributo di M. D'Alatri, *I Minori e la «cura animarum» di fraternite e congregazioni*, in *I frati Minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*. XXII Convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 17-20 ottobre 1982), Todi 1985, pp. 143-170. Per quanto riguarda le confraternite di "area domenicana" pressoché interamente dedicato a queste tematiche è il secondo volume di Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit.

²³ Merlo, *Nel nome di san Francesco* cit., p. 231.

²⁴ *Gli atti dell'arcivescovo e della curia arcivescovile di Milano nel sec. XIII. Leone da Perego (1241-1257), sede vacante (1257 ottobre - 1262 luglio)*, a cura di M.F. Baroni, Milano 2002.

giorni e, in via eccezionale, l'autorizzazione per accedere ai sacramenti anche in periodo di interdetto²⁵.

Il riconoscimento accordato alla *scola* induce ad ipotizzare che Leone da Perego avesse effettuato anche una sorta di “indagine” preliminare sull'operato della fraternita, per verificarne le finalità ma soprattutto l'ortodossia, in un clima di forte proliferazione ereticale come era quello della città lombarda a metà del secolo XIII²⁶. Le carte arcivescovili ci dicono infatti che una comprovata ortodossia era l'elemento identitario forte di un secondo “gruppo di laici” di ambito minoritico – il *consortium scollarum* di Sant'Antonio già dell'ordine dei minori – composto in prevalenza di <*militantes*> *ad fomentum catholice fidei*, cui lo stesso Leone da Perego accordò favori e attenzione nel 1255²⁷. La sequenza degli atti arcivescovili ci informa dunque che una volta occupata la cattedra di sant'Ambrogio, Leone da Perego profuse un impegno qualitativamente significativo verso le *scole* di area francescana, sia per accertare l'ortodossia dei gruppi laicali milanesi ad esse afferenti, sia per promuovere i loro incontri e le loro attività presso i frati minori.

Non è segnalato analogo interesse da parte dell'arcivescovo di Milano verso le *societates* legate ai frati predicatori che afferivano alla chiesa di Sant'Eustorgio, le quali furono invece promosse o sostenute – come del resto le due precedenti congregazioni minoritiche – dai pontefici Innocenzo IV e Alessandro IV²⁸. Si può dunque affermare che l'assunzione della carica arcivescovile non allentò i legami tra il frate minore Leone da Perego e i gruppi di fedeli che, pur mantenendo una laicità ben definita e senza adottare lo stato della penitenza volontaria, andavano stringendo legami di tipo associativo intorno ai luoghi francescani, allargando progressivamente l'area di influenza della pastorale minoritica.

Nel delicato passaggio «dal pulpito alla cattedra» è risaputo che i minori erano stati preceduti dai frati predicatori, i quali avevano avuto nomine vescovili già sul finire degli anni Venti, avviando su questo “tema” un ampio dibatt-

²⁵ Si tratta del documento XLV, datato 28 dicembre 1247. Lo commenta anche Grado Merlo a p. XXVI dell'*Introduzione storica*, ora ripubblicata in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 4 (2002), pp. 29-110. Sull'operato dell'arcivescovo nella diocesi di Milano si veda R. Perelli Cippo, *La diocesi alla metà del tredicesimo secolo*, in *Diocesi di Milano*, I, Brescia 1989, pp. 259-284. Di recente si è soffermata sul medesimo personaggio anche M.P. Alberzoni, *Leone da Perego: strategie parentali e diffusione della presenza francescana nel Milanese*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 8 (2006), pp. 31-62.

²⁶ Anche Mariano d'Alatri ritiene che il problema dell'ortodossia fosse “cruciale” per le fraternità di area francescana: Id., *I Minori e la cura animarum*, pp. 150 e 153.

²⁷ *Gli atti dell'arcivescovo e della curia arcivescovile di Milano nel secolo XIII. Leone da Perego* cit., doc. CXXV, p. 126 (2 febbraio 1255). L'arcivescovo concede 40 giorni di indulgenza a tutti coloro che, pentiti e confessati, una volta al mese, nel giorno stabilito, si recheranno *zelo fidei* presso un *consortium scollarum beati Antonii olim predicti ordinis*.

²⁸ Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., II, pp. 925-926. Ne accenna anche M.P. Alberzoni, *Francescanesimo a Milano nel Duecento*, Milano 1991, p. 82 nota 9 e p. 131 nota 67. La medesima studiosa ricorda, sulla base del Sevesi, che i due pontefici accordarono ripetuti favori anche alle *scole* di area francescana (pp. 82 e 131).

tito sia all'interno dei capitoli generali, sia nei circoli più ristretti composti dagli intellettuali di spicco dell'ordine²⁹. Il percorso seguito in questa direzione dai seguaci di Domenico era stato problematico e accidentato come quello degli eredi di Francesco d'Assisi, lastricato di reticenze, di rifiuti delle promozioni vescovili e di frequenti *rappels à l'ordre* dei pontefici affinché non si verificassero rinunce da parte degli eletti. Tuttavia anche nel caso dei predicatori le dignità vescovili o arcivescovili, le nomine cardinalizie, come pure l'assunzione delle massime cariche di governo all'interno dell'ordine, avevano lasciato aperto lo spazio dell'impegno e dell'intervento nei confronti della realtà confraternale. L'interesse verso l'universo associativo si esprime prevalentemente attraverso lettere di fraternità, approvazione di statuti e soprattutto concessione di indulgenze; ma non furono rari i casi – lo vedremo meglio in seguito – in cui il ventaglio degli interventi vescovili contemplò anche l'emanazione diretta di corpi statutari composti in favore di singoli sodalizi.

Quanto mai esplicitiva dell'atteggiamento degli esponenti di vertice dell'*ordo Praedicatorum* risulta la lettera con cui Giovanni di Wildeshausen³⁰, già vescovo di Diacovar in Ungheria e maestro generale dell'ordine, approvò gli statuti bolognesi della *fraternitas sive congregatio sancti Dominici*. Con una missiva, datata 12 giugno 1240, *Iohannes Dei gratia episcopus et ordinis Praedicatorum magister* augurò ai membri della *societas* di compiere il loro cammino sulla terra *in operibus gratiae salutaris* illuminati dall'esempio del beato Domenico, sotto il cui patrocinio il sodalizio si era posto. Gli aderenti, *in unum congregati*, si proponevano soprattutto di realizzare “opere pie”, attraverso le quali sollevare i bisognosi dalla condizione di miseria e procurare loro *salutifera obsequia animarum*³¹. Dopo aver elencato per esteso i dieci capitoli dello statuto bolognese il maestro generale concesse a tutti i membri della fraternità di san Domenico la partecipazione ai meriti spirituali dell'ordine, estendendo loro, in caso di morte, i medesimi benefici destinati ai frati³². Anche Giovanni dunque, titolare della massima carica dell'*ordo Praedicatorum* e contemporaneamente investito dell'onere episcopale in una zona “problematica” della cristianità, non trascurò l'impegno diretto verso gli ambienti confraternali, offrendo con la sua lettera il “modello” a molte successive lettere di fraternità domenicana, che ad essa si ispirarono con varianti e aggiunte, come ebbe a scrivere il padre Meersseman, senza nulla mutare nella sostanza³³.

La pur breve rassegna di interventi che abbiamo presentato consente di mostrare che da parte di personaggi posti al vertice degli ordini mendicanti e

²⁹ G. Andenna, *I primi vescovi mendicanti*, in *Dal pulpito alla cattedra* cit., p. 47.

³⁰ Su Giovanni di Wildeshausen basti il riferimento al contributo di Andenna, *I primi vescovi mendicanti* cit., pp. 47-51.

³¹ La lettera è stata pubblicata dal padre Meersseman in *Ordo fraternitatis* cit., II, pp. 578-586 e 628-630.

³² *Ibid.*, II, pp. 628-630.

³³ *Ibid.*, II, p. 586.

personalmente coinvolti in ruoli di governo delle chiese locali si manifestò nella prima metà del secolo XIII un'attenzione specifica verso l'associazionismo laicale. Non si è preso in considerazione – né lo si farà in seguito, giacché altri studiosi hanno affrontato questo tema – il rapporto con i laici che avevano scelto di assumere lo stato della penitenza volontaria (rapporto fatto di momenti difficili e di spiccate istanze autonomistiche); si è limitata l'indagine ai provvedimenti riguardanti gli uomini e le donne che «pur avendo abbracciato un progetto di vita in ordine alla propria salvezza, si sentivano solidali con la città e la cultura urbana, alla quale, in quanto per lo più notai, mercanti artigiani, avevano contribuito»³⁴.

3. *Le confraternite dei flagellanti*

Avvenne poi la grande *devotio* del 1260: uno straordinario movimento di uomini che nella primavera e nell'autunno di quell'anno percorsero la penisola a due a due fustigandosi il corpo nudo con la disciplina in segno di penitenza, per allontanare dall'umanità l'ira di Dio e per impetrare pace e misericordia attraverso la mediazione della madre di Cristo. Il fenomeno, lungamente studiato, anche di recente è stato oggetto di raffinate analisi e interpretazioni³⁵; tuttavia, ciò che rimane indubbio è il fatto che, pur in modi e in tempi diversi, il movimento associativo dei laici trasse da tale evento una straordinaria accelerazione e che vi fu «una reale volontà di prosecuzione in forme stabili e di gruppo della grande *verberatio*, attestata in taluni luoghi in modo ormai sufficientemente chiaro»³⁶.

La particolare attenzione rivolta agli ordini mendicanti e al loro ruolo nella *devotio* del 1260 ha permesso di individuare un legame «obiettivo» tra i frati e il movimento dei flagellanti. Tale legame si espresse, secondo Giuseppina De Sandre, non tanto nel protagonismo dei mendicanti durante le processioni dei verberati, quanto piuttosto nello sviluppo, silenzioso e tenace, di un'attività «pastorale» pienamente in linea con la «pietà associativa» del movimento dei flagellanti³⁷. Si pensi, solo per fare alcuni esempi, alla forte sottolineatura dell'idea della pace, all'insistenza sul sacramento della confessione, all'intenso cristocentrismo e alla straordinaria fortuna della devozione mariana: tutti elementi comuni alla proposta pastorale dei «nuovi

³⁴ G. De Sandre Gasparini, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti*, in *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*, Atti del XXIII convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 17-20 ottobre 1982), Todi 1985, pp. 79-114 (p. 111).

³⁵ Da ultimo ricordo soltanto M. Vallerani, *Movimenti di pace in un comune di Popolo: i Flagellanti a Perugia nel 1260*, in «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», 101 (2004), pp. 369-418 (poi riedito in francese in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre. XIII^e-XV^e siècles*, a cura di R.M. Dessi, Turnhout 2005, pp. 315-355).

³⁶ De Sandre Gasparini, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti* cit., p. 90.

³⁷ *Ibid.*, pp. 88-89.

ordini” che furono ampiamente recepiti dalle numerose confraternite disciplinate sviluppatasi in seguito alla grande devozione. Vale perciò la pena di cominciare a porre l’accento anche sul ruolo che ebbe in tale sviluppo la mediazione dei vescovi provenienti dagli ordini mendicanti, divenuti nel frattempo sempre più numerosi e sempre più inseriti nei gangli vitali delle società urbane dell’epoca³⁸.

Converrà partire, per dare inizio a questo percorso, da una testimonianza di Salimbene de Adam di singolare interesse per il valore storico che riveste ed anche per la sua forza evocativa. Racconta infatti il salace frate minore che nel 1260 a Modena fu proprio il vescovo, in sinergia con il podestà cittadino, a guidare i battuti locali verso la città di Reggio, con l’obiettivo di espandere il noto movimento di pace anche alle aree limitrofe³⁹. Il presule in questione era il domenicano Alberto Boschetti, che apparteneva ad una nobile famiglia modenese ed era entrato a far parte dell’ordine dei frati predicatori mentre già esercitava la funzione episcopale⁴⁰. Siamo dunque di fronte ad un ordinario diocesano, esponente di un ordine mendicante, che appoggiò e sostenne con vigore lo sviluppo della *devotio* dei flagellanti del 1260, da cui, come abbiamo detto, le associazioni dei laici derivarono un impulso eccezionale.

Non fu naturalmente il solo. Nell’indagare la realtà confraternale dei disciplinati, così come si venne configurando nel XIII e soprattutto nel XIV secolo, è piuttosto frequente imbattersi in figure di vescovi-mendicanti, che si fecero promotori di sodalizi di battuti o che intervennero in prima persona nell’organizzazione, nel disciplinamento e nella riforma di quelli già esistenti (per non parlare poi delle numerose quanto diffuse elargizioni di indulgenze ripetutamente concesse alle confraternite di maggior successo dai presuli che si avvicendavano sulle cattedre vescovili). Tuttavia ciò di cui disponiamo è un quadro piuttosto lacunoso, sia per quanto riguarda gli studi sui vescovi, sia per quanto attiene le indagini sui sodalizi dei disciplinati, sommariamente censiti per conto del Centro di documentazione perugino diversi decenni or sono⁴¹ ma analiticamente indagati soltanto in alcuni contesti territoriali⁴². Possiamo dunque dar conto di una limitata serie di interventi effettuati dai vescovi, individuandone orientamenti e tratti comuni senza enfatizzarne il valore o forzarne il significato.

³⁸ Oltre al volume già citato alla nota 20 si veda il saggio di Luigi Pellegrini, *Vescovi e ordini mendicanti*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987), I, Roma 1990, pp. 183-258.

³⁹ Salimbene de Adam, *Cronica*, nuova edizione critica a cura di G. Scalia, Bari 1966, p. 675.

⁴⁰ Andenna, *I primi vescovi mendicanti* cit., p. 72. Sul Boschetti, eletto vescovo nel 1235, si veda anche A.I. Pini, *Boschetti Alberto*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, III, Roma 1971, pp. 174-176.

⁴¹ P.L. Meloni, *Topografia, diffusione e aspetti delle confraternite dei disciplinati*, in *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati*, Perugia 1972, pp. 22.

⁴² Spiccano nel panorama generale degli studi gli esempi di Padova (*Statuti di confraternite religiose di Padova nel medioevo. Testi, studio introduttivo e cenni storici*, a cura di G. De Sandre Gasparini, Padova 1974; Assisi (*Le fraternite medievali di Assisi. Linee storiche e testi statutari*, a cura di U. Nicolini, E. Menestò, F. Cantucci, Perugia 1989; per Assisi si veda anche G. De

In tempi non troppo distanti dalla *devotio* dei flagellanti si costituì a Treviso una “scuola” di battuti intitolata alla Madonna, i cui statuti (risalenti alla prima metà del Trecento) si aprono con il ricordo del frate minore Alberto, vescovo della città a partire dal 1255 e attivo promotore e “consigliere”, stando al contenuto del testo statutario, della fraternita disciplinata⁴³. In occasione delle processioni periodicamente allestite essa si riuniva presso la cattedrale e il culto mariano che la caratterizzò fin dal momento della nascita rimase un tratto importante della sua storia⁴⁴. Come è noto, ben presto la *scola* di Santa Maria dei Battuti si orientò soprattutto verso l’attività assistenziale, e, con l’apporto del comune, divenne nel corso del XIV secolo “l’ospedale della città”. Difficile dire se la svolta ospedaliera fosse stata ispirata *ab origine* dal vescovo Alberto; rimane il fatto che anche nel corso del secolo successivo, quando la fraternita aveva assunto una precisa identità nel settore dell’assistenza e un ruolo centrale nell’ambito dell’associazionismo laicale urbano, la memoria dell’intervento fondante del frate-vescovo continuò ad essere autorevolmente riproposta⁴⁵.

La *scola* trevigiana è soltanto una fra le numerose confraternite sorte dopo che le processioni dei flagellanti avevano percorso l’Italia. Spesso le loro analogie erano così evidenti, soprattutto negli statuti, da far supporre reciproche influenze e ampi fenomeni di contaminazione, in qualche caso chiaramente dimostrati; talora invece più che gli influssi esterni prevalsero gli apporti e le istanze locali e sulla costituzione delle aggregazioni di laici si fecero sentire con più forza le istituzioni ecclesiastiche e civili e gli ordinari diocesani delle singole città. L’esemplificazione può essere maggiormente esplicativa.

Sandre Gasparini, *I luoghi della pietà laicale: ospedali e confraternite*, in *Assisi anno 1300*, a cura di S. Brufani, E. Menestò, Assisi 2002, pp. 139-181; Roma (*Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*. Colloqui della fondazione Caetani, Roma, 14-15 maggio 1982, a cura di L. Fiorani, Roma 1984, in particolare il saggio di Anna Esposito, *Le ‘confraternite’ del Gonfalone (secoli XIV-XV)*, pp. 91-136); Bergamo (L.K. Little, *Libertà carità fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell’età del Comune*, Bergamo 1988).

⁴³ L. Pesce, *Gli statuti (1329) della scuola di Santa Maria dei battuti di Treviso*, in «Archivio veneto», s. V, 108 (1977), pp. 5-41, in particolare p. 28 (per il riferimento al vescovo Alberto).

⁴⁴ Oltre alla evidente denominazione assunta dal sodalizio lo dimostra anche il fatto che i battuti trevigiani, già a partire dal secolo XIV, si facevano economicamente carico della sacra rappresentazione dell’Annunciazione organizzata ogni anno in duomo; Pesce, *Gli statuti (1329)* cit., p. 13 e De Sandre Gasparini, *Confraternite medievali in Veneto* cit., in *Le confraternite romane*, p. 40.

⁴⁵ Sulla fraternita e sui suoi sviluppi: G. De Sandre Gasparini, *Il movimento delle confraternite in area veneta*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Atti del convegno, Losanna 9-11 maggio 1985, Roma 1987, pp. 361-394, in particolare pp. 373-374; Ead., *Confraternite medievali nel Veneto*, in *Le confraternite romane* cit., pp. 38-40; Ead., *Tra pietà e opere. Considerazioni sull’associazionismo devoto medievale*, in *Studi e fonti del Medioevo vicentino e veneto*. Atti della giornata di studio (Vicenza, 24 aprile 2003), a cura di A. Morsoletto, Vicenza 2003, pp. 69-90, in particolare pp. 82-83. Un breve profilo del vescovo Alberto e del suo operato politico e pastorale è stato tracciato da D. Rando, *Minori e vita religiosa nella Treviso del Duecento*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. Cracco, Trento 1983, pp. 80-91 («Civis», 19-20).

A Bergamo, nel 1265, sorse la *congregatio et fraternitas sancte Misericordiae* più conosciuta con il nome di Misericordia Maggiore, alla cui nascita contribuirono, oltre al frate domenicano Pinamonte da Brembate, ispiratore e autore degli statuti, anche l'intervento del clero cattedrale e del vescovo Erborio dell'ordine dei predicatori. Non si trattava di una fraternità di battuti – che anzi in alcuni spunti contenuti negli statuti è stata ravvisata una sorta di velata polemica verso forme penitenziali radicali come la flagellazione⁴⁶ – ma di un'associazione ad ampio raggio urbano, fortemente radicata nel tessuto sociale bergamasco, con finalità caritative volte ad alleviare tanto le sofferenze dei soci quanto la miseria dei bisognosi della città. Rientrava dunque nella categoria delle «confraternite caritativo-devozionali»⁴⁷ legate all'opera dei mendicanti, ma vi si «s'innestò, fin dalle origini», l'apporto di altre componenti locali, quali il clero cattedrale, le autorità comunali e soprattutto il vescovo. La relazione della confraternita con l'ordinario diocesano sembra essere stata, infatti, piuttosto stretta, dal momento che tutti gli associati della Misericordia erano tenuti ad obbedire ad Erborio *tamquam pater et dominus spiritualis*⁴⁸.

Anche all'origine della *fraterea servorum Dei et sancte Matris ecclesie maioris*, sorta a Padova nel 1298 e denominata in seguito Santa Maria dei Colombini, sembra esservi stato l'appoggio di un vescovo domenicano: Giovanni Savelli, presule dal 1295 al 1299 e specificamente ricordato negli statuti del sodalizio di battuti⁴⁹. Benché non sia facile collocare tale intervento all'interno del più ampio operato pastorale del presule nei confronti del laicato, vale la pena di sottolineare oltre all'ubicazione originaria della *fraterea* presso la cattedrale anche il suo forte «accento mariano», ravvisabile nei frequenti cenni ai misteri della Vergine contenuti nel corpo statutario della confraternita e nell'obbligo per tutti gli aderenti di celebrare in modo solenne le maggiori festività dedicate alla Madonna⁵⁰. Analoghi atteggiamenti di valorizzazione della cattedrale nella sua funzione antica di *caput* della diocesi e di devozione alla Vergine *mater et advocata omnium* si riscontrano parallelamente in una raccolta di atti sinodali pubblicati alla fine del secolo XIII; atti che furono erroneamente attribuiti allo stesso Savelli⁵¹ proprio a causa della

⁴⁶ G. De Sandre Gasparini, *Laici devoti tra confessione e penitenza*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni. Il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996, pp. 229-321.

⁴⁷ L'espressione è di M.T. Brolis, *Mille e più donne in confraternita. Il consorzio Misericordiae di Bergamo nel Duecento*, in *Il buon fedele* cit., p. 110.

⁴⁸ Little, *Libertà carità fraternità* cit., p.111; ripreso anche in De Sandre, *Laici devoti tra confessione e penitenza* cit., p. 231.

⁴⁹ *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., p. 10. Dell'appoggio del vescovo Savelli alla nascita della confraternita parla De Sandre Gasparini, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti*, pp. 102-103.

⁵⁰ *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., pp. CV-CVI e pp. 10-59 (edizione degli statuti).

⁵¹ La nuova attribuzione degli statuti sinodali all'episcopato di Bernardo Platone da Agde, vescovo di Padova dal 1287 al 1295 si deve a Laura Gaffuri, *Un tentativo di riforma dei costumi del clero a Padova nel tardo Duecento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 51/2 (1987), pp. 445-472.

«persistenza, nella memoria della chiesa locale, del ricordo del primo episcopato mendicante»⁵², caratterizzato da un momento di grande disponibilità della chiesa al proprio rinnovamento e, aggiungiamo noi, anche dalla diffusione di un culto, quello mariano, che andava assumendo un ruolo primario nella pastorale mendicante⁵³.

Spostando l'accento su quanto accadeva nelle città vicine è possibile verificare che pure a Verona a metà Trecento esisteva una confraternita di disciplinati sorta come "affiliazione" di un *consorcium beate Marie Virginis* devoto alla Madonna e facente capo alla cattedrale⁵⁴. Benché non sia ravvisabile in alcun modo un provvedimento vescovile nella scissione dei due sodalizi, si può certamente parlare dell'appoggio del presule all'atto di nascita – nel 1321 – del consorzio mariano, da cui il gruppo di disciplinati decise in seguito di staccarsi trasferendosi dalla cattedrale alla chiesa di Santa Maria alla Fratta. Il vescovo che aveva di fatto costituito l'associazione mariana era un membro del locale convento agostiniano di Sant'Eufemia – frate Tebaldo – che resse la diocesi dal 1298 al 1331 imprimendo vigore ai nuovi culti promossi dalle *religiones* di più recente impianto⁵⁵ e donando particolare slancio alla devozione mariana irraggiata dalla cattedrale, "madre di tutte le chiese".

Attività assistenziale, valorizzazione della *ecclesia mater* e del clero cattedrale, ampia diffusione della devozione mariana: ecco alcuni elementi che accomunavano i sodalizi (disciplinati ma non solo) promossi nella seconda metà del XIII secolo e nei primi decenni del secolo successivo da alcuni vescovi degli ordini mendicanti. Tali situazioni – è stato giustamente osservato – non sono isolabili, ma confluiscono nelle vicende più generali dell'associazionismo laicale devoto, che andò incontro nell'ultima parte dell'età di mezzo a fenomeni di omogeneità e di assimilazione⁵⁶. Vale tuttavia la pena – senza

⁵² *Ibid.*, p. 462.

⁵³ La letteratura sulla diffusione del culto mariano presso gli ordini mendicanti è straordinariamente vasta; ci si deve necessariamente limitare ad alcuni volumi recenti, tra i quali vanno segnalati almeno: *Marie. Le cult de la Vierge dans la société médiévale*, a cura di D. Iogna-Prat, E. Palazzo, D. Russo, Paris 1966 e il più recente *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Atti del I convegno mariologico della fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma (Parma, 7-8 novembre 1997), a cura di C.M. Piastra, Tavarnuzze (Fi) 2001. All'interno di questo secondo volume si vedano soprattutto i saggi di F.A. Dal Pino, *Culto e pietà mariana presso i frati Minori*, pp. 159-192 e di L. Gaffuri, *La predicazione domenicana su Maria (secolo XIII)*, pp. 193-215.

⁵⁴ Si tratta della confraternita di Santa Maria *de Domo*, situata nella contrada di Santa Maria della Fratta, studiata da B. Varanini, *Aspetti e problemi della confraternita di Santa Maria de Domo di Verona (1342-1590)*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, facoltà di Magistero, sede di Verona, rel. G. Mantese, a.a. 1973-1974; sulla filiazione si vedano in particolare le pp. 15-30.

⁵⁵ Sul vescovo Tebaldo: Rossi, *Governare una Chiesa* cit., pp. 22-32 (in particolare il capitolo intitolato *Culti e devozioni di un vescovo Mendicante*), 176-187 (specificamente dedicate alla promozione del *consorcium beate Marie Virginis* e alla valorizzazione della cattedrale), 211-214 (sintetico profilo biografico del presule).

⁵⁶ De Sandre Gasparini, *Confraternite medievali nel Veneto* cit., p. 41. La studiosa ricorda a tal

abbandonare avvertenze metodologiche importanti – di continuare ad esplorare nuove realtà allargando l'ambito della comparazione ad altre aree regionali come la Toscana, l'Umbria e la Lombardia, cui si è già fatto cenno, indagata in modo frammentario ma, come vedremo, con esiti conoscitivi di rilievo.

L'ennesima iniziativa di un vescovo appartenente all'*ordo fratrum Praedicatorum*, e operante a metà Duecento su uno sfondo religioso vivace e articolato, ci fa indugiare, dopo Bergamo e alcune realtà urbane venete, sulla città di Siena, che nel 1253 accolse in qualità di vescovo il domenicano Tommaso Fusconi⁵⁷. Insieme alla forte sintonia con l'ordine di appartenenza la ricerca ha sottolineato di tale presule il ruolo determinante nella "svolta guelfa" del comune senese, svolta che fu accuratamente preparata con l'aiuto del noto predicatore Ambrogio Sansedoni e con l'apporto di altri confratelli di spicco nella comunità domenicana senese. Di entrambi i frati sopra citati sono note – ancora una volta grazie agli studi del padre Meersseman⁵⁸ – le iniziative verso le associazioni laicali ed in particolare verso la confraternita mariana sorta nella chiesa di San Domenico in Campo Regio. Se il Sansedoni ne fu predicatore e "animatore", a Tommaso Fusconi si deve il contesto "legislativo" della confraternita, come dimostra con una certa evidenza il documento vescovile del 1267 indirizzato *universis Christi fidelibus tam clericis quam laicis per Senensem civitatem et diocesim constitutis*. Rivolgendosi a tutti i fedeli della diocesi il presule dichiarò che presso la *domus* dei frati predicatori di Siena *apud Camporegium* esisteva una fraternita dedicata alla Vergine – si noti ancora una volta il ruolo della devozione mariana nel mondo confraternale promosso dagli ordini mendicanti – e a san Domenico, che era stata istituita con il suo consenso e la sua volontà⁵⁹. Seguono nel documento la conferma degli statuti del sodalizio, la concessione di un'indulgenza di 25 giorni ai frequentatori delle adunanze e il testo statutario proposto integralmente⁶⁰; infine, da ultimo, un vigoroso richiamo del

proposito il corposo settore dedicato dal Meersseman alle confraternite della Vergine (*Ordo fraternitatis*, II, pp. 921-117) facendo altresì presente che nell'opera dello storico fiammingo l'apporto dell'*ordo Praedicatorum* nella promozione delle confraternite appare preponderante (Ead., *Confraternite medievali nel Veneto* cit., p. 41, nota 37).

⁵⁷ Come ha rilevato Paolo Nardi con rammarico non esiste una voce nel Dizionario biografico degli Italiani dedicata a Tommaso Fusconi e bisogna ancora ricorrere alla scheda biografica approntata dal Kaeppli alla fine degli anni Quaranta: Id., *I vescovi di Siena e la curia pontificia dall'ascesa della parte guelfa allo scoppio dello scisma d'Occidente (1267-1378)*, in *Chiesa e vita religiosa a Siena dalle origini al grande giubileo*. Atti del Convegno di studi (Siena, 25-27 ottobre 2000), a cura di A. Mirizio, P. Nardi, Siena 2002, pp. 155-157 (in particolare si veda la nota 10 a p. 155). Si vedano in aggiunta alle segnalazioni di P. Nardi le pagine di D. Waley, *Siena e i Senesi nel XIII secolo*, Presentazione di M. Ascheri, Siena 2003, pp. 162-179.

⁵⁸ G.G. Meersseman, *Note sull'origine delle confraternite dei laudesi (Siena 1267)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 17 (1963), pp. 395-405; ripreso in Id., *Ordo fraternitatis*, II, pp. 956-959, 1029-1034. Si veda anche M.A. Ceppari Ridolfi, P. Turrini, *il movimento associativo e devozionale dei laici nella Chiesa senese (secc. XII-XIX)*, in *Chiesa e vita religiosa a Siena* cit., p. 252.

⁵⁹ Meersseman, *ordo fraternitatis* cit., II, p. 1030: «instituta (...) de voluntate et consensu nostro pro devotione animarum et utilitate et bonis plurimis».

⁶⁰ *Ibid.*, II, pp. 1030-1034.

Fusconi alla salvaguardia dell'*auctoritas pontificalis* nel caso di cambiamenti apportati allo statuto e una ripetizione pressoché letterale del concetto già ribadito in apertura: che per "sua" volontà e con il "suo" consenso la fraternità era stata eretta e lo statuto era stato composto⁶¹.

Se abbiamo ecceduto nella descrizione del caso senese – ricordato dal Meersseman soprattutto per il fatto che nella confraternita della Vergine e di San Domenico era prevista l'esecuzione del canto delle laudi – è perché ad emergere con forza in questo quadro è ancora la figura di un vescovo domenicano, il quale in sinergia con altri personaggi del suo stesso ordine si fece carico dell'animazione religiosa di un gruppo di laici con accenti di una certa novità – il canto delle laudi appunto – rispetto al panorama associativo contemporaneo.

Ancora una volta dunque la parte svolta da un presule appartenente ad un ordine mendicante, e in particolare all'*ordo fratrum Praedicatorum*, risulta determinante o quanto meno assai incisiva nell'orientare i fenomeni religiosi delle città. Benché non si possa certo affermare che la capacità di operare "nel" e "sul" tessuto confraternale del XIII secolo appartenga in modo peculiare ai vescovi-frati è indubbio che in tale settore furono indiscussi protagonisti.

Si deve ancora ricordare – sulla scia del grande storico fiammingo citato a più riprese nelle pagine precedenti – che l'iniziativa di realizzare la *magna unio* di tutte le confraternite mariane, accorpando «i meriti delle rispettive buone opere e soprattutto le rispettive lettere di indulgenze» si dovette all'arcivescovo domenicano Giovanni de Poli⁶², il cui governo fu scandito da una serie di "segnali di novità" esplicitamente diretti alla vita religiosa del laicato devoto⁶³.

⁶¹ *Ibid.*, II, p. 1034: «Nos autem supradictus episcopus in universis et singuli supradictis addendis et subtrahendis volumus et protestamur quod pontificalis auctoritas sit omni tempore semper salva; Nos protestamur quod hec fraternitas cum prefatis statutis de voluntate et consensu nostro statuta fuerunt».

⁶² *Ibid.*, II, pp. 977-978; docc. 45, 46, 47, pp. 1058-1063. Sul vescovo in questione oltre alla scheda biografica realizzata da M. Dykmans, *Conti, Giovanni*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 28, Roma 1983, pp. 413-415, si veda soprattutto lo studio di M. Ronzani, «Figli del Comune» o fuorusciti? *Gli arcivescovi di Pisa di fronte alla città-stato fra la fine del Duecento e il 1406*, in *Vescovi e diocesi* cit., pp. 783-786, ripreso in seguito dal medesimo autore in *Note e osservazioni sui vescovi mendicanti in Italia centrale fino alla metà del secolo XIV*, in *Dal pulpito alla cattedra* cit., pp. 158-160. Ronzani fa notare che gli arcivescovi di Pisa nella prima metà del XIV secolo furono tutti frati predicatori.

⁶³ Mauro Ronzani segnala come l'intervento dell'arcivescovo sia esplicitamente attestato nell'«istituzione del centro d'assistenza chiamato "Pia casa della Misericordia" (al quale egli chiamò a collaborare il mondo delle arti e i protagonisti di esperienze religiose di tipo penitenziale)» e come durante il suo episcopato siano attestate nella documentazione forme di devozione non registrate in precedenza, quali la società dei laudesi e varie confraternite di disciplinate: *Id.*, *Note e osservazioni sui vescovi Mendicanti* cit., p. 159.

4. Giacomo Benfatti, vescovo di Mantova e i disciplinati mantovani

Anche la città di Mantova si presenta, in ordine al tema della nostra indagine, come “un caso interessante”, poiché fu sede nel primo Trecento di un vescovo domenicano – Giacomo Benfatti (1304-1332)⁶⁴ – di cui possiamo delineare con maggior chiarezza idee e orientamenti sul tema della vita religiosa del laicato. Tali idee e orientamenti li troviamo veicolati in un testo sicuramente composto dallo stesso Benfatti in volgare e non in latino, ancora poco conosciuto e pubblicato alcuni anni or sono da Augustine Thompson: gli «statuti et ordinatione instituiti et ordinati ... a laude et gloria de Dio, sotto el manto de Sancta Maria de la Misericordia per acresere de bene in meglio et amplificare la Compagnia de' Fratelli de la Misericordia»⁶⁵.

Una prima lettura è sufficiente per rivelare quanto gli ordinamenti dei battuti mantovani siano lontani dalle “tradizionali” caratteristiche di un *corpus* normativo medievale – *in primis* la genericità e la ripetitività, legate, come è noto, all'apprendimento mnemonico – e come invece possiedano i requisiti di un testo di accentuata spiritualità che, forse, troppo enfaticamente, è stato definito «theological and spiritual testament»⁶⁶ del Benfatti, ma che sicuramente offre un contributo importante sulla “pastorale” del presule domenicano verso i fedeli della sua diocesi. Il prologo con cui si aprono gli statuti si mostra infatti altamente rivelatore della formazione culturale e religiosa del suo autore, che denuncia innanzitutto la sua natura di «homo peccatore» e, solo dopo aver ricordato l'appartenenza all'*ordo fratrum Praedicatorum* menziona la carica vescovile ricoperta «per la Idio gracia» nella città mantovana⁶⁷. Lasciando a future ricerche il chiarimento sullo specifico itinerario formativo, teologico e culturale, intrapreso dal nostro frate-vescovo, bisogna tuttavia evidenziare che l'esordio del testo statutario si apre all'insegna di una personale “fruizione” del pensiero tomista, piegato e armonizzato sul tema della vita religiosa dei fedeli e riproposto in volgare per poter essere accessibile ad un pubblico ampio e diversificato.

Questo dunque, in sintesi, l'*incipit* del testo di Benfatti. Lo Spirito Santo ha indicato all'uomo la direzione verso «il glorioso premio della vita beata», affermando per bocca del profeta Davide: *Declina a malo et fac bonum* («Partite dal male e fa' el bene»). Solo percorrendo entrambe le strade che compongono le «due parte generale de iusticia» – continua il vescovo sulla

⁶⁴ Sul vescovo di Mantova Giacomo Benfatti, che meriterebbe uno studio monografico, si vd. la voce di C. Gennaro, *Benfatti, Giacomo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 8, Roma 1966, pp. 492-493.

⁶⁵ A. Thompson, *New light on Bl. Giacomo Benfatti OP, Bishop of Mantua, and the Mantua Disciplinati*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», 69 (1999), pp. 147-179. Non è chiaro se il testo statutario vada attribuito per intero al vescovo oppure solo in parte. Il Thompson propende per una piena attribuzione al presule domenicano del prologo e delle prime tre disposizioni, significativamente precedute dai verbi *ordino* oppure *ordino et dispono* (p. 154).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 153.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 161.

scia di Tommaso d'Aquino – si può giungere alla salvezza, giacché «operando el bene e non lassando el male, e lassando el male et non operando el bene, non è via de salute»⁶⁸. Il precetto esposto nel versetto del salmo è tuttavia troppo generico per «persone poste in abito secolare, unde ne proceda fructo che ne conduca a vita eterna»; perciò, suggerisce ancora l'ordinario mantovano, «per acquistare le dicte due parte del salmista» si devono distinguere tre “gradi” su cui hanno fondata la loro vita anche numerosi santi: «lo primo di quali è vita contemplativa la qual consiste in levar la mente a Dio cum devote oratione e sanctissima meditatione. Lo secundo grado è vita activa, la qual consiste in sovenire al prosimo cum fervente caritate. Lo terzo grado è vita morale, la qual consiste in ordinare si medesimo cum honesta vita et virtuosa conversatione»⁶⁹.

Secondo il Thompson la triplice divisione esposta dal presule mantovano – vita contemplativa, vita attiva e vita “morale” – costituisce un'originale elaborazione del pensiero dell'Aquinate, l'*auctoritas* che lo ha guidato fin lì, pensiero articolato nella più generale distinzione fra vita attiva e vita contemplativa⁷⁰. I gradi individuati dal Benfatti rispecchiano in definitiva tre ordini di relazioni – con Dio, con il prossimo e con se stessi – relazioni che ci si attenderebbe di vedere rispettate anche nell'organizzazione complessiva del corpo statutario («prayers and devotions in honor of God, norms for community organization and mutual responsibility and ascetical disciplines for the members»⁷¹). In realtà così non è ma è probabile che sull'organizzazione complessiva delle norme abbia influito – come ha scritto il Thompson – la «complex history of legislation and compilation».

Dopo il denso prologo prende avvio la parte propriamente dispositiva dello statuto, mediante la quale il presule istituisce, con l'aiuto di “Cristo crocifisso” e di sua madre, «una compagnia et fraternitate de tuti vui, intitulata de Madona Sancta Maria de la Misericordia». Per la seconda volta il fratevescovo si rivolge direttamente ai confratelli come se li avesse tutti presenti dinanzi a sé, in una sorta di “omelia pastorale” in cui “ordina e dispone” che i soci «se rezano sotti li infrascripti capituli, li quali ordinatamente positi devotamente siano ricevuti et observati»; che «la compagnia habia alquanti officiali» e infine che tutti coloro che non ottemperano alle disposizioni emanate «non siano tenuti né obligati a peccato mortale»⁷².

A queste disposizioni generiche caratterizzate dalla prima persona singolare ed espressione diretta dell'ordinario mantovano seguono una serie di norme relative all'organizzazione interna del sodalizio (elezione e compiti degli “officiali”, regole per il reclutamento dei nuovi aderenti), alla pratica

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 153.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 153-154.

⁷² *Ibid.*, p. 162. Tale disposizione si ritrova in tutte le confraternite di origine o di ispirazione domenicana: Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., II, pp. 585-586.

religiosa e sacramentale dei soci (comportamento prescritto ai soci riguardo ai digiuni, alle preghiere quotidiane, alla comunione, a come «se debe fare le colpe») e alle riunioni del sabato sera e della settimana santa, evocate con straordinario realismo e accuratezza nella descrizione.

Nella rievocazione dell'adunanza generale del sabato sera, cui tutti sono tenuti a partecipare, il linguaggio narrativo sostituisce quello "prescrittivo" e il vivace racconto delle liturgie messe in atto dai soci sembra prevalere sulla parte dispositiva. I confratelli radunati dopo il suono dell'Ave Maria ci vengono infatti descritti «in zenochione» mentre recitano i salmi penitenziali intonati dal ministro e praticano la disciplina, che deve essere eseguita a luci spente e scandita da "qualche parola" a commento dell'atto e da una breve riflessione sulla passione di Gesù Cristo. In aggiunta a tali azioni tutti i partecipanti sono tenuti a recitare una serie di orazioni in volgare a beneficio del «principiatore della compagnia» e dei fratelli assenti, delle autorità ecclesiastiche e politiche dell'intera cristianità e della città di Mantova⁷³. Destinatari delle preghiere sono pure «li tribolati» e gli «infedeli»: i primi affinché da Dio siano consolati e i secondi perché Dio li riconduca alla vera fede⁷⁴.

Una cerimonia di forte intensità è prevista anche durante il giovedì santo, quando la consueta pratica della disciplina è affiancata dal rito della lavanda dei piedi, effettuata dal ministro della congregazione mentre i fratelli intonano coralmente una lauda il cui testo è riportato in appendice agli statuti⁷⁵. Lasciemo da parte in questa sede l'analisi della lauda cantata dai disciplinati, limitandoci a ricordare che essa ripercorre i momenti salienti della Passione di Cristo, arricchendoli tuttavia con alcuni temi già sviluppati nel corso degli statuti, quali la devozione alla Madonna e la necessità di esercitare la virtù della perseveranza nella fede e nelle opere⁷⁶. Tale consonanza di temi, seppur innegabile, non permette di attribuire con certezza al vescovo Benfatti anche questo secondo "scritto"; arricchisce tuttavia il contesto problematico all'interno del quale mettere a fuoco il ruolo inconfutabile svolto dal presule nell'organizzare il gruppo di disciplinati mantovani riuniti sotto "il manto" della Vergine della Misericordia. Sembra proprio che il frate-vescovo abbia voluto dare la priorità agli aspetti penitenziali e liturgici nella vita del sodalizio, mettendo in secondo piano le pratiche di "mutuo soccorso" nei confronti dei confratelli più disagiati o le attività di carattere assistenzia-

⁷³ «Anchora, pregaremo per lo santo patre, cioè per lo papa, et per tuti li prelati de la Santa Madre Giesa, et maxime per el vescovo de questa città, a ciò che Dio li presti gratia de rezere el stato de le anime, diciamo uno Pater Noster et Ave Maria». «Ancora, pregaremo per lo imperatore, regi e signori de la cristianità, et maxime per el signor de questa città, a ciò li habiano gracia de rezere i stadi sui secundo la volontà de Dio, diciamo uno Pater, et cetera»: Thompson, *New light on Bl. Giacomo Benfatti* cit., p. 168.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 176-179.

⁷⁶ Anche il Thompson evidenzia la perseveranza come un tema comune agli statuti e al *mandatum* posto in appendice. Si veda a questo proposito lo statuto n. 53 intitolato *De la perseverantia* (*Ibid.*, p. 174).

le-ospedaliero che connotavano lo sviluppo di molta parte delle associazioni devote contemporanee. Ciò che predomina nel testo mantovano è l'organizzazione della liturgia dei momenti comunitari, articolati in preghiere, recitazione di salmi e antifone, confessione ed esercizio frequente della disciplina. Colpisce ancora all'interno del corpo statutario l'insistenza sulle procedure di ammissione alla "compagnia", regolate da un cerimoniale piuttosto elaborato, alla base del quale si richiede soprattutto la forte consapevolezza da parte del nuovo socio di entrare a far parte di una "vita rinnovata"⁷⁷. Di contro a tali richieste risalta la scarsa severità delle pene comminate ai trasgressori delle norme, che devono essere per tre volte richiamati e ammoniti con amore e carità fraterna e soltanto dopo la terza ammonizione e in mancanza di un ravvedimento autentico allontanati dalla compagnia⁷⁸. È addirittura possibile farvi ritorno, nel caso di un allontanamento volontario avvenuto per "ispirazione diabolica", sottoponendosi ad un periodo di penitenza e ad una nuova «proba» nel caso che ad allontanarsi sia stato un novizio⁷⁹.

Le significative indicazioni che abbiamo tratto dai testi su cui ci siamo lungamente, e forse eccessivamente soffermati, riescono a far luce sul pensiero del vescovo mantovano in merito all'itinerario proposto ai laici devoti per ottenere «il glorioso premio della vita beata». In aggiunta alle due strade tradizionalmente aperte ai fedeli, la vita contemplativa e la vita attiva, che esprimono rispettivamente il desiderio di avvicinare più intensamente Dio e quello di creare relazioni profonde con il prossimo, il Benfatti disegna per i laici la possibilità di accedere ad una "terza via" – la via morale – orientata a fare il bene allontanandosi dal male. È una strada che contempla il delicato equilibrio fra una dimensione attiva (fa' il bene) e una profonda coscienza del proprio operato (allontanati dal male); senza una bilanciata coesistenza di queste due dimensioni gli effetti positivi di entrambe si annullano. Per il raggiungimento di tale equilibrio – gli statuti lo ribadiscono in più punti – è tuttavia indispensabile l'aiuto di Maria, «advocata» dell'umanità e capace di intercedere presso suo Figlio in favore dei peccatori; ciò non significa che l'impegno profuso dall'uomo nelle azioni caritative sia di scarso valore, ma che, nel tracciare il suo itinerario verso la salvezza, il vescovo Benfatti sembra attribuire alla preghiera, all'amore fraterno e al ravvedimento interiore un peso maggiore di quanto non ne abbiano "le opere pie" messe in atto nel settore assistenziale o nei confronti dei bisogni materiali dei fratelli.

Prima di proseguire ancora nella nostra disamina, presentando altri casi in successione temporale e ampliando il confronto con altri scenari, occorre fermare l'attenzione ancora un momento sulla confraternita mantovana e sul suo statuto, frutto del pensiero di un presule domenicano. Da quanto detto

⁷⁷ Si vedano i capitoli dedicati all'accettazione di un nuovo confratello: *Como se deno ricevere i fratelli ne la compagnia* (*Ibid.*, pp. 173-174); capitoli nn. 29, 30, 52 (senza titolo).

⁷⁸ *Ibid.*, capitoli intitolati: *De la admonicione de' fratelli viciosi* (pp. 171-172), *De la negligencia de' fratelli* (pp. 165-166) e *Quando non se venesse el sabato* (p. 170).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 172: capitolo intitolato *Del modo di accettare uno fratello che se partisse*.

finora trapelano infatti diverse analogie con altre associazioni disciplinate: l'organizzazione interna, la devozione insistita alla Vergine Maria, l'accentuata dimensione penitenziale; anche il riferimento al vescovo come autorità di riferimento in caso di modifica degli statuti o di controversie sulla loro applicazione non rappresenta un elemento di novità. Ciò che semmai appare un tratto peculiare del sodalizio e che non possiamo non attribuire ad una scelta del presule, compiuta sulla base della sua formazione spirituale, è l'attenzione alla dimensione interiore della vita religiosa disegnata per laici della confraternita, cui non si chiedeva soltanto di "fare il bene" ma di farlo con l'intrinseca consapevolezza di rifiutare il suo contrario. Si tratta di idee che anticipano concezioni e sensibilità che ritroveremo molto più là nel tempo, nell'avanzato XV secolo, non a caso nell'ambiente confraternale bolognese influenzato dall'ordine dei frati predicatori, in cui si propose ai disciplinati «un modello di vita incentrato sulla assunzione personale e interiore delle pratiche di pietà come delle opere» e anche il gesto di carità «fu impostato piuttosto sulla coscienza del soggetto che sul servizio al prossimo materializzato in una istituzione»⁸⁰.

5. *L'esempio di Assisi: confraternite e frati minori*

Gli studi che sono stati condotti sui fenomeni associativi negli ultimi decenni rendono possibili significativi confronti con la piccola città di Assisi, assai ricettiva – com'è ovvio che fosse – nei confronti della proposta pastorale proveniente dall'ordine dei frati minori e sede, a partire dalla metà del secolo XIII, di non pochi vescovi appartenenti allo stesso ordine.

Il panorama confraternale della città di Francesco fra XIII e XIV secolo si presenta ricco e piuttosto vario⁸¹; accanto all'istituzione mariana denominata dei Raccomandati di Santa Maria⁸² attestata per la prima volta nel 1283, incontriamo a partire dal 1316 una *fraternitas verberatorum*, seguita appena un decennio dopo da un «corale apparire» di confraternite disciplinate. Sull'insieme dell'associazionismo laicale assisano agì con provvedimenti incisivi il presule francescano Tebaldo (1296-1329), il quale a distanza di qualche mese dal suo insediamento sulla cattedra vescovile aderì personalmente al gruppo dei Raccomandati *beate Marie Virginis de Asisio*, concesse loro un'indulgenza di 100 giorni e dopo aver approvato un breve "decalogo" per il sodalizio ne designò come *poenitentiarius* il frate minore Nicola di Giovannolo.

⁸⁰ De Sandre Gasparini, *Tra pietà e opere* cit., p. 84.

⁸¹ De Sandre Gasparini, *I luoghi della pietà laicale* cit., pp. 139-181, in particolare pp. 157-181; *Le confraternite medievali di Assisi* cit.

⁸² Oltre al contributo di sintesi interpretativa di G. De Sandre Gasparini (segnalato alla nota precedente, soprattutto alle pp. 157-162) si deve far riferimento a G. Casagrande, *La confraternita dei Raccomandati di Maria*, in *Le confraternite medievali di Assisi* cit., pp. 13-44, cui si deve anche l'edizione dello statuto e della matricola della fraternita (pp. 199-231).

Ma il protagonismo di Tebaldo si ravvisa altresì nei confronti della confraternita disciplinata di Santo Stefano che, nel 1325, si dichiarò “spiritualmente” soggetta all’autorità del vescovo, ottenendone anche l’autorizzazione a costruire un oratorio e contemporaneamente la licenza per erigere un ospedale⁸³. È stato detto, a ragione, che non dovette essere estranea all’azione promozionale del vescovo anche una dimensione di controllo delle associazioni laicali, in special modo negli anni Venti del XIV secolo, che furono teatro di profonde lacerazioni e conflitti tra le fazioni cittadine e dell’esperimento signorile – drammaticamente concluso – di Muzio di Francesco⁸⁴. È probabile però che l’adesione del frate-vescovo al sodalizio dei Raccomandati della Vergine e i successivi interventi a favore dei disciplinati siano da ascrivere anche a motivazioni diverse. Sembra suggerirlo, pur tra una “concatenazione di interrogativi” anche Giovanna Casagrande nel suo commento al privilegio concesso da Tebaldo alla fraternita mariana. Accostiamolo più da vicino. Il primo *capitulum* del “decalogo” approvato per il sodalizio recita le seguenti parole: «Nos omnes recommendati beate Marie Virginis Maioris de Asisio quod quilibet vivat de suo e si sibi non suppetunt facultates de labore manuum suarum, studeat acquirere victum suum»⁸⁵. Il provvedimento apre diversi problemi che non sfuggono alla studiosa (cosa significa *acquirere victum suum*? Forse è un invito a ricorrere all’elemosina?); così come non le sfuggono gli echi delle regole e del testamento di Francesco d’Assisi a proposito del “lavoro delle proprie mani”.

Ipotizzare da parte del vescovo-frate minore una volontà di riforma o di revisione della confraternita secondo un orientamento filo-francescano significherebbe forzare la documentazione, che tuttavia evidenzia assai più che in altri casi (il *nos* con cui si apre il provvedimento starebbe a dimostrarlo) un intimo coinvolgimento da parte del presule assisano nella vita dell’associazione mariana.

6. Dai “frati-vescovi” ai vescovi “secolari”

Gli esempi riguardanti Assisi si possono arrestare qui, non senza però aver richiamato l’attenzione sul movimento dei Raccomandati della Vergine, che abbiamo incontrato ad Assisi negli anni Ottanta del XIII secolo ma che ebbero origine a Roma perlomeno un ventennio prima, espandendosi in quello scorcio di secolo verso il centro e il nord della penisola. Conformate sul modello romano si stabilirono confraternite di raccomandati dapprima a Pisa e in numerosi centri umbri (Assisi, Gualdo Tadino, Spello, Terni, Bettona) e poi, più tardi a

⁸³ S. Brufani, *La fraternita dei disciplinati di Santo Stefano*, in *Le fraternite medievali di Assisi* cit., pp. 45-86, in particolare pp. 47-48; lo riprende De Sandre Gasparini, *I luoghi della pietà laicale* cit., pp. 166-168.

⁸⁴ S. Brufani, *Eresia di un ribelle al tempo di Giovanni XXII: il caso di Muzio di Francesco d’Assisi*, Prefazione di O. Capitani, Firenze 1991².

⁸⁵ Casagrande, *La fraternita dei Raccomandati* cit., p. 209.

Pavia, a Milano e a Cuneo. Problema cruciale per questo “filone confraternale”, ritenuto almeno in origine autonomo rispetto alle altre modalità associative, è stabilire se e come nel percorso di espansione sopra delineato si siano verificati fenomeni di fusione con le locali confraternite di disciplinati e in quale misura ciò abbia comportato l’assunzione della pratica della *verberatio*.

Il caso pavese si presenta a questo proposito piuttosto interessante e andrebbe affrontato in modo analitico con l’individuazione di fasi e momenti significativi che facciano emergere l’innesto della fraternita dei Raccomandati nel panorama associativo della città lombarda e la successiva evoluzione del sodalizio. Per noi riveste particolare importanza il fatto che nel 1334 il vescovo di Pavia Giovanni Fulgosi (1328-1342)⁸⁶ fosse intervenuto con una serie di provvedimenti che ridisegnarono la fisionomia complessiva dell’associazione⁸⁷, orientandola in particolare verso il culto di Maria nel suo ruolo di mediazione tra il Figlio e l’umanità peccatrice e accentuando le forme penitenziali in preparazione alla morte⁸⁸. Tacciono invece le disposizioni vescovili sull’uso della *verberatio*, benché se ne prevedesse lo svolgimento negli statuti latini della medesima confraternita (anch’essi peraltro approvati dal presule). Che la pratica della flagellazione fosse ancora pubblicamente in uso nella prima metà del Trecento lo si può desumere altresì dalla descrizione contenuta in una fonte narrativa – il *Liber de laudibus* di Opicino de Canistris – in gran parte dedicata a quella che noi denominiamo “vita religiosa”⁸⁹. Fra le numerose realtà su cui l’autore fissa il suo sguardo, con descrizioni animate e vivaci che rispecchiano – è stato detto – gli anni Trenta del secolo XIV, durante i quali il chierico pavese compose la sua opera, c’è anche il mondo confraternale. All’interno di questo mondo Opicino descrive con realismo una *societas laicorum* i cui aderenti «certis diebus et noctibus, et maxime in ebdomada maiori, que dicitur sancta, procedunt per civitatem ad ecclesias et predicationes, precedente cruce, amicti sacco super nudo, facieque velata e detectis scapulis, se cathenis ferreis vel corrigiis verberantes ante altaria prostrati quedam devotionis verba cantantes»⁹⁰. Mentre dunque le diverse testimonianze appena citate fanno menzione della pratica della disciplina, dilungandosi anche sulle sue modalità di svolgimento, le disposizioni

⁸⁶ Un breve profilo del vescovo pavese Giovanni Fulgosi in *I vescovi dell’Italia settentrionale nel basso medioevo. Cronotassi per le diocesi di Cremona, Pavia e Tortona nei secoli XIV e XV*, a cura di P. Majocchi, M. Montanari, con un saggio di P. Majocchi, Pavia 2002, pp. 53-56.

⁸⁷ Annibale Zambarbieri ha effettuato una prima ricostruzione dell’evoluzione della confraternita dei Raccomandati della Vergine: A. Zambarbieri, «*Demonstratione de fede et devotione*»: *immagini della religiosità pavese tra il XIII e il XV secolo*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Pavia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Varese 1995, pp. 157-224 (pp. 181-184).

⁸⁸ Zambarbieri, «*Demonstratione de fede et devotione*» cit., p. 182.

⁸⁹ La descrizione è riportata anche in Zambarbieri, «*Demonstratione de fede et devotione*» cit., p. 182. Lo studioso, come si detto, ricorda che la pratica della disciplina era prescritta anche negli statuti latini della confraternita dei Raccomandati (anch’essi approvati dal Fulgosi) ove si ordinava ai confratelli di recarsi *ad domum verberatorum Sancte Marie omni die dominica et festivitibus sollempnibus causa faciendi disciplinam*.

⁹⁰ Il breve passo è riportato *ibid.*, p. 181.

emanate dal Fulgosi osservano su questo aspetto un assoluto silenzio: segno forse dell'indole più conservativa dei testi prodotti all'interno della confraternita, volti, secondo Annibale Zambarbieri, a rispecchiare in modo più fedele le origini del movimento, oppure le scelte del presule andavano in direzione di un «divaricarsi di opzioni nella spiritualità»⁹¹ e tendevano a privilegiare una pietà mariana lontana da prassi penitenziali così estreme? Il dubbio è destinato a rimanere tale perlomeno finché non risulterà più approfondita la conoscenza dell'operato di questo vescovo reclutato all'interno del clero secolare e fortemente intenzionato – questo lo si può dare come un dato storiograficamente accertato – ad offrire una cornice normativa precisa e minuziosa per tutte le istituzioni della sua diocesi⁹².

Su un punto tuttavia è possibile fin da ora formulare un convincimento: l'interesse nei confronti degli organismi confraternali, disciplinati e non, che era parso caratterizzare in prevalenza vescovi formati all'interno dei conventi mendicanti, e in particolare fra i seguaci di san Domenico, nel corso del Trecento⁹³ coinvolse un numero crescente di ordinari diocesani provenienti dal clero secolare. Negli anni in cui a Pavia maturava l'esperienza del Fulgosi, la non lontana diocesi di Padova fu teatro di un analogo itinerario, efficacemente rappresentato dal vescovo Ildebrandino Conti (1319-1352), robusta e ancora troppo poco nota figura di presule vigile e sensibile nei confronti della vita religiosa laicale. Il suo nome – o in alternativa, quello dei suoi vicari – compare spesso nella documentazione delle confraternite padovane della città e del territorio, vuoi in qualità di *approbator* delle norme statutarie, vuoi nella veste di generoso “elargitore” di indulgenze ai medesimi sodalizi⁹⁴.

Per la verità un intervento più diretto dell'ordinario diocesano era previsto dagli statuti della confraternita del Corpo di Cristo di Piove di Sacco, in diocesi padovana, che si diversifica dalle altre fondazioni disciplinate per un suo «progetto culturale» nuovo tutto incentrato sulla devozione eucaristica⁹⁵.

⁹¹ *Ibid.*, p. 184.

⁹² Durante il suo episcopato è documentata un'intensa attività legislativa riguardante gli enti ecclesiastici: oltre agli statuti del sinodo diocesano del 1338 e a quelli del capitolo della cattedrale del 1341 si devono ricordare gli statuti del consorzio di San Siro, cui aderirono chierici e sacerdoti della città di Pavia, quelli della Santissima Trinità, della chiesa di San Giovanni *Domnarum* e di Santa Maria in Pertica (*I vescovi dell'Italia settentrionale* cit., pp. 53-55).

⁹³ È il caso, per fare un esempio, della confraternita di Santa Lucia di Padova, il cui promotore, prete Grandonio, si recò nel maggio 1324 presso il vicario del vescovo Ildebrandino per richiedere l'approvazione degli statuti: *Statuti di confraternite religiose* cit., p. 61. Anche successivamente la *fratella* di Santa Maria dei Penitenti di Piove di Sacco, nella diocesi padovana, richiese al presule Conti l'approvazione degli statuti: P. Pinton, *Codice diplomatico saccense*, Roma 1892, doc. 673, p. 272 (la circostanza è richiamata anche da De Sandre Gasparini, *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., p. XXXII, nota 61).

⁹⁴ Pinton, *Codice diplomatico saccense*, doc. 672, p. 272: indulgenza concessa dal vescovo Ildebrandino Conti alla confraternita del Corpo di Cristo di Piove di Sacco (aprile 1326). Qualche anno dopo un'altra indulgenza fu concessa dal medesimo presule alla confraternita di Santa Maria della Trinità nella contrada di Codalunga di Padova: *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., p. XXXII, nota 61.

⁹⁵ De Sandre Gasparini, *Il movimento confraternale nell'area veneta*, in *Le mouvement confraternel* cit., p. 371-372.

Nella festa grande della fratalea saccense, celebrata durante il giovedì santo, il gastaldo del sodalizio doveva fare il possibile per realizzare la visita del vescovo ai confratelli; visita finalizzata alla *magnitudo* della festa e ad *accipere indulgentiam ab eo pro dicta fratalea*⁹⁶.

Anche nell'ultimo scorcio del Trecento la pur frammentata realtà documentaria consente di far emergere nella diocesi padovana un'efficace azione pastorale nei confronti dell'associazionismo devoto sorto in seguito al "bianco pellegrinaggio" nell'autunno del 1399. L'amministratore diocesano con funzioni di vescovo, Stefano da Carrara, pochi giorni dopo la chiusura della grande devozione dei Bianchi, si trovò infatti a Montagnana ad approvare il regolamento di una nuova *fratalea* dedicata alla Vergine della Misericordia, elargendo a tutti i fedeli che in futuro ne avessero fatto parte, un'indulgenza di 40 giorni⁹⁷. La concessione dell'indulgenza e il documento statutario, entrambi conservati presso gli atti della curia vescovile, hanno permesso a Giuseppina De Sandre di apportare un nuovo contributo al tema della ripercussione del movimento dei Bianchi sull'associazionismo laicale; ma qui interessa soprattutto mettere in risalto l'immediata e lucida adesione del vescovo al progetto devozionale del sodalizio di Montagnana, indiscutibilmente legato alla *religio bianca* che aveva attraversato la città di Padova e alla quale, secondo le testimonianze contemporanee anche il vescovo insieme con tutto il clero aveva entusiasticamente partecipato.

In maniera analoga, nella vicina Verona un altro ordinario diocesano, espressione del clero secolare e contemporaneamente esponente della famiglia signorile al potere, indirizzò la sua azione pastorale nei confronti di alcuni *loca batutorum* della città, che progressivamente avevano assunto funzioni religiose non dissimili da quelle parrocchiali. Inserendosi a pieno titolo nel quadro della Chiesa locale erano stati proprio i disciplinati a sollecitare gli interventi del presule, ottenendone in cambio la possibilità di edificare un proprio oratorio e di utilizzare il suono della campana per chiamare i propri fedeli a raccolta nell'ora degli uffici religiosi⁹⁸.

Gli ultimi casi che abbiamo presentato, ma altri se ne potrebbero addurre nell'Italia centro-settentrionale con un'esplorazione più estensiva della bibliografia e della documentazione⁹⁹, ci permettono di effettuare alcune

⁹⁶ Pinton, *Codice diplomatico saccense* cit., p. 270.

⁹⁷ G. De Sandre Gasparini, *Un'immediata ripercussione del movimento dei Bianchi del 1399: la regola di una «fraternitas alborum» in diocesi di Padova (13 ottobre 1399)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 26 (1972), pp. 354-368 (l'edizione degli statuti e dell'indulgenza alle pp. 367-368).

⁹⁸ Il riferimento è al vescovo scaligero Pietro Della Scala (1350-1387): G.M. Varanini, *Della Scala, Pietro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 37, Roma 1989, pp. 461-463. Il panorama confraternale veronese nella seconda metà del Trecento è stato oggetto di studio di G. De Sandre Gasparini, *Confraternite e «cura animarum» nei primi decenni del Quattrocento. I disciplinati e la parrocchia di San Vitale in Verona*, in *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto dal X al XV secolo*, a cura di P. Sambin, Venezia 1987, pp. 289-360.

⁹⁹ Si vedano, per esempio, i casi di fondazione o di promozione di nuove confraternite da parte di vescovi "secolari" a Torino (1346), a Modena (1332) a Parma (prima del 1374): P.L. Meloni,

osservazioni di sintesi. L'attenzione alla vita religiosa dei laici e alla loro organizzazione associativa, che nel corso del secolo XIII e nei primi decenni del Trecento ci era parso un tratto identitario dei "frati in cattedra", venne assimilata – seppur con gradualità e con modalità diverse a seconda di luoghi e persone – nel novero dei "doveri" dell'ordinario diocesano, indipendentemente dalla sua formazione religiosa. Pertanto non solo i frati-vescovi si erano distinti operativamente, evidenziando nell'ambito del rapporto con il mondo confraternale specifiche peculiarità al cospetto di presuli provenienti da altre famiglie monastiche o dal clero secolare, ma avevano contribuito con il loro esempio ad ampliare la sfera di azione dell'episcopato all'organizzazione religiosa laicale comunitariamente strutturata.

7. *Il Quattrocento: fra controllo e promozione della vita religiosa e sacramentale*

L'esplosione di confraternite laicali nel secolo XV è un fenomeno che gli studiosi hanno ripetutamente messo in evidenza e la loro diffusione fu tale da «ingenerare l'impressione che tali istituti fossero il modello più consueto dell'aggregazione dei laici a fini devoti»¹⁰⁰. Non può dunque destare sorpresa il fatto che nel corso del Quattrocento l'episcopato fattosi, come si è visto, sempre più sensibile nei confronti delle associazioni laicali si sia posto progressivamente il problema «di un loro più controllato inserimento nel sistema istituzionale diocesano»¹⁰¹.

D'altro canto la frequente costruzione di oratori provvisti di altari e cappellani in grado di assicurare un servizio liturgico regolare e continuato aveva segnato l'evoluzione di molti istituti confraternali, portandoli in molti casi ad assumere funzioni di cura d'anime in collaborazione oppure in contrasto con il preesistente sistema parrocchiale.

Indagini interessanti in questa direzione riguardanti l'associazionismo devoto tardomedievale ci conducono rispettivamente in area piemontese, lom-

Topografia, diffusione e aspetti delle confraternite dei disciplinati, in *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati*, Convegno internazionale di studio (Perugia, 5-7 dicembre 1969), Perugia 1972, p. 31.

¹⁰⁰ La citazione è di G. De Sandre Gasparini, *Benedettini, francescani e confraternite nel Quattrocento padovano*, in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Atti del Convegno, Padova, Venezia, Treviso, 19-24 settembre 1982, a cura di F. Trolese, Cesena 1984, p. 371. Insiste sulla moltiplicazione delle confraternite nel secolo XV, in particolare a partire dalla seconda metà, anche D. Zardin, autore di una accurata rassegna relativa agli studi confraternali dell'età moderna: *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo cit.*, pp. 81-137. L'autore propone una serie di ipotesi per spiegare tale moltiplicazione quantitativa, in cui si deve vedere «il riflesso della pluralità dei centri di richiamo religioso esistenti in città, dell'ampiezza numerica e della stratificazione gerarchica della sua popolazione, forse anche dell'intensità dei flussi migratori che continuano a spingere verso i centri urbani forti contingenti di lavoratori rurali, di famiglie isolate e di stranieri, in una parola gruppi di individui sradicati e desiderosi di ritrovare un'identità, dei legami fra le persone, uno stabile punto di appoggio» (p. 83-84).

¹⁰¹ Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni cit.*, p. 472.

barda e veneta. La prima situazione che ci accingiamo ad analizzare è quella di Ivrea, sede di un collegio di battuti che si riuniva presso una cappella detta “di frate Giacomino”, assai vicino alla cattedrale, e che negli anni a cavallo fra XIV e XV secolo era entrato in rotta di collisione con il vescovo della città e con i suoi canonici. Promuovendo un servizio liturgico continuativo i flagellanti avevano infatti insidiato le funzioni parrocchiali della chiesa matrice, sul cui spazio giurisdizionale insisteva la loro cappella. Benché filtrino dalle vicende eporediesi motivi squisitamente politici, messi in luce con acutezza da Laura Gaffuri, ci troviamo di fronte alla volontà da parte dei battuti di diventare titolari di un edificio di culto e di avere «una vita liturgica e sacramentale complementare a quella già esistente e incardinata nella trama di chiese e cappelle del tessuto parrocchiale tardotrecentesco della città di Ivrea»¹⁰², volontà che ovviamente non poteva lasciare indifferenti le massime autorità ecclesiastiche cittadine.

Anche dal quadro associativo milanese, disegnato da Marina Gazzini, emergono non pochi contrasti nelle relazioni fra le *scholae* cittadine e le autorità parrocchiali. Piuttosto eclatante fu il caso della confraternita disciplinata di Santa Maria della Morte, che si scontrò ripetutamente con la parrocchia urbana di San Fedele, nella cui circoscrizione i confratelli avevano edificato oltre alla propria *domus* anche una chiesa e un cimitero. Poiché nel cimitero venivano sepolti non soltanto gli afferenti alla *schola* ma anche i condannati a morte, alla cui assistenza era preposto il sodalizio, è facile immaginare che i diritti funerari fossero all’origine dei ripetuti dissidi che scandirono le vicende della confraternita nel Quattrocento e nel Cinquecento¹⁰³.

Trasferendoci da Milano alla vicina Verona, possiamo ancora una volta constatare come l’associazionismo flagellante cittadino abbia prodotto evidenti increspature nel quadro parrocchiale del primo Quattrocento, particolarmente in una zona della città situata a sinistra del fiume Adige e caratterizzata dalla vivacità sociale e religiosa tipica dei settori artigianali e commerciali. Nella contrada di San Vitale la documentazione ha permesso infatti di evidenziare l’assunzione di elementi di rilievo della cura d’anime – impegno caritativo, servizio liturgico e sacramentale e persino predicazione *coram populo* – da parte di una confraternita denominata dapprima di San Vitale e poi di Santa Maria della Giustizia o della Neve.

¹⁰² Tutta la vicenda è stata studiata da L. Gaffuri, *L’associazionismo flagellante fra rivendicazioni identitarie e conformismo istituzionale. Il caso di Ivrea (secoli XIV-XV)*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 104 (2006), pp. 5-36 (la citazione è a p. 8). Una versione ridotta di tale contributo è stata pubblicata in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M.C. Rossi, G.M. Varanini, Roma 2005, pp. 377-398.

¹⁰³ M. Gazzini, *Confraternite e società milanese: percorsi di indagine*, in *Confraternite e società cittadina* cit., pp. 215-216 (studio già edito nel 1997). La studiosa, per la verità, nelle sue indagini sui sodalizi milanesi ha portato alla luce anche relazioni improntate alla collaborazione tra istituti confraternali e parrocchie. Nel caso della *schola* di San Giovanni sul Muro, per esempio, il rapporto con la chiesa parrocchiale fu costantemente caratterizzato dalla solidarietà e dalla mutua assistenza: Ead., *Culto, assistenza, solidarietà tra vicini e parenti*, *ibid.*, pp. 227-253 (studio già edito nel 1993).

Non fu l'ordinario diocesano, in quegli anni scarsamente presente nella città dell'Adige, a reagire di fronte a tali acquisizioni, bensì la parrocchia entro i cui confini la confraternita si trovava, supportata nella sua azione dal clero urbano nel suo complesso¹⁰⁴.

Le situazioni che abbiamo descritto non evolvono dunque in modo simile, ma ciò che colpisce in ciascun caso è il travalicare del ruolo dell'associazionismo laicale e il suo dilagare nell'ambito della *cura animarum*, in origine sicuramente non previsto dai sodalizi confraternali di qualsiasi natura.

V'è da dire che in questo settore il mondo confraternale dell'Italia settentrionale appare più vivace e movimentato di quello descritto da Giovanni Vitolo per il Mezzogiorno, ove le visite pastorali condotte nei secoli XV e XVI danno conto di una realtà che appare quasi completamente pacificata.

Ciò non significa che gli aderenti ai numerosi sodalizi di disciplinati sorti nelle diocesi di Sorrento, Benevento, Cava, Potenza o Napoli avessero rinunciato ad una vita comunitaria "autonoma", asserisce lo studioso, ma soltanto che essa si svolgeva nel rispetto delle strutture ecclesiastiche tradizionali, all'interno delle quali le confraternite – in modo particolare quelle di area non urbana – cercarono di inserirsi senza conflittualità. La volontà di evitare i contrasti appare infatti all'origine delle disposizioni riguardanti i disciplinati di Potenza e Benevento e di quelli di San Cristoforo di Napoli, che si preoccuparono rispettivamente di far celebrare la loro messa «la matina per tempo che non impedisca laltre devotione della ecclesia parochiale» e di obbligare i confratelli a "prendere" la comunione più importante dell'anno, quella pasquale, non nell'oratorio ma nella chiesa parrocchiale¹⁰⁵.

Benché dunque gli esempi relativi al Mezzogiorno suggeriscano quanto possa rivelarsi sbagliato e fuorviante postulare ovunque e in modo indifferenziato l'evoluzione di oratori confraternali in vere e proprie chiese con funzioni analoghe alle parrocchie, è verosimile pensare che ogni qualvolta le confraternite si dotarono di una propria chiesa facendola officiare con regolarità da un sacerdote ad essa legato e accentuando gli aspetti liturgici della pratica religiosa, si inserirono a pieno titolo fra le istituzioni in grado di esercitare la cura delle anime, in sintonia¹⁰⁶, in supplezza¹⁰⁷ oppure in aperto contrasto¹⁰⁸ con quelle tradizionalmente deputate all'esercizio della *ars artium*.

¹⁰⁴ L'intera vicenda è stata studiata da G. De Sandre Gasparini, *Confraternite e «cura animarum»* cit., pp. 289-360.

¹⁰⁵ G. Vitolo, *Contributo alla storia delle confraternite dei disciplinati in Campania tra medioevo ed età moderna*, in *Le confraternite in Italia tra medioevo e rinascimento*, Atti della tavola rotonda (Vicenza, 3-4 novembre 1979), «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., 17-18 (1980), pp. 173-188, in part. pp. 181-183 per quanto riguarda i rapporti fra le confraternite e le parrocchie e p. 181 per la citazione.

¹⁰⁶ Oltre ai casi analizzati da Giovanni Vitolo per il Mezzogiorno diversi esempi di confraternite venete pienamente e pacificamente inserite nelle parrocchie sono analizzati anche da G. De Sandre Gasparini, *Per lo studio delle confraternite basso-medievali del territorio veneto: note su statuti editi e inediti*, in *Le confraternite in Italia tra medioevo e rinascimento* cit., pp. 37-38. Si tratta di sodalizi confraternali del contado veneto alla cui origine si riscontra l'attività dei

È persino banale rilevare che tale evoluzione, reale o potenziale, dovette indurre progressivamente gli ordinari diocesani ad occuparsi con sollecitudine del variegato mondo delle confraternite, non soltanto provvedendo alla revisione e all'approvazione dei loro statuti (come era avvenuto in molti casi nei due secoli precedenti) ma pretendendo di visitare i loro luoghi – ospedali e chiese –, promuovendo fenomeni di concentrazione confraternale in ambito diocesano¹⁰⁹ fino a reclamare, come vedremo in seguito, una più ampia giurisdizione vescovile su sedi e persone, volta soprattutto ad ottenere uniformità devozionale liturgica.

Ancora una volta si deve constatare che furono prevalentemente i presuli provenienti dagli ordini mendicanti o dal rinnovato monachesimo regolare ad assumere iniziative precoci in tale direzione. Lo attestano in modo esemplare i provvedimenti ampi e articolati assunti dall'arcivescovo domenicano Antonino Pierozzi (1445-1459) nei confronti del mondo confraternale fiorentino, che è stato disegnato a più riprese e da diverse angolature ad opera di studiosi italiani e soprattutto anglosassoni¹¹⁰. Gli interventi del frate-vescovo verso le associazioni laicali devote – secondo John Henderson – risentirono assai più della “tradizione mendicante” che di quella “episcopale”, benché non fosse mancata da parte di alcuni suoi predecessori sulla cattedra arcive-

parroci locali (confraternita di San Rocco di Villa del Bosco, di Santa Maria di Arzignano, di Santa Maria di Chirignago e di Sant'Andrea di Monselice). Ulteriori esempi di parroci che favorirono la creazione di confraternite partecipando anche alla redazione dei loro statuti sono ricordati nell'importante contributo di Z. Zafarana, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*, Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma 1984, pp. 535-536, in part. nota 138.

¹⁰⁷ Ha insistito sulla funzione di “supplenza” della confraternita soprattutto G. Alberigo, *Dimensioni spirituali e teologiche del movimento confraternale*, in *Le confraternite romane* cit., p. 32. L'autore ipotizza all'interno delle dinamiche relazionali tra confraternite da un lato, parrocchie e diocesi dall'altro «soprattutto un rapporto di supplenza e di controllo. Supplenza da parte di movimenti popolari e delle confraternite che esprimono un'istanza di partecipazione alla vita ecclesiale – con atti di testimonianza e di culto e con opere di carità – che le parrocchie non soddisfano e che si rifugiano nel geloso spazio riservato delle grandi processioni o delle cappelle confraternali. Ma vi è anche un livello canonico di rapporto, soprattutto col vescovo, perché movimenti e confraternite chiedono benefici spirituali (soprattutto indulgenze) e i vescovi ne prendono occasione per affermare il loro diritto ad approvare e controllare le confraternite».

¹⁰⁸ Un esempio di aperto “contrasto” fra confraternita e parrocchia è, come si detto, quello sorto tra i disciplinati e la parrocchia di San Vitale di Verona, descritto da G. De Sandre Gasparini (*Confraternite e «cura animarum»* cit.), anche se – fa notare la studiosa – i disciplinati di San Vitale si erano appropriati di funzioni pastorali come la predicazione, riproponendole all'interno del loro oratorio in presenza di una precisa “esigenza” da parte dei fedeli, che ne lamentavano la trascuratezza da parte del clero parrocchiale (*ibid.*, p. 314).

¹⁰⁹ Alberigo, *Contributi alla storia delle confraternite* cit., pp. 187-191.

¹¹⁰ Per una bibliografia specifica e pressoché completa sulle confraternite fiorentine si rimanda al saggio bibliografico approntato da Marina Gazzini per Reti medievali (*Bibliografia medievistica di storia confraternale*, “Reti Medievali - Rivista”, V, 2004, 1, <http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/biblio/Gazzini.htm>) e riproposta in forma aggiornata e in ordine cronologico nel volume *Confraternite e società cittadina* cit., *Un secolo di storiografia confraternale. 1900-2005*, pp. 22-57. Qui basti il richiamo ad alcuni studiosi quali Ch. M. de La Roncière, M. Papi, J. Henderson, R. Trexler e R.F.E. Weissman.

scovile fiorentina una sensibilità specifica verso la salute spirituale dei fedeli¹¹¹. L'arcivescovo Amerigo Corsini (1411-1435), per esempio, distintosi per l'attenzione e il controllo verso numerosi sodalizi laicali, oltre ad averne visionato e approvato gli statuti, si trovò nella necessità di ribadire i diritti delle chiese parrocchiali in materia di cura d'anime¹¹², anticipando così una serie di provvedimenti del tardo XVI secolo che imponevano ai membri delle confraternite fiorentine di confessarsi e comunicarsi a Pasqua esclusivamente nella loro parrocchia¹¹³.

Anche il Pierozzi perseverò nell'opera di revisione e approvazione degli statuti delle confraternite, divenute nel Quattrocento sempre più numerose¹¹⁴, riproponendo in forme più accentuate che in precedenza il tema del controllo sulle attività "interne" delle compagnie e quello della "concorrenza" tra oratori confraternali e parrocchie in ordine all'amministrazione dei sacramenti. Le costituzioni sinodali emanate dall'arcivescovo nel 1455 riflettono alcune di queste preoccupazioni, laddove, per esempio, nel primo statuto della raccolta, dispongono che venga rimossa «ogni materia e cagione d'errore circha alle verità d'essa fede ortodossa» e che «nessun layco in nessuna compagnia ovvero adunanza di persone presuma disputare dellg'articoli della fede ovvero sacramenti della Chiesa»¹¹⁵. A turbare il frate erano soprattutto alcune "voci" relative alle discussioni che si svolgevano all'interno delle "compagnie" su materie di fede; discussioni – aggiunte il presule – che avevano «sapore d'eresia»¹¹⁶. Richard Trexler ha ipotizzato che tale disposizione – posta, lo ricordiamo, in una posizione di assoluto rilievo all'interno della legislazione sinodale di Antonino – facesse riferimento alla concreta vicenda di Giovanni del Cane da Montecatini, bruciato come eretico dal comune di Firenze nel 1450¹¹⁷; in questa sede interessa soprattutto far emergere le preoccupazioni dell'arcivescovo in ordine alle conversazioni sospette che potevano

¹¹¹ L'osservazione di John Henderson si riferisce in particolare all'arcivescovo Amerigo de' Corsini (1411-1435), cui si deve l'approvazione degli statuti di molte confraternite fiorentine: J. Henderson, *Confraternities and Church in late medieval Florence*, in *Voluntary religion*, a cura di W.J. Sheils, D. Wood, Worcester 1986, pp. 69-83, in particolare p. 79 e nota 48. L'argomento è stato poi sinteticamente ripreso dal medesimo autore in *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford 1994 (trad. it. Firenze 1998), pp. 58-59, 419. Lo studioso afferma che assai poco numerose erano state nei due secoli precedenti le approvazioni vescovili di statuti confraternali (Id., *Confraternities and Church* cit., p. 78 nota 41).

¹¹² Henderson, *Confraternities and Church* cit., p. 80 nota 50.

¹¹³ *Ibid.*, p. 80 nota 51.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 80-81, in particolare nota 53 dove si elencano le «compagnie» di cui il vescovo Antonino approvò gli statuti. Lo stesso studioso afferma che a metà Quattrocento le confraternite erano almeno 96: Id., *Le confraternite religiose nella Firenze del tardo medioevo*, in «Ricerche storiche», 15 (1985), pp. 77-94, p. 78.

¹¹⁵ R. Trexler, *The Episcopal Constitutions of Antoninus of Florence*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 59 (1979), pp. 244-272, in particolare la prima costituzione a p. 256.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 248-249 e 256.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 248 e J. Stephens, *Heresy in Medieval and Renaissance Florence*, in «Past and Present», 54 (1972), p. 47.

svolgersi nei sodalizi confraternali, ove alcuni – si diceva – pronunciavano «parole contro la reverenza e integrità della santa fede»¹¹⁸.

In aggiunta a tali episodi permanevano nella mente del Pierozzi le apprensioni per la vita “morale” delle confraternite, accusate di aver «mescolato molte cose di vanità e mundani spettacoli che starebbono male per carnasciale»¹¹⁹ durante la processione di san Giovanni Battista e di conseguenza richiamate ad una maggior sobrietà in occasione della loro partecipazione alle cerimonie religiose urbane¹²⁰.

Attraverso un altro statuto del *corpus* legislativo che andiamo sinteticamente esaminando, filtra anche la preoccupazione di sant'Antonino per il mondo rurale, percorso da frequenti antagonismi, contrasti e resistenze fra i gruppi laicali organizzati e la rete delle parrocchie. Apprendiamo così che in molte chiese del contado «si fanno certe congregazioni di layci, le quali sono chiamate compagnie ovvero operie, le quali usurpano le ragioni di quelle chiese ovvero di sacerdoti, e convertono in suo uso quello che si debbano dispensare in cose pie, e non rendono ragione ad persona di amministrazione ovvero mancamenti»¹²¹. Per porre fine a tali situazioni e abusi il vescovo affidò ai rettori delle singole chiese il compito di controllare i “conti” delle singole compagnie e di «dinuntiare e singnificare i difetti i quali truovano nelle dette administratione», sotto pena di scomunica degli ufficiali e nei casi più gravi di «sterminio e cassatione delle dette compagnie»¹²². Benché in questo caso lo statuto non si riferisse ai sodalizi devoti ma alle piccole opere o fabbricerie delle chiese del contado fiorentino è chiaro che sullo sfondo delle disposizioni e delle preoccupazioni vescovili perduravano le vischiosità e le ambiguità de rapporti tra *loca pia* e gruppi di laici, rapporti che le gerarchie ecclesiastiche si andavano orientando a gestire in forme di più stretto controllo¹²³.

L'inquadramento dei laici devoti associati in forme diversificate era dunque ben disegnato nella mente del vescovo domenicano, il cui impegno pastorale doveva confrontarsi, come si è detto, con un numero davvero alto di sodalizi, all'interno dei quali tuttavia non sempre si registrava una partecipazione zelante e continuativa alle attività confraternali e agli obblighi devozionali e sacramentari previsti dagli statuti¹²⁴.

¹¹⁸ Trexler, *The Episcopal Constitutions* cit., p. 256.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 256; il tema è stato ripreso da Henderson, *Piety and Charity* cit., p. 418-419.

¹²⁰ Successivamente, come ha scritto John Henderson, il medesimo vescovo ordinò che le compagnie non dovessero partecipare alla processione del clero durante la festa di san Giovanni Battista e potessero organizzare una cerimonia separata il giorno precedente, ovvero il 22 giugno: Henderson, *Piety and Charity* cit., p. 418.

¹²¹ Trexler, *The Episcopal Constitutions* cit., p. 269.

¹²² *Ibid.*, p. 269.

¹²³ Si vd. Turchini, *I 'loca pia' degli antichi stati italiani* cit.

¹²⁴ Anche a questo proposito si vedano le osservazioni di Henderson, *Piety and Charity* cit., pp. 140-146 e tavola 4.3 e quelle di R.F.E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York-London 1982, pp. 127-129. Rispetto ai dati forniti da questi due studiosi Giuseppina De Sandre Gasparini invita tuttavia a non ricavarne *tout court* l'idea di «scarsa vitalità religiosa»

Anche le analisi condotte da Nicholas Terpstra sulle confraternite bolognesi dei secoli XV e XVI¹²⁵ sembrano indicare da parte dei confratelli una sostanziale negligenza verso gli obblighi statutari e una presenza poco assidua ai momenti associativi promossi. Non deve stupire pertanto che all'obiettivo del "controllo" – che sembra prevalente nell'orientamento pastorale dei presuli fiorentini – si sia affiancato da parte delle gerarchie ecclesiastiche e in particolare di alcuni pastori particolarmente "illuminati" del Quattrocento italiano la volontà di imprimere attraverso il fitto reticolo delle confraternite una dimensione più intensa alla religiosità laicale «con la proposta di un modello che voleva stimolare l'approfondimento e l'interiorizzazione della pratica religiosa»¹²⁶.

Il contesto del pieno XV secolo bolognese vanta una molteplicità di esperienze confraternali su cui da tempo gli studiosi hanno puntato l'attenzione e intorno alle quali è sorto il problema di stabilire apporti originali e ispirazioni. Oltre alle influenze dei frati osservanti sostenuta molti anni or sono dal padre Meersseman a proposito del sodalizio di San Domenico¹²⁷, studi più recenti hanno messo in luce l'organico contributo sull'ambito religioso associativo del vescovo certosino Nicolò Albergati (1417-1443)¹²⁸. Si è voluto vedere, solo per fare un esempio, il suo personale coinvolgimento nella distinzione in "compagnia larga" e "compagnia stretta" che diverse confraternite bolognesi adottarono nel corso del Quattrocento, ove l'adesione alla "stretta" comportava un impegno religioso più intenso e interiorizzato, una più assidua frequenza ai sacramenti e l'abbandono della diretta gestione delle iniziative caritative – come ospedali e brefotrofi – maggiormente implicate negli "affari temporali".

Ma la valorizzazione delle confraternite da parte del presule bolognese assunse anche altre caratteristiche che andarono dalla possibilità di veicolare per loro tramite il culto mariano e quello eucaristico, al rafforzamento del

o di «mediocre rappresentatività», ma di vagliarle al loro interno «con riguardo all'entità dell'effettiva partecipazione»: Ead., *Laici devoti tra confessione e penitenza*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996, pp. 211-261, in particolare p. 217.

¹²⁵ N. Terpstra, *Death and Dying in Renaissance Confraternities*, in *Crossing the Boundaries. Christian Piety and the Arts in Italian Medieval Renaissance Confraternities*, a cura di K. Eisenbichler, Kalamazoo (Michigan) 1991, pp. 179-200; Id., *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995.

¹²⁶ De Sandre Gasparini, *Laici devoti tra confessione e penitenza* cit., p. 254.

¹²⁷ Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., pp. 612-617.

¹²⁸ Per un breve profilo dell'Albergati si veda la voce di E. Pasztor compilata nel *Dizionario Biorafico degli Italiani*, Roma 1960, I, pp. 619-621. Sui rapporti tra il vescovo e le confraternite bolognesi oltre agli studi già citati di Nicholas Terpstra (soprattutto il volume *Lay Confraternities*, pp. 58-59) si vedano i numerosi contributi sulle confraternite bolognesi di M. Fanti raccolti nel volume miscelaneo *Confraternite e città a Bologna nel medioevo e nell'età moderna*, Roma 2001, in particolare quelli intitolati *La confraternita di Santa Maria della Morte e la conforteria dei condannati in Bologna nei secoli XIV e XV*, pp. 61-173 (in particolare le pp. 111-115) e *Il moto dei Bianchi e la confraternita di Santa Maria della Misericordia detta della carità in Bologna*, pp. 305-392 (in particolare le pp. 332-334).

loro ruolo nella costruzione di un “culto civico” fittamente articolato in processioni e sacre rappresentazioni¹²⁹.

Resta da capire quanto gli esempi di Firenze e Bologna siano stati seguiti anche altrove e in che misura gli orientamenti pastorali dei due vescovi, che sicuramente si conobbero durante lo svolgimento del concilio di Firenze del 1438-1439, siano stati assimilati e diffusi dai presuli di altre diocesi.

8. *Le visite pastorali*

In attesa di indagini più specifiche estese a singoli contesti diocesani, un'ulteriore pista di ricerca per verificare l'iniziativa concreta dei vescovi del XV secolo in ordine soprattutto al tema del controllo degli organismi confraternali, può essere quella delle visite pastorali; importante cartina al tornasole del buon governo dei “pastori” tardo medievali esse erano lo strumento in grado di misurare gli interessi pastorali dei presuli e contemporaneamente la loro capacità di esercitare diritti di supervisione sullo svolgimento dell'intera vita religiosa e ancor più di incidere sui complessi e articolati territori diocesani inframmezzati dalle numerose *enclaves* giurisdizionali, il più delle volte impenetrabili dall'ordinario e dai suoi vicari.

Conviene senz'altro partire da una realtà ben studiata sotto il profilo della storia confraternale – quella padovana – e altrettanto ben indagata per quanto attiene gli atti visitali¹³⁰.

Ad una serie di interventi “mirati” ma sporadici da parte di presuli come Pietro Marcello (1409-1428) e Iacopo Zeno (1460-1481) seguì un rilevamento pressoché completo del fenomeno associativo laicale da parte del vescovo Pietro Barozzi (1487-1505), che percorse in modo sistematico le ville dell'intera diocesi censendo gli istituti confraternali, valutandone con rigore le attività caritative, economiche, devozionali¹³¹ e sedando con efficace azione pacificatrice le non poche controversie sorte fra confraternite e clero locale o quelle scaturite all'interno delle medesime associazioni¹³². Anche in città l'a-

¹²⁹ Insiste su questo “utilizzo” delle confraternite da parte dell'Albergati soprattutto Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion* cit.

¹³⁰ P. Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova 1977; Id., *L'Inquisitore' della Bassa Padovana e dei Colli Euganei*, Candiana 1990; Id., *Disciplinamento ecclesiastico sull'altopiano dei Sette Comuni nella seconda metà del Quattrocento*, Trento 1992; Id., *Il Graticolato romano nel Quattrocento. La Visita pastorale di Diotisalvi da Foligno a nord-est di Padova (1454)*, Padova 1995; Id., *Tra l'Astico e il Brenta. L'azione di disciplinamento dei vicari e dei vescovi padovani (1448-1507)*, Trento 1997; Id., *Vita religiosa e sociale a Padova. La Visita pastorale di Diotisalvi da Foligno alle parrocchie cittadine (1452-1458)*, Padova 1997.

¹³¹ De Sandre Gasparini, *Per lo studio delle confraternite bassomedievali del territorio veneto* cit., pp. 36-37; Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi* cit., pp. 349-351.

¹³² G. De Sandre Gasparini, *La confraternita di San Giovanni Evangelista della Morte in Padova*, in *Miscellanea G.G. Meersseman*, II, Padova 1970, p. 785.

zione del Barozzi si dispiegò ad ampio raggio nei confronti dei sodalizi confraternali, con interventi che andarono ben oltre le consuete concessioni di indulgenze o di *litterae questuae* e si spinsero fino alla “fondazione” o “ri-fondazione” di nuovi organismi, istituiti per diffondere l’adorazione del sacramento eucaristico, per sovvenire, in sintonia con l’opera dei predicatori osservanti, al grave problema della miseria anche nelle sue dimensioni più nascoste e per offrire infine un’adeguata assistenza ai condannati a morte¹³³.

La ricognizione del vescovo padovano spaziò dunque dall’area pedemontana, scarsamente “irrorata” di sodalizi confraternali (soltanto 8) a quella più meridionale della diocesi, interrotta da grossi centri abitati e fittamente disseminata di associazioni laicali devote (ben 56!)¹³⁴. Si può pertanto dire che l’ampliamento dell’azione pastorale dalla città al contado abbia costituito un elemento di rilievo dell’episcopato di Pietro Barozzi, il quale fin dall’insediamento sul soglio vescovile aveva dichiarato che «proprio a causa della cura di chiese e luoghi pii impostagli *ex apostolicae sedis designatione*» avrebbe indagato con la massima cura la vita religiosa dei laici in tutte le sue manifestazioni¹³⁵.

Ad illuminare questo suo atteggiamento di ferma determinazione nel rivendicare un ruolo di primo piano sulla vita associativa dei laici contribuisce in modo emblematico la vicenda occorsa al presule padovano nel 1498. Avocando con forza al tribunale vescovile un’annosa questione riguardante la confraternita urbana di San Daniele il Barozzi sottolineò come la fraglia in questione dovesse essere considerata un ente *spiritualis*, benché le singole persone che vi prendevano parte potessero essere qualificate come *seculares* (*singuli de fraternitate sint seculares*). Nell’opinione dell’autorevole uomo di Chiesa la vertenza con la fraglia non poteva che afferire al foro ecclesiastico poiché, sebbene fosse composta da uomini e donne appartenenti al “secolo”, essa possedeva un altare e i suoi aderenti, oltre ad indossare vesti religiose in occasione dello svolgimento dei riti e delle cerimonie organizzate dal sodali-

¹³³ Come è noto il vescovo padovano fu l’autore di un breve trattato intitolato *De modo bene moriendi* – di cui si occupò sinteticamente anche Alberto Tenenti, *Il senso della morte e l’amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino 1989², pp. 95-96 – che rivela singolari analogie con gli statuti della confraternita di San Giovanni Evangelista della Morte (1502). Tali “risonanze” hanno fatto ipotizzare che gli statuti della confraternita fossero elaborazione dell’ordinario diocesano; benché non se ne possa avere la certezza «le indicazioni documentarie, il ruolo dato al vescovo nel corpo degli statuti, la stessa circostanza della loro trascrizione negli atti della cancelleria vescovile, accanto a tutta l’attività pastorale nei confronti delle confraternite laiche e alla coincidenza di concetti ora studiati, possono dimostrare almeno una volontà precisa di intervento da parte del Barozzi, che se non ne stese direttamente gli statuti, molto probabilmente guidò la rielaborazione dell’informe materiale statutario della fraglia, immettendovi qualcosa della sua anima e delle sue preoccupazioni di pastore» (De Sandre Gasparini, *La confraternita di San Giovanni Evangelista* cit., p. 789).

¹³⁴ Gios, *L’attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi* cit., pp. 166-168.

¹³⁵ De Sandre Gasparini, *La confraternita di San Giovanni Evangelista* cit., p. 785, ripreso da Gios, *L’attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi* cit., p. 349-350. Ad un’accurata visita delle istituzioni confraternali seguì anche un’analoga ispezione degli ospedali diocesani e cittadini, seguita da interventi puntuali per un loro più corretto ed efficace funzionamento: *ibid.*, pp. 169-171.

zio, venivano convocati alle processioni cittadine non *per spectabiles dominos deputatos ad utilia* ma dal vescovo in persona¹³⁶. Tali disposizioni, va aggiunto, non riguardarono solo la fraternita di San Daniele ma vennero indistintamente estese a tutte le associazioni devote.

La ferma presa di posizione del presule padovano apre diversi ordini di problemi: in primo luogo prelude ai provvedimenti assunti dalle gerarchie ecclesiastiche nel corso del Cinquecento volti ad affermare progressivamente le competenze giurisdizionali dei vescovi sulle istituzioni confraternali; in secondo luogo, attraverso il fugace riferimento alla magistratura dei deputati *ad utilia* mette in luce il delicato rapporto con le autorità civili, rapporto visibile solo di rado in ambito padovano¹³⁷ ma sicuramente più intenso e ricco di implicazioni in altri contesti. Il riferimento alla Serenissima è d'obbligo, anche se, in questa sede – lo abbiamo anticipato – non affronteremo l'universo confraternale veneziano né le sue peculiarità determinate dalle speciali relazioni con la società e con lo stato veneziano. Vale tuttavia la pena di citare, come termine di confronto, la situazione di Vicenza, soggetta come Padova alla città lagunare, ove sono documentati alcuni sodalizi promossi, autorizzati o in qualche misura assoggettati al controllo delle autorità civili. Lo attesta chiaramente la vicenda della confraternita dei battuti di Santa Maria e San Pietro Apostolo, sorta nei primi anni del XV secolo e costretta a sottoporre il proprio statuto a due magistrati scelti dal podestà vicentino nel novero dei *sapientes ad utilia*; dalla medesima autorità cittadina i battuti di Vicenza ricevettero anche una speciale protezione durante la partecipazione alle processioni e nell'esercizio della disciplina¹³⁸.

I due esempi, padovano e vicentino, seppur con una certa sfasatura cronologica, sembrano dunque rispecchiare una permeabilità diversa alle interferenze delle autorità civili e una più ferma volontà di controllo del mondo confraternale da parte dell'episcopato padovano; non legittimano però conclusioni di carattere generale, anche perché il confronto andrebbe senz'altro esteso alle altre importanti città di Terraferma soggette a Venezia, Verona e Treviso, ove le ricerche non si sono ancora spinte a considerare le associazioni laicali devote in rapporto con le autorità ecclesiastiche e con quelle civili.

In assenza di studi più dettagliati ci si deve limitare a porre in evidenza alcuni interventi effettuati dal vescovo di Treviso Ludovico Barbo (1437-1443) e dal suo "collega" sulla cattedra episcopale veronese Ermolao Barbaro (1453-1471). Se i provvedimenti del primo nei confronti delle confraternite dei battuti si espressero prevalentemente attraverso la forma tradizionale della concessione di indul-

¹³⁶ De Sandre Gasparini, *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., pp. 270-271.

¹³⁷ È quanto afferma De Sandre Gasparini, *ibid.*, pp. LII-LIV. La studiosa precisa che nel Quattrocento gli interventi del comune furono pochi e scarsamente incisivi, mentre si fecero avvertire maggiormente gli influssi del governo veneziano, con interventi che riguardavano lo svolgimento delle processioni ma anche la vita interna delle associazioni.

¹³⁸ G.P. Pacini, *La confraternita di Santa Maria e di San Pietro Apostolo a Vicenza (sec. XV)*, Vicenza 1977, pp. 10, 24-25.

genze¹³⁹, l'interesse del vescovo della città atesina si orientò in modo più selettivo verso le associazioni di laici che gestivano alcuni ospedali della città.

Visitando la *domus hospitalis seu fratalee* di Santa Maria della Giustizia, chiamata anche Santa Maria della Neve e situata nella vivace contrada di San Vitale, il Barbaro non tralasciò di indagare anche sull'origine della confraternita (*de fundatione dicte societatis*), facendo verbalizzare il fatto che gli statuti erano privi dell'approvazione vescovile. I laici che vi prendevano parte – circa 35 fra uomini e donne – risultarono piuttosto negligenti nei confronti della norma statutaria, scarsamente ottemperanti all'obbligo della riunione settimanale e anche all'esercizio della disciplina¹⁴⁰.

Nei successivi verbali di visita riguardanti altre associazioni confraternali¹⁴¹ direttamente impegnate nella gestione di ospedali permangono i riferimenti alle trasgressioni degli *ordinamenta* ma scompaiono le osservazioni relative alla mancata conferma dei rispettivi testi statuari da parte del vescovo. Lo scrupolo con cui il presule procedette all'ispezione della documentazione “fondante” dei sodalizi permette di ipotizzare che le loro raccolte statuarie godessero di regolare approvazione emanata dall'ordinario diocesano o da altra autorità ecclesiastica. Sembra pertanto esclusa dal contesto veronese la necessità di un “beneplacito” delle autorità civili per gli statuti delle associazioni laicali, mentre, al contrario, viene presentata come “anomala” l'assenza di un'analogia conferma vescovile.

9. Gian Matteo Giberti: verso il disciplinamento

Le considerazioni fin qui effettuate bastano a far intendere la complessità delle dinamiche relazionali esistenti fra l'universo confraternale e le istituzioni ecclesiastiche e civili: dinamiche che sarebbe oltremodo riduttivo leggere in termini meramente giuridici. Ad un quadro già così vivacemente articolato dobbiamo aggiungere nei decenni finali del Quattrocento e nei primi del Cinquecento i determinanti influssi sulla pietà dei laici delle nuove correnti di rinnovamento spirituale, che si tradussero, solo per fare alcuni esempi, nell'intensificarsi della devozione eucaristica e nella propagazione amplissima della pietà mariana¹⁴².

¹³⁹ L. Pesce, *Ludovico Barbo vescovo di Treviso (1437-1443). Cura pastorale. Riforma della Chiesa. Spiritualità*, Padova 1969, II, pp. 43-45, 70-71, 187.

¹⁴⁰ E. Barbaro, *Visitationum liber diocesis Veronensis ab anno 1454 ad annum 1460*, a cura di S. Tonolli, Verona 1998, pp. 57-59.

¹⁴¹ Oltre alla fraternita e all'ospedale di Santa Maria della Giustizia il Barbaro visitò l'ospedale di San Giacomo di Galizia che aveva «unam capellam gubernatam per frataleam (...) sub vocabulo Sancti Iacobi de Galicia fundatam per Iacobum de Falceris cum auctoritate apostolica» (Barbaro, *Visitationum liber* cit., p. 60), l'ospedale di Santa Maria della Valverde (*ibid.*, pp. 67-69) anch'esso gestito da una *fratalea sub vocabulo Sancte Marie Vallis Viridis*, l'ospedale dei disciplinati di Santa Maria alla Fratta (*ibid.*, p. 70) i cui confratelli *male observant eorum statuta* e infine quello dei disciplinati di San Gregorio nella parrocchia di Santo Stefano, la cui confraternita era *multum antiqua* (*ibid.*, p. 74).

¹⁴² La bibliografia sulla diffusione del culto mariano nel tardo medioevo è piuttosto ampia e si è

È necessario inoltre ricordare fra le “tendenze” coesistenti nell’alveo confraternale «di questi decenni cruciali di trasformazioni sociali, istituzionali e religiose»¹⁴³ le vicende, recentemente rivisitate, degli oratori del Divino Amore, che costituirono, come è stato scritto, un forte centro di “coagulo” delle tendenze spirituali e religiose del primo Cinquecento e «l’indubbio momento di raccordo» per una serie di personaggi di prim’ordine nel panorama religioso del medesimo periodo¹⁴⁴.

Assai incisivo e capillarmente diffuso fu altresì il fenomeno pressoché contemporaneo delle confraternite del Santissimo Sacramento e quello leggermente successivo delle “compagnie” della Dottrina Cristiana: le prime istituite per iniziativa vescovile in quasi tutte le parrocchie spesso in sostituzione delle precedenti confraternite intitolate alla Vergine; le seconde fortemente “raccomandate” e poi “imposte” in ciascuna diocesi per attivare una più capillare istruzione dei fedeli in area urbana e rurale e per porre un argine alle possibili penetrazioni del dissenso religioso¹⁴⁵.

Possiamo dunque affermare, con il viatico della documentazione, che l’iniziativa delle gerarchie ecclesiastiche – in special modo vescovile – nei confronti dell’associazionismo devoto si fece gradualmente più frequente nella prima metà del XVI secolo, accelerando bruscamente all’altezza cronologica del concilio tridentino. Tuttavia, come ebbe a scrivere Adriano Prosperi, la linea di condotta del corpo ecclesiastico non si espresse tanto nei decreti conciliari, soffermatisi soprattutto sull’importanza delle visite degli enti confraternite

ulteriormente arricchita negli ultimi anni grazie agli studi numerosi dedicati ai santuari; pertanto ci limitiamo a qualche indicazione di carattere orientativo: G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d’Italia Einaudi*, II/1: *Dalla caduta dell’impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 429-1079 (pp. 825-830); Marie, *Le culte de la Vierge dans la société médiévale* cit.; *Gli studi di mariologia medievale* cit.; G. Cracco, *Culto mariano e istituzioni di Chiesa tra medioevo ed età moderna*, in *Arte, religione, comunità nell’Italia rinascimentale e barocca*, Atti del convegno di studi sul santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno, Milano 2000, pp. 25-52. Per un esempio di indagine “locale” sulla diffusione del culto mariano nel tardo medioevo M.C. Rossi, *Il culto mariano a Verona. Secoli XIV-XV. Prime ricerche*, in *Santa Maria della Scala. La grande ‘fabbrica’ dei Servi di maria in Verona. Storia, trasformazioni, conservazione*, a cura di A. Sandrini, Vicenza 2006, pp. 79-99. Per l’età moderna ci si limita in questa sede a segnalare O. Niccoli, *La vita religiosa nell’Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma 1998, pp. 177-183. Sulle confraternite mariane il principale riferimento è ancora Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., pp. 921-1117. Per quanto riguarda i santuari, mariani ma non solo, ampie campagne di indagine sono state avviate nell’ultimo decennio per censire tali luoghi di culto in tutto il territorio nazionale; molti dei risultati di queste indagini sono visibili nel sito <<http://www.santuari cristiani.iccd.benculturali.it/>> e negli atti dei convegni organizzati su queste tematiche, tra i quali segnaliamo soltanto *Per una storia dei santuari cristiani in Italia. Un approccio regionale*, a cura di G. Cracco, Bologna 2001, e *Santuari cristiani d’Italia: committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, Atti del IV convegno nazionale (Perugia, lago Trasimeno, Isola Polvese, 11-13 settembre 2001), Roma 2003.

¹⁴³ Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., pp. 481-482.

¹⁴⁴ La più recente rilettura delle confraternite del Divino Amore si deve a D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell’Italia del primo Cinquecento*, Napoli 2002.

¹⁴⁵ A. Prosperi, *Parrocchie e confraternite tra Cinque e Seicento*, in *Per una storia dell’Emilia Romagna*, Ancona 1985, pp. 174-186; Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., p. 487.

ternali da parte degli ordinari diocesani, quanto piuttosto nell'operatività e nelle iniziative dei singoli vescovi¹⁴⁶, in grado di elaborare "soluzioni" personali e creative per mobilitare e sollecitare larghe masse di fedeli, uniformandone al contempo le pratiche e il vissuto religioso.

Un apporto significativo in questa direzione fu senz'altro quello offerto dal vescovo di Verona Gian Matteo Giberti¹⁴⁷, che molta cura dedicò agli istituti confraternali, ispezionandoli con solerzia nel corso delle reiterate visite pastorali alla diocesi atesina e infine legiferando con decisione nei loro confronti per eliminare inefficienze, inutili "replicazioni" e soprattutto dispersioni di risorse e di energie da parte dei fedeli¹⁴⁸. Lo "sguardo del vescovo" non si limitò alla sommaria e ripetuta indagine di luoghi e oggetti – oratori, arredi sacri, libri liturgici, testi statutari – che pur tuttavia vennero meticolosamente elencati negli accurati verbali delle visite gibertine, in piena sintonia con i vicari e collaboratori alla guida della chiesa veronese¹⁴⁹; il presule si spinse infatti a fondare nuovi sodalizi, sopprimendo o minacciando di porre fine a quelli che avessero perduto vitalità religiosa o che si fossero distinti per negligenza e trascuratezza degli obblighi statutari; effettuando accorpamenti fra enti confraternali già esistenti, promuovendo e ravvivando mediante la frequente concessione di indulgenze quelli che maggiormente si conformavano alle linee portanti della sua azione pastorale, in special modo le *societates Corporis Christi* e le confraternite dedicate alla Vergine. Furono soprattutto queste due "categorie" confraternali ad essere perveracamente mantenute nelle chiese parrocchiali in cui già esistevano e vigorosamente favorite dal Giberti stesso attraverso la generosa concessione di 80 giorni di indulgenza, da lucrarsi *perpetuis futuris temporibus* nelle maggiori feste dell'anno liturgico. Il dato – ben più di un centinaio di indulgenze elargite alle confraternite mariane della diocesi veronese¹⁵⁰ e alle società del Corpo di Cristo¹⁵¹, già erette o da erigersi nelle chiese parrocchiali del contado veronese – non è di

¹⁴⁶ Prosperi, *Parrocchie e confraternite* cit., p. 177.

¹⁴⁷ A. Prosperi, *tra evangelismo e controriforma: G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, in particolare il capitolo VI intitolato *La riforma della diocesi*, pp. 181-288 (per la vita religiosa dei laici pp. 261-288).

¹⁴⁸ *Riforma pretridentina della Diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti 1525-1542*, a cura di A. Fasani, Vicenza 1989. Si veda l'introduzione di A. Prosperi intitolata *Le visite pastorali del Giberti tra documento e monumento*, pp. XXXIII-LX. Sulle visite pastorali del Giberti si veda anche il dibattito pubblicato con il titolo *Seminario sulle visite pastorali del vescovo G.M. Giberti (1525-1542)*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., 39 (1991), pp. 171-195, con interventi di A. Prosperi, L. Billanovich, G. De Rosa. Naturalmente non è qui possibile elencare tutte le confraternite destinatarie di interventi del Giberti nel corso delle visite pastorali effettuate durante il suo episcopato; si può solamente dire che gli interventi vescovili si concentrarono soprattutto sulle compagnie del territorio diocesano.

¹⁴⁹ Tra i visitatori, vicari e collaboratori del Giberti, si devono elencare Filippo Stridonio, Antonio Beccari, Marcello Martini, Lodovico Braino: A. Fasani, *Verona durante l'episcopato di Gian Matteo Giberti*, in *Riforma pretridentina della Diocesi di Verona. Visite pastorali* cit., pp. XCIII-XCIX.

¹⁵⁰ Alcuni esempi di concessione di indulgenze alle confraternite della Beata Vergine tratte dai verbali dalle visite effettuate dal Giberti stesso nel 1530: Albisano (*Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali* cit., II, p. 498); Torri del Benaco (*ibid.*, p. 499); Sirmione

poco conto e connota fortemente il contenuto delle visite effettuate dall'attivissimo Giberti durante i mesi estivi del 1530. I suoi orientamenti in materia di culti e di devozioni ci appaiono chiari: promozione illimitata del culto eucaristico e diffusione della pietà mariana. Altrettanto evidente ci sembra la spinta – per usare l'espressione di Roberto Rusconi – alla «localizzazione territoriale, se non addirittura parrocchiale»¹⁵² dell'associazionismo devoto; spinta senz'altro riscontrabile nel contemporaneo movimento associativo di altre città italiane fra Quattro e Cinquecento¹⁵³.

Nel corso delle diverse visite che si succedettero durante l'episcopato del Giberti si assiste pertanto ad un crescendo di interventi verso l'associazionismo devoto: si ha l'impressione che il tempo dedicato all'esame delle *societates* – soprattutto nel contado – si dilati e che i provvedimenti emanati dall'ordinario in persona o dai suffraganei incaricati di condurre la visita si infittiscano progressivamente allargando l'ambito degli interventi. Nei verbali dell'ultima visita diocesana, quella effettuata nel 1541, l'attenzione del visitatore si appuntò in modo particolare sui “conti” delle diverse *societates*, revisionati con cura attraverso l'ispezione dei libri e l'ascolto delle testimonianze dirette dei massari dei sodalizi. Qualora l'*angustia temporis* non permettesse di effettuare un'indagine precisa delle “entrate” e delle “uscite” delle diverse “compagnie” il vescovo (o il suo vicario) intimava ai loro massari, responsabili della gestione economica, di inviare i libri di contabilità presso la sede vescovile veronese affinché *computa (...) commodius videri possint*¹⁵⁴.

Un'ulteriore riflessione meriterebbe semmai l'uso massiccio ed “estensivo” da parte del vescovo di uno strumento come quello delle indulgenze, potenziale “detonatore” di aspre polemiche nell'acceso dibattito religioso ancora in corso nell'età di Gian Matteo Giberti. Una simile analisi ci porterebbe però assai al di fuori della “prassi” gibertina nei confronti delle confraternite, la quale come è noto, trovò la sua teorizzazione nell'opuscolo pubblicato nel 1540 e intitolato *Capitoli ordinati per Monsignor Vescovo di Verona per governo delle Compagnie, et Confraternite di tutta la diocesi sua*¹⁵⁵.

(*ibid.*, p. 543); Castellaro Lagusello (*ibid.*, p. 549); Monzambano (*ibid.*, p. 552); Brentonico (*ibid.*, pp. 576-577); Peri (*ibid.*, p. 584).

¹⁵¹ Alcuni esempi di concessione di indulgenze alle *societates Corporis Christi* tratte dai verbali delle visite effettuate dal Giberti stesso nel 1530: Prun (*Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali* cit., II, p. 621); Poiano (*ibid.*, p. 629); San Mauro di Saline (*ibid.*, p. 649); Bolca (*ibid.*, p. 655); San Briccio di Lavagno (*ibid.*, p. 683); Marcellise (*ibid.*, p. 687); Belfiore d'Adige (*ibid.*, pp. 719-720).

¹⁵² Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., p. 484.

¹⁵³ Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence* cit., pp. 206-211; Ch.M. de La Roncière, *La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin: l'exemple de la Val D'Elsa*, in «Mélanges de l'École française de Rome», Moyen Âge.Temps modernes, 85 (1973), pp. 31-77.

¹⁵⁴ *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali* cit., p. 1423 (provvedimento rivolto alla *societas beatissime Virginis* di Monzambano durante la visita effettuata dal Giberti alla diocesi nel 1541).

¹⁵⁵ Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma* cit., pp. 272 e nota 256; Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., pp. 483-484.

Diffuso presso le confraternite della diocesi atesina il suo fine precipuo fu quello di creare “omogeneità” di comportamento nel mondo dell’associazionismo devoto, ponendo altresì le basi per un suo serrato controllo da parte dell’ordinario diocesano e delle istituzioni parrocchiali.

La nostra indagine sul rapporto fra vescovi e confraternite si arresta qui, alle soglie dell’assise tridentina, che, lo si è detto in precedenza, nella XXII sessione conciliare, svoltasi il 17 settembre 1562, espresse la necessità di un intervento sistematico, non più “sporadico” e “individuale”, dei vescovi nei confronti delle associazioni devote laicali, imponendo di fatto agli ordinari diocesani la visita di tutti i *loca pia*, comprese le confraternite¹⁵⁶.

Cominciò così un “dialogo” diverso fra le gerarchie ecclesiastiche e il mondo confraternale, declinato a seconda delle personalità dei vescovi post-tridentini (si pensi, solo per fare un esempio, al ruolo rivestito da Carlo Borromeo nell’organizzazione del mondo confraternale¹⁵⁷), ma anche della “conformazione” locale e del percorso evolutivo del movimento associativo laicale; se i primi infatti avviarono quasi ovunque un’ampia attività di ispezione delle confraternite¹⁵⁸, condotta con modalità in parte ancora da indagare, non è detto che i laici abbiano accettato ovunque e di buon grado gli interventi dei visitatori. Gli atti vescovili del tardo Cinquecento e del primo Seicento – gli anni in cui i presuli si accinsero a ridare vigore all’autorità episcopale in ottemperanza ai dettami conciliari – riecheggiano infatti di alterchi e controversie nate in occasione dell’ingresso del *visitor* nelle *domus* o negli oratori confraternali¹⁵⁹. Ciò accadde con maggior frequenza nelle sede episcopali rimaste ai margini del fenomeno dei “vescovi riformatori” operanti fra XV e XVI secolo e di conseguenza prive dell’attivismo pastorale che aveva caratterizzato uomini di chiesa come il presule padovano Pietro Barozzi o il già citato Gian Matteo Giberti. Nella sede del concilio, per esempio, ove le maglie del potere episcopale non furono in grado di stringere le strutture ecclesiastiche della diocesi¹⁶⁰, le confraternite (soprattutto quelle dedite all’as-

¹⁵⁶ Turchini, *I 'loca pia' degli antichi stati italiani* cit., pp. 371-377; Meersseman, Pacini, *Le confraternite laicali* cit., p. 129; Garbellotti, *Le risorse dei poveri* cit., pp. 179-180.

¹⁵⁷ Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., pp. 486-488; D. Zardin, *Riforma e confraternita nella Milano di Carlo Borromeo*, in *Il buon fedele* cit., pp. 235-263.

¹⁵⁸ *Visite pastorali in diocesi di Pavia nel Cinquecento. Una documentazione guadagnata alla storia*, a cura di X. Toscani, Bologna 2003, pp. 272-277. Scrive il curatore che la presenza, l’attività devozionale, l’organizzazione delle confraternite risulta sufficientemente illuminata dagli atti delle visite pastorali pavesi, durante le quali vengono ispezionate almeno 7 compagnie di disciplinati della città, tutte provviste di oratorio. C. Nubola, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)*, Bologna 1993, in particolare pp. 457-497 specificamente dedicate alla visita di ospedali e confraternite.

¹⁵⁹ Oltre al caso piuttosto eclatante dei battuti trentini segnalato nella nota successiva si veda la vicenda risalente al 1579 (già segnalata da Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, p. 486, nota 26) esaminato da G. Cecchini, *La vertenza fra una confraternita di Disciplinati di Cema e il Visitatore Apostolico*, Perugia 1970. Analoghi episodi si verificarono nella diocesi pavese nel 1576 quando alcune confraternite si rifiutarono di essere visitate andando conseguentemente incontro ad un provvedimento di “scioglimento” da parte del vescovo: *Visite pastorali in diocesi di Pavia* cit., p. 276.

¹⁶⁰ L’espressione è di Marina Garbellotti, *Le risorse dei poveri* cit., p. 176 (ma si veda tutto il paragrafo alle pp. 175-186).

sistenza e alla carità) ebbero la possibilità di gestire larghi spazi di autonomia nei confronti del principe vescovo, rivendicando con forza la loro natura laicale e opponendosi strenuamente anche nel corso dell'età moderna alla visita dell'ordinario diocesano. I battuti della città di Trento, con cui concludiamo la nostra analisi e che più di altre associazioni mantennero viva nel corso del tempo la coscienza della loro identità di laici, non soltanto evitarono per statuto di dotare la propria *domus* di un altare e di un campanile con campane, ma proibirono ai soci di andare in giro per la città muniti di croci, poiché tale comportamento avrebbe automaticamente inserito la compagnia nella categoria dei luoghi pii, autorizzando le gerarchie ecclesiastiche ad un più stretto controllo e ad esercitare lo *ius visitandi*¹⁶¹.

¹⁶¹ Garbellotti, *Le risorse dei poveri* cit., pp. 177-178. Si veda anche Nubola, *Conoscere per governare* cit., pp. 478-480.