

Statuti confraternali medievali a confronto

Seminario svoltosi presso l'Istituto Storico Germanico di Roma, 4 giugno 2003

L'idea di partenza del seminario, proposto e organizzato da Thomas Frank, è stata quella di suggerire una rilettura degli statuti delle confraternite medievali che ponga l'attenzione sulle loro caratteristiche di testo normativo e che inviti così a riflettere sulla posizione di queste fonti all'interno della complessa stratificazione del diritto nelle società tardomedievali. Per approfondire tale problematica è sembrato opportuno, da un lato, confrontare statuti confraternali e statuti redatti da - o per - altri gruppi sociali ed altre istituzioni (città, arti, ospedali ecc.), dall'altro soffermarsi anche sul pensiero dei giuristi tardomedievali in merito alla produzione statutaria.

Alla giornata hanno partecipato, in ordine alfabetico: Ivana Ait, Mario Ascheri, Martin Bertram, François Bougard, Giovanna Casagrande, Maria Assunta Ceppari, Donatella Ciampoli, Nicolangelo D'Acunto, Giuseppina De Sandre Gasparini, Gisela Drossbach, Anna Esposito, Thomas Frank, Marina Gazzini, Luca Gufi, Jochen Johrendt, Angela Lanconelli, Michael Matheus, Lorenza Pamato, Andreas Rehberg, Elisabetta Traniello e Patrizia Turrini. Ai lavori preparativi ha contribuito anche Catherine Vincent, la quale non ha poi purtroppo potuto partecipare al seminario per cause estranee alla sua volontà.

La suddivisione della giornata in quattro sezioni dedicate ad altrettante specifiche problematiche ha avuto lo scopo di ancorare la discussione a campi tematici concreti: (I) L'evoluzione delle funzioni religiose, (II) Il significato del concetto di *fraternitas*, (III) Modelli di comportamento negli statuti confraternali e cittadini, (IV) Statuti confraternali e diritto canonico.

Tale forma organizzativa ha permesso di lasciare da parte, per una volta, la macchina oleata dei convegni e ad avventurarsi invece, per così dire a piedi, nel terreno del libero confronto in diretta. Sono stati infatti previsti soltanto due brevi interventi introduttivi per ogni sezione, mentre il resto del tempo è stato riservato al dibattito, al quale tutti i partecipanti erano preparati grazie alla circolazione interna di una raccolta di fonti distribuita con qualche settimana di anticipo. Si è fatto quindi ricorso ad una formula che stimola l'incontro di studiosi con interessi comuni, seppur provenienti da esperienze di ricerca diverse, e che privilegia, rispetto ad un ulteriore accrescimento del monte degli atti di convegno stampati, uno scambio di idee concentrato e dal vivo. Le reazioni dei partecipanti fanno pensare che l'esperimento sia riuscito. Per rendere accessibili e conservare i risultati principali di tale lavoro si è ritenuto utile pubblicarne un resoconto in rete.

La scelta dei brani per la raccolta di fonti è stata affidata all'iniziativa dei partecipanti. Diamo in seguito l'elenco dei testi selezionati. Per i riferimenti bibliografici si possono consultare direttamente i documenti allegati, ai quali si rimanderà con l'indicazione della pagina e, dove opportuno, della sezione.

Sezione I

Statuti confraternali:

Quattro confraternite di Assisi e di Gubbio p. 1

Regole dell'*Ordo Poenitentium*

Memoriale propositi p. 4

Munio da Zamora p. 4

Supra montem p. 5

Chartae foundationis di ospedali tedeschi

Ettal p. 6

Nürnberg p. 6

Statuti di corporazioni professionali

Arte dei calzolari di Assisi p. 7

Sezione II

Statuti confraternali: v. Sezione IV, Canigou (p. 31), Bar-sur-Aube (p. 34)

Privilegi papali per ordini ospedalieri:

per i Giovanniti p. 10

per l'Ordine di Altopascio p. 11

Decreti conciliari: Lateranense IV

p. 12

Regola dell'Ordine di Santo Spirito

p. 13

Due *Litterae confraternitatis* dell'Ordine di Santo Spirito

p. 14, 14A

Litterae confraternitatis di ordini mendicanti:

Salimbene de Adam p. 15

Lista di *litterae confraternitatis* per confraternite di Pisa p. 15

Litterae confraternitatis per una *congregatio* di Brescia p. 16

per i canonici di Kaiserswerth p. 17

per Filippo III re di Francia p. 18

per Edoardo I re d'Inghilterra p. 19

Sezione III

Usura e concubinaggio

Statuti confraternali:

Roma, Raccomandati del Salvatore	p. 20
Viterbo, Disciplinati	p. 21

Statuti cittadini:

Tivoli	p. 23
Roma	p. 23
Ascoli Piceno	p. 23

Pace cittadina

Tre scuole veneziane	p. 24
Bologna, Statuti comunali	p. 28
Bologna, Battuti	p. 29
Bologna, Cavalieri Gaudenti	p. 29

Sezione IV

Statuti confraternali:

Canigou	p. 31
Bar-sur-Aube	p. 34

Statuti diocesani e sinodali:

Incmaro di Reims	p. 38
Normandia	p. 40

Commenti canonistici:

Liber Extra 1, 2, 6	p. 45
Baldus de Ubaldis	p. 45-47

Interventi e dibattiti

Sezione I: L'evoluzione delle funzioni religiose

Nella sua introduzione generale **Thomas Frank**, pur sottolineando la grande varietà dei testi medievali che oggi chiamiamo *statuti*, ha proposto una delimitazione dell'oggetto di studio sulla base degli elementi che seguono: gli statuti riguardano comunità di persone o territoriali, ma in ogni caso realtà di dimensioni circoscritte; da un punto di vista formale, essi di solito si presentano suddivisi in capitoli, se più lunghi anche in libri; gli statuti si distinguono dalla *lex* (romana, vetero-testamentaria) e dai canoni sia per la qualità dell'istituzione che li ha emessi sia per la minore estensione del campo di applicabilità; si distinguono inoltre dalla *consuetudo* orale

per la forma scritta, e perché non si limitano a fissare per iscritto consuetudini preesistenti, bensì istituiscono anche norme nuove.

Per dare un orientamento al confronto tra statuti confraternali e statuti di altri gruppi o istituzioni si possono prendere in considerazione sei problematiche di carattere generale, con l'obiettivo di 'contestualizzare' gli statuti e di aggirare la difficoltà forse principale che deve affrontare lo storico quando ha a che fare con testi normativi, relativa al dilemma se si possa prendere il contenuto della norma come indicatore di una situazione oggettiva e se si debba invece concludere dall'esistenza della stessa norma che nella realtà succedesse il contrario.

I. L'efficacia delle norme: quali sono le strategie 'interne' ai testi statutari per assicurarne il rispetto (multe e pene, interiorizzazione per ripetute letture in pubblico, per predica ecc.)?

II. *Imitatio statutorum*: gli statuti proliferano, cioè, vengono copiati, modificati, tradotti o trasferiti in altri luoghi. Che cosa si può dedurre da tale moto di imitazione rispetto alla loro efficacia e validità giuridica?

III. Il valore simbolico degli statuti: essi fondano l'identità delle comunità alle quali servono e fanno da filtro mediatore tra queste ultime e la società che le circonda.

IV. Gli autori degli statuti: non è affatto detto che gli statuti siano sempre emanazione della volontà autonoma dell'istituzione o del gruppo al quale servono. Che cosa significa questa constatazione per il rapporto fra, ad esempio, una confraternita e i poteri ecclesiastico e secolare?

V. Gli statuti nella gerarchia dei diritti: a proposito della stratificazione e intersezione delle sfere del diritto nelle società medievali andrebbero analizzati i rapporti fra statuti confraternali, altri tipi di statuti, *ius commune* e dottrina dei giuristi; il ruolo dei privilegi che le autorità rilasciavano alle confraternite o ad altri gruppi; i concetti di pubblico e di privato che nel medioevo venivano applicati sugli statuti; e infine il significato del vincolo del giuramento che legava i membri di molti (non di tutti) gruppi ed enti dotati di statuti.

VI. Elementi narrativi nei testi normativi: poiché molti testi legislativi si alimentano più o meno esplicitamente di narrazioni e micro-racconti e uno dei brani contenuto nella raccolta contiene un bell'esempio di racconto di fondazione integrato in uno statuto confraternale (Venezia, Scuola di S. Teodoro; Sezione III, pp. 25-27), varrebbe la pena interrogarsi sul rapporto fra narrazione storica e norma, rapporto che forse negli statuti si espleta in maniera diversa da altri tipi di testi legislativi.

La relazione introduttiva termina con un breve commento allo statuto dell'Arte dei calzolai di Assisi del 1377, uno dei non numerosissimi esempi italiani di statuti di corporazioni che

assegnano un certo peso alle attività religiose dell'arte (finanziamento di messe, illuminazione di altari, funerali dei soci defunti).

Il secondo intervento introduttivo, di **Giovanna Casagrande**, si è rivolto al tema della confessione e della comunione prescritte negli statuti di confraternite due e trecentesche e nelle regole duecentesche dei penitenti. Partendo dalla nota costituzione del IV Concilio lateranense sull'obbligo di confessarsi e di partecipare all'eucarestia almeno una volta all'anno, la relatrice ha dimostrato come i penitenti e i membri della fraternita dei Raccomandati della Vergine, questa di origine romana, la cui *forma vitae* risale agli anni 1260-1270, si distinsero dai fedeli 'normali' per un accrescimento del peso dei due riti sacramentali aumentandone la frequenza a tre o quattro volte all'anno. Nelle fraternite dei disciplinati, moltiplicatesi nel Trecento, si osserva un cambiamento significativo. Infatti tali gruppi resero molto più pressante l'aspetto confessionale, prescrivendo un appuntamento ogni mese, affiancato inoltre da confessioni regolari in pubblico, cioè davanti agli altri membri della confraternita. Nello stesso tempo però la comunione venne spesso separata dalla confessione, essendo richiesta solo due o quattro volte all'anno. Si delinea qui non solo la forte tendenza penitenziale dei disciplinati, ma anche il potenziale di controllo attribuito alla confessione.

Interrogandosi sulla figura del confessore al quale i fedeli erano tenuti a rivolgersi si constata che, mentre il IV Lateranense e gli statuti dei Raccomandati di Maria affidano tale compito al parroco competente (*proprius sacerdos*), le regole dei Penitenti non si pronunciano su questo punto; gli statuti dei disciplinati invece ricorrono più frequentemente a un confessore incaricato dalla o per la singola fraternita (*visitor, confessor*). L'aumento della frequenza della confessione nelle fraternite disciplinate va quindi di pari passo con il distacco dalla figura del parroco. Ove ciò non avviene, come ad esempio negli statuti della confraternita di S. Maria del Mercato di Gubbio (p. 3), si riduce anche la frequenza della confessione; si potrebbe parlare quindi, in questi casi, di una "ricaduta", di un ritorno al modello prescritto dal IV Lateranense. Tuttavia il caso della fraternita eugubina appena menzionata risulta più complesso perché essa ha acquisito la pratica della disciplina solo in un secondo momento, modificando anche le norme sulla confessione e comunione; per questa ragione il rispettivo capitolo nei suoi statuti presenta due strati successivi con indicazioni contraddittorie sugli obblighi dei confratelli.

Il dibattito si è incentrato su quattro problemi principali: a) il controllo e l'approvazione delle confraternite e dei loro statuti; b) le differenze riscontrabili in confraternite di tipo diverso nello svolgimento delle funzioni religiose e l'evoluzione di tali funzioni durante i secoli del tardo

medioevo; c) il significato delle pratiche confessionali, sacramentali e rituali nelle confraternite; d) l'uso degli statuti nelle confraternite ed in altre istituzioni. Hanno trovato meno interesse invece il tema della memoria dei defunti e le normative per ospedali ed arti.

a) La prima curiosità suscitata dall'esposizione di Giovanna Casagrande non ha riguardato la storia del movimento di penitenza, ma piuttosto le autorità alle quali le fraternite menzionate dovevano fare riferimento per avviare il processo della propria istituzionalizzazione e della codificazione della propria *forma vitae*. Ci si può avvicinare a questo problema, ovvero alla questione del controllo esterno dei gruppi confraternali, considerando il modo in cui gli statuti presenti nella raccolta dei testi vennero rilasciati e furono poi tramandati. Già il modesto campione usato per il seminario presenta una gamma assai variegata di produzione statutaria: le regole dei penitenti provengono dall'ambiente della curia pontificia (*Memoriale propositi, Supra montem*) o da ordini religiosi (Regola detta di Munio da Zamora). Gli statuti confraternali possono provenire anch'essi dalla curia, ma essere integrati con contributi degli ordini religiosi e trasformati in copie e rifacimenti locali (così la prima *forma vitae* dei Raccomandati della Vergine e le sue versioni successive). Oppure vengono scritti e tramandati dalle stesse confraternite (così i Disciplinati di Assisi e di Gubbio), circostanza che non esclude però una tempestiva approvazione da parte dei vescovi o dei rappresentanti del potere civile, come sappiamo dalla documentazione dei Disciplinati di S. Stefano di Assisi.

Si conoscono molti altri esempi capaci di arricchire ulteriormente questa tipologia. Per quanto riguarda gli interventi vescovili, nella discussione vengono ricordati non solo casi di confraternite senesi, ma anche dei Battuti di Bologna, città centro di una cultura giuridica pervasiva che influenzò anche i notai attivi per il vescovi (cfr. Sezione III, pp. 28-29); dei Raccomandati del Salvatore di Roma e della confraternita di St-Jacques a Bar-sur-Aube in Borgogna (cfr. Sezione III, p. 20 e Sezione IV, pp. 34-37). Un buon esempio per il controllo esercitato dai comuni cittadini sono invece le scuole di Venezia (cfr. Sezione III, pp. 24-27), il caso di Siena o i divieti che più volte durante il Quattrocento si abbattono sulle confraternite fiorentine. Sarebbe errato, quindi, dare una risposta sbrigativamente unitaria all'interrogativo su quali fossero le autorità da cui dipendeva l'approvazione degli statuti confraternali, mentre occorre insistere sulla necessità di esaminare la questione caso per caso.

Questo problema potrebbe essere approfondito ulteriormente allargando lo sguardo anche agli ospedali, non di rado dipendenti da confraternite e il controllo dei quali spesso passò nelle mani dei comuni, e ciò non solo in Italia, ma anche, ad esempio, in Germania (v. il caso di Norimberga, p. 6). Inoltre non va dimenticato che la vita di uno statuto non si esaurisce con la sua prima stesura, in quanto si tratta di testi continuamente aggiornati. Se da un lato bisogna

insistere sul carattere squisitamente giuridico di un testo statutario (diverso da un libro qualsiasi), dall'altro bisogna tener conto del fatto che il suo contenuto era destinato ad essere frequentemente modificato. Ci si può domandare quindi in quale misura l'autorità che esercitava il diritto di approvazione iniziale sia intervenuta anche nelle vicende successive del regolamento di un gruppo confraternale.

b) Le differenze nelle pratiche religiose, oggetto della relazione di Giovanna Casagrande, si sono quindi trasformate, in questo primo e principale filone del dibattito, in differenze relative al rapporto tra confraternite e potere. Tuttavia, anche la sistemazione delle confraternite secondo criteri di pratiche religiose ha suggerito domande e precisazioni. Da un lato è stato messo in dubbio che si possa parlare, con la nascita e diffusione dei Disciplinati, di un "salto di qualità", dato che negli ambienti urbani del Trecento coesistevano gruppi con orientamenti religiosi differenti e magari ospitando persone che erano membri di confraternite diverse. Dall'altro è stato sottolineato la necessità di insistere sull'evoluzione temporale delle funzioni religiose. Solo da un tale punto di vista storico si può cogliere, come tendenza generale nel tardo medioevo, una crescente attenzione all'immagine pubblica delle confraternite, con un aumento di attività che davano sfogo a questo bisogno di 'pubblicità', osservabile ad esempio nella confraternita del Gonfalone a Roma durante il Quattrocento e il primo Cinquecento.

c) Come si deve valutare la corsa alla confessione imposta dagli statuti dei Disciplinati? Le confessioni mensili sentite *privatim* dal confessore vennero integrate dai cosiddetti capitoli delle colpe, adunanza tenuta regolarmente per dare occasione al singolo di ammettere nella cerchia dei confratelli le deroghe dalle norme contenute negli statuti o dettate dalla morale cristiana. Perciò sarebbe opportuno non insistere troppo sul carattere sacramentale della confessione e della comunione praticate dalle confraternite, ma piuttosto indagare meglio sugli altri riti da esse messi in atto, come ad esempio la liturgia della settimana santa. Si può perfino sostenere che il culto eucaristico, almeno nel corso del Duecento e nel primo Trecento, non fosse molto noto ai laici, e che perciò il fulcro della religiosità fosse per forza la penitenza. Non si tratta quindi di una scelta cosciente a favore di un 'disicplinamento sociale' attraverso la confessione, ma di una pratica religiosa che ancora non conosceva molte alternative. Che sia opportuna una certa prudenza nell'interpretazione sacramentale della confessione sembra confermato anche dal fatto che ciò che ha spinto alla sacramentalizzazione della pratica confessionale e penitenziale è, appunto, il nesso fra confessione e comunione; ma tale nesso è un risultato del dibattito teologico del XII secolo e perciò nel 1215, quando il IV Concilio lateranense lo introdusse come modello vincolante, si trattava di una conquista piuttosto recente.

d) Un altro punto, sollevato appositamente per provocare le resistenze dei lettori di statuti, riguarda la questione del loro uso. Si è difatti ipotizzato che la sopravvivenza di così numerosi manoscritti contenenti testi statutari sia dipesa non dall'importanza effettiva di tali testi ma dal fatto che essi venivano usati poco senza pertanto subire grossi deterioramenti. Basti pensare alle procedure con le quali oggi certi enti locali ubbidiscono all'obbligo legale di dotarsi di uno statuto, facendo ricorso a modelli in circolazione. Operazioni di questo tipo si conoscono già nel medioevo: è nota ad esempio la grande inchiesta sulle gilde e fraternite organizzata nel 1388 dalla corte reale in Inghilterra, la quale provocò la redazione di centinaia di statuti molto simili l'uno all'altro. Questo scetticismo sull'effettiva utilità degli statuti come fonte storica ha naturalmente sollevato le perplessità dei partecipanti, e fosse solo per il fatto che molti manoscritti statutari abbondano di tracce dell'uso che ne venne fatto per decenni, senza mettere in conto il valore simbolico che tali testi detengono.

Sezione II: Il significato del concetto di *fraternitas*

Nel suo intervento introduttivo **Andreas Rehberg** è partito dalla distinzione, coniata da Gilles Gérard Meersseman, tra "confraternità" e "confraternita": mentre il primo termine mette in risalto l'atto dell'affratellamento cristiano e quindi un'*interazione* produttrice di legami sociali, il secondo punta sul *risultato istituzionale* di tale interazione, indicando appunto i gruppi fraterali formati come realtà organiche e localmente circoscritte. Che questa terminologia sia troppo schematica lo dimostra l'esistenza di molteplici forme intermedie, documentate ad esempio nell'ambiente degli ordini ospedalieri e militari. Infatti agli ordini nati in Terrasanta dopo la prima crociata, ma anche all'ordine di Santo Spirito in Sassia fondato da Innocenzo III, si associarono presto persone esterne, laiche o religiose. Si formò così una rete di rapporti di intensità molto varia, ma tutti compresi nella denominazione comune di *fraternitas*. Com'è noto, *fraternitates* in questo senso generico di 'società di sostegno di un'istituzione religiosa', vennero istituite già nell'alto medioevo nei monasteri benedettini e nelle chiese collegiate (v. l'esempio del monastero di Canigou, Sezione IV, pp. 31-33). Ma con gli ordini militari il fenomeno acquistò un carattere più sistematico in quanto appoggiato anche dalla Curia pontificia (v. le lettere papali per i Giovanniti e l'ordine di Altopascio, p. 10-11). Ben presto però si pose il problema di dover delimitare la cerchia delle persone che avevano diritto di godere di tali privilegi. Così il IV Concilio lateranense (p. 12) decretò che autentico *confrater* non potesse

considerarsi qualsiasi benefattore bensì soltanto chi si fosse impegnato con un atto di oblazione o avesse donato all'ordine in questione tutti i propri beni.

La regola dell'ordine di S. Spirito, fissata negli anni 1230 ma conservata soltanto in manoscritti del XIV secolo, stabilisce nel suo IV capitolo (p. 13) come si doveva procedere per accogliere una persona nella *societas* (o *fraternitas*) dell'ordine. Si tratta di un capitolo mutuato dalla regola dell'ordine Giovannita. Che la norma non restasse lettera morta si può evincere non solo dai documenti redatti dall'ordine per la commemorazione dei confratelli associati defunti (*Liber Annualium* edito da Pietro Egidi), ma anche da una *littera confraternitatis* rilasciata nel 1273 dal precettore dell'ospedale romano ai canonici di Diessen in Baviera (p. 14A).

Sull'evoluzione trecentesca di questo tipo di *fraternitas* nell'ordine di S. Spirito si sono conservati soltanto pochi documenti. Sappiamo che gli ordini ospedalieri facevano ricorso abbondantemente a collettori, ovvero religiosi che battevano le strade d'Europa per convincere i fedeli a entrare nella *fraternitas* del rispettivo ordine. Tali collettori rilasciavano, nel Quattrocento, anche privilegi d'indulgenza con la promessa, teologicamente discutibile, che il nuovo confratello sarebbe stato assolto da ogni pena e colpa (v. l'esempio del 1485, tramandato in un incunabolo, p. 14). Nel frattempo la riforma dell'ordine voluta da papa Eugenio IV aveva rilanciato nel 1446 la *fraternitas* in un senso diverso: il papa creò una vera e propria confraternita dello Spirito Santo, con sede a Roma e della quale si conserva il ben noto *Liber fraternitatis S. Spiritus* edito da Pietro Egidi.

Le tecniche adoperate dall'ordine di S. Spirito per associarsi i fedeli dimostrano particolarmente bene la fluidità della categoria *fraternitas*. Il termine copre legami sociali contrassegnati da dosaggi diversi di partecipazione e di istituzionalizzazione; esso veniva applicato a fenomeni sociali che noi tendiamo a distinguere, ma che nel medioevo potevano coesistere nello stesso ambiente istituzionale. Per queste ragioni il confine, eretto da Meersseman, tra "confraternità" e "confraternita" si rivela inadeguato: piuttosto si tratta di una zona grigia dove avvenivano continue transizioni in ambedue le direzioni.

Nell'intervento successivo **Nicolangelo D'Acunto** ha approfondito il concetto di *fraternitas* attraverso un tipo particolare di documento, le *litterae confraternitatis*. In realtà la relazione di Andreas Rehberg ne aveva già presentato due esempi, la lettera del precettore di S. Spirito per Diessen e quella del 1485. Si è quindi trattato di seguire più da vicino l'uso che di tale strumento fecero gli ordini mendicanti. Le *litterae confraternitatis*, seppur costituiscano la documentazione più solenne che le cancellerie dei mendicanti abbiano prodotto, sono tramandate soltanto attraverso gli archivi dei destinatari. Esse certificano che il destinatario (un individuo,

una famiglia, una confraternita, un convento), in cambio dell'"affetto" che in precedenza aveva dimostrato nei confronti dei religiosi mittenti, sarebbe stato partecipe di tutti i benefici spirituali che l'intero ordine andava accumulando quotidianamente, compresa anche la commemorazione liturgica dopo la morte. Ciò non toglie che il contenuto concreto possa variare, in funzione anche dell'importanza del beneficiario (v. le due *litterae* per i re di Francia e d'Inghilterra, pp.18-19). Va sottolineato, in ogni caso, che nel formulario usato dai mendicanti non si ricorre mai esplicitamente al termine *fraternitas*.

Esistono vari esempi per documenti di questo tipo, anche più antichi di quelli dei mendicanti, ad esempio la *fraternitas* che univa Pier Damiani ed il monastero di Montecassino; tuttavia gli ordini nuovi, a partire dalle prime iniziative del generale dei Minori del 1254 (v. la Cronica di Salimbene de Adam, p. 15) si servirono dello strumento con sistematicità maggiore.

Nel caso non così raro che il destinatario fosse una confraternita, come ad esempio i Disciplinati di Pisa menzionati dal Meersseman o la fraternita di Brescia studiata da Guerrini (pp. 15-16, inoltre v. lo statuto di Bar-sur-Aube, Sezione IV, pp. 34-37), le *litterae confraternitatis* venivano trascritte nell'*incipit* degli statuti dell'ente, quasi avessero un valore legittimante.

Ad un certo punto le direzioni centrali degli ordini mendicanti si resero conto che la produzione di *litterae confraternitatis* nelle istituzioni periferiche andava limitata: non solo per non perdere il controllo sullo strumento, ma anche perché le direzioni si dimostravano piuttosto reticenti a diffondere il proprio sigillo anche in periferia. Un altro aspetto di tale politica centralizzatrice è la standardizzazione del formulario, avviato ad esempio da Michele da Cesena per i francescani. Tuttavia si mantenne una grande varietà di formule, anche se il contenuto di base è sempre molto simile. Si noti, infine, che la maggior parte delle *litterae* veniva rilasciata nei mesi di maggio e giugno, poiché tale era il periodo nel quale gli ordini celebravano normalmente i propri capitoli (in concomitanza con la ricorrenza della pentecoste) e dovevano perciò cercare contributi finanziari.

Anche se nel medioevo le *litterae confraternitatis* non creavano, di per sé, un legame istituzionale fra il beneficiario e l'ordine o fra gli stessi beneficiari di un ente religioso, si può dunque in ogni caso dimostrare che lo strumento non solo servisse alle confraternite che ne beneficiarono per legittimarsi o farsi pubblicità, ma che possedesse anche una potenzialità *creatrice di confraternite*: questa conclusione si fonda su una *littera confraternitatis* del XVII secolo nella quale venne istituita - con lo stesso formulario già utilizzato nel medioevo - una confraternita vera e propria legata all'ordine domenicano.

Dopo aver toccato le questioni del ruolo delle indulgenze per le confraternite (a) e della tradizione altomedievale dei patti di *fraternitas* religiosa (b), la discussione nel dibattito si è concentrata soprattutto sul problema della fisionomia precisa che dovevano avere i confratelli secondo il IV capitolo della regola dell'ordine di S. Spirito (c), e sulle usanze archivistiche degli ordini mendicanti, argomento alla fine sfociato in un dibattito sulla validità nel tempo dei privilegi di indulgenza vescovili e papali (d).

a) Da uno studio più ampio delle indulgenze a favore di confraternite sembra potersi dedurre che un tale privilegio, insieme alle *litterae confraternitatis*, fosse considerato anche quale fattore capace di assicurare il riconoscimento della confraternita nella società. Valgano come esempi le confraternite senesi di S. Croce-S. Niccolò sotto le volte di S. Agostino e di S. Ansano che hanno unito ai propri statuti non solo le *litterae confraternitatis* ma anche le indulgenze che avevano ottenuto. In un altro caso, sempre senese anche se del XV secolo, una fraternita si poteva vantare di un privilegio di perdono *in articulo mortis*. Tuttavia questa interpretazione delle indulgenze confraternali non trova il pieno consenso dei convenuti. Come alternativa viene avanzata l'ipotesi che la messa in mostra di una collezione di privilegi avesse piuttosto la funzione di dare un *modello* ai posteri, in modo non dissimile dai privilegi raccolti nei *libri iurium* dei comuni.

b) È doveroso sottolineare che l'idea di unirsi in fratellanze spirituali e di rendere un laico partecipe dei meriti di un ente religioso non risale né agli ordini mendicanti né agli ordini militari o ospedalieri, bensì ai monaci e chierici altomedievali. Esistono molte tracce di tali unioni di preghiera dall'VIII secolo in poi, e anche le formule utilizzate per fissare le clausole dei rispettivi accordi sono *in nuce* simili a quelle rielaborate successivamente, ad esempio nella regola di S. Spirito e nelle *litterae confraternitatis*. Dato che in queste ultime, almeno nell'interpretazione che ne davano gli ordini mendicanti, non appare mai il termine *fraternitas*, sorge spontanea la domanda se la denominazione *litterae confraternitatis* sia veramente appropriata. A guardare meglio si constata che si tratta di un termine già in uso all'epoca medievale, attestato ad esempio in uno statuto sinodale della diocesi di Coutances del 1481 (Sezione IV, p. 41) oppure, già all'inizio del XIV secolo, in un decreto rilasciato durante un capitolo dell'ordine carmelitano. Ma a prescindere da questioni di terminologia si possono osservare, confrontando le *fraternitates* degli ordini ospedalieri e militari con le *litterae confraternitatis* dei mendicanti, due modi di procedere: uno di tipo orizzontale, 'fraterno', centrato appunto sul termine *fraternitas*, e uno di tipo verticale, più gerarchico, dove l'ente religioso concede un privilegio a un beneficiario e dove non per caso si attinge al linguaggio feudale (*beneficium, se commendare*).

c) Il capitolo IV della regola dell'ordine di S. Spirito s'intitola *Qualiter societas nostra petentibus detur* e fissa la liturgia del rito di accoglienza di un nuovo 'socio', il nome del quale doveva essere registrato in un *liber confraternitatis*. Non va dimenticato che il testo di tale capitolo è stato preso in prestito dalla regola dell'ordine Giovannita dove però lo stesso testo si riferisce al ricevimento dei novizi, nel senso di nuovi membri dell'ordine. Di lì l'ipotesi che anche nel caso di S. Spirito si potrebbe trattare non di 'soci', bensì di novizi veri e propri. Questa ipotesi non trova molti consensi tra i partecipanti del seminario perché sembra fin troppo evidente che i redattori del capitolo avessero in mente non i novizi, ma un'altra cerchia di persone (per complicare ulteriormente le cose si noti però che il termine 'novizio' venne adoperato anche negli statuti confraternali per indicare i nuovi confratelli). Dobbiamo quindi fare i conti con una tipologia variegata di 'fratelli' soprattutto negli ordini ospedalieri (ma documentabili anche negli statuti di molti altri ospedali); certo, le fonti medievali non si preoccupano di distinguere tali fratelli con cura, ma ciò non giustifica una confusione da parte nostra tra i frati religiosi e i confratelli associati all'ordine con legami più o meno stretti. Non solo: dobbiamo tenere separato ciò che i collettori di S. Spirito vendono in tutta Europa come *fraternitas* dell'ospedale romano, dalla *fraternitas* di S. Spirito promossa a Roma da Eugenio IV. Poiché tra il XIII ed il XV secolo venne elaborato il concetto della persona giuridica sembra probabile che l'evoluzione del concetto di *fraternitas* non ne sia indipendente: ciò significa che in quei secoli andarono sviluppandosi gli strumenti intellettuali per concepire le *fraternitates* anche come realtà a se stanti, autonome, istituzionali.

d) L'osservazione che negli archivi degli ordini mendicanti non si conservino quasi mai *litterae confraternitatis* e nemmeno molti documenti destinati alla commemorazione dei morti potrebbe trovare una spiegazione nel fatto che i mendicanti in genere si contraddistinguono per una mentalità poco incline alla conservazione. Un motivo per questa scarsa sensibilità archivistica potrebbe cercarsi anche nel fatto che i privilegi, come appunto le *litterae confraternitatis* o i privilegi d'indulgenza rilasciati da vescovi e papi, non valevano *ad eternum*. Gli studiosi di diritto canonico presenti hanno difatti ricordato che i privilegi papali (e *a fortiori* quelli emanati da istanze inferiori) non fossero pensati per l'eternità, e che pertanto andassero continuamente riconfermati e rinnovati.

Sezione III: Modelli di comportamento negli statuti confraternali e cittadini

Nella sua introduzione **Anna Esposito** si è concentrata sulla normativa con la quale gli statuti confraternali e cittadini cercavano di influire sui comportamenti individuali. Partendo dalle sanzioni previste nella legislazione comunale contro le trasgressioni coniugali (adulterio, concubinaggio, bigamia) si è osservato come tali devianze siano di solito abbinare negli statuti delle confraternite al delitto dell'usura. Il luogo più adatto per affrontare il tema è il capitolo, presente in qualsiasi statuto confraternale, relativo all'accoglienza dei nuovi membri, dove si accenna alle virtù etiche necessarie per essere ricevuti e si elencano categorie di persone che invece dovevano essere escluse. In alcuni casi sono presenti capitoli speciali che ribadiscono e precisano gli stessi divieti (v. gli statuti dei disciplinati di Viterbo, pp. 21-22). Nel lungo periodo si constata come la definizione meticolosa degli indesiderabili tenda a diminuire, per fare spazio a una più generica richiesta, questa volta positiva, di 'buona fama' dei candidati. Si paragonino, a proposito, i rispettivi capitoli degli statuti della Società dei Raccomandati del Salvatore di Roma del 1331 e del 1408 (p. 20), oppure gli statuti quattrocenteschi della confraternita romana di S. Maria delle Grazie.

Il concetto di usura veniva inteso in senso ampio, non solo tecnico: era considerato usuraio chi non svolgeva correttamente le sue attività economiche. Tra l'usuraio e il suo opposto, il buon mercante, non esistevano soluzioni intermedie. È significativo a tale proposito il forte richiamo di Bernardino da Siena per un comportamento eticamente corretto dei mercanti. In questo modo era possibile riconnettere la polemica anti-usura a quella anti-concubinaggio, perché il buon mercante era anche un uomo sposato che viveva in famiglia. Tra il Due e il Quattrocento le pene che la normativa comunale prevedeva per concubinaggio andarono aggravandosi (v. i tre esempi trecenteschi a p. 23). Ciò si spiega soprattutto per il fatto che si trattava di un comportamento che minacciava l'assetto familiare e perciò le stesse basi della società comunale.

La relazione chiude con alcuni cenni al tema della pace, intesa dalle confraternite, almeno nel Lazio, per lo più come pace interna fra i confratelli, senza riguardo per le inimicizie tra i membri della confraternita e persone esterne.

Sul mantenimento della pace cittadina si è soffermato l'intervento successivo, di **Marina Gazzini**, a commento di alcuni testi statutari di provenienza bolognese, redatti in anni tra loro vicini. Gli statuti comunali del 1262 e del 1265 stabilirono una precisa gerarchia di lealtà e responsabilità in caso di crisi e tumulti: chi faceva parte della fraternita dei *Devoti* (Disciplinati) doveva dimenticare l'eventuale appartenenza ad arti e altre società e andare invece, insieme ai confratelli, ad aiutare l'ordine della *Militia b. Mariae virginis*, ovvero i cosiddetti Cavalieri Gaudenti, a ristabilire la pace cittadina. Gli statuti dei *Devoti* invece, approvati dal vescovo di

Bologna, nella prima parte composta intorno al 1262-1263 prevedevano che in caso di tumulti ogni confratello doveva sostenere la propria *societas* (d'arte o d'armi) oppure, in caso che non fosse iscritto ad una di queste, recarsi alla sede della confraternita e mostrarsi disponibile ad aiutare il comune. Questo statuto è testimone quindi di una coscienza politica della confraternita sufficientemente evoluta da poter includere anche azioni forti, forse armate. La regola dei Cavalieri Gaudenti infine, redatta nel 1261 dalla Curia pontificia, cercando di definire le caratteristiche di questo ordine militare abbastanza originale si sofferma, fra le altre cose, sull'uso di armi e sulla necessaria rinuncia, da parte dei frati cavalieri, agli uffici pubblici.

Se la dubbia fama della quale godono i Cavalieri gaudenti forse non appare del tutto giustificata, è evidente tuttavia la netta contraddizione tra il divieto di accettare incarichi pubblici e una realtà dove accadde l'esatto contrario: infatti, i due podestà comunali che nel 1265 riformarono gli statuti cittadini da cui sono ripresi gli esempi riportati, Loderingo degli Andalò e Catalano di Guido di donna Ostia, erano membri dell'ordine. Nelle testimonianze bolognesi si può quindi cogliere un complesso scavalcarsi delle lealtà che creava un contesto dove ogni individuo doveva fare i conti con norme potenzialmente concorrenti, e degli sforzi dei podestà di realizzare una politica *super partes* di conciliazione fra queste.

In un terzo intervento **Lorenza Pamato** ha presentato l'interessante materiale veneziano, buon esempio per dimostrare la valenza civile delle norme confraternali. La raccolta dei testi contiene estratti dagli statuti di tre scuole grandi: S. Maria della Carità (statuto del XIII secolo), S. Giovanni Evangelista (statuto del XIV secolo) e S. Teodoro (statuto del 1450 circa). Soprattutto nei primi due casi si insiste molto sulla necessità di rispettare l'onore del comune di Venezia, il quale si trova inserito in una catena di destinatari di omaggi che scende da Dio padre, passa per i santi, abbraccia la Serenissima e si estende infine alla cristianità intera. È probabile che il concetto di onore in questo senso fu mutuato dalla normativa delle scuole piccole. Ci sono altri capitoli che rendono ancora più concreto l'impegno di non agire in nessun modo ai danni del comune; nel IV capitolo dello statuto della scuola di San Giovanni Evangelista è inserito un elemento 'performativo' che trasferisce la corroborazione della norma nelle bocche dei destinatari, dovendo questi ultimi pronunciare la parola di "Amen" appena sentono leggere o leggono in prima persona il capitolo.

Nella scuola di S. Teodoro l'intreccio fra confraternita e comune venne rinforzato in maniera diversa. In questo caso l'identità della scuola tende a confondersi con quella della città. La *mariogola* di metà Quattrocento è la più antica conservatasi di questa scuola. La sua redazione potrebbe essere interpretata come reazione ad una crisi nei reclutamenti verificatasi

prima del 1450. Il codice contiene: un inventario, la *Passio s. Teodori* con la descrizione delle reliquie e dei miracoli del martire, in latino e in dialetto veneziano; inoltre lettere d'indulgenza; gli statuti e, inseriti negli statuti, una seconda versione del martirio di Teodoro (pp. 25-27). Il codice doveva essere messo a disposizione di predicatori per facilitare loro il compito di illuminare il popolo sulle vicende del santo. Che la tradizione di questo martire sia legata strettamente alla storia della città si può cogliere non solo dal modo nel quale la sua biografia e traslazione sono messe in relazione alle vicende di Venezia, ma anche da un'altra tradizione secondo la quale una chiesa dedicata a S. Teodoro sarebbe stata precedente alla basilica di S. Marco.

Si possono enucleare quattro temi emersi dal dibattito: a) strutture familiari e norme anti-concubinaggio, b) il concetto di pace, c) precisazioni sugli elenchi dei comportamenti non accettabili per le confraternite e d) la predicazione nelle confraternite.

a) Dalla documentazione notarile laziale del XV secolo – tenuto conto dell'aumento del costo delle doti, dell'evoluzione della normativa comunale sul diritto testamentario soprattutto per le donne e delle esigenze crescenti rispetto a possibili impedimenti del matrimonio (verginità) – si ricava l'impressione di un progressivo rafforzamento o irrigidimento delle strutture familiari. Come si concilia con tali osservazioni lo sviluppo di una legislazione anti-concubinaggio dietro la quale dovrebbero nascondersi invece comportamenti di tipo 'libertino', bisognosi di essere arginati? È difficile rispondere a questa domanda perché già la diagnosi di un rafforzamento delle strutture familiari sembra dubbia, o almeno essa non può essere fondata sull'argomento dell'aumento delle doti che va connesso con altri fattori. Tuttavia sembra lecito affermare che le confraternite manifestassero un crescente interesse per la famiglia, soprattutto nelle aree rurali (si vedano i lavori di L. Pesce sul Trevigiano oppure il fenomeno delle confraternite giovanili).

b) Che cosa significava la pace per le confraternite tardomedievali? Si tratta soltanto della forma ridotta di pace interna, pace tra gli appartenenti al gruppo? A favore di un ridimensionamento del contributo che le confraternite hanno dato al mantenimento della pace, potrebbe pesare una rilettura del movimento dei Bianchi del 1399, che dev'essere interpretato non come stimolo autonomo a riconciliazioni altrimenti non avvenute, ma piuttosto come fattore di ritualizzazione o di verbalizzazione di accordi di pace conclusi già prima. Si potrebbe sospettare che qualcosa di simile valga anche per le confraternite. Ma bisogna essere prudenti con tali conclusioni *per analogiam* perché si rischia di sottovalutare le differenze tra un

movimento di pace come quello dei Bianchi e la nascita delle confraternite. Queste ultime affrontavano norme che senz'altro valevano per tutti i membri della società cristiana, ma impegnandosi a prestarvi un'attenzione maggiore.

L'importanza della pace interna può essere provata anche con esempi di fraternite umbre, le quali tuttavia miravano anche a una moralizzazione cristiana più generale quando vietano, ad esempio, di godere della morte del nemico come nello statuto dei Disciplinati di S. Stefano di Assisi. L'idea di "salvarsi insieme" poteva essere una buona formula per estendere gli sforzi di un gruppo ad un'intera società comunale come Bologna. A Venezia – che fra l'altro non è l'unico caso di intenso intreccio tra interessi comunali e confraternite – i conflitti tra i membri di una scuola dovevano essere risolti nel grembo del sodalizio; se la lite riguardava invece un confratello e un esterno, il gruppo non poteva fare niente per far valere gli interessi del proprio membro.

La pace nel medioevo non era soltanto una categoria etica, ma anche giuridica: assicurare la pace interna era un compito che determinava la condizione giuridica di gruppi ed istituzioni come le arti, le università, i comuni ecc. La forma adoperata per realizzare questo proposito era (almeno in certe zone dell'Italia) l'*instrumentum pacis*. Tuttavia esisteva uno scambio tra la legislazione statutaria e il discorso morale condotto da un Bernardino da Siena. Ricordiamo infine che gli statuti confraternali a volte ripetevano, anche in materia di moralizzazione dei comportamenti, ciò che trovavano negli statuti comunali. E qui si può tornare alla questione delle strategie di legittimazione adoperate dalle confraternite: era necessario giustificarsi perché l'associazionismo poteva destare sospetti che non risparmiavano nemmeno le associazioni con finalità religiose.

c) All'elenco dei comportamenti incriminati si potrebbero aggiungere, sulla scia di esempi sia laziali sia umbri, i mestieri occulti e impuri. Viene sollevata una domanda sui contenuti degli statuti confraternali a proposito dei reati di sodomia e di *stuprum*. Ciò che interessa nell'adulterio è la durata del rapporto (perché metteva a rischio la famiglia), non il fatto di per sé. Per quanto riguarda invece l'usura, si dubita che il concetto alla base degli statuti confraternali fosse veramente così largo come esposto nella relazione introduttiva. Ma a favore di un'interpretazione così larga si può rimandare alle ricerche di G. Todeschini. Va notato però che gli statuti comunali, a differenza di quelli confraternali, di solito tralasciano le norme anti-usura, eccezion fatta per le norme riguardanti gli ebrei.

d) Chi erano i predicatori ai quali doveva servire il racconto cruento del martire Teodoro? Non si può rispondere a questa domanda, sappiamo soltanto che le prediche avvennero all'interno della confraternita, che aveva sede in una chiesa parrocchiale (S. Salvatore). Sulle

predicazioni nelle confraternite si possono consultare, oltre alle ricerche del Meersseman, gli studi di Laura Gaffuri e le lettere del frate francescano trecentesco Alvaro Pais ai disciplinati di Perugia (ed. V. Meneghin).

Sezione IV: Statuti confraternali e diritto canonico

Per introdurre la sezione viene letto un riassunto italiano degli appunti inviati da **Catherine Vincent**, impossibilitata a partecipare al seminario, per commentare le fonti da lei scelte.

Partendo dalle ricerche di Gabriel Le Bras sembra assodato che la situazione giuridica delle associazioni pie fosse riconosciuta sia dai cultori medievali del diritto romano sia dai canonisti. Per ricostruire la progressiva elaborazione dello stato giuridico delle confraternite bisogna comunque esaminare anche i loro statuti e privilegi, confrontandoli con gli statuti di istituzioni paragonabili e collocando l'indagine in una prospettiva di lunga durata, ovvero fino alle precisazioni decise dal Concilio di Trento e dalla costituzione del 1604 di Clemente VIII.

Percorrendo questa strada dovremmo soffermarci su problemi quali l'autorizzazione ufficiale delle confraternite e le tracce che essa può aver lasciato negli statuti, con particolare attenzione all'operato dei vescovi, attivi nel campo almeno dai tempi di Incmaro di Reims (pp. 38-44). È importante, poi, il riconoscimento o meno della personalità giuridica delle confraternite. Esse si organizzarono seguendo il modello degli enti ecclesiastici. Quali soluzioni furono trovate per le questioni cruciali nella vita di ogni *universitas*? Come si giungeva a prendere decisioni vincolanti per tutti i membri, quali ad esempio la rappresentanza della confraternita verso l'esterno e l'interno e la gestione dei beni? Infine ci si deve domandare se la confraternita sia un'istituzione ecclesiastica. Potrebbero essere indicative a questo riguardo osservazioni sul rapporto fra le confraternite e i suoi cappellani, sull'alienabilità dei beni confraternali e sulle relazioni con le parrocchie. Ai tentativi dei vescovi e parroci di restringere il controllo (v. gli statuti sinodali della Normandia, pp. 40-44), le confraternite opposero, durante il medioevo, una tenace difesa della propria autonomia. E nemmeno alla fine del medioevo, quando la pressione esercitata dai poteri vescovili e secolare tendeva a crescere ulteriormente, gli spazi decisionali autonomi delle confraternite furono totalmente soppressi.

In un secondo contributo preliminare **Thomas Frank** commenta i testi di Incmaro di Reims (845-82) e di Baldo degli Ubaldi. Nel primo dei suoi cinque capitolari, redatto nel 852 e

consistente di 17 capitoli, l'arcivescovo di Reims si rivolge ai preti di campagna. Il sedicesimo capitolo determina quali funzioni le *geldoniae* o *confratrinae*, alle quali partecipavano sacerdoti e laici, potessero svolgere: si tratta di funzioni esclusivamente religiose, elencate dettagliatamente. L'offerta del pane e del vino doveva servire soltanto a scopi liturgici o al limite ai preti e alle distribuzioni di pane benedetto (*eulogias*) al popolo. I pranzi sociali, dove secondo Incmaro succedeva di tutto, vennero vietati sotto pena di degradazione per i chierici e di scomunica per i laici o le donne. Durante gli incontri dei soci – utili semmai per realizzare pacificazioni e riconciliazioni – le gioie culinarie dovevano essere ridotte a forme liturgiche (un'altra tradizione manoscritta alleggerisce questa posizione severa).

Si tratta di un testo molto noto agli storici delle associazioni, sebbene occorra rilevare come sia stato invece presto dimenticato dai suoi destinatari medievali. Mentre altri capitoli promulgati dall'arcivescovo di Reims sono entrati nelle collezioni canonistiche (come quella di Burcardo, di Ivo da Chartres ecc.), la ricezione del XVI capitolo si limita ad un manuale che l'abate Reginone scrisse all'inizio del X secolo per informare il clero su come si organizzino i sinodi diocesani. Tuttavia basta sfogliare gli statuti sinodali della Normandia per vedere quanto, anche in assenza di continuità immediate, furono longeve alcune tematiche legate alle confraternite e al rapporto di queste con il potere.

L'ultimo brano della raccolta, un passo preso da un commento canonistico di Baldo degli Ubaldi, è senza dubbio il più difficile. Non si tratta di un testo che illustri direttamente la discussione dei giuristi sullo *status* giuridico delle corporazioni, ma di una riflessione – per di più non molto sistematica – sullo *ius statuendi* vantato da gruppi locali di natura diversa (ecclesiastici, laici, territoriali, di persone ecc.). Baldo commenta un mandato rilasciato da papa Innocenzo III per vietare al capitolo della cattedrale di Troyes di promulgare uno statuto nuovo contro la *consuetudo*, contro la *ratio*, la *aequitas* e la *aequalitas*. Il dottore perugino conferma la decisione del papa fin dall'inizio del suo commento.

Baldo tiene subito ad avvertire che, in linea di massima, non ci sono dubbi sul diritto delle *universitates* di fare statuti (*potestas statuendi*). Solo che in una comunità, in un *corpus*, tutti devono essere uguali; quindi, se uno statuto nuovo è contrario a questa massima, esso non può essere valido. Il commento spazia poi per un ampio panorama di temi ed esempi connessi con il caso sollevato. Nel passaggio che precede quello riportato alle pp. 45-47, Baldo cita Innocenzo IV. A differenza di questo papa canonista del XIII secolo, il dottore perugino conclude che la giurisdizione di cui dispone un collegio o un'*universitas*, seppur limitata, risiede *non* nei suoi rettori, ma nel collegio in quanto tale, premesso tuttavia che la competenza giurisdizionale sia stata confermata dai superiori.

Seguono poi, sempre in riferimento ad argomenti proferiti da Innocenzo IV, alcune precisazioni sulla *potestas statuendi*. Dalle norme di carattere penale (p. 45, n. 47), l'attenzione si sposta su eventuali divergenze tra le diverse fonti del diritto: vengono presi in considerazione qui privilegi papali, statuti e consuetudini locali nonché il giuramento dei membri di un collegio (p. 45 sg., n. 48), con un'interessante discussione intorno alla questione se gli statuti facciano parte della sfera del diritto oppure della sfera dei fatti (p. 46, nn. 50, 51). Infine (p. 47, nn. 52, 53) Baldo si chiede se l'istanza che emette uno statuto, qui una città o un vescovo, sia obbligata ad attenersi a ciò che ha ordinato. Viene qui introdotta l'equiparazione significativa dello statuto con la "giurisdizione volontaria".

Nonostante l'argomentazione altamente tecnica il testo di Baldo potrebbe aiutare a meglio collocare gli statuti in generale, e anche quelli confraternali, nella gerarchia dei diritti medievali; inoltre esso ridimensiona l'importanza del giuramento e fa capire che il discorso giuridico medievale tende a minimizzare le competenze dei poteri intermedi.

La discussione del dibattito successivo ha risentito della difficoltà posta da un testo come quello di Baldo, che tuttavia è riuscito ad attirare, a scapito delle altre fonti selezionate per la IV sezione, la maggior parte dell'attenzione. Oltre ad alcune questioni di dettaglio, quattro sono state le problematiche affrontate: a) competenza penale degli statuti; b) la tecnicità degli scritti dei giuristi di professione e i canali della trasmissione del loro sapere nella società; c) problemi della dottrina medievale delle corporazioni; d) impressioni generali sulla funzione degli statuti.

a) Nonostante l'invito espresso nell'introduzione di spostare l'attenzione dal contenuto degli statuti alle loro caratteristiche giuridiche, la prima domanda punta sull'estensione delle competenze penali degli statuti confraternali. Viene avanzata l'ipotesi che determinati delitti – quelli più pesanti – non figurino negli statuti delle confraternite perché queste ultime non avevano nessuna competenza di occuparsene. Tuttavia ci sono numerosi esempi che contraddicono tale ipotesi: molti statuti elencano reati gravi (ad esempio lo statuto dei Disciplinati di Viterbo, Sezione III, p. 21), senza che con ciò si pretendesse, naturalmente, di arrogarsi la giurisdizione sui delinquenti.

Altri punti sollevati, ma non approfonditi, sono stati la proposta di distinguere, nei testi statutari, tra "norma" (la parte che regola la vita dell'ente) e "forma" (le parti meramente amministrative). Inoltre ci si è interrogati sul significato della parola *collecta* nel capitolare incamariano: sembra difficile collegare il vocabolo direttamente al campo semantico delle collette praticate più tardi dai raccoglitori di denaro; va ricordato, invece, che la parola venne utilizzata

non di rado come sinonimo di fraternità o associazione religiosa (oltre al significato liturgico di preghiera).

b) Premesso che nei testi canonistici che fondano la cosiddetta teoria delle corporazioni (Innocenzo IV, Hostiensis) le confraternite vengono trattate molto marginalmente, va sottolineata l'astrattezza di questo materiale, scritto per l'insegnamento universitario, rispetto ai *Consilia* spesso più vicini ai casi concreti della vita. Perciò ci si deve domandare cosa i redattori degli statuti sapessero delle belle teorie dei dottori sulla *potestas statuendi*, interrogativo che riconduce al problema degli autori degli statuti. Per gli statuti cittadini, almeno in Italia, si può dire che parte degli statuari proveniva dall'ambiente dei giuristi di professione (ad esempio a Bologna). E la cerchia dei redattori degli statuti confraternali non dovrebbe essere molto differente da quell'ambiente, almeno nelle città (ad esempio ad Assisi o a Siena, dove è nota una commissione di statuari composta da un frate agostiniano e due laici). Si può quindi supporre che una certa conoscenza dello *status quaestionis* esistesse anche a livello locale.

Ciò non toglie che la scelta del brano di Baldo abbia destato alcune perplessità tra i partecipanti in quanto testo troppo teorico e fissato su cavilli. D'altra parte non si può far finta che il discorso dei giuristi non sia esistito, anzi: bisogna prendere atto che esso, per quanto complesso e cavilloso possa sembrare oggi, ha la sua importanza nella storia intellettuale, soprattutto se inteso come strumento per analizzare il funzionamento di una società.

c) I primi oggetti concreti studiati dai giuristi interessati alla forma giuridica dei gruppi erano quelli che i dottori conoscevano meglio: le università di studio (*universitas scholarium*) e i comuni cittadini, questi ultimi già dopo la pace di Costanza. Ciò premesso, gli studiosi delle confraternite dovrebbero chiedersi come funzionavano, negli statuti e nella pratica, i meccanismi di rappresentazione in tali gruppi. Chi aveva il diritto di parlare e di agire nel nome di una confraternita? Sembra che, almeno nel Tre e Quattrocento, la rappresentazione dei gruppi fraterali non causasse difficoltà alla società circostante: la pratica dimostra che questa funzione era affidata al rettore e ad alcuni altri funzionari, mentre per singoli affari o processi un'assemblea di confratelli (con un *quorum* di due terzi degli iscritti) delegava i pieni poteri a un procuratore. Ma non va dimenticato che per questo problema esistevano soluzioni alquanto diverse, a seconda dello *status* giuridico della singola confraternita.

d) La giornata seminariale si conclude con l'ammonizione di non trascurare il confronto degli statuti confraternali con gli statuti degli ordini religiosi – aspetto poco considerato nel programma del seminario –, riallacciandosi ad esempio alle ricerche di Gert Melville. Va distinta, a tale proposito, la *consuetudo* dallo statuto. Quest'ultimo nasconde sempre una volontà programmatica, un'intenzione, cioè, di influire sulle condizioni esistenti; perciò il fatto che un

gruppo si doti di un testo normativo di carattere statutario non è per niente scontato, nemmeno nel caso delle confraternite. Si potrebbe distinguere addirittura un medioevo consuetudinario da un medioevo dalla norma scritta. A un certo punto diventò quasi un dovere avere uno statuto, un genere di testo normativo del quale i giuristi professionisti iniziarono ad occuparsi in via teorica verso la fine del XIII secolo.

Thomas Frank, con la collaborazione di Marina Gazzini e Giovanna Casagrande