

La *communicatio in sacris* con gli « scismatici » orientali in età moderna

Cesare SANTUS

C. Santus, Scuola Normale Superiore di Pisa – École Pratique des Hautes Études, Paris, cesare.santus@gmail.com

Nel Levante di età moderna la *communicatio in sacris* tra cristiani orientali e cattolici era una realtà ovunque diffusa e consolidata. Il tentativo romano di inquadrare e disciplinare questo fenomeno diede il via ad una vera e propria battaglia di idee, che finì per toccare il problema di definire più chiaramente cosa fossero gli « scismatici » orientali e come dovessero venire trattati. Sulla base di quali argomenti poteva essere lecita o illecita la frequentazione delle cerimonie e dei sacramenti degli acattolici? Le opinioni prese in considerazione spazieranno dalla manualistica canonica e missionaria alle relazioni con cui i religiosi stessi giustificavano il loro operato, fino ad arrivare agli elaborati voti con cui i consultori del Sant'Uffizio provarono a governare l'intricata materia.

Communicatio in sacris, *Communicatio in divinis*, Greci, Armeni, Cristiani orientali, Ortodossi, Cattolici, Scismatici, Mechitaristi, Impero Ottomano, Levante, Mediterraneo, Missionari, Sant'Uffizio, Ad evitanda, Benedetto XIV, Seicento, Settecento

During the 17th and 18th century, the *communicatio in sacris* between Catholics and Eastern Christians was a widespread and well-established phenomenon. The attempt carried out by the Roman Church to understand and control the ensemble of these practices gave way to a real battle of ideas, that ended up informing a much broader question: defining Oriental « Schismatics » and their treatment. The issue was: on what basis, if any, the attendance of Catholics to non-Catholic ceremonies and sacraments could be considered licit? The views and opinions analyzed in this paper take into consideration canon law and missionary manuals, reports presented by the missionaries in justification to their approach, and also the elaborate votes issued by the consultors of the Inquisition, in the effort to regulate such an intricate matter.

Communicatio in sacris, *Communicatio in divinis*, Greek Church, Armenian Church, Eastern Christians, Orthodox, Catholic, Schismatic, Mekhitarist, Ottoman Empire, Levant, Mediterranean, Missionary, Holy Office, Ad evitanda, Benedict XIV, 17th century, 18th century

INTRODUZIONE¹

In un importante articolo del 1972, Timothy Kallistos Ware evidenziava come non fosse affatto facile identificare con sicurezza il momento in cui il progressivo estraniamento della parte latina e greca della Cristianità culminò in un effettivo scisma, tale cioè da comprendere « a final breach in sacramental communion ». Sotto quel punto di vista, infatti, né la polemica foziana del IX secolo,

né le reciproche scomuniche del 1054 ebbero alcun reale significato, come non lo ebbero d'altra parte neanche due eventi successivi ritenuti oggi più significativi, ovvero il sacco di Costantinopoli nel corso della Quarta Crociata e il rigetto dell'Unione di Firenze alla fine del XV secolo. Nei luoghi dove si trovavano comunità miste di cattolici e di cosiddetti « scismatici », come l'Arcipelago greco, la *communicatio in sacris* (cioè la partecipazione di un fedele alle celebrazioni liturgiche e ai sacramenti di una confessione cristiana diversa dalla propria) continuò ad essere una prassi abituale e consolidata lungo tutto il Cinque e Seicento; anzi, proprio durante quest'ultimo secolo la penetrazione missionaria ed economica europea nel

1. Desidero ringraziare P. Aranha, A. Girard, B. Heyberger, A. Iafrate, V. Lavenia, G. Marccoli, S. Pavone, G. Pizzorusso e B. Zekiyan per i loro suggerimenti.

Levante ottomano rese paradossalmente possibile un significativo aumento del fenomeno stesso, grazie ai successi dell'apostolato cattolico anche presso regioni e comunità orientali fino ad allora scarsamente considerate. L'estensione qualitativa, quantitativa e temporale della pratica (basta scorrere un qualunque resoconto missionario dell'epoca per rendersene conto) spingevano in conclusione Ware ad affermare che, se proprio bisognava individuare un definitivo compimento dello scisma, questo non poteva essere collocato prima del secondo quarto del XVIII secolo, in concomitanza cioè con un generalizzato peggioramento dei rapporti, provocato da eventi come le dispute sul controllo dei Luoghi Santi o la creazione del patriarcato separato melchita ad Antiochia, ma anche e soprattutto da un reciproco irrigidimento dottrinale, evidente da parte romana proprio con la proibizione generalizzata della *communicatio in sacris* a partire dal 1729².

La ricostruzione del tortuoso percorso del magistero ecclesiastico su questa materia è già stata fatta egregiamente nelle sue parti essenziali da numerosi studiosi del secolo scorso: la maggior parte di essi affrontava la questione dal punto di vista del diritto canonico e con un forte aggancio all'attualità del problema, visibile ad esempio nello sforzo di apertura ecumenica dei saggi scritti negli anni del Concilio Vaticano II. In alcuni casi, come quello del gesuita Wilhelm de Vries, l'impegno ideologico non pregiudicava tuttavia la qualità della ricostruzione storica, che resta tuttora un punto di riferimento³. Ancora da fare resta invece un approfondimento delle condizioni che rendevano possibile e anzi inevitabile la *communicatio* dal punto di vista degli attori coinvolti sul territorio, cioè in primo luogo gli stessi cristiani orientali, comprendendo in questa categoria non soltanto i Greco-ortodossi, ma ovviamente anche Armeni, Siri, Copti, etc.⁴.

In questa sede, tuttavia, intendo concentrarmi sullo stretto legame che si venne allora a creare tra il dibattito sulla *communicatio in sacris* e la definizione teorica dello scisma in età moderna. Le discussioni infinite sulla liceità della pratica non furono soltanto un braccio di ferro tra quanti (missionari e convertiti) si trovavano ad agire in contesti molto particolari che richiedevano elasticità e adattamento e quanti invece, seduti nei tribunali romani, intendevano mantenere la fedeltà a dei principi assoluti: ma furono anche una vera e propria battaglia di idee, che portava con sé implicitamente un differente giudizio e una diversa comprensione di cosa fossero gli « scismatici » orientali e di come dovessero venire trattati.

In altre parole, se è vero che buona parte di coloro che sostenevano la liceità della *communicatio* si appigliò a necessità concrete legate alle situazioni di emergenza (ad esempio, evitare la persecuzione delle autorità ottomane nella ricezione di quei sacramenti che avevano anche un significato civile, come battesimo e matrimonio, e che quindi non potevano essere ricevuti al di fuori delle comunità religiose ufficialmente riconosciute), è altrettanto vero che vi fu anche chi argomentò il proprio parere favorevole su un piano strettamente teologico-canonistico, sulla base di un assunto di fondo che considerava lecita la partecipazione al culto dei fedeli delle Chiese separate, soprattutto se questo poteva servire a ricomporre l'unione. Come vedremo, dalle diverse prese di posizione sull'argomento è possibile far derivare anche un diverso atteggiamento in materia di strategia missionaria, così come una diversa valutazione dello *status* del clero orientale acattolico, ad esempio circa la validità della sua liturgia o il mantenimento del potere di giurisdizione e di amministrazione sacramentale. Le opinioni prese in considerazione spazieranno dalla manualistica canonica e missionaria alle relazioni con cui i religiosi stessi giustificavano il loro operato, fino ad arrivare agli elaborati voti con cui i consultori del Sant'Uffizio provavano a governare l'intricata materia⁵.

2. Ware 1972. Al 1755 risale la decisione dei patriarchi di Costantinopoli, Alessandria e Gerusalemme circa la necessità di ribattezzare i convertiti cattolici all'ortodossia.

3. Cfr. De Vries 1957, 1963 e 1965. Per alcuni esempi di altri studi legati in qualche modo ai cambiamenti in atto nell'atteggiamento cattolico verso le chiese separate, si vedano Archambault 1966 e Coccopalmerio 1969. Un'ottima raccolta di documenti storici relativi al problema della *communicatio* è quella curata da Korolevskij 1945, p. 537-637.

4. Affronto questo tema nella mia tesi di dottorato, a partire

da una schedatura analitica dei casi conservati nell'Archivio del Sant'Uffizio, relativi a dubbi di intercomunione sacramentale nel Levante del Sei e Settecento.

5. Sull'importanza delle fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e della disciplina dei sacramenti e dei riti, cfr. Pizzorusso 2011.

LA *AD EVITANDA* E IL DIBATTITO CANONISTICO

Il problema teorico fondamentale con cui la dottrina cattolica dovette fare i conti nel momento in cui lo slancio apostolico della Controriforma portò ad intensificare i contatti con gli orientali, creando nuovi gruppi di convertiti, più o meno segreti, all'interno delle diverse Chiese, fu di capire per quale ragione la *communicatio in sacris* con loro fosse o non fosse lecita, e in quale misura. Nella seconda metà del Cinquecento Martín de Azpilcueta, il «Doctor Navarrus», affermava di essere il primo ad affrontare una così grave questione: in effetti la sua esposizione divenne un punto di riferimento, nel momento in cui egli decise di inserirvi come elemento essenziale alla giustificazione della pratica il ricorso alla costituzione di Martino V *Ad evitanda scandala* (1418), che autorizzava la comunione sacramentale con gli scomunicati, purché non fossero stati personalmente e pubblicamente condannati come tali, né fossero noti aggressori di un sacerdote⁶. Dopo di lui la discussione si spostò dunque su tre questioni, ovvero la validità del privilegio, la sua applicabilità e infine la sua sufficienza a giustificare la *communicatio*.

Il problema della validità era innanzitutto formale e giuridico: la costituzione era stata promulgata durante il Concilio di Costanza, ma non era stata registrata nei suoi canoni quanto in quelli del contemporaneo concordato con la nazione tedesca; a causa di ciò molti canonisti non riuscivano a trovare traccia del testo negli atti ufficiali, dovendosi accontentare di quello riportato da un partecipante, il vescovo di Firenze S. Antonino, alla cui sola testimonianza si doveva inoltre l'interpretazione del privilegio come valido senza limiti di tempo e di categorie⁷. In compenso, la *Ad evitanda* era inserita negli atti del successivo concilio di Basilea, che però non era stato riconosciuto come valido dalla Chiesa; se era possibile derogare a questa difficoltà dal momento che il privilegio era stato inserito in seguito anche nel

concordato tra Leone X e il re di Francia in occasione del V Concilio Lateranense, rimaneva però un problema maggiore, e cioè che il testo di Basilea differiva da quello di Costanza in un punto essenziale, giacché sembrava escludere dai benefici della costituzione anche colui che *ita notorie excommunicationis sententiam constiterit incidisse, quod nulla possit tergiversatione celari*, in modo cioè da includere i cosiddetti *excommunicati notorii* (a cui erano assimilati gli scismatici) non tra i *tolerati*, ma tra i *vitandi*⁸.

Entrava qui in gioco il secondo punto, quello della applicabilità della *Ad evitanda* alle relazioni con gli scismatici, aspetto per noi decisamente più centrale. Dal punto di vista fattuale, appariva infatti evidente che al momento della redazione del privilegio Martino V non intendesse giovare particolarmente alle relazioni con i cristiani orientali, né potesse immaginare le conseguenze di una Riforma ben là da venire: con ogni probabilità il suo intento era stato quello di ovviare ai problemi concreti provocati dalla divisione della Cristianità tra diverse obbedienze papali nel corso del Grande Scisma d'Occidente, in un contesto cioè dove capire chi fosse in comunione con il vero capo della Chiesa era divenuto oggettivamente complicato e un atteggiamento rigido in materia avrebbe reso impossibile la vita civile e religiosa. Ciò nondimeno, due secoli dopo, la questione da dirimere era di tipo giuridico, cioè se fosse o no legittimo estendere i benefici della costituzione anche ad una categoria diversa dai semplici scomunicati, quella degli scismatici e/o eretici⁹. Alcuni autori lo negavano, argomentando che gli scismatici orientali erano pubblicamente noti a tutti come tali ed erano per di più eretici: quindi o non erano compresi dalla *Ad evitanda* nel caso in cui si considerasse come valido il testo più restrittivo (è la posizione di Prospero Fagnani¹⁰) o comunque dovevano esserne esclusi, dato che la loro notorietà aveva il valore di denuncia nominale (posizione che parte da Domingo de Soto e arriva fino al tardo manuale di Carlo Francesco da Breno); altri però, come Francisco Suárez, ribattevano che dal punto di vista del diritto vi era una profonda differenza

6. Navarrus 1573, c. 27, n. 35; Navarrus 1590, lib. V, cons. XV, n. 2, p. 360: *eam esse grandem quaestionem, et a nemine, quod sciam, ante nos tractatam* (in realtà nel 1569 anche Domingo de Soto aveva citato la costituzione di Martino V, ma finendo per neutralizzarne gli effetti con una posizione che venne scarsamente seguita dai posteri: cfr. *infra* nota 11). Per il testo latino della *Ad evitanda*, cfr. Mansi 1784, col. 1192 sg.

7. S. Antonino 1740, pars III, tit. 25, cap. 3 (p. 1415); Hefele 1916, p. 536.

8. Per la discussione su quale versione fosse legittimo seguire, cfr. Höhle 1938, p. 42 nota 25.

9. Cfr. Höhle 1938, p. 13-24.

10. Fagnani 1704, *De schismaticis et ab eis ordinatis*, c. I, n. 53-56, p. 107 (a suo dire il testo di Costanza è superato da quello lateranense o di Basilea) e n. 65, p. 108. La sua posizione a riguardo, nettamente minoritaria tra i canonisti, verrà definitivamente criticata da Benedetto XIV nel 1752, cfr. *infra*.

tra la semplice notorietà e la condanna formale e personale richiesta dalla versione originale della costituzione¹¹.

Nel corso del XVII secolo prese progressivamente piede un'interpretazione favorevole a riconoscere come, dopo la *Ad evitanda*, la *communicatio in sacris* con gli scomunicati anche notori non fosse più in sé stessa proibita dal diritto comune e canonico: tra gli altri, lo scrissero esplicitamente Juan Azor, Thomas Sánchez, Francesco Albizzi e il cardinal de Lugo, oltre al già citato Suárez¹². Tale affermazione di principio, tuttavia, non fece altro che spingere i critici della pratica ad opporre il ricorso al diritto divino e naturale, per il quale era sempre proibita la frequentazione di scismatici ed eretici. Ecco allora di nuovo comparire il problema di come considerare il cristiano orientale: il fatto che si potesse ora comunicare con lui in quanto scomunicato non toglieva la possibilità che non fosse comunque lecito farlo in quanto scismatico ed eretico, giacché questi ultimi rispetto ai semplici scomunicati erano separati dalla Chiesa con un maggior grado di intensità, durata e volontà. Già Mario Altieri aveva chiaramente sintetizzato il punto nel suo *De censuris* (1616): *haereticus non solum ut excommunicatus, sed etiam praecise quia exterius haereticus est vitari debet [...] ergo quamvis Concilium Constantiense concesserit ut communicare in divinis possumus cum eo quamvis excommunicato, non tamen quatenus haereticus est, et quando sunt [...] duo vincula, uno sublato non tollitur alterum; idem iuris videtur de schismatico*¹³.

Si arriva così infine al terzo dei punti ricordati, quello riguardante la sufficienza del privilegio costanziense nel giustificare la pratica: ricorrendo a quanto scritto dal Bellarmino in relazione alla possibilità di un papa eretico, i critici obiettavano

che si poteva pure attribuire tutto il valore possibile alla costituzione, ma scismatici ed eterodossi rimanevano comunque separati dalla comunione ecclesiastica non per una sentenza umana dispensabile, ma *eo ipso* e già prima di qualunque denuncia, per diritto divino; in particolare era poi ritenuto assolutamente proibito ricevere sacramenti da loro, in quanto si riteneva che in virtù stessa della loro separazione avessero perduto il potere di giurisdizione, come ribadiva anche il Pignatelli nelle sue *Consultationes*¹⁴. I sostenitori concedevano che potesse in effetti esservi una proibizione di diritto divino, ma la limitavano ai casi in cui la *communicatio in sacris* rischiasse di produrre nei fedeli scandalo, pericolo di perversione o partecipazione attiva ad un rito intrinsecamente erroneo, tale cioè da costituire una professione di fede eretica.

Da un problema di interpretazione canonica si passava così ad una questione ancora più spinosa: il giudizio sulla possibilità di una *communicatio* priva dei rischi succitati passava dall'esistenza o meno di riti e liturgie orientali accettabili come cattoliche, cioè prive di errori¹⁵. D'altro canto, la questione della liceità della ricezione dei sacramenti dalle mani di sacerdoti « scismatici » richiedeva inevitabilmente una definizione del loro potere di giurisdizione e del loro *status* come ministri legittimi. A questo riguardo l'istruzione per gli Italo-Greci di Clemente VIII sembrava aver messo un punto chiaro nello stabilire che i religiosi ordinati da vescovi scismatici *recipiunt ordinem, sed non executionem*, cioè la possibilità di esercitarlo lecitamente, per la quale era necessaria una dispensa successiva alla riconciliazione con Roma¹⁶. Anche se il principio in teoria rimase sempre valido, come vedremo la questione si rivelò ancora a lungo problematica.

11. De Soto 1569, vol. 1, dist. 22, quaest. I, art. 4, p. 946-947 e vol. 2, dist. 25, quaest. I, art. I, p. 46: *evitare non tenemur nisi nominatim excommunicatis (in quibus comprehenditur haeretici)*; Suárez 1621, disp. XXI, sec. III, § 2, p. 750: *At vero non omnes haeretici sunt per hominem iudicati, praesertim in particulari, sed tantum ipso jure excommunicati sunt; ergo non possunt dici omnes denunciati, etiamsi cogniti sint. Quapropter statuendum est hoc novum jus Concilii Constantiensis etiam ad haereticos extendi, ut reliqui auctores omnes censent*; Camozzi 1726, t. II, p. 278-89, §13.
12. Azor 1602, pars I, lib. VIII, cap. 10, col. 853-854 e cap. 11, col. 858 sg.; Sánchez 1624, lib. 2, cap. 9, n. 3, p. 114 sg.; Albizzi 1683, tract. I, cap. 18, p. 94-107 e cap. 20, p. 111-115; De Lugo 1646, disp. 22, sect. I, p. 605 sg.; Suárez 1621, loc. cit.
13. Altieri 1616, vol. 2, disp. IX, cap. 3 (p. 147); cfr. Höhle 1938, p. 32-33.

14. Bellarmino 1856, lib. II, cap. 30, p. 419-420: *Concilium autem Constantiense non loquitur nisi de excommunicatis, idest, de his qui per sententiam Ecclesiae amiserunt jurisdictionem: haeretici autem etiam ante excommunicationem sunt extra Ecclesiam, et privati omni jurisdictione*; Pignatelli 1700, t. 8, consult. 80, p. 152-153: *Schisma et haeresis ex natura sua ante ullam excommunicationem praescindit [...] ab Ecclesia, privans eos omni jurisdictione*.
15. Sull'atteggiamento romano verso i riti orientali in età moderna e il processo di negoziazione preliminare alla loro accettazione, si veda ora Girard 2013.
16. La *Perbrevis instructio* del 31 agosto 1595 (edita l'anno successivo) costituiva l'esito del lungo lavoro di una congregazione apposita presieduta dal cardinale Giulio Santoro negli ultimi decenni del XVI secolo: cfr. il fondamentale lavoro di Peri 1975.

APERTURE MISSIONARIE

Se dalla letteratura canonistica seicentesca ci si sposta su quella missionaria, si incontra da subito un atteggiamento più aperto: già nel 1613 il carmelitano spagnolo Tomás de Jesús nel suo *De procuranda salute omnium gentium* sosteneva che i cattolici per adempiere al precetto domenicale potevano partecipare alle messe di Greci, Armeni e altri scismatici: *ratio est, quia ritus etiam Graecanici in re divina et sacrificiis faciendis sunt Catholici*, e la Chiesa non ha mai specificato *ut rem divinam audiamus hoc vel illo ritu, sed simpliciter*. Per quanto riguardava la ricezione di sacramenti, anche se scismatici ed eretici in effetti mancavano del potere di giurisdizione, era però possibile accostarsi ad essi previa dispensa pontificia, dato che la questione era di puro diritto canonico¹⁷. Ancora più in là si spingeva a metà secolo Angelo Maria Verricelli nel suo manuale, dove si possono trovare le affermazioni più coraggiose in materia: la *communicatio* poteva essere vietata solo per le conseguenze pericolose che provocava in determinate circostanze, non quindi in assoluto di per sé; prova ne era che esistevano molti luoghi dove essa era prassi corrente e che la Chiesa ne dispensava frequentemente nei matrimoni misti; l'argomento della mancanza di giurisdizione, in cui incorrerebbero immediatamente gli eretici e scismatici senza bisogno di apposita scomunica, non reggeva, in quanto la separazione avveniva per diritto umano, dal quale dispensava la costituzione *Ad evitanda*, comprensiva indubitabilmente anche degli orientali: ne conseguiva che questi ultimi mantenevano il potere di giurisdizione e quindi la facoltà ad esempio di assolvere lecitamente in confessione. Anche circa la comunione sacramentale il suo atteggiamento era estremamente aperto: riteneva possibile in determinate condizioni confessarsi e comunicarsi dagli scismatici perfino *extra articulo mortis*, e affermava esplicitamente la possibilità per i missionari di assistere con le vesti sacre alla liturgia degli orientali quando questa fosse celebrata *catholico ritu*, dato che in quel

caso ciò che contava era l'atto del sacrificio e non la dignità del sacrificante, significativamente accostato al caso del sacerdote concubinario¹⁸.

Insomma, la *communicatio* con gli scismatici poteva essere vietata *per accidens*, ma non *per se*. A queste affermazioni, contenute in due dei testi più conosciuti ed utilizzati nella formazione dei missionari, si devono aggiungere gli sforzi che nel corso del Seicento autori come Leone Allacci e Nicolò Papadopoli impiegavano per dimostrare che Greci e Latini professavano essenzialmente la stessa fede e che la Chiesa orientale non poteva essere detta scismatica (né a maggior ragione eretica), sebbene nel suo grembo si trovassero molti scismatici ed eretici, più di quanto non si potesse dire della Chiesa latina per aver prodotto Calvino o Zwingli¹⁹. Tutto considerato, si riesce dunque a capire come intere generazioni di religiosi finissero per introiettare una giustificazione teorica di fondo della liceità della comunione con gli scismatici orientali nelle cose sacre, vedendola come un utile strumento di penetrazione delle idee cattoliche tra una popolazione sostanzialmente ignorante ma attaccata alle proprie tradizioni. Tale giustificazione non veniva scalfita dai frequenti responsi negativi delle congregazioni romane quando venivano interpellate a riguardo, anche perché per lungo tempo esse non seppero o non vollero esprimere alcuna chiara dichiarazione di principio in merito²⁰.

17. Thomas a Jesu 1613, p. 312-313: *et cum ex altera parte non teneamur vitare Schismaticos, nisi nominatim sint excommunicati, aut alias scandalum oriatur, fit, virum latinum posse interesse sacrificiis Graecorum et Schismaticorum*; p. 552: *quamvis Ecclesiastica iurisdictione Haereticus careat, eo quod sit segregatus ab Ecclesia, potest tamen eam habere, si id Romanus Pontifex sive Ecclesia permittat aut concedat*.

18. Verricelli 1656, quaestio 19, n. 5 (ingresso nei templi acatolici, assistenza ai riti, p. 88); q. 39-59 (vari dubbi sulla *communicatio* e sulle ragioni della liceità / proibizione, p. 136-167; cfr. in particolare la quaestio 44, p. 145); q. 85 (sull'applicabilità della *Ad evitanda* ai Greci, p. 206); q. 163 e 169 n. 3 (sul potere di giurisdizione dei prelati greci, p. 464-467, 492: *Haereticum, aut schismaticum notorium non denunciatum, hodie non esse privatum iurisdictione, atque adeo valide absolvere, et licite, si alia inconvenientia cessent, fideles petere ab eo Sacramenta, praesertim poenitentiae [...] Clementem VIII nihil hac de re determinasse, sed reliquisse disputationi Doctorum*). A proposito di Verricelli, Ware nota che non è un caso che la sua opera uscisse a Venezia, e dubita che avrebbe potuto vedere la luce con il beneplacito di Propaganda e ancor meno del Sant'Uffizio (Ware 1972, p. 270-271). Se il trattato missionario non fu censurato, un suo lavoro di teologia morale del 1653 finì invece all'indice: cfr. Girard 2011, p. 394.

19. Allacci 1648 e 1661, p. 6-7; Papadopoli 1697. Cfr. Ware 1972, p. 272-273.

20. Con l'eccezione forse della già ricordata *Perbrevis instructio* clementina, che però (probabilmente anche per il suo riguardare la comunità particolare degli Italo-Greci) non sembra esser stata considerata con la stessa attenzione da tutti i partecipanti del dibattito fin qui illustrato; essa in

DISPUTE E ISTRUZIONI

Quando all'inizio del XVIII secolo le cose cominciarono a cambiare, anche per l'eco delle contemporanee dispute sulla questione dei riti cinesi e malabarici, le resistenze furono clamorose. Ad uno dei consultori del Sant'Uffizio attivi in questo campo, il minore osservante Giovanni Damasceno Bragaldi²¹, fu affidato tra il 1707 e il 1709 l'esame di alcuni dubbi relativi alla *communicatio* tra armeni cattolici e « scismatici » in Persia. Appoggiandosi a precedenti risoluzioni inquisitoriali in materia, il Damasceno rispose negativamente a tutte le richieste dei missionari di Ispahan e Nuova Giulfra sul permettere la ricezione di sacramenti come il battesimo, il matrimonio o l'ordine da ministri acattolici, ma il suo voto iniziale non fu ritenuto sufficiente dal pontefice, che gli richiese un parere apposito circa i due punti che abbiamo già visto essere determinanti, cioè la validità della *Ad evitanda* in casi del genere e la questione del potere di giurisdizione da parte dei prelati orientali. Il consultore ebbe così l'occasione di ribadire la sua posizione in merito (fondata sull'intrinseca separazione e perdita di poteri provocata da scisma ed eresia prima che sulla scomunica), ma soprattutto di criticare esplicitamente le opinioni favorevoli del Verricelli e dell'Albizzi: di quest'ultimo si soffermava in particolare a negare la pretesa che tra gli atti della Suprema si potessero trovare responsi favorevoli al mantenimento della giurisdizione. Significativo è il fatto che il pontefice accettasse alla fine *in toto* il responso negativo ai dubbi, ma non le conclusioni teoriche appena illustrate, come sembra di poter dedurre da un'annotazione a fianco della perorazione del Damasceno: « Non sono stati decisi »²².

ogni caso sanzionava la liceità/regolarità dell'ordine ricevuto (e quindi dei sacramenti successivamente impartiti), ma non la sua validità.

21. Il « consultore Damasceno » (1665-1715) partecipò alla fase iniziale della controversia sui riti malabarici, anche se è ricordato principalmente per il ruolo svolto nella controversia quietista e giansenista: cfr. Ceysens 1981, Pavone 2010 (p. 658) e la tesi di P. Aranha di prossima discussione all'European University Institute.
22. ACDF, M 3 a, fasc. 10 (X), c. 67r-149v; M 3 i, fasc. 2 e 9; QQ 3 i, fasc. 1 (cfr. in particolare la *ratio resolutionis* del 6° dubbio: *non obstante asserta constitutione Ad Evitanda, nullo modo licet Catholicis ingredi templa Haereticorum et ab illis sacramenta recipere, ac eorum missis et officis assistere, et quoquo modo, et sub quovis praetextu et quocumque motivo urgente,*

In ogni caso, questi e altri decreti emessi allora contro l'ingresso dei cattolici nelle chiese degli orientali provocarono una vera e propria esplosione dei casi di *communicatio in sacris* sottoposti al Sant'Uffizio e l'arrivo di numerose lettere che denunciavano l'impossibilità di rispettare le direttive romane. Nel 1712 il gesuita Jacques Villotte presentò al pontefice un lungo memoriale sopra la situazione degli armeni cattolici che, pur non pretendendo *de abstrusissima illa difficultate theologicæ disputare*, ne sviscerava le problematiche apprese in vent'anni di apostolato. Il religioso premeva per una risoluzione positiva dei dubbi relativi alla possibilità di ricevere dal clero « scismatico » alcuni sacramenti, tanto più che questi erano amministrati *debita forma et intentione* e che la frequentazione tra armeni cattolici e apostolici non aveva in passato prodotto scandalo o perversione, ma anzi buoni frutti. Villotte avvertiva il papa che dalla soluzione del problema della *communicatio* dipendeva il futuro delle missioni e dello stesso cattolicesimo in tutto l'Oriente²³.

Non esagerava: un'indagine sistematica compiuta dalla Congregazione di Propaganda tra il 1718 e il 1722 rivelò che il fenomeno della frequentazione civile e religiosa tra cattolici e non aveva raggiunto livelli critici. Non solo dalle risposte al questionario (originariamente destinato a raccogliere informazioni solo sul caso armeno) emerse che la *communicatio* era diffusa da Costantinopoli al Cairo, dalla Georgia a Corfù, ma anche che la questione era oggetto di aspre dispute tra gli stessi missionari, tanto che le diversità di vedute creavano scandalo e indecisione tra i fedeli²⁴. Finito il tempo delle prime missioni, in cui un atteggiamento tollerante poteva essere difeso come strumento per guadagnare segretamente anime tramite una strategia da « cavallo di troia » (Ware), ora la questione si poneva sul piano della conservazione delle comu-

cum illis in divinis communicare); UV 52, fasc. 9. Cfr. anche *Doctrinalia II*, c. 298r-319v e c. 462r-476r. Il passo criticato si trova in Albizzi 1683, cap. 20, n. 5: *resolutus fuit saepius in Suprema et Universali Inquisitione [...] Schismatici Orientales sunt ab Ecclesia tolerati, et successive cum non sint nominatim denunciati, neque carent Ordine, neque iurisdictione* (p. 112-113).

23. ACDF, UV 54, fasc. XXIX. Cfr. Windler 2013, p. 333-334.

24. ACDF, M 3 a, fasc. XIV, cc. 166r-416v. L'indagine prese avvio dall'esame di tre dubbi sottoposti dall'Abate Mechitar alla Congregazione di Propaganda: analizzo nel dettaglio la vicenda nella mia tesi di dottorato in corso.

nità cattoliche già esistenti dalle persecuzioni e dal rischio dell'indifferentismo dottrinale. La frattura non passava più come in passato tra pragmatismo e affermazioni di principio, ma tra due visioni realmente differenti dell'operato apostolico: cioè tra chi sosteneva l'utilità e la liceità delle conversioni private e delle buone relazioni con gli «scismatici», e chi argomentava ormai per la necessità di una separazione netta dei neofiti dalle comunità d'origine, per preservarne la cattolicità – tale diversità di opinione inoltre non si incarnava nella differenza tra l'*accomodatio* gesuitica e le strategie più ortodosse degli altri religiosi, ma attraversava trasversalmente tutti gli ordini²⁵.

Particolarmente aspra si rivelò la *querelle* tra i missionari armeni formati nel collegio di Propaganda Fide e i membri della nuova congregazione mechtarista, il cui grande successo si basava sulla valorizzazione delle tradizioni autoctone della Chiesa armena ma anche su di un atteggiamento estremamente aperto riguardo alla *communicatio*²⁶. Le conseguenze negative di tale approccio secondo i critici sono esemplarmente riassunte in una lettera del 1721: «gli Cattolici, comunicando con gli Scismatici *in divinis*, perdono quella devotione che avevano prima verso la Chiesa Romana, massime i rudi diranno che non vi è differenza, tra Cattolici e Scismatici [...] molti de Cattolici oggidì vanno dicendo che “sin hora non sapevamo che non vi fosse differenza tra noi e scismatici, adesso abbiamo saputo che non c'è niente, e che quelli missionarii che metevano questa differenza ci guadagnavano”»²⁷. Anziché attirare gli scismatici

verso la Chiesa romana ricomponendo l'unione, insomma, l'atteggiamento possibilista di alcuni religiosi nei confronti della *communicatio* avrebbe finito per dividere la stessa novella cattolicità: nei resoconti inviati allora sullo stato delle missioni abbondano le classificazioni dei fedeli in gruppi diversi a seconda del loro rispetto più o meno rigido del divieto di recarsi alle proprie chiese d'origine²⁸.

Nonostante la gravità della situazione, la risposta romana fu lenta e ambigua: appoggiandosi alle già ricordate condizioni nelle quali la *communicatio* era vietata per diritto divino, nel 1723 Roma comandò ai cattolici *quod omnino abstinere debent ab actibus protestationis falsae sectae, et a communicatione in ritu schismatico et haeretico, a periculo perversionis et ab occasione scandali*, ma questa generica proibizione era subito mitigata dal suggerimento di fare ricorso nei casi dubbi ai *doctores, theologos et missionarios diu versatos in illis regionibus*. Non c'era da sperare granché da una istruzione che per risolvere le divergenze tra i missionari si rimetteva in definitiva a questi ultimi²⁹, come si vide nel fatto che il gesuita Claude Sicard, attivo in Egitto, colse l'occasione per pubblicare in francese ed in arabo un *pamphlet* che difendeva vigorosamente la *communicatio*, anche con argomenti diversi da quelli visti finora: oltre al ricorso frequente alle citazioni bibliche anziché canonistiche (dall'episodio del Samaritano a quello dell'adorazione idolatrata di Naaman il Siro), oltre alla sottolineatura della necessità di imitare l'atteggiamento compassionevole di Cristo verso i pecca-

di Propaganda Fide, da Pera di Costantinopoli, 2 maggio 1721».

25. Ad Aleppo, ad esempio, il gesuita Marc Antoine Treffons era uno strenuo oppositore della *communicatio* (cfr. De Vries 1958, p. 265), mentre i Francescani di Terra Santa la ritenevano accettabile: cfr. la lettera di Ivo da Lerne del 28 luglio 1722 in APF, CP, vol. 75, c. 427r-428r (*ex 4 ordinibus missionariorum Alepi, patres Capucini Carmelitae et Jesuitae aperte et absque ulla formidine dicunt esse scandalum in praedicta communicatione [...] soli patres Terrae Sanctae negant esse scandalum*). Anche in Egitto, secondo la testimonianza di Benedetto da Teano, il «superiore di Terra Santa [...] permetteva ad alcuni cattolici, che avevano il compare heretico, d'andare a battezzare li loro figlioli dall'heretici» (APF, CP, vol. 76, c. 103r).
26. Cfr. Abagian 1981-1992; un difensore della *communicatio* formatosi però al Collegio Urbano fu invece Giovanni Gabudigh (1990, p. 159-160). Per un'introduzione alla figura di Mechitar e all'ordine da lui formato, cfr. Nurikhan 1914 e Zekiyani 1980.
27. ACDF, M 3 a, fasc. XIV, 272r-273v: lettera di «Minas Osgghano sacerdote armeno alunno del venerabile collegio

28. Cfr. ad esempio l'opinione del *vartabied* armeno Gasparo Vehrad nel febbraio del 1721: «Tutti questi missionarii [...] avendo insegnato e insegnando ancora diversamente l'uno dall'altro al popolo della nostra Nazione, sì come essi tra di loro sono divisi, così hanno diviso il popolo catolico in tre classi di dottrina e d'opinione» (M 3 a, fasc. XIV, c. 296r-315v); similmente mons. Mauri, vicario apostolico di Costantinopoli, neanche un mese dopo divideva i fedeli della capitale in tre classi (APF, SOCG, vol. 632, c. 165r-168r; cfr. anche ACDF, M 3 a, 270rv, lettera del 9 maggio).
29. «Ma nascendo tutta la differenza, come si è detto di sopra, dalla diversità delle opinioni de' missionarii, il consultar questi in materia della detta comunicazione, non solo non toglie le turbolenze, ma le fomenta maggiormente», come scrisse Carlo Uslenghi riassumendo la vicenda pochi anni dopo (APF, CP, vol. 75, 1729, c. 97v; cfr. Mansi 1811, col. 20). L'istruzione è edita in De Martinis, p. 290, n. DLIII. Un avviso molto simile a quello dell'istruzione del 1723 era stato già dato il 12 gennaio del 1719 in risposta ai dubbi dell'abate Mechitar, da cui aveva preso il via l'indagine ricordata sopra: ACDF, M 3 a, fasc. XIV, c. 202rv.

tori e all'idea che fosse impossibile per il pontefice decidere di questioni così legate alle circostanze locali, colpiva particolarmente la distinzione tra gli errori dottrinali degli scismatici (che pure come al solito non si faticava a bollare generalmente come eretici) e le loro celebrazioni liturgiche, di cui invece si sosteneva la piena validità: « Le rit n'a rien de mauvais dans aucune secte [...] malgré la profanation de l'hérésie et l'intention perverse [...] le Verbe divin étant exposé dans le sacrement sur l'autel des impies ne laisse pas d'être notre Dieu ». Lo scritto fece scalpore e suscitò la risposta di un altro missionario, Joseph Wengeler, per il quale invece il rito degli orientali manifestava spesso concretamente la loro eresia e tra di essi abbondavano sacerdoti e prelati irregolarmente ordinati e quindi in ogni caso impossibilitati ad amministrare validamente i sacramenti³⁰. Da posizioni del genere era facile arrivare ad altri eccessi, come nei racconti riportati da religiosi secondo i quali alcuni fedeli cattolici comunicati a forza dagli scismatici finivano poi per sputare l'ostia consacrata e buttarla via con ingiurie³¹.

Non essendo più possibile dilazionare una presa di posizione ufficiale in merito, le congregazioni romane arrivarono nel 1729 a promulgare una proibizione generale che voleva porre termine al dibattito. La formulazione scelta teneva conto di tutte le argomentazioni utilizzate negli anni precedenti da canonisti e missionari per giustificare la *communicatio*, ma ne rovesciava la portata: se i primi avevano posto l'accento sul fatto che in assenza di determinati pericoli la pratica era in sé lecita, Roma trasformava ora quella possibilità teorica in una impossibilità pratica – cioè stabiliva che le suddette condizioni di liceità non si davano

quasi mai concretamente, dato che la partecipazione ai riti dei sacerdoti scismatici (significativamente bollati come *pseudoministri*) comportava sempre almeno il pericolo di scandalo, anche perché « quasi mai vi è rito, che non sia macchiato da qualche errore in materia di fede »³².

Nonostante quest'ultima affermazione, però, l'istruzione poneva solamente una regola generale di comportamento che, per quanto restrittiva, non risolveva completamente tutte le questioni teoriche. Che questa cautela fosse voluta e continuasse ad alimentare diversità di opinioni sullo statuto degli scismatici orientali anche nello stesso seno dell'ortodossia cattolica è ben visibile dall'esame di due episodi del pontificato di Benedetto XIV, in cui rispettivamente il pontefice e il Sant'Uffizio si opposero ad alcuni teologi e alla stessa Congregazione di Propaganda.

LE OSCILLAZIONI DI BENEDETTO XIV

All'inizio del 1752, davanti agli inquisitori romani finì un fascicolo relativo ad una processione comune tra cattolici e serbo-ortodossi il giorno del *Corpus Domini* nel villaggio montenegrino di Spizza. Ciò che rendeva questo caso diverso da altri era che il parroco locale, Nicolò Georga, aveva difeso la tradizione con una lunga giustificazione scritta, in cui sulla scorta della lettura di alcuni dei teologi più possibilisti e della stessa consuetudine, ribadiva che la « communicatione di sua natura et essenza non è peccato; e scandalo non succede alcuno, se non se alcuno lo vuol per malitia »³³. Il consultore prescelto per l'analisi della questione fu

30. C. Sicard, *Dissertation sur la communication qu'on peut avoir avec les hérétiques et schismatiques dans les prières et les sacrements. Au Caire, le 17 Juin 1725* (il testo manoscritto è stato pubblicato in Mansi 1811, col. 169-176 ed è stato ben analizzato da De Vries 1957, p. 89-91). La critica di Wengeler, inedita, è invece conservata in ACPE, CP 77, c. 103r-108v. Per comprendere meglio il contesto in cui nacque il *pamphlet* è molto utile fare riferimento alla corrispondenza dei missionari gesuiti in Egitto, ora edita in Libois 2003.

31. Si veda ad esempio quanto scrive il già citato Vohrad: « un'altra donna catolica nel medesimo modo comunicata per forza dal sacerdote scismatico, doppio la di lui partenza cavò la particola dalla sua bocca e la misse dentro d'un tozzo di pane, e per ludibrio o aborimento della comunione portata dal sacerdote scismatico, diede quel tozzo di pane che haveva in sé la particola ad una zinghera » (M 3 a, fasc. XIV, c. 301v).

32. L'« Istruzione per l'Oriente sopra la Comunicazione in Divinis de' Cattolici co' Scismatici, ed Eretici » fu stesa materialmente dal Commissario del Sant'Uffizio Luigi Maria Lucini e dal generale dei Frati minori Francesco Zavaroni, anche se la firma appostavi fu quella del prefetto di Propaganda, il cardinale Vincenzo Petra. La prima versione italiana (conservata in APF, CP, vol. 75, c. 157-163) fu modificata e approvata il 5 luglio 1729 (APF, CP, vol. 75, c. 165r-171v e ACDF, M 3 a, cc. 476r-483v), all'interno di una congregazione particolare sui Melchiti: il testo finale in lingua italiana e latina è edito in: Mansi 1811, col. 99-104, da cui si cita (il brano riportato suona: *vix ullus sit ritus apud heterodoxos, qui aliquo errore in materia fidei non maculetur*). Contestualizzazione e commento si trovano in Korolevskij 1945, p. 587-602 e De Vries 1957.

33. ACDF, M 3 b, fasc. VIII, c. 508r-538r, c. 537-538v: « Vero Processo della Processione delli Spizzani Cattolici con li Serviani nel giorno del Corpus Domini », 12 luglio 1751.

il minore osservante Giovanni Antonio Bianchi, celebre allora come difensore dei diritti divini della Chiesa contro le nuove teorie illuministe. Nel suo voto si poteva trovare un concentrato di tutti gli argomenti contrari fin qui illustrati, dal dubbio valore della *Ad evitanda* fino alla negazione della somiglianza tra scismatici pubblici e scomunicati occulti. Abbracciava così in pieno l'opinione di Prospero Fagnani, esprimendo invece un giudizio molto critico sul cardinal de Lugo ed altri autori, colpevoli di non aver « ben spiegata questa controversia, perciò possono ancora ministrare a' semplici grave cagione di errare »; terminava suggerendo di imporre al parroco montenegrino una ritrattazione esplicita delle proprie idee e il riconoscimento della non liceità della *communicatio* « per qualsivoglia ragione o pretesto »³⁴.

Nel momento in cui il voto del Bianchi fu presentato nella congregazione generale del 24 febbraio, il pontefice lo criticò pesantemente, con una delle importanti e dotte allocuzioni per cui andava famoso. In essa precisò infatti che nonostante i diversi pareri dei teologi, ciò che contava era l'*ecclesiastica consuetudo* e quest'ultima non prevedeva di considerare *vitandi* se non i *percussores clerici* e gli scomunicati con sentenza pubblica. Di più, affermò che la *communicatio in divinis* con gli eretici e scismatici non doveva con troppa leggerezza essere sempre bollata come proibita, dato che constavano numerosi esempi di dispense nei casi dei matrimoni misti, e che era possibile tollerare la presenza di eterodossi notori durante una celebrazione eucaristica: *ex quibus passiva in divinis communicatio permissa dignoscitur contra sententiam Fagnani, qui hoc erravit*. Nel seguito del suo discorso ribadiva la validità della costituzione di Martino V contro i dubbi del Bianchi e di altri, e ricostruiva le circostanze storiche che avevano portato in molti luoghi del Mediterraneo (ed in particolare nelle isole controllate dalla Serenissima) ad una convivenza civile e religiosa tra Latini cattolici e Greci scismatici. Tale *excursus* permetteva al Lambertini di evocare il caso di Corfù, dove era ugualmente tradizione svolgere una proces-

sione comune per il *Corpus Domini*: quando però all'inizio del Seicento l'arcivescovo locale Vincenzo Querini (1597-1618) aveva interpellato Roma per ottenerne una proibizione, gli era stato risposto che era preferibile tollerare la cosa piuttosto che rischiare di produrre moti o agitazioni popolari: allo stesso modo bisognava regolarsi dunque nel caso montenegrino³⁵. A questo proposito bisogna ricordare che nel 1723 un altro e più famoso esponente della famiglia Querini, ascenso al medesimo episcopato, il futuro cardinale Angelo Maria, aveva avuto al momento di prendere possesso della diocesi una lunga e stupefacente conversazione con il cardinal Giovanni Battista Tolomei. Quest'ultimo gli aveva infatti consigliato di considerare i Greci di Corfù come dei cattolici, visto che dal punto di vista romano l'Unione di Firenze era formalmente ancora in vigore; alle proteste del Querini circa la scismaticità del patriarca di Costantinopoli, da cui dipendeva il clero corfiota, Tolomei aveva replicato di considerare il patriarca greco tanto vero quanto quello latino. Se a questo si aggiunge che sempre Querini nelle sue memorie ricordava come l'allora pontefice Benedetto XIII gli avesse consigliato di regolare la propria condotta sugli scritti di un altro cardinale, Giovan Battista Salerno, autore di un'opera dall'eloquente titolo *Dissertatio de licito Latinorum cum Graecis in sacris commercio*, si capisce come anche al vertice stesso della Chiesa potessero esistere opinioni non così diverse da quelle di certi missionari³⁶.

35. *Hinc SS. mus iterum deduxit, hanc cum schismaticis communicationem non posse omnino et in omni eventu conclamari prorsus illicitam*. Il voto si concludeva con le parole *pro suo arbitrio et prudentia [Archiepiscopus] se gerat, ac dissimulet, ad peiora mala vitanda*. Cfr. *Collectanea*, § 384, p. 226-227.

36. Nel ricordare la conversazione con il Tolomei, Querini menzionava anche un'altra opera del cardinale Salerno, lo *Specimen Orientalis Ecclesiae*, pubblicato in due parti a Roma nel 1702 e 1706; nel 1724, interpellando il pontefice a proposito del modo di comportarsi nei confronti dei sacerdoti greci di Corfù che si facevano ordinare da metropolitani « scismatici », ricevette come risposta dal Tolomei una « lunga scrittura » del Salerno di cui non si cita il titolo, ma che giustamente Vittorio Peri esclude di poter identificare con lo *Specimen* edito; a mio parere rimane dunque la possibilità che si tratti della fantomatica *Dissertatio*, mai pubblicata (Querini 1749, vol. II, libro I, cap. XI, p. 173-175, 190-195; Peri 1982, p. 42 nota 34). A proposito dei rapporti particolari instaurati sull'isola tra il clero greco e latino, si vedano ad esempio le illustrazioni di cerimonie comuni presenti in Querini 1738, « Appendix Sacra ».

34. *Ivi*, c. 514r-524v. Il Bianchi era fresco autore dei *Della potestà e della politia della Chiesa trattati due contro le nuove opinioni di P. Giannone...*, Roma 1745-1751. Sulla sua diversa sensibilità culturale rispetto al Lambertini, si veda il profilo steso da G. Recuperati nel DBI, 1968, vol. 10, p. 114-117.

Tornando agli anni '50, tuttavia, non bisogna credere che il pontificato di Benedetto XIV abbia voluto significare una *deregulation* o comunque un reale allentamento dell'atteggiamento romano nei confronti della *communicatio*. Al contrario, nel 1753 il Sant'Uffizio formulava una istruzione ancora più severa di quella del 1729, appoggiandosi esplicitamente ad un passo della prima edizione del *De Synodo Dioecessana* (1748), in cui proprio il Lambertini aveva ribadito che era praticamente impossibile adempiere a tutte le condizioni imposte dagli autori perché la *communicatio* con gli scismatici fosse priva di scandalo³⁷. Da allora l'istruzione del '29 venne sempre ristampata con in calce quel brano, in cui tra l'altro si poteva leggere una frase che sembrava ridurre la portata della *Ad evitanda* all'autorizzare la *communicatio* con scismatici ed eretici solo *in rebus mere prophanis et civilibus*, inibendo i fedeli dal pensare che fosse loro lecito *consortium habere etiam in rebus sacris et divinis*³⁸. Peccato che a partire dall'edizione del 1756 lo stesso passo dell'opera risultasse notevolmente cambiato, dato che ora vi si leggeva che, a causa della costituzione di Martino V, *nonnihil relaxata fuerit disciplina [...] etiam in divinis communicando* e che alla proibizione sopra ricordata veniva aggiunto un significativo *indistincte* che ne modificava il senso³⁹.

Come spiegare questo mutamento, così come l'apparente contraddizione tra il divieto del 1753 e i responsi favorevoli dell'anno precedente e di

quello immediatamente successivo, in cui – rovesciando ancora una volta il parere del consultore Bianchi – il pontefice optava perché il vescovo di Syros tollerasse le celebrazioni di un prete greco scismatico in una chiesa cattolica dell'isola?⁴⁰ Credo che la risposta si trovi nella reale problematicità e sconvenienza di affermazioni di principio su di una materia come questa. Sempre sotto il pontificato di Benedetto XIV si pose infatti la possibilità di dirimere in maniera netta l'annosa questione del potere di giurisdizione dei prelati scismatici e di far divenire per decreto la *communicatio* un caso riservato agli ordinari, con la sospensione *ipso facto* di tutti quei missionari che avessero assistito ad esempio ad un matrimonio misto. Ebbene, in entrambi i casi si decise di non decidere. Quando cioè nel 1743 l'arcivescovo di Ragusa pose esplicitamente la domanda « Se il sacerdote scismatico sia privo di giurisdizione solo perché è scismatico? », entrambi i consultori interpellati, il commissario del Sant'Uffizio Luigi Maria Lucini e l'abate Raimondo Besozzi, pur mostrando di propendere personalmente per il sì, suggerirono comunque di non pronunciarsi direttamente su di una questione che la S. Sede non aveva mai voluto chiarire, « perché attesa la varietà delle circostanze dei casi può nascere qualche dubbio, o perché ogni decisione generale in jure è sempre mai pericolosa »⁴¹. Ancor più significative furono le resistenze emerse nel 1757, allorché di fronte alla succitata proposta di Propaganda di stroncare la pratica della *communicatio* inasprendo le pene, i tre consultori chiamati a giudicare la bozza del decreto la giudicarono inopportuna: in particolare, secondo uno di essi, il dotto maronita Giuseppe Assemani, alcuni riti e sacramenti delle Chiese orientali erano realmente privi di errori e i cattolici potevano quindi, in caso di grave necessità, assistervi senza

37. ACDF, M 3 b, fasc. IX, c. 558r-561v (10 maggio 1753); cfr. Benedetto XIV 1748, lib. VI, cap. 5, § 2, p. 179-180: *ferè impossibile est usuvenire, ut a flagitio excusari valeant catholici sese in rebus sacris cum haereticis et schismaticis immiscentes...vix unquam accidere potest, ut in praxi sit innoxia catholicorum cum haereticis communicatio in divinis*. Cfr. Collectanea, § 389, p. 231-232.

38. Il passo era basato anche sul divieto che Paolo V nel 1606-1607 aveva imposto ai cattolici inglesi circa il recarsi alle funzioni anglicane, a causa del carattere di professione ereticale che la cosa avrebbe assunto. Poco dopo era comunque elencato un piccolo catalogo degli autori che avevano ritenuto lecita anche la frequentazione *in divinis*, purché alle note condizioni.

39. Si confronti la formulazione del '48 (*Non idcirco tamen arbitrari debent catholici, fas quoque sibi esset cum iisdem haereticis consortium habere etiam in rebus sacris et divinis*), con quella del 1756 (*non idcirco tamen arbitrari debent Catholici, fas sibi esse, indistincte cum haereticis, quamvis non denunciati, in rebus sacris et divinis communicare*, vol. 1, p. 244). Höhle nota la modifica, ma nel suo sforzo di difendere il divieto assoluto di *communicatio* non tiene conto della cronologia e finisce per credere che la versione più restrittiva sia quella più recente, cosa che evidentemente non è: Höhle 1938, p. 37.

40. Congregazione del 14 novembre 1754: ACDF, M 3 b, fasc. XI; cfr. anche M 3 m, c. n.n., « Sira 1754 ». Il papa fu convinto da un voto (di cui purtroppo non è indicato l'autore) in cui tra l'altro si argomentava che « altro è tollerare, ed altro è dare positiva licenza, e facoltà » (M 3 b, c. 635v).

41. M 3 b, fasc. III, c. 43r-56v (voto Lucini) e c. 57r-65v (voto Besozzi); la citazione è tratta dal riassunto a c. 68rv. Idee simili venivano espresse ancora in un voto del 1756 dal Castelli, secondo il quale la Santa Sede « ha sempre considerato essere cosa sommamente pericolosa lo stabilire regole generali in cose alle quali mille diverse circostanze, a cui sono soggette, possono in mille modi far mutare di sembianza, e di sommamente ree farle divenire meno ree, ed anche talora innocenti » (M 3 b, fasc. XII, c. 686rv).

rischio di « infezione ereticale » o pericolo di scandalo: « Onde, che sia lecita o illecita la comunicazione in divinis de' Cattolici con gl'eretici e scismatici, assolutamente parlando non si può definire se non dipendentemente dalla materia, dalle persone e dalle circostanze de' luoghi e tempi »⁴².

Come ha messo bene in luce recentemente Christian Windler, il rifiuto dell'assolutezza si sommava ad altre « pratiche di non-decisione » frequentemente utilizzate nel trattamento dei dubbi relativi alla *communicatio*, dal ricorso alla formula *nihil respondendum est* alla scelta di trasmettere le linee-guida in materia tramite uno strumento meno vincolante del decreto, cioè l'istruzione: tale strategia rivelerebbe secondo lui la coscienza del rischio che avrebbe corso l'autorità morale della Chiesa nel momento in cui si fossero emanate regole di principio del tutto inapplicabili sul terreno di missione⁴³. Riconoscendo la fondatezza di tale interpretazione, bisogna però a mio avviso sottolineare che un certo grado di incertezza era reale e non solo strategica, come ho cercato di dimostrare con gli esempi precedenti e come testimonia ancora oggi un repertorio ad uso interno degli inquisitori, redatto negli anni '70 e significativamente intitolato: « Decreti che ammettono in qualche modo la comunicazione in divinis »⁴⁴.

È senz'altro vero che a partire dalla metà del secolo XVIII le risposte del Sant'Uffizio ai dubbi dei missionari furono sempre più nette nel negare in

quasi tutti i casi la possibilità della *communicatio*: in questo senso hanno ragione quegli studiosi che sostengono che la disciplina ufficiale della Chiesa in materia avesse oramai raggiunto una sua solidità. Tuttavia, non solo a livello locale queste direttive vennero spesso disattese, ma - ciò che a noi più interessa - il dibattito sulla liceità della pratica non si arrestò affatto e finì per coinvolgere ancora alla fine del secolo la definizione stessa degli « scismatici » orientali. L'occasione fu fornita da due episodi quasi contemporanei, relativi ai Greci delle isole Ionie e agli Armeni di Costantinopoli.

SCISMATICI O CATTOLICI?

Quando nel 1783 il vescovo di Zante Bernardo Bocchini scrisse a Propaganda, non ignorava certo quale fosse la prassi corrente delle congregazioni romane riguardo alla *communicatio*. Il suo problema, tuttavia, era un altro: non cioè sapere *come* comportarsi con gli scismatici, quanto capire *se* i Greci della sua diocesi fossero davvero tali. Nella risoluzione di questo dubbio le istruzioni precedentemente ricevute non lo aiutavano affatto, giacché esse si basavano sul presupposto di una chiara e netta riconoscibilità delle parti in causa. Bocchini negava questa evidenza: Greci e Latini erano completamente mescolati « in tutto ciò che ha rapporto alla società, o comunione sagra [...] quanto lo potrebbe essere se fosse una sola nazione »; il governo della Serenissima, a cui erano soggette le isole Ionie, « non vuole assolutamente che in conto alcuno si dica o si faccia qualunque atto dichiarativo di tenersi dai Latini per Scismatici questi Greci ». Non limitandosi alla situazione locale, passava quindi al piano teorico generale: in base a quale criterio si sarebbe dovuto considerare qualcuno come scismatico? Non bastava la semplice appartenenza alla Chiesa greca, giacché non vi era alcuna sentenza o decisione solenne che la dichiarasse come scismatica, né essa stessa aveva mai affermato pubblicamente di volersi separare dalla latina. Mancando una dichiarazione formale, si poteva obiettare che il loro scisma constasse comunque in modo pubblico e notorio: ma, ribatteva il vescovo, l'unica dimostrazione in tal senso era la loro dipendenza dal patriarca di Costantinopoli - e dove si poteva leggere che questi fosse uno scismatico vitando? L'uso dei Greci era che ogni ministro nella celebrazione ricorresse al suo immediato superiore: se il patriarca non

42. M 3 b, fasc. XV, « Sopra il nuovo progetto d'impedire con riserve e censure la comunicazione in divinis dei cattolici con gli scismatici »: c. 784r. Riferendosi al testo del proposto decreto di interdizione, così commentava: « ove dicesi "La partecipazione ne' riti *intrinsecamente* macchiati d'errore" mutarei in questi termini: "La partecipazione ne' riti *per lo più* macchiati d'errori". La S. Congregazione della Correzione de' Libri Ecclesiastici Orientali ha ben osservato finora, quanto al rito greco, che prescindendo dalla festa dell'empio Gregorio Palama, e da qualche errore ne' Sinassari e ne' Menei, nel rimanente è netto di errori, et in specie nell'amministrazione de' Sacramenti », riguardo ai quali « l'istesso può dirsi degli Armeni, Siri e Copti » (c. 795r-796v).

43. Windler 2013, p. 344-345; l'espressione « Praktiken des Nichtentscheides » è a p. 341. Quindici anni prima Bernard Heyberger aveva analizzato lo stesso problema per Propaganda Fide, arrivando diversamente però alla conclusione che le tattiche dilatorie fossero causate da dubbi circa l'attendibilità delle informazioni provenienti dalle missioni: Heyberger 1997, p. 539-554.

44. APF, *Biglietti del S. Offizio*, tomo I, c. 196r-199v. Da notare che la metà dei responsi elencati risaliva proprio al pontificato Lambertini.

nominava il pontefice romano, questo errore non ricadeva sui suoi sottoposti. In numerosi atti, infine, Roma aveva dato segno di considerare come legittimi numerosi prelati orientali. Ma quand'anche si fosse voluto arbitrariamente definire come scismatici i Greci di Zante e Cefalonia, monsignor Bocchini faceva presente che le condizioni richieste per la liceità della *communicatio* si ritrovavano tutte: grave necessità (« o bisogna comunicare, o bisogna sconvolgere sossopra le famiglie ed il paese, restare oppressi dal popolo, accendere nuovi odî contro la Chiesa, e divenire l'oggetto del risentimento del Principe »), regolare ordinazione dei sacerdoti, rito privo di errori⁴⁵.

Se una tale argomentazione, che scaturiva dai semi piantati un secolo e mezzo prima da autori come Allacci, si rivelava interessante, ancor più lo è ai nostri occhi la risposta che uno dei consultori interpellati da Propaganda ebbe a vergare a riguardo. Vale la pena di riportarne un brano :

Ognuno quando sente proporre questo, e simili dubbi, come se gli Armeni, gli Abissini etc. siano scismatici, pensa che si proponga un dubbio semplicissimo ed individuo, che non ammetta altra risposta fuori di un assoluto sì o un assoluto no. Siccome non vi è strada di mezzo tra essere scismatico, e cattolico, così ognuno crede che non siavi mezzo tra l'affermare, e il negare, che un particolare, una comunità, una nazione, e nel caso nostro li Greci siano o non siano scismatici. Ma pure vi è questa strada di mezzo, ed il dubbio se li Greci siano scismatici non è un dubbio semplice, individuo ed esclusivo di risposta diversa dal sì e no, ma è dubbio benissimo suscettibile di risposta che affermi: *non sapersi, o non costare se siano o non siano scismatici*. [...] L'esteriore apparenza delle azioni è l'unico oggetto al quale tenere l'occhio fisso per conoscere tanto ne' morti, quanto ne' vivi la fede, e carità che gli ha tenuti et tiene nel seno della Chiesa. E quest'oggetto può essere talmente confuso che, quanto più si osserva, tanto più si conosca da noi indeterminabile a scisma, o cattolicità, che però dovendosi decidere non possa risponderci altro, che *non costa né l'uno né l'altro*⁴⁶.

45. APF, SOCG, vol. 868, c. 275v-290v (ristretto del 22 novembre 1784, da cui derivano le citazioni), c. 300r-318r (lettera integrale del 29 dicembre 1783); ACDF, M 3 m, fasc. « Morea », c. n.n.

46. « Quando si cerca, se li Greci siano scismatici, non si ricerca già, se avanti Dio siano tali. A questo dubbio non vi è

Questa singolare ammissione dell'impossibilità di dirimere la questione, argomentata per oltre cento pagine, dovette imbarazzare i cardinali, che si limitarono a raccomandare di nuovo al vescovo l'osservanza dell'istruzione del 1729 senza ulteriori commenti, rinviando l'esame della materia ad una congregazione particolare che proprio allora stava affrontando problemi analoghi per gli Armeni⁴⁷. Per tutto il XVIII e alcuni decenni del XIX secolo, infatti, gli Armeni furono i principali promotori di dubbi relativi alla *communicatio*, giungendo a letteralmente esasperare i teologi romani. Seguendo l'espansione missionaria, la pratica si era diffusa in ritardo rispetto ai Greci (nel Seicento i casi di *communicatio* segnalati al Sant'Uffizio, abbondanti per quest'ultimi, sono invece quasi assenti per gli Armeni) e con lo stesso ritardo, per così dire, seguirono le elaborazioni dottrinali e teoriche volte a dimostrare la liceità dell'intercomunione, da cui si arrivò in qualche caso ad affermare non solo l'assenza di errori ereticali nella liturgia, ma addirittura la perpetua ortodossia e non-scismaticità della Chiesa armena, decisamente più difficile da provare di quanto lo non fosse per i Greci⁴⁸. Protagonista di questo sforzo fu, come si è già accennato, la congregazione mechtarista, che per questo pagò il prezzo di

risposta di mezzo tra l'essere e non essere. Quel che cercasi è, se dagli uomini debbano giudicarsi scismatici. [...] E certamente in quella stessa maniera, nella quale da ciò che si sa delle gesta ed azioni dei morti, può restare nel buio dell'incertezza la di loro fede, religione, unità colla Chiesa, etc., può ancora da ciò che sappiamo delli Greci viventi rimanere involta tra le medesime tenebre d'incertezza la fede ed unità di questi » (APF, Miscellanea Varie, VII, c. 109r-176v: 113r-114v, corsivo mio. Alle c. 177r-218v è conservato invece il parere negativo di un altro consultore, anch'esso anonimo).

47. APF, Acta, 1784, c. 596rv (22 novembre 1784).

48. All'inizio del XIX secolo il padre mechtarista Michele Ciamician nel suo *Scudo della fede* (*Vahan hawatoy*) provò appunto a « manifestare che la Chiesa Armena [...], benché abbia sofferto molte tempeste, ciò nonostante non deviò dalla strada della retta fede e de' buoni costumi che ricevè dal Santo Illuminatore [Gregorio] », cercando di giustificare anche i punti più scabrosi, come il rigetto di Calcedonia o la questione del primato papale. Il manoscritto fu scoperto nel 1816 e sottoposto ad un accurato esame da parte degli inquisitori (la citazione viene dalla traduzione fatta all'uopo); nel maggio 1819 venne esplicitamente condannato, con lo stratagemma di disconoscerne la paternità del mechtarista: cfr. ACDF, O 7 a/b/c/g e QQ 3 i; APF, SC, Armeni, Miscellanea 31. L'opera circolò comunque in copia e fu stampata solo nel 1873 a Calcutta, significativamente per mano di Armeni non cattolici: cfr. Sanjian 1999, p. 12.

un eterno sospetto nei propri confronti da parte dei guardiani della fede: il 30 luglio 1770 Propaganda decise di imporre per via di giuramento ai monaci in partenza per le missioni l'osservanza del divieto di comunicare *in divinis*⁴⁹.

Nello stesso anno in cui monsignor Bocchini proponeva la sua riflessione, un amico e protettore dell'ordine mechtarista, lui stesso di origine armena, il marchese Giovanni De Serpos, dava alle stampe una *Dissertazione polemico-critica sopra due dubbj di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi dell'Impero Ottomano* in cui si chiedeva in sostanza a Propaganda di concedere la possibilità di recarsi nelle chiese gregoriane in occasione di alcune festività solenni: l'opera tuttavia finiva per riguardare in generale la disciplina sulla *communicatio* e la stessa considerazione in cui si sarebbe dovuta tenere la Chiesa armena (di cui si negava la semplicistica divisione in una parte cattolica ed una scismatica ed eretica) e finì sotto l'esame del Sant'Uffizio, in una lunga e complicata causa che si allargò anche al successivo *Compendio Storico* del De Serpos e via via anche ad altri scritti direttamente opera di mechtaristi⁵⁰. Ciò che da molti non veniva perdonato ai monaci di San Lazzaro era l'ambiguità con cui si rapportavano ai connazionali non uniti e in generale la disaffezione all'idea stessa di una separazione netta tra cattolici e scismatici: a tal proposito il fondatore stesso, Mechitar, non aveva nascosto le sue perplessità al momento della creazione del patriarcato armeno-cattolico di Cilicia (1742), e nella corrispondenza degli anni precedenti aveva fatto chiaramente intendere che l'idea della divisione era molto lontana dal suo pensiero. Questo

non mancò di avere conseguenze: «Il P. Abbate – scrisse anni dopo un armeno, esagerando polemicamente – spedì molte lettere in molti Paesi, dicendo che la nostra Nazione non è eretica, e per andare in Chiesa non abbiate scrupolo, ma che utile fece? Questo fu l'utile, che i poveri cattolici non sapevano se erano più cattolici o eretici»⁵¹.

CONCLUSIONE

Il collegamento che è possibile istituire nel caso dei mechtaristi tra l'atteggiamento favorevole nei confronti della *communicatio* e quello sfavorevole alla creazione di comunità separate permette di trarre alcune conclusioni generali sul problema che abbiamo sinora affrontato. Tra il XVII e il XIX secolo il mondo cattolico sperimentò una progressiva divaricazione tra due differenti atteggiamenti cognitivi e pratici nei confronti degli acattolici orientali. Da una parte chi, bollandoli come «scismatici» *toutcourt*, ne osteggiava la frequentazione, ne riteneva invalidi i sacramenti e ne rifiutava le particolarità liturgiche, ritenendo all'inizio anche che solo l'adesione al rito latino potesse garantire l'immunità da deviazioni ereticali⁵²: con il tempo quest'ultima posizione andò smussandosi a favore del riconoscimento della validità dei riti orientali, purché cattolicamente «corretti», ma solo ed esclusivamente all'interno di un quadro gerarchico dipendente da Roma. In un certo qual modo, essi non solo postulavano la disunione degli «scismatici», ma intendevano mantenerla come garanzia della cattolicità di tutti gli altri.

49. APE, SC, Armeni, vol. 19, cc. 395r-397r; la necessità del giuramento fu ribadita con ancor più forza il 13 settembre 1779 (APE, Acta, 1779, c. 209v-210r: *Non posse a P. Abbate S. Lazari Venetiarum mitti suos monachos ad missiones exercendas, nisi prius ab Apostolico Nuntio eiusdem civitatis examinati atque huic muneri idonei fuerint reperti, et iuramentum in manibus eiusdem Nuntii emisierint de non communicando in divinis cum haereticis vel schismaticis*). Si deve dunque correggere Korolevskij 1945, p. 606, che ipotizzava una data successiva al 1783.

50. Serpos 1783 e 1786. Un ruolo fondamentale nella stesura dei testi dovette averlo l'abate Giuseppe Marinovich di Perasto, ex gesuita, sotto il cui nome sono a volte indicizzati; la *querelle* coinvolse anche il teologo di tendenze gianseniste Paolo Del Mare, che stese un parere contrario per conto dell'Università di Siena (cfr. la voce a lui dedicata nel DBI, 1990, vol. 38, p. 111-113). La Congregazione particolare sulla vicenda era composta da quattro cardinali e altrettanti consultori: cfr. ACDF, QQ 3 g - h.

51. ACDF, QQ 3 g, c. n.n., lettera del 20 dicembre 1785 di Paolo Giher: «[I Mechtaristi] dicono anche che la nostra Nazione non è eretica, ma grossolana (cioè ignorante). [...] Il loro p. Filippo venne in Ancira dicendo che la nostra nazione non è eretica, e l'andare in chiesa non è peccato, ma che utile fu? Non fu altro utile che questo: quelli che andavano in chiesa furono fatti inimici con quelli che non andavano». Non è chiaro se con «P. Abbate» Giher si riferisse al fondatore o al suo successore allora in carica. Per la posizione di Mechitar, più complessa di quanto è stato possibile presentare qui, si vedano le pagine di Abagian 1981-1992 (in particolare 1991, p. 461-476).

52. Cfr. la supplica di un anonimo missionario armeno: *Ritus latinus fuit, et est, vinculum qui Armeni [...] Ecclesiae Romanae obstricti maneant, ut inter haereticos in fide Catholica perseverant* (cit. in Abagian 1981-1992, 1990, p. 152).

Dall'altra parte, invece, si collocava chi cercava in ogni modo di attenuare questa separazione, prima sottolineando l'ignoranza e la pura « materialità » dello scisma per la maggior parte dei fedeli coinvolti, poi valorizzando la sostanziale correttezza delle loro celebrazioni e in ogni caso cercando di mostrare la liceità canonica di una qualche forma di *communicatio* in vista del maggior bene apostolico, almeno come tolleranza implicita. Da parte dei sostenitori di tale posizione, tra i quali buoni ultimi vanno annoverati appunto i mechtaristi, non si voleva rinunciare alla possibilità della frequentazione degli acattolici perché l'obiettivo ultimo rimaneva il ricongiungimento completo della Chiesa attraverso l'adesione della gerarchia già esistente, e non la sua sostituzione con un surrogato uniate.

Roma cercò inizialmente di tenere insieme queste due visioni, salvando al contempo le esigenze dell'ortodossia e quelle dell'apostolato, ma come è noto alla fine optò decisamente per l'uniatismo, soluzione che più si confaceva al modello tridentino di confessionalizzazione allora in atto.

Le incertezze e le contraddizioni che abbiamo visto periodicamente affiorare testimoniano però che tale scelta non fu affatto facile e non comportò la risoluzione di tutti i problemi teorici in gioco. Nell'istruzione più volte citata del 1729 si poteva leggere anche che, pur « conservandosi per lo più la sostanza e validità de sacramenti » nelle Chiese orientali, la *communicatio in sacris* con esse era proibita perché non permetteva « che si manifestino tutti quegli atti di disapprovazione e di segregazione propria ad un cattolico »⁵³.

L'elemento che dovette alla fine imporsi fu cioè la coscienza che la *communicatio* andava ad intaccare la stessa identità cattolica, non solo con la pratica (che in casi speciali, in effetti, poteva essere tollerata), ma anche e soprattutto con gli sforzi teorici di legittimazione, fondati sull'applicazione ad eretici e scismatici di una norma (la *Ad Evitanda*) pensata per gli scomunicati cattolici, e sull'assottigliamento o la neutralizzazione delle differenze dottrinali o liturgiche – in definitiva, sull'erosione di quella linea di demarcazione necessaria a mantenere in vita i concetti stessi di « cattolico » e « scismatico ».

Abbreviazioni

ACDF	=	Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (Sant'Uffizio), fondo « Stanza Storica »
APF	=	Archivio Storico della Congregazione <i>de Propaganda Fide</i>
CP	=	Congregazioni Particolari
SOCG	=	Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali
SC	=	Scritture riferite nei Congressi

53. Mansi 1811, col. 101 (alla col. 102 l'originale latino: *licet adhuc substantiam ac valorem sacramentorum plerumque conservent, non sinunt tamen ut ea, quae debent, catholici improbationis et segregationis signa exterius edant*).

Bibliografia

- Abagian 1981-1992 = M. Abagian, *La questione della « communicatio in sacris » nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico*, in *Bazmavep*, 139, 1981, p. 129-182; 141, 1983, p. 215-232; 146, 1988, p. 155-172; 147, 1989, p. 244-258; 148, 1990, p. 146-161, p. 413-418; 149, 1991, p. 461-476; 150, 1992, p. 202-214.
- Albizzi 1683 = F. Albizzi, *De inconstantia in iure admittenda, vel non*, Amsterdam, 1683.
- Allacci 1648 = L. Allacci, *De Ecclesiae Orientalis atque Occidentalis perpetua consensione*, Colonia, 1648.
- Allacci 1661 = L. Allacci, *Ioannes Henricus Hottingerus fraudis...*, Roma, 1661.
- Altieri 1616 = M. Altieri, *Disputationes de censuris ecclesiasticis*, Roma, 1616.
- Archambault 1966 = H. N. Archambault, *Religious Communication in Public Worship with Separated Christians*, Roma, 1966.
- Azor 1602 = J. Azor, *Institutionum moralium... pars prima*, Lione, 1602 (1° ed. Roma 1600).
- Bellarmino 1856 = R. Bellarmino, *Disputationes... de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos, Tertia controversia generalis, De summo pontifice*, in *Opera Omnia*, Napoli, 1856, vol. 1 (1° ed. Ingolstadt 1587).
- Benedetto XIV 1748 = Benedetto XIV (P. Lambertini), *De Synodo Dioecessana libri octo*, Roma, 1748.
- Benedetto XIV 1756 = Benedetto XIV (P. Lambertini), *De Synodo Dioecessana libri tredecim*, Ferrara, 1756.
- Camozzi 1726 = C. F. Camozzi [da Breno], *Manuale missionariorum orientalium*, Venezia, 1726.
- Ceyssens 1981 = L. Ceyssens, *Autour de la bulle Unigenitus: Le P. Damascène Bragaldi, Conventuel (1665-1715)*, in *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 51, 1981, p. 147-165.
- Coccopalmerio 1969 = F. Coccopalmerio, *La partecipazione degli acattolici al culto della chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni*, Brescia, 1969.
- Collectanea = *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, Roma, 1907, vol. I (1622-1866).
- DBI = *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, 1960 –
- De Lugo 1646 = G. De Lugo, *Disputationes... de virtute fidei divinae*, Lione, 1646.
- De Martinis 1909 = R. De Martinis, *Juris Pontificii de Propaganda Fide, Pars II. Decreta*, Roma, 1909.
- De Serpos 1783 = G. De Serpos, *Dissertazione polemico-critica sopra due dubbj di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi dell'Impero Ottomano...*, Venezia, 1783.
- De Serpos 1786 = G. De Serpos, *Compendio storico e cronologico di memorie concernenti la religione e la morale della nazione armena...*, 3 vol., Venezia, 1786.
- De Soto 1569 = D. de Soto, *Commentariorum... in Quartum Sententiarum*, Salamanca, 1569.
- De Vries 1957 = W. De Vries, *Das Problem der „communicatio in sacris cum dissidentibus“, in Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert)*, in *Sonderdruck aus Ostkirchliche Studien*, 6, 1957, p. 81-106.
- De Vries 1958 = W. De Vries, *Eine Denkschrift zur Frage der „communicatio in sacris cum dissidentibus“ aus dem Jahre 1721*, in *Ostkirchliche Studien*, 7, 1958, p. 253-266.
- De Vries 1963 = W. De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Friburgo, 1963.
- De Vries 1965 = W. De Vries, *Communicatio in Sacris. An Historical Study of the Problem of Liturgical Services in Common with Eastern Christians Separated from Rome*, in *Concilium*, 4, 1965, p. 18-40.
- Fagnani 1704 = P. Fagnani, *Commentaria in quintum librum Decretalium*, Colonia, 1704 (1° ed. Roma, 1661).
- Hefele 1916 = C. J. Hefele [H. Leclercq], *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. VII-1, Parigi, 1916.
- Heyberger 1997 = B. Heyberger, « Pro nunc, nihil respondendum ». *Recherche d'information et prise de décision à la Propagande: l'exemple du Levant (XVIII^e siècle)*, in *MEFRIM*, 109-2, 1997, p. 539-554.
- Höhle 1938 = G. Höhle, *Die Stellung der Kirche zur communicatio in sacris cum acatholicis nach der Constitutio Martini V. „Ad evitanda“*, Roma, 1938.
- Girard 2011 = A. Girard, *Le christianisme oriental (XVII^e-XVIII^e siècles). Essor de l'orientalisme catholique et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, tesi di dottorato discussa all'École Pratique des Hautes Études (Paris), 2011.
- Girard 2013 = A. Girard, *Nihil esse innovandum? Maintien des rites orientaux et négociation de l'Union des Églises orientales avec Rome (fin XVI^e-mi-XVIII^e s.)*, in M.-H. Blanchet, F. Gabriel (ed.), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, 2013, p. 337-352.
- Korolevskij 1945 = C. Korolevskij, *Verbali delle conferenza patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali... per promuovere la riunione delle chiese dissidenti, tenute alla presenza del S.P. Leone XIII (1894-1902)*, Città del Vaticano, 1945.
- Libois 2003 = C. Libois (ed.), *Monumenta Proximi-Orientis, VI: Égypte (1700-1773)*, Roma, 2003.
- Mansi 1784 = G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 27, Venezia, 1784.
- Mansi 1811 = G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, t. 46, Parigi, 1811.
- Navarrus 1573 = Navarrus (M de Azpilcueta), *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium*, Roma, 1573.
- Navarrus 1590 = Navarrus (M. de Azpilcueta), *Consiliorum sive responsorum libri quinque*, Roma, 1590, vol. 2.
- Nurikhan 1914 = M. Nurikhan, *Il Servo di Dio Abate Mechitar*, Venezia, 1914.
- Papadopoli 1697 = N. Papadopoli, *Praenotiones mystagogicae ex iure canonico*, Padova, 1697.
- Pavone 2010 = S. Pavone, *Tra Roma e il Malabar: il dibattito intorno ai sacramenti ai paria nelle carte dell'Inquisizione romana (secc. XVII-XVIII)*, in *Cristianesimo nella Storia*, 31, 2010, p. 647-680.
- Peri 1975 = V. Peri, *Chiesa romana e «rito» greco*, G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Brescia, 1975.

- Peri 1982 = V. Peri, *Querini e la Vaticana*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini. Atti del Convegno Venezia-Brescia, 2-5 dic. 1980*, Brescia, 1982, p. 33-190.
- Pignatelli 1700 = G. Pignatelli, *Consultationes canonicae*, t. 8, Lione, 1700 (1^a ed. Roma, 1668-1697).
- Pizzorusso 2011 = G. Pizzorusso, *Le fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide*, in *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione*, Roma, 2011, p. 393-423.
- Querini 1738 = A. M. Querini, *Primordia Corcyrae*, Brescia, 1738.
- Querini 1749 = A. M. Querini, *Commentarii de rebus pertinentibus ad Ang. Mar. S.R.E. Cardinalem Quirinum*, Brescia, 1749.
- Sánchez 1624 = T. Sánchez, *Opus morale in praecepta decalogi*, Anversa, 1624 (1^a ed. Lione 1621).
- Sanjian 1999 = A. K. Sanjian, *Medieval Armenian Manuscripts at the University of California*, Los Angeles, Los Angeles, 1999.
- S. Antonino 1740 = S. Antonino da Firenze, *Summa Theologica*, Verona, 1740.
- Suárez 1621 = F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica, fide, spe, et charitate*, Parigi, 1621.
- Thomas a Jesu 1613 = Thomas a Jesu (T. Díaz Sánchez Dávila), *De procuranda salute omnium gentium*, Anversa, 1613.
- Verricelli 1656 = A. M. Verricelli, *Quaestiones morales... seu Tractatus de apostolicis missionibus*, Venezia 1656.
- Ware 1972 = T. K. Ware, *Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century: Schism or Intercommunion?* in D. Baker (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge, 1972, p. 259-276.
- Windler 2013 = Ch. Windler, *Uneindeutige Zugehörigkeiten. Katholische Missionare und die Kurie im Umgang mit „communicatio in sacris“*, in A. Pietsch, B. Stollberg-Rilinger (ed.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gutersloh, 2013, p. 314-345.
- Zekiyan 1980 = B. L. Zekiyan, *Mékhitar de Sébaste*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Parigi, 1980, t. 10, col. 940-950.