

ISTITUTO BALASSI - ACCADEMIA D'UNGHERIA IN ROMA

Chiese e *nationes* a Roma:
dalla Scandinavia ai Balcani
Secoli XV-XVIII

a cura di

Antal Molnár, Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo

viella

© 2017 Viella s.r.l. - Istituto Balassi. Accademia d'Ungheria in Roma
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: 2017
ISBN 978-88-6728-828-1

Questo volume è pubblicato con il contributo di:



viella

libreria editrice

via delle Alpi, 32

I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758

fax 06 85 35 39 60

www.viella.it

Bibliotheca Academiae Hungariae – Roma

Studia

6



Istituto Balassi
Accademia d'Ungheria
in Roma

Comitato scientifico

Philippe Chenaux, László Csorba, András Fejérdy, Pál Fodor,
Pál Hatos, Alexander Koller, Antal Molnár (coordinatore),
Maria Antonietta Visceglia

Indice

ANTAL MOLNÁR

- Per una tipologia e topografia delle chiese e istituzioni nazionali
a Roma in età moderna. Una introduzione 9

DOMENICO ROCCIOLO

- Chiese nazionali e Chiesa locale a Roma in età moderna:
aspetti giurisdizionali e interrelazioni 23

MATTEO BINASCO

- Le comunità anglo-celtiche nella Roma del XVI e XVII secolo 37

ANU RAUNIO

- Piante tenere del giardino cattolico. I nobili svedesi
convertiti al cattolicesimo presso l'Ospizio dei Convertendi di Roma 49

JOHAN ICKX

- San Giuliano dei fiamminghi a Roma:
legami e limiti di una *natio* 65

TOBIAS DANIELS

- La chiesa di Santa Maria dell'Anima tra Papato e Impero
(secoli XV-XVII) 77

HIERONIM FOKCIŃSKI

- La chiesa nazionale polacca a Roma 97

TOMÁŠ PARMA

- La scarsa presenza della nazione ceca-boema nella Roma papale
tra XV e XVIII secolo 103

ANTAL MOLNÁR

- Una struttura imperfetta: le istituzioni religiose ungheresi a Roma
(secoli XI-XVIII) 117

JADRANKA NERALIĆ

- Il ruolo delle istituzioni illiriche di Roma
nella formazione della nazione croata 133

ANNA ESPOSITO

- Le *nationes* difficili. Albanesi e corsi a Roma nel primo XVI secolo
e le loro chiese nazionali 161

LAURENT TATARENKO

- I ruteni a Roma: i monaci basiliani della chiesa dei Santi Sergio e Bacco
(secoli XVII-XVIII) 175

CESARE SANTUS

- Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio:
note sulla presenza greca a Roma in età moderna 193

GIOVANNI PIZZORUSSO E MATTEO SANFILIPPO

- Dalle frontiere dell'Europa cattolica alla Città Eterna:
chiese nazionali e comunità straniere in età moderna 225

Indice dei nomi 243

Gli autori 251

Abbreviazioni

ACDF = Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede

ACGr = Archivio del Collegio Greco di Roma

ACGU = Archivio del Collegio Germanico-Ungarico

AFSP = Archivio della Fabbrica di San Pietro

APA = Archivio della Penitenzieria Apostolica

APF = Archivio storico della Congregazione de Propaganda Fide

APICR = Archives of the Pontifical Irish College in Rome

ASMA = Archivio di Santa Maria dell'Anima

ASR = Archivio di Stato di Roma

ASV = Archivio Segreto Vaticano

ASVR = Archivio Storico del Vicariato di Roma

AVCAU = Archivum Venerabilis Collegii Anglorum de Urbe

BA = Biblioteca Angelica (Roma)

BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana

SOCG = Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali

S.O. St.St. = Sant'Offizio, Stanza Storica

CESARE SANTUS

Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio: note sulla presenza greca a Roma in età moderna

In questo articolo prenderò dapprima in considerazione la chiesa di Sant'Atanasio dei Greci, già molto studiata, cercando di mostrare quanto sia problematica la sua inserzione nella categoria delle «chiese nazionali»; in secondo luogo, mi concentrerò su di una fonte archivistica finora poco considerata – i registri delle professioni di fede conservati al Sant'Uffizio – per provare a ricostruire alcune caratteristiche della presenza greca a Roma in età moderna, non tanto dal punto di vista della costituzione di una comunità urbana, quanto della mobilità e del soggiorno temporaneo¹.

1. *Una chiesa e un collegio per i “greci”?*

L'inserzione di Sant'Atanasio in un convegno dedicato alle chiese nazionali straniere sembra apparentemente scontata, ma pone in realtà numerosi problemi. Per cominciare, lo stesso appellativo di “chiesa nazionale” si rivela poco adatto al caso in questione, anche quando si voglia ritenere una definizione di *natio* tanto vaga da riferirsi essenzialmente al concorrere di comuni caratteristiche linguistiche, etniche o culturali tra i suoi frequentatori². Il termine «greco», così come veniva inteso in età mo-

1. Desidero ringraziare A. Falcetta, A. Girard, B. Heyberger, G. Pizzorusso e L. Tatarenko.

2. Sull'utilizzo della categoria di *natio* nel contesto della Controriforma e delle missioni, cfr. G. Pizzorusso, *La Chiesa cattolica e le «nationes»: etnie autoctone, etnie migranti*, in *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, a cura di Id. e M. Sanfilippo, Viterbo 2005, pp. 7-22. Nei documenti della Curia romana, tuttavia, la chiesa di Sant'Atanasio è spesso annoverata tra le chiese «nazionali» degli orientali a Roma (cfr. *infra*).

derna dalla Chiesa di Roma, aveva infatti una valenza molto più ampia di quella attuale, fino ad arrivare in alcuni casi ad essere impiegato come sinonimo *tout court* di «orientale»;³ nell'uso più ristretto e appropriato, si applicava comunque indistintamente a tutti i fedeli della Chiesa bizantina, sia che fossero originari delle aree grecofone del Levante, sia che al contrario provenissero – ad esempio – dal mondo slavo o mediorientale.⁴ Come è noto, la chiesa di Sant'Atanasio fu costruita tra il 1580 e il 1583 per rispondere alle esigenze liturgiche degli allievi dell'adiacente Collegio greco, convitto destinato all'educazione di «pueri et adolescentes graeci» in modo tale che una volta ritornati nei loro paesi potessero contribuire a diffondervi la dottrina cattolica.⁵ Perché ciò avvenisse con successo, era essenziale che essi conservassero la lingua e il rito della Chiesa bizantina, cosa che li avrebbe resi ben accettati ai loro connazionali, ma interiorizzando al contempo la dottrina e la fede della Chiesa cattolica, che avrebbero a quel punto potuto diffondere «come usciti dal cavallo troiano».⁶ Tali allievi

3. Ancora nel 1755 papa Benedetto XIV scriveva: «A tutti è noto che la Chiesa Orientale consta di quattro Riti: il greco, l'armeno, il siriano e il copto, i quali Riti si intendono tutti compresi nell'unico nome di *Chiesa Greca o Orientale*» (*Allatae Sunt*, § 3, corsivo mio: trad. it. in *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, a cura di U. Bellocchi, vol. I, Città del Vaticano 1993, p. 324).

4. Anche nell'autopercezione dei sudditi ortodossi dell'Impero ottomano la fede religiosa e l'appartenenza al *millet-i-rum* erano elementi essenziali, almeno fino allo sviluppo di un'identità di tipo etnico-nazionale tra XVIII e XIX secolo: cfr. V. Roudometof, *From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821*, in «Journal of Modern Greek Studies», 16 (1998), pp. 11-48.

5. La chiesa fu inaugurata il 2 maggio 1583, festa di Sant'Atanasio: per notizie storico-artistiche e architettoniche sulla sua costruzione, cfr. A. Bedon, *Uniatismo, apostolato e colonialismo religioso nell'età di Gregorio XIII: la chiesa di S. Atanasio di rito greco in Roma*, in «Antichità viva», XXII/5-6 (1983), pp. 49-57 e R. Tancredi, *La costruzione della chiesa di S. Atanasio dei Greci a Roma (1578-1583)*, in «Palladio», 21 (1998), pp. 13-34. La dott.ssa Camilla Fiore sta attualmente conducendo un progetto di ricerca sulla chiesa nel contesto del progetto *Roma Communis Patria* della Biblioteca Hertziana.

6. Il paragone omerico viene dal memoriale «Dell'institutione del Collegio Greco eretto dalla Santità di Nostro Signore Gregorio XIII» che contiene il programma educativo dell'istituto ed è pubblicato in appendice all'importante saggio di V. Peri, *Inizi e finalità ecumeniche del Collegio Greco in Roma*, in «Aevum», XLIV (1970), pp. 1-71. Sul Collegio greco la bibliografia è molto nutrita: oltre alle notizie fornite da Rodotà, Legrand e Krajcar (vedi *infra*), mi limito a citare *Il Collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, a cura di A. Fyrigos, Roma 1983, e Z. N. Tsirpanlis, *To Ελληνικό Κολλέγιο της Ρώμης και οι μαθητές του (1576-1700): Συμβολή στη μελέτη της μορφωτικής πολιτικής του Βατικανού*, Thessaloniki 1980.

e convittori «greci», però, comprendevano anche moltissimi italo-albanesi del Regno di Napoli e di Sicilia, molti «ruteni» di origine ucraina, alcuni «illirici» e, soprattutto a partire dal XVIII secolo, perfino qualche melchita siriano: insomma, giovani di etnie e lingue differenti, accomunati soltanto dalla pratica del «rito greco», cioè bizantino.⁷ Per Sant'Atanasio si potrebbe allora forse parlare più correttamente di «chiesa rituale», piuttosto che «nazionale»? Anche in questo caso sorge una difficoltà, rappresentata dalla presenza tollerata di allievi e convittori provenienti sì da terre elleniche e parlanti greco, ma nati e cresciuti nel rito latino, in esplicita deroga rispetto alle costituzioni dello stesso Collegio.⁸

Se si passa poi ad esaminare nel dettaglio l'origine geografica degli allievi, si nota una progressiva ma inarrestabile decrescita della componente di provenienza propriamente ellenica: se nei decenni successivi alla fondazione i «greci orientali» (provenienti cioè dai Balcani o dalle isole del Levante) rappresentavano la grande maggioranza delle presenze, nel Seicento erano poco più della metà e nei primi decenni del Settecento risultano spesso in netta minoranza.⁹ Poiché ciò andava a beneficio invece degli italo-greco-albanesi, dei ruteni e anche degli stessi levantini «latini», si assistette allora a contestazioni anche aspre: è il caso di un memoriale inviato negli anni 1720-1730 dal vescovo Filoteo Zassi, secondo il quale la pratica

7. Tra gli studi che prendono in considerazione l'ambiguità strutturale del termine «greco» in età moderna, si veda in particolare A. Fyrigos, *Accezioni del termine "Greco" nei secoli XVI-XVIII*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», 44 (1990), pp. 201-216, che affronta proprio «il problema relativo l'esatta definizione dei greci per i quali era stato istituito il Collegio gregoriano» (p. 205).

8. Nel suo testamento Leone Allacci aveva istituito come erede il Collegio greco, purché questi accogliesse ogni anno tre convittori «di Scio, nati da parenti Greci, battezzati in greco»: ma quasi la metà dei ragazzi accolti tra il 1669 e il 1837 furono in realtà greci etnici di rito latino, dato che sull'isola non si trovavano cattolici di rito greco. Come ben sottolinea Fyrigos, «la non univocità del termine *greco* offrì ai candidati la possibilità di accogliere, delle sue varie accezioni, quella di volta in volta più favorevole alla propria condizione, rivendicando il diritto d'ammissione sulla base della accezione prescelta» (*ibidem*, p. 213). Per una discussione settecentesca sul problema, cfr. ACGr, vol. 43b, cc. 60-66; molti esempi di domande di ammissione in deroga si trovano nel vol. 6.

9. Cfr. Z. N. Tspiranlis, *Gli allievi del Collegio greco di Roma (1576-1700). Dati statistici e costatazioni generali*, in *Il collegio greco di Roma*, p. 5, e A. Fyrigos, *Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del pontificio collegio greco in Roma (1701-1803)*, *ibidem*, pp. 23-77. Se il *trend* appare evidente, va tuttavia precisato che in alcuni casi l'origine dei giovani non è chiara e che una ripartizione precisa è molto difficile a causa della laconicità delle descrizioni o dell'ambiguità delle etichette allora adoperate.

di ammettere i latini nel Collegio defraudava la nazione greca per la quale esso era stato pensato. In effetti, in quel momento gli allievi etnicamente, linguisticamente e ritualmente «greci» erano solo sei su venti.¹⁰

Tale decrescita si spiega certo con le difficoltà economiche periodicamente attraversate dal Collegio (che portarono a ridurre il numero degli allievi, preferendo gli abitanti greci dei domini cattolici rispetto ai sudditi della Sublime Porta), ma anche e soprattutto con la crescente ostilità e rigidità confessionale che si venne a creare allora tra le due Chiese. Da un lato, le gerarchie ortodosse si resero presto conto della pericolosità del proselitismo cattolico anche quando ammantato di finalità educative, rendendo molto difficile l'inserimento tra i propri ranghi degli allievi che avevano studiato a Roma;¹¹ dall'altro, anche nella Curia gli ambienti culturali ellenofili furono progressivamente incalzati dalle relazioni di alcuni missionari, secondo i quali tutti i greci erano naturalmente infidi e nemici del Cattolicesimo e bisognava dunque smettere «per qualche tempo d'aiutare e nutrire ne' Collegii li Greci sudditi del Turco, poichè quando ritornano alle Patrie sono peggiori degli'altri». ¹² In particolare, il progressivo irrigidi-

10. ACGr, vol. 9, c. 160 v.n.: «il Collegio fondato dalla S. Sede per alimento de' giovani Greci, ne viene defraudato essendo costretto a cagione delle frequenti dispenze a divertire l'entrate nel mantenimento de' Latini, con grave pregiudizio della nazione»; il cardinale protettore confermava che «delli circa venti alunni, quali si alimentano in quel Collegio greco, quindici solamente sono di rito greco [...] anzi delli detti quindici alunni Greci, sogliono tenersene tre monici ruteni di nazione polacchi, due monici di S. Basilio della Congregazione di S. Nilo, e anche quattro Italo-Greci, che in sostanza sono Italiani; sicché il minor numero è de' Greci Orientali» (c. 162rv v.n.).

11. Tale difficoltà, che minava alla base la finalità stessa dell'istituzione, non sembra esser stata avvertita al momento della fondazione, forse anche a causa delle buone relazioni intessute da Gregorio XIII con l'alto clero ortodosso: nel 1583 il patriarca di Costantinopoli Geremia II lodava l'attività del Collegio greco, due anni prima il patriarca di Antiochia riceveva una lettera in cui si diceva che a Roma «si nutrivano i giovani della nazione con grande spesa e fatica, quali poi si rimandavano ne' propri paesi *per aiutare la Chiesa greca*» (cfr. Peri, *Inizi e finalità*, pp. 27-30, corsivo mio). Ancora nel XVII secolo si trovano alcuni casi di alunni del Collegio divenuti poi membri della gerarchia ufficiale ortodossa, con maggiori o minori ambiguità confessionali: si pensi a Nikiforos Melissinos, Ieremias Varvarigos e Paisios Ligaridis. La fondazione del Collegio Flangini a Venezia nel 1665 e la nascita nel XVIII secolo di alcune scuole in Levante finanziate da lasciti testamentari potevano inoltre soddisfare le esigenze educative dei greci.

12. APF, Acta, 1677, cc. 60v-61r (16 marzo 1677; la proposta viene dal Commissario di Terra Santa, come rappresaglia per la perdita del Santo Sepolcro a favore del patriarca greco di Gerusalemme e considerando che l'ambasciatore imperiale sul luogo «si serve d'un tale Gianachi stato alunno nel Collegio Greco di Roma, ed hora pessimo scismatico»).

mento dell'attitudine romana verso la pratica della *communicatio in sacris* con gli ortodossi e l'inasprirsi delle violenze contro i cattolici in alcuni contesti dell'Impero ottomano fecero apparire sempre più problematica ed in definitiva inutile l'accoglienza dei greci «sudditi del Turco», dato che non avrebbero potuto effettivamente esercitare il ministero apostolico nei loro paesi d'origine.¹³ Tutto questo venne ad aggiungersi alle resistenze e ostilità che avevano accompagnato da subito la fondazione del Collegio, mentre periodicamente affioravano memoriali di protesta da parte degli allievi, in cui in pratica si sosteneva – non del tutto a torto – che il Collegio fosse ormai greco solo di nome, ma non di fatto.¹⁴ Si pensi che tra i mezzi proposti nel 1711 da un certo Giorgio Condilli alla Congregazione di Propaganda Fide per il «bene spirituale della Grecia» vi era la fondazione di un Collegio «specialmente per li giovani Greci di Levante, giacché in questo Collegio Greco vi se ne ricevono pochissimi, et attualmente non ve n'è alcuno».¹⁵

Un altro e ancor più importante elemento di criticità sembra essere la sostanziale autoreferenzialità di Sant'Atanasio rispetto al tessuto cittadino e alla stessa vita religiosa dell'Urbe. La chiesa dei greci era innanzitutto e quasi esclusivamente la chiesa *del* Collegio greco: a differenza delle altre chiese «nazionali», non sembra cioè configurarsi come centro di gravità di una comunità straniera stabilmente radicata a Roma. Se si legge con attenzione il regolamento del Collegio, si può notare un'estrema attenzione nell'impedire agli allievi qualsiasi libertà di movimento o di comunicazione che non fosse mediata dai superiori: numerosi documenti ricordano interventi disciplinari contro quanti cercassero di stringere relazioni o con-

Nel 1711 anche l'ambasciatore di Francia a Costantinopoli osservava che gli ex alunni del Collegio erano «in Levante gl'inimici più fieri che abbiano li Cattolici, valendosi contro di essi delle scienze acquistate e de' beneficii ricevuti in questa città [Roma]» (APF, Acta, 1711, c. 370, 7 luglio 1711).

13. Cfr. APF, Congressi, Collegi vari, vol. 30 (= Collegio greco, vol. 1, 1577-1779), cc. 5r-6v, dove si propone di sostituire gli allievi «orientali» con Greci cattolici dell'Ungheria.

14. Cfr. J. Krajcar, *The Greek College in the Years of Unrest (1604-1630)*, in «Orientalia Christiana Periodica», 32-1 (1966), pp. 5-38: 37-38; Id., *Rectors of the Greek College and some problems they encountered, 1630-1680*, in *Il Collegio Greco di Roma*, pp. 149-199: 172-173 e *passim*. Anche se l'insegnamento avrebbe dovuto teoricamente incentrarsi sulle «lettere greche», esso era spesso affidato ad insegnanti che non padroneggiavano la lingua, come testimoniano diverse proposte per migliorarne la didattica: cfr. ad esempio ACGr, vol. 1, cc. 217r-220v.

15. APF, Acta, 1711, c. 175 (23 marzo 1711).

tatti al di fuori del perimetro del Collegio.¹⁶ Le case e i beni di proprietà del Collegio, da cui si ricavano buona parte delle rendite, non erano affittate a inquilini greci, ma a romani e spagnoli.¹⁷

Ecco dunque uno snodo cruciale: esisteva a Roma una “comunità greca” (comunque si voglia intendere il termine),¹⁸ che prescindesse dalla temporanea presenza degli allievi del Collegio? Se la domanda riguarda semplicemente il numero di greci residenti a Roma in età moderna, per rispondere con sicurezza sarebbe necessario uno spoglio sistematico dei registri parrocchiali dell’Urbe conservati all’archivio storico del Vicariato, un lavoro ampio e complesso che resta ancora da fare.¹⁹ Ma se invece l’attenzione è posta sull’esistenza di un insediamento stabile, più o meno organizzato, che potesse fare ricorso per le proprie esigenze spirituali a Sant’Atanasio, credo che, almeno per il XVI-XVII secolo, si debba essere scettici. Come sottolineava quasi vent’anni fa Heleni Porfyriou, Sant’Atanasio si differenzia in ciò dalle chiese greche delle altre città italiane. A Venezia, Napoli, Ancona e in altri porti della penisola i greci erano arrivati come effetto di una diaspora inizialmente politico-religiosa e poi soprattutto mercantile e marinara: secondo un processo ricorrente e facilmente comprensibile, le comunità si erano organizzate attorno ad una chiesa o confraternita che permettesse la conservazione della loro identità culturale, sviluppando poi anche strutture ricettive, scuole, cimiteri, ecc.²⁰ Inoltre, un

16. «Nessuno parli con Greci forastieri, specialmente d’Oriente, né in casa né fuori» (ACGr, vol. 2, c. 162v); «Non possino in modo alcuno gli scolari menar forastieri per la camera loro senza licenza del Rettore. Non eschino mai di casa senza licenza de’ superiori, né soli, né accompagnati [...] vadino per la strada modestamente non ragionando, né fermandosi con alcuno» (dagli *Ordini per il Collegio Greco* del 1583, conservati nel codice Vat. Lat. 5527 e pubblicati da É. Legrand, *Bibliographie hélienne du dix-septième siècle*, vol. III, Paris 1895, p. 503). Per altri «Casi di Bolla, per i quali gl’Alunni del Collegio Greco devono esser licenziati dal Collegio», cfr. ad esempio APF, Congressi, Collegi vari, vol. 30, cc. 62v-63v (§§ 4-5).

17. ACGr, vol. 40. Nel Seicento la maggioranza delle rendite derivavano dall’abbazia della Trinità di Mileto, in Calabria.

18. Cfr. M. Grenet, *La fabrique communautaire: les Grecs à Venise, Livourne et Marseille 1770-1840*, Roma 2016.

19. Massimo Pomponi ha rintracciato in questo modo la presenza di tre artisti greci residenti nell’Urbe nel 1624: *Artisti stranieri a Roma nel primo trentennio del Seicento*, in *Alla ricerca di “Ghiongrat”. Studi sui libri parrocchiali romani (1600-1630)*, a cura di R. Vodret, Roma 2011, pp. 169 e 177.

20. Tra le molte pubblicazioni di Heleni Porfyriou sull’argomento, cfr. *La presenza greca: Roma e Venezia tra XV e XVI secolo*, in *La città italiana e i luoghi degli stranieri*,

certo margine di ambiguità permetteva a molti di mantenere la fede ortodossa, più o meno nascosta dietro alla questione del «rito» e periodicamente riaffiorante a causa di tensioni interne alle comunità o nelle contestazioni delle locali autorità ecclesiastiche. Nel cuore della cattolicità le cose non potevano che essere differenti. Alle fondazioni collettive e «dal basso» del luogo di culto si contrappone il caso romano, che fu opera istituzionale e «dall'alto»: in altre parole, non fu l'esistenza di una comunità greca radicata nell'Urbe a giustificare l'erezione di Sant'Atanasio, ma fu piuttosto la fondazione nel 1576 del Collegio greco a richiamare a Roma «greci» provenienti dall'Oriente e dal Meridione d'Italia. Ciò avvenne inoltre nel quadro della più ampia visione di papa Gregorio XIII, per il quale la «reduzione degli scismatici» all'Unione con Roma passava innanzitutto per la politica culturale e l'erezione di istituti educativi espressamente dedicati alle varie nazioni orientali.²¹

A questo proposito, bisogna notare come il carattere allo stesso tempo educativo e conversionistico del progetto di Gregorio XIII e del cardinale Giulio Antonio Santoro avesse forti ripercussioni nel limitare la «grecità» della vita quotidiana e della pratica religiosa degli ospiti del Collegio. Se abbiamo prima sottolineato il carattere rituale rispetto a quello nazionale, bisogna però rimarcare come la chiesa di Sant'Atanasio non fosse affatto una chiesa greca «tradizionale», ma piuttosto un luogo di culto all'incrocio della tradizione latina e orientale. Ciò era visibile già nell'allestimento e nella decorazione interna: oltre all'altare maggiore greco erano presenti

XIV-XVIII secolo, a cura di D. Calabi e P. Lanaro, Roma-Bari 1998, pp. 21-38; Ead., *I Greci nei porti della penisola italiana: la confraternita e la sua impronta sul quartiere*, in *Città portuali del Mediterraneo. Luoghi dello scambio commerciale e colonie di mercanti stranieri tra Medioevo ed età moderna*, a cura di T. Colletta, Milano 2012, pp. 220-235. Porfyriou assimila il caso di Livorno a quello degli altri porti d'Italia: per le particolarità di tale insediamento greco, si veda però il saggio di F. Funis, *Gli insediamenti dei Greci a Livorno tra Cinque e Seicento*, in «Città e Storia», II/1 (2007), pp. 61-75. Sulla diaspora mercantile e marittima greca, rinvio ai numerosi lavori di Olga Katsiardi-Hering e Gerlina Harlaftis; per una prospettiva diversa, che invita a ripensare il concetto di diaspora e prestare più attenzione al rapporto con il contesto locale italiano, così come agli insediamenti dispersi e meno istituzionalmente organizzati dell'Italia meridionale, cfr. A. Falcetta, *Ortodossi nel Mediterraneo cattolico. Frontiere, reti, comunità nel Regno di Napoli (1700-1821)*, Roma 2016 (ringrazio l'autrice per avermi permesso di visionare le bozze).

21. Oltre al Collegio greco di via del Babuino, ricordiamo il Collegio maronita, fondato nel 1584, e quello armeno, durato solo pochi mesi per la morte del pontefice l'anno seguente; sin dal 1566 o 1571, comunque, la chiesa di Santa Maria Egiziaca ospitava gli armeni di passaggio per la capitale.

infatti una sagrestia e due altari laterali latini, mentre l'iconostasi ospitava dipinti in stile barocco di Francesco Traballes e non le classiche icone bizantine: tra i molti che vi mossero critiche, la più famosa è quella di un ex allievo del Collegio, l'erudito Leone Allacci, secondo il quale la chiesa presentava un impianto decisamente più latino che greco.²² Compromessi di tal genere erano presenti nella stessa pratica liturgica: la divina liturgia bizantina era celebrata solo la domenica e in occasione delle festività, mentre gli allievi erano comunque tenuti a partecipare quotidianamente ad una messa latina; la possibilità di comunicarsi «alla greca», cioè sotto entrambe le specie, era concessa soltanto a Pasqua, Natale e Pentecoste; i digiuni orientali venivano spesso tralasciati, vista l'impossibilità pratica di cumularli a quelli del calendario latino, che dovevano essere rispettati anche dai greci per evitare «scandalo». Anche il percorso educativo degli alunni passava dallo studio di opere latine di catechesi (Bellarmino) e teologia (Tommaso) tradotte in greco, piuttosto che dal contatto diretto con i testi dei padri della Chiesa orientali.²³ Il fatto che gli allievi del Collegio fossero costretti a prestare un giuramento che li impegnava tutta la vita al rispetto del rito greco, proprio mentre questo stesso rito era posto in secondo piano durante gli anni della loro formazione, è stato giustamente definito dal Krajcar come una patente contraddizione, motivata dai timori per la conservazione dell'ortodossia e dal persistente sospetto nei confronti delle forme di culto e pietà alternative rispetto al modello tridentino.²⁴

Dopo aver esaminato la «grecità» di Sant'Atanasio e il problema del suo riferirsi ad una comunità cittadina, bisogna infine porre in questione anche l'aspetto più propriamente confessionale del progetto. Se non v'è dubbio che il fine ultimo del Collegio (ancor più accentuato dalla progressiva clericalizzazione degli allievi) fosse quello di formare operai aposto-

22. Leo Allatius [L. Allacci], *De templis Graecorum recentioribus*, Colonia 1645, pp. 36-37: «[...] templum D. Athanasio sacro, quod Romae est, non ita ex nationis illius more extractum esse [...] cum potius Latinae Ecclesiae modum, eumque non ita antiquum, referat».

23. Peri, *Inizi e finalità ecumeniche*, pp. 12-13. Nei primi anni del Collegio, tuttavia, si hanno prove degli sforzi di Gregorio XIII e del vescovo greco Germano Kouskonari per mantenere una certa fedeltà al rito e alle tradizioni liturgiche proprie del mondo greco; l'arrivo dei gesuiti alla direzione del Collegio nel 1591 segnò una più decisa latinizzazione dei costumi e degli studi: *ibidem*, pp. 20-21.

24. Krajcar, *Rectors of the Greek College*, p. 175: «a glaring inconsistency». Oltre alla fedeltà al rito greco, gli allievi si impegnavano a ricevere gli ordini sacri e a non entrare in alcun ordine o congregazione religiosa (con l'esclusione dell'«ordine di S. Basilio», come a quel tempo si qualificava il monachesimo greco).

lici capaci di attuare la «conversione et reductione di tutta la Grecia» alla fede cattolica, questo progetto rischiava paradossalmente di formarsi sul ricorso ad una pratica problematica per l'ortodossia cattolica, vale a dire la *communicatio in sacris* con gli «scismatici».²⁵ Da chi avrebbero potuto infatti ricevere gli ordini sacri gli alunni del Collegio se non da vescovi greci appartenenti alla gerarchia della Chiesa ortodossa? In caso contrario, anche ammettendo che fosse un vescovo latino a conferire l'ordine sacro (come accadde in alcune occasioni, derogando al principio stabilito da Pio IV circa la commistione rituale), una tale ordinazione non sarebbe mai stata considerata come valida dai fedeli orientali.²⁶ E una volta ritornati ai loro paesi d'origine, come avrebbero potuto compiere il loro operato apostolico i nuovi sacerdoti greci cattolici, se non tollerando per lungo tempo di mostrarsi parte della Chiesa «scismatica» dipendente da Costantinopoli e partecipando a liturgie giudicate spesso come macchiate di errori?

Per questo motivo, gli alunni del Collegio, sostenuti anche dai loro maestri gesuiti e da un eminente teologo come Andrea Eudemonioannis, nel 1593 chiesero una dispensa papale per poter essere lecitamente ordinati dai vescovi orientali «scismatici», come secondo loro appariva implicito nello stesso statuto dell'istituzione cui appartenevano.²⁷ La soluzione approvata dai vertici romani fu, però, decisamente opposta. La «Congregazione dei Greci» – incaricata di regolare la condizione canonica e disciplinare delle comunità di rito greco in Italia e guidata dal cardinal Santoro,

25. Mi permetto di rinviare a: C. Santus, *La communicatio in sacris con gli «scismatici» orientali in età moderna*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines - MEFRIM», 126/2 (2014), pp. 325-340 (on line: <https://mefrim.revues.org/1790>).

26. Si veda quanto asseriva già nel 1585 Alvise Grimani, governatore veneziano di Creta: «Essendosi alcuni di questi [allievi del Collegio] partiti da Roma ed ritrovati alle case loro, non fecero frutto alcuno, anzi venivano tenuti dalli Greci Italiani» (cfr. Peri, *Inizi e finalità*, p. 29, n. 90). Ancora nel 1740 un allievo del Collegio greco fu ordinato da mons. Baldassarre Remondini, che «in tale circostanza, non solo vesti i paramenti sacri della Chiesa Orientale, ma eziandio fece la consacrazione secondo il cerimoniale della medesima Chiesa» (cfr. ACDF, S. O., St. St., QQ3-I, fasc. 8, voto del commissario).

27. «Videtur enim valde favorabilis Graecis omnibus ordinandis a quocumque atque etiam ab Orientalibus episcopis licet schismaticis, tum quia nulla fit expressa mentio in contrarium tum etiam quia iisdem dari videtur facultas communicandi in divinis cum omnibus suae nationis» (APF, Miscellaneae diverse, vol. 21, c. 266r; edito in: Peri, *Inizi e finalità ecumeniche*, p. 63). Per l'argomentazione teologica di Eudemonioannis, si veda in particolare V. Peri, *Preti cattolici e vescovi ortodossi in una proposta di Andrea Evdemonioannis S.J. (1566-1625)*, in *Τόμος τμητικός Κ. Ν. Τριανταφύλλου*, Patrai 1990, pp. 267-299.

protettore del Collegio – emanò nel 1595 una *Perbrevis instructio super aliquibus ritibus graecorum*, secondo la quale i vescovi privi del riconoscimento romano non potevano consacrare lecitamente, dato che erano sì in grado di conferire l'ordine, ma non la sua «esecuzione». D'altro canto, non si riteneva accettabile neanche ricorrere ai vescovi latini, ma si proponeva un'innovazione, cioè il ricorso ad un vescovo di rito greco appositamente destinato a ciò dal papa. Come ha dimostrato magistralmente Vittorio Peri, il problema sollevato negli ultimi anni del XVI secolo dagli allievi di Sant'Atanasio contribuì così a fissare più in generale i principi cardine del nascente uniatismo, vale a dire da un lato la riduzione del «rito» a particolarità liturgica separabile dall'appartenenza ecclesiale e dall'altro la creazione canonica di gerarchie orientali cattoliche dipendenti direttamente dal Romano Pontefice. Com'è ovvio, l'Ortodossia greca non poteva che rifiutare in blocco tale sistema e con esso anche quanti vi si sottoponevano facendosi ordinare a Roma, cosa che poneva un serio *vulnus* alla stessa finalità pratica del Collegio greco.²⁸

Nonostante l'istituzione del «vescovo ordinante», il problema della *communicatio in sacris* continuò ad affliggere a lungo la vita dell'istituzione: sfogliando le carte conservate nell'archivio del Collegio greco e nella Vaticana, se ne ritrovano le tracce nelle riflessioni di Andrea Eudemoniannis negli anni 1620-1630, nella di poco successiva «Dottrina del P.re Orazio Giustiniani circa le Ordinazioni fatte da Vescovi Scismatici», fino ad un anonimo memoriale dei primi decenni del Settecento.²⁹ In tutti questi casi, si nota il tentativo di giustificare la ricezione dell'ordine sacro o altre forme di comunione sacramentale in caso di necessità, appoggiandosi a quei teologi e canonisti che ne facevano una questione non di diritto divino ma ecclesiastico (dunque dispensabile) o che in ogni caso rifiutavano l'assunto per il quale «in communione etiam sacramentorum cum heretico

28. V. Peri, *Chiesa romana e «rito» greco*. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Brescia 1975; M. Foscolos, *I vescovi ordinanti per il rito greco a Roma*, in *Il Collegio Greco di Roma*, pp. 289-302. Nel 1735 e poi nel 1784 si istituirono vescovi ordinanti rispettivamente in Calabria e in Sicilia, appositamente destinati alle popolazioni italo-greche di quelle regioni, che prima dovevano recarsi fino a Roma.

29. Cfr. ACGr, vol. 4, cc. 38-47, 174 v. n. (63-71, 190); V. Peri, *Preti cattolici e vescovi ortodossi*; Id., *Due pareri inediti del cretese Andreas Eudemoniannis*, in *Ποδόνια: Τιμή στον Μ.Ι. Μανούσάκη*, vol. 2, Rethymno 1994, pp. 459-472; M. Foscolos, *Un documento cattolico del secolo XVIII sulla communicatio in Sacris e sulla giurisdizione dei Vescovi ortodossi*, in «Euntes Docete», XXIV (1971), pp. 112-126.

vel schismatico semper implicite contineri protestationem schismatis vel erroris». Ancora una volta Roma però scelse una direzione opposta e nel 1729 vietò in modo generale qualunque forma di *communicatio in sacris* con le gerarchie «scismatiche».³⁰

Molti alunni partivano allora da Sant'Atanasio prima di ricevere l'ordinazione: sfogliando i registri delle ordinazioni tenutesi nella chiesa dopo il 1758, si nota subito come si tratti quasi esclusivamente di ruteni e italo-albanesi: solo molto raramente si riesce ad imbattersi in individui di lingua e «nazione» greca, per lo più peraltro originari della diaspora (ad esempio della colonia greca di Ajaccio, in Corsica).³¹ In ogni caso, una volta tornati a casa, quanti avevano studiato a Roma si vedevano spesso costretti ad una scelta impossibile: o mantenere la fede cattolica col passare al rito latino, tradendo così il giuramento fatto in Collegio, oppure rimanere fedeli al proprio rito esercitandolo nel seno della Chiesa ortodossa, venendo dunque bollati come apostati e scismatici. Alcuni, in particolare i più brillanti e preparati, risolsero il problema restando nell'Urbe e mettendo le proprie competenze linguistiche al servizio dei cardinali e delle istituzioni curiali, come la Biblioteca Vaticana: ma quasi inevitabilmente finirono per domandare la licenza di poter passare al rito latino, nella speranza di una maggiore integrazione o vista la sostanziale impossibilità di rispettare gli impegni e le prescrizioni del rito greco al di fuori di una comunità organizzata in tal senso.³²

30. BAV, Ms. Vat. Lat. 6427, f. 90v (citato da Krajcar, *The Greek College in the Years of Unrest*, p. 27). L'approdo all'istruzione del 1729 è ricostruito da Santus, *La communicatio in sacris*, p. 332.

31. Cfr. ACGr, vol. 32. Anche nel caso degli italo-greci, comunque, si possono trovare episodi in cui i candidati all'ordinazione scelsero di ricevere il crisma da vescovi «scismatici», recandosi in Levante o approfittando di un loro passaggio nei territori italiani (cfr. Falcetta, *Ortodossi nel mediterraneo*, p. 55, 74-75 e *passim*).

32. Si veda il memoriale redatto nel 1733 dal prefetto degli studi del Collegio: «In dieci e più anni che sto nel Collegio Greco, non ho veduto nessuno alunno collegiale orientale ordinarsi sacerdote, e nessuno tornare a far del bene ai suoi paesi, finiti gli studi, conforme il giuramento che si fa dagl'alunni [...]. La maggior parte dunque di detti alunni orientali partono doppo pochi anni di dimora in collegio, sotto vari pretesti; e specialmente di poca sanità, e di non se gli conferire l'aria di Roma. Altri vogliono restare in Roma, e tirarsi avanti nella Curia e Corte romana con appoggi di protezioni etc. e, dove in Collegio sono tenacissimi del rito greco, anco troppo, fuori poi, colla speranza di avanzarsi e mutar condizione, fanno ogni sforzo di passare al rito latino, contro il giuramento che hanno fatto su ciò» (ACGr, vol. 9, cc. 394 sgg. v.n.).

2. «Personaliter comparuit...».

I greci di passaggio per l'Urbe attraverso le professioni di fede

Abbiamo visto quanto sia problematico definire Sant'Atanasio come la «chiesa nazionale» dei greci. Ma il problema di ricostruire la presenza greca a Roma rimane e si pone particolarmente per quanto riguarda il XVIII secolo, nel momento cioè in cui l'affluenza di laici e religiosi greci a Roma aumentò notevolmente. La prima proposta di organizzare in Sant'Atanasio un catechismo per l'istruzione non solo degli allievi del Collegio ma anche degli altri «nazionali» presenti più o meno temporaneamente nell'Urbe risale al 1726, ma non è chiaro se fosse allora effettivamente messa in atto.³³ Essa era tuttavia una realtà nel 1763, allorquando l'abate Pietro Pompilio Rodotà dava alle stampe la sua opera fondamentale sul rito greco in Italia. Secondo l'erudito calabrese, i «nazionali [greci] che sparsi abitano per la città» potevano anche adempiere il precetto pasquale comunicandosi sotto entrambe le specie a Sant'Atanasio, ma dovevano mostrare il certificato di comunione ai rettori delle parrocchie latine nel cui territorio abitavano, alla cui giurisdizione erano normalmente sottoposti e dove avrebbero dovuto venire sepolti.³⁴ Questa affermazione, che sembra presupporre come nel XVIII secolo esistesse una presenza greca stabilmente radicata a Roma, benché «sparsa» e non organizzata istituzionalmente, si appoggia ad un editto emanato il 15 febbraio 1743 dal cardinale vicario di Roma. Tale bando, indirizzato agli «Ecclesiastici, e Laici Orientali, dimoranti in Roma», è in realtà l'applicazione diretta del desiderio di papa Benedetto XIV di regolare la vita religiosa e sociale di tutti gli «orientali» soggiornanti nell'Urbe: il caso di Sant'Atanasio vi è evocato insieme alle altre chiese e ospizi eretti per i pellegrini «orientali» (Santa Maria Egiziaca per gli armeni, Santi Sergio e Bacco per i ruteni, Santa Maria della Sanità per i siriani, etc.), senza fare particolari differenze tra i casi. Per riferirsi alla loro complessità si utilizza l'espressione «chiese nazionali», che in effetti per comunità come gli armeni o i maroniti pone meno proble-

33. APF, Acta, 1726, c. 397v (7 ottobre 1726). La proposta veniva dall'abate don Antonio Balsarini, lettore di Logica nella Sapienza, originario dell'isola di Chio, che propose inizialmente se stesso o il proprio nipote Pantaleo per l'incarico, ripiegando successivamente su due gesuiti.

34. Rodotà precisa però che il 27 luglio 1761 la Congregazione del Concilio concesse a Sant'Atanasio «l'indulto della sepoltura per gli soli Greci stranieri, quando ivi l'eleggano: *salva quarta funerali pro parochis*» (P.P. Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, vol. 3, Roma 1763, p. 217).

mi rispetto a quelli già evidenziati per i greci. Se in alcuni luoghi del testo si arriva a regolare la disciplina delle sepolture e del battesimo, che paiono dunque riguardare un insediamento stanziale, in altri si ha invece l'impressione che si stia parlando di un domicilio temporaneo: si suppone ad esempio che gli orientali siano «affatto ignari, o poco periti della lingua italiana» e si sollecitano gli ufficiali dello stato pontificio a sbrigare nel modo più veloce possibile «le Cause, Liti et altri affari per li quali si sono qui portati [...] affinché volendo, possano fare sollecito ritorno alli loro Paesi».³⁵

Se il funzionamento del Collegio greco e l'identità dei suoi allievi sono da tempo oggetto di approfonditi studi, quello che credo rimanga ancora da analizzare è proprio il ruolo di Sant'Atanasio rispetto ai visitatori greci di passaggio per la città, sia che fossero semplici pellegrini in visita ai luoghi santi, sia che cercassero dalle congregazioni romane una risposta alle loro esigenze spirituali e materiali. Una ricerca di questo tipo s'iscrive sulla scia di quelle che sempre più si concentrano sullo statuto degli stranieri a Roma, soggetto difficile e quanto mai ampio, anche a causa delle pluralità delle istituzioni e dunque delle fonti archivistiche coinvolte.³⁶ Il metodo utilizzato dovrebbe basarsi sull'esame incrociato della documentazione conservata nei diversi archivi romani al fine di ricostruire non solo frammenti biografici (che rischiano di rimanere al livello di testimonianze aneddotiche), ma anche e soprattutto un quadro complesso delle strategie di mobilità mediterranea in età moderna: in questo senso l'archivio della Congregazione di Propaganda si è già rivelato estremamente prezioso.³⁷

35. ASR, Bandi, Coll. 2, busta 325: *Ordini, e Regolamenti per gli Ecclesiastici, e Laici Orientali, dimoranti in Roma*, 15 febbraio 1743. In effetti, tale bando era stato preceduto nel 1739 da una congregazione particolare di Propaganda Fide che, dopo aver raccolto il maggior numero d'informazioni possibili sugli orientali soggiornanti nell'Urbe, aveva raccomandato di allontanare chi non avesse seri motivi di risiedervi: APF, Congregazioni Particolari, 133, cc.19r-20v.

36. Pionieristico in questo senso il primo numero della rivista «Roma moderna e contemporanea», uscito nel 1993 e dedicato proprio agli *Stranieri a Roma*: tra i vari autori che vi compaiono, Irene Fosi è stata tra le più assidue produttrici di riflessioni sull'argomento. Cfr. anche i saggi raccolti in *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di E. Sonnino, Roma 1998, e da ultimo gli interventi al seminario *Venire a Roma - Restare a Roma. Forestieri e stranieri tra Cinque e Settecento* (Università di Roma Tre, 28-29 aprile 2014).

37. Si veda il lavoro esemplare di B. Heyberger nel ricostruire «l'expérience de la migration, de ses routes et de ses réseaux» nel caso dei cristiani arabofoni del Levante: *Chrétien orientaux dans l'Europe catholique (XVIIe-XVIIIe s.)*, in *Hommes de l'entre-deux. Parcours individuels et portraits de groupe sur la frontière méditerranéenne*, a cura

Per questo contributo ho deciso però di partire da un fondo archivistico finora meno considerato in tal genere di ricerche, quello della Congregazione del Sant'Uffizio.³⁸ Tale scelta è motivata anche da uno degli elementi caratteristici nel soggiorno dei «greci» a Roma, cioè l'esistenza non di un polo attrattivo unico, rappresentato come per altri stranieri dalla chiesa e/o ospizio «nazionale», ma piuttosto di una triangolazione fra tre istituzioni: oltre alla chiesa di Sant'Atanasio e forse più di essa, infatti, giocarono un ruolo fondamentale la basilica di San Pietro e soprattutto proprio il Sant'Uffizio. Nell'età post-tridentina la Santa Sede prestò un'attenzione particolare allo status confessionale di chi risiedeva nei territori sottoposti alla propria giurisdizione: e questo è tanto più vero nei casi in cui l'identità religiosa risultasse ambigua, come per gli orientali. A partire dal pontificato di Urbano VIII, con sempre maggiore insistenza venne richiesto a quanti di loro si presentavano a Roma di prestare una professione ufficiale di fede cattolica: e questo non soltanto negli ovvi casi riguardanti persone provenienti dallo scisma e bisognose quindi di assoluzione, ma anche relativamente a quanti si definivano già «cattolici» o «uniti», per aver abiurato in precedenza nel loro paese d'origine nelle mani dei missionari. In particolare, si richiedeva sempre la professione a quei religiosi greci che avessero ricevuto l'ordinazione dai vescovi orientali non in comunione con la Santa Sede: come abbiamo detto, essi dovevano essere assolti dall'irregolarità in cui erano incorsi.³⁹

Tali professioni di fede potevano essere fatte o nella cancelleria del Sant'Uffizio o nella residenza privata di uno dei cardinali inquisitori, nel caso di prelati orientali di alto rango; nel XVIII secolo la pratica corrente prevedeva comunque che il candidato si presentasse *personaliter* nel palazzo sede della Congregazione e lì, davanti al Commissario del Sant'Uffizio e a due testimoni più un eventuale interprete, leggesse ad alta voce la formula della professione di fede, apponendo quindi una sottoscrizione

di B. Heyberger e Ch. Verdeil, Paris 2009, pp. 61-94. Più recentemente, cfr. le riflessioni di Falcetta, *Ortodossi nel Mediterraneo cattolico*.

38. Mi riferisco alle ricerche sui cristiani orientali; per quanto riguarda invece i protestanti o più in generale il controllo dell'inquisizione sui forestieri, rimando all'opera di Irene Fosi, *Convertire lo straniero. Forestieri e inquisizione a Roma in età moderna*, Roma 2011; su ebrei e musulmani, si pensi ai lavori di Marina Caffiero e dei suoi allievi.

39. ACDF, S. O., St. St., QQ2-i, c.13r: «die 3 Januarii 1619 SS.mus ordinavit ut in futurum Graeci ordinati ab Episcopis suspectis de schismate faciant professionem fidei in S. Officio». È la testimonianza più antica che ho trovato di una professione di fede davanti al Sant'Uffizio imposta a un greco capitato nell'Urbe: si tratta di Alessio Boscicchi di Costantinopoli, giunto due mesi prima a Roma, «dove si more di necessità senz'aiuto nessuno» (14r).

ne nella propria lingua (o una semplice croce se analfabeta) in calce alla registrazione dell'atto; su richiesta, poteva anche ottenere un attestato da esibire in seguito come prova dell'avvenuta professione. Come ha sottolineato Aurélien Girard, l'esigenza di controllare l'ortodossia degli orientali portò nella seconda metà del Seicento all'elaborazione di elenchi sempre più sistematici di tali professioni, raccolte in volumi provvisti di utili indici alfabetici.⁴⁰ Tali elenchi sono conservati nell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede e coprono quasi ininterrottamente un secolo e mezzo di attività, dalla metà del Seicento ai primi anni dell'Ottocento, costituendo uno strumento prezioso per una ricerca interessata agli orientali di passaggio a Roma.⁴¹ Per questo contributo ho svolto uno spoglio che è arrivato ad identificare un corpus di 325 individui che è possibile definire come "greci" (con tutte le problematicità che questo termine comporta qualora lo si utilizzi come etnonimo), non soltanto secondo l'attribuzione dell'epoca, che come sappiamo poteva essere piuttosto imprecisa,⁴² ma per il carattere delle loro sottoscrizioni autografe, il luogo d'origine menzionato e il ricorso ad interpreti di lingua greca.⁴³

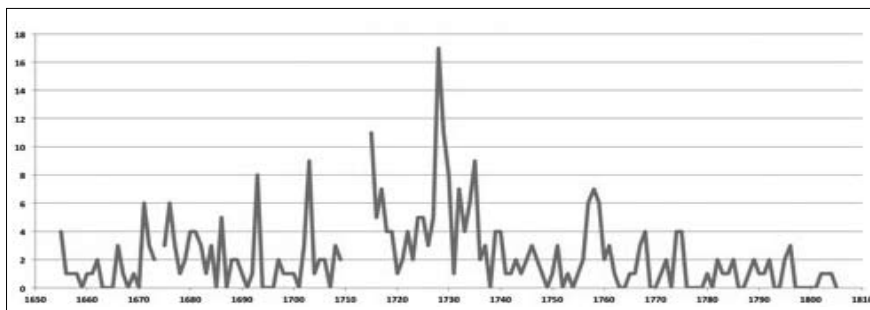
40. A. Girard, *Comment reconnaître un chrétien d'Orient vraiment catholique? Élaboration et usages de la profession de foi pour les Orientaux à Rome (XVI^e-XVIII^e siècle)*, in *L'Union à l'épreuve du formulaire: professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, a cura di M.-H. Blanchet e F. Gabriel, Paris 2016, pp. 235-257 (ringrazio l'autore per avermi lasciato leggere le bozze del contributo); cfr. anche S. Giordano, *La Professio Orthodoxae Fidei ab Orientalibus facienda elaborata da Urbano VIII*, in *Confessional identities in Central-Oriental Europe in the 17th-21th centuries*, a cura di N. Bocşan *et al.*, Cluj 2009, pp. 95-111.

41. ACDF, S. O., St. St., P4-e (1655-1673), RR3-d (1675-1710), RR3-a (1715-1732), RR3-b (1733-1750), RR3-c (1751-1807); sono state aggiunte anche alcune professioni conservate nel volume QQ2-i, mentre non è stato possibile colmare la lacuna tra 1710 e 1715. Gli allievi del Collegio prestavano normalmente la loro professione a Sant'Atanasio (i gesuiti avevano la facoltà di assolverli per la prima volta) e questo spiega la loro assenza dai registri, tranne in alcuni casi particolari.

42. Si prenda il caso di «Stadius filius quondam Josephi, graecus catholicus [...] de civitate Diarbechir in Mesopotamia»: dovrebbe in realtà trattarsi di un armeno (cosa che spiegherebbe il luogo d'origine), come si evince dalla lingua della sua sottoscrizione: ACDF, S. O., St. St., RR3-c, cc. 8r-v (31 marzo 1752). Anche molti melchiti sono semplicemente definiti «graeci».

43. Definire cosa sia un «greco» prima dell'età dei nazionalismi è operazione ardua e sempre suscettibile di critiche e anacronismi. Pur consapevole di ciò, considerando il focus di questa comunicazione e la presenza di saggi dedicati ad altre comunità di «rito greco», ho utilizzato nello spoglio dei registri un criterio linguistico-territoriale ristretto, non considerando ad esempio gli individui di origine e lingua slava («moscoviti», «ruteni», «illirici», etc.) o provenienti da Valacchia, Ungheria o Transilvania né gli *arbëreshe* del Sud Italia.

Professioni di fede dei greci davanti al Sant'Uffizio 1655-1805
(lacuna 1710-1714)



Come si vede dal grafico, il momento di maggior frequenza è rappresentato dai primi decenni del XVIII secolo, in particolare gli anni 1728-1729: non credo sia un caso che proprio allora la polemica confessionale con la Chiesa ortodossa raggiunse l'acme, con la definitiva proibizione della *communicatio in sacris*.⁴⁴ Nella maggioranza dei casi, tuttavia, la comparsa di greci a Roma non era frequente, soprattutto se confrontata con un'altra comunità orientale, quella armena, alla quale appartiene la stragrande maggioranza dei comparenti, con ordini di grandezza di molto superiori, fino a svariate decine ogni anno.⁴⁵ Tornando ai greci, per lo più si trattava di uomini tra i 25 e i 30 anni, anche se agli estremi si trovano il caso di un bambino di 12 anni e di un vecchio di 80. Dati più interessanti sono quelli relativi alla provenienza geografica: non stupisce di vedere che la maggioranza dei comparenti proveniva da luoghi dove esisteva da secoli una radicata minoranza latina (arcipelago egeo), che erano stati sottoposti, in diversi momenti, al controllo della Repubblica di Venezia (isole Ionie, Creta e Peloponneso), che erano oggetto di una efficace missione cattolica (Alba-

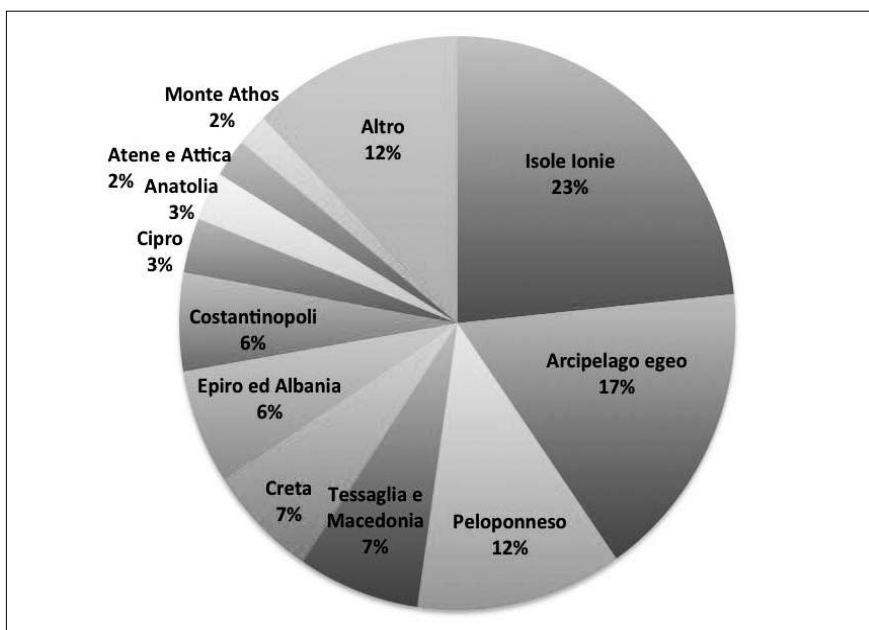
Tale criterio non è esente da problematicità e non permette di eliminare alcuni casi dubbi, ad esempio per persone provenienti dalla regione albanese o bulgara, dove la lingua scritta e la cultura erano greche: in tali casi la classificazione rischia di essere in ogni caso arbitraria, per questo motivo il numero dei casi considerati può oscillare di qualche unità.

44. Anche per quanto riguarda il passaggio in Italia di cristiani arabofoni del Levante, sembra che i primi trent'anni del XVIII secolo costituiscano il periodo più ricco di documentazione: Heyberger, *Chrétien orientaux dans l'Europe*, p. 63.

45. Sto preparando un contributo dedicato allo studio delle ragioni e delle caratteristiche dell'affluenza dei cristiani orientali a Roma, basato su di un esame complessivo di tutte le professioni di fede conservate nei registri e particolarmente di quelle degli armeni.

nia) o di reti commerciali particolarmente strette con la penisola (l'Epiro, in particolare Giannina). Capitavano a Roma anche mercanti o marinai insediati nelle comunità greche dei porti della penisola, ma di solito avevano già fatto la professione della fede di fronte all'ordinario di Napoli, Venezia o Ancona; sin dal 1622 l'arcivescovo partenopeo aveva ottenuto la facoltà di ricevere le professioni dei sacerdoti greci provenienti dall'Oriente e di abilitarli all'esercizio dell'ordine, purché fossero di sentimenti cattolici.⁴⁶

Provenienza dei greci professanti la fede cattolica davanti al Sant'Uffizio. 1655-1805*



* I luoghi indicati, raggruppati in macro-regioni, riguardano non il luogo di nascita ma quello da cui proviene l'individuo al momento della professione. In alcuni casi non è stato possibile identificare con sicurezza il toponimo fornito (ad esempio, «Zagora in Lepanto»), in altri rimangono possibili interpretazioni alternative («de Xante» in almeno un caso indica sicuramente l'isola di Zante, ma in altri potrebbe indicare la città di Xanthi in Macedonia).

46. ACDF, S. O., St. St., QQ2-i, fasc. 4: «Archiepiscopo Neapolis conceditur facultas admittendi ad Fidei Professionem Sacerdotes Graecos ab Oriente advenientes, et cum eis dispensandi, ut in Ordinibus ministrent, dummodo Graecorum erroribus non adhaeserint».

Spesso (ma non sempre) la breve annotazione relativa all'identità del professante ne esplicitava lo statuto confessionale, ovvero se si trattava di un «*graecus catholicus*» e «*unitus*», oppure di uno «*schismaticus*» venuto ad abiurare; sembra che questo determinasse anche il tipo di testo impiegato per la professione, dato che si trova a volte specificato che essa avveniva «*juxta formam graecis unitis* [oppure: *schismaticis*] *praescriptam*». Forse questa distinzione rispecchia il ricorso alla formula di Urbano VIII (1634) per chi veniva ad abiurare e a quella precedente (1582) di Gregorio XIII per i greci già cattolici,⁴⁷ ma il principio non si trova mai stabilmente enunciato e potrebbe trattarsi anche di una semplice variante stilistica. In generale, comunque, si ha l'impressione che la formula gregoriana sia rimasta più a lungo in vigore per i greci, diversamente da quanto avvenuto con altre nazioni orientali: basti dire che nel volume che copre gli anni 1675-1710 si conservano numerosi esemplari a stampa della formula di Urbano VIII in varie lingue (armeno, siriano, «illirico», polacco, ecc.), ma la formula «*graeca*» allegata è invece quella di Gregorio XIII, riedita ancora nel 1671 e sicuramente utilizzata nel 1679 per la professione del metropolita Cirillo Giustiniani.⁴⁸

Se nella seconda metà del XVII secolo le professioni riguardano maggiormente dei religiosi, nel secolo successivo le percentuali s'invertono: dopo la metà del XVIII i laici costituiscono quasi la totalità dei comparenti. D'altro canto, a partire dal 1740 si trovano anche una dozzina di professioni di fede sottoscritte da donne greche. La mobilità femminile era allora estremamente limitata e ci si potrebbe aspettare che i casi registrati riguardino solo figlie o mogli che accompagnavano gli uomini nel loro viaggio a Roma, ma non è così: a parte il caso di Caterina Caravia di Cefalonia, che si presentò al Sant'Uffizio nell'aprile 1789 per abiurare lo scisma insieme al marito, il *papas* Evangelista Arseni, nelle altre occorrenze padri e mariti sono menzionati ma non sembrano esser stati fisicamente presenti o aver prestato in

47. Così sembrerebbe nel caso ruteno studiato da L. Tatarenko, *Confesser l'Union: les professions de foi des évêques ruthènes des XVIe-XVIIe siècles*, in *L'Union à l'épreuve du formulaire*, pp. 207-234, p. 221 n. 50.

48. ACDF, S. O., St. St., RR3-d, cc. E_1-12. Nel primo registro delle professioni (P4-e) si trovano invece due esemplari di entrambe le formule (*Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda iussu fe. re. Gregorii Papae XIII edita*, Roma 1623; *Professio orthodoxae fidei ab orientalibus facienda iussu SS. D. N. Urbani PP. VIII edita*, Roma 1634). Il Giustiniani, originario di Chio, era stato metropolita di Grevena in Macedonia e «*episcopus Beneti in Bulgaria*». Si hanno pochissime notizie su di lui: è comunque da notare che al momento della professione venne assolto dallo scisma, cosa che sembra contraddire l'ipotesi appena formulata.

quegli anni la loro professione.⁴⁹ In almeno un caso, tuttavia, emerge come la presenza a Roma di una donna greca non sia transitoria ma permanente: la sedicenne Maria, figlia di Nicolai Rafiò e originaria di Costantinopoli, è registrata infatti come moglie del romano Luigi Venturelli.⁵⁰ Si nota infine che alcuni individui rinnovano la loro professione di fede a distanza di anni, come Fozio Psaromiti (1719 e 1730) e Spiridione Bua (1757 e 1761).⁵¹

Alcuni dati interessanti si possono ricavare anche dalla menzione degli individui che prestarono funzioni di mediazione linguistica. In primo luogo, si nota la frequenza del ricorso alle competenze del «penitenziario greco della Basilica vaticana». A San Pietro, infatti, era possibile rivolgersi ad un sacerdote capace di ascoltare le confessioni dei penitenti di lingua greca, come del resto avveniva per altre lingue europee diverse dall'italiano. Tale incarico era ricoperto da membri della Compagnia di Gesù, in particolare da appartenenti alla provincia di Sicilia, cui era affidato il convento sull'isola di Chios: è da lì che sembra provenire la maggioranza dei penitenzieri di cui si conosce il nome per il XVII e primo XVIII secolo.⁵² Molti di loro prima di venire a Roma si erano preparati ricoprendo un ruolo analogo nella basilica di Loreto, come nel caso di Ignazio Tubini, Giovan Battista Lelmi, Giorgio Marcopoli, ecc.⁵³ Appare dunque naturale che il Sant'Uffizio si rivolgesse ai penitenzieri di San Pietro nei casi in cui fosse necessario un interprete, come accadeva per gli orientali non solo nel caso greco, ma ad esempio anche in quello «illirico».

Oltre al conforto spirituale, i penitenzieri potevano rappresentare uno strumento di controllo confessionale, come emerge da un caso del 1715. In quell'anno «Dionisio Cigala, protosincelo del Patriarca di Alessandria, abitante in Roma per il spacio d'anni tre» accusò davanti al Sant'Uffizio

49. *Ibidem*, RR3-c, c. 129r (errore numerazione per 139r), 4 aprile 1789.

50. *Ibidem*, 29 gennaio 1790.

51. *Ibidem*, RR3-a, cc. 37r e 159r; RR3-c, cc. 35v e 65r.

52. Krajcar, *Rectors of the Greek College*, pp. 177-178.

53. Cfr. ad esempio la lettera del generale dei gesuiti Francesco Retz al Penitenziere maggiore Besozzi, 10 maggio 1750: «Essendo in necessità di valermi altrove del P. Ignazio Tubini, che ha servito oltre la Penitenzieria di Loreto anche questa di Roma per lo spazio di più di dieci anni per la lingua Greca, ho stabilito di sostituirgli il P. Gio. Battista Lelmi, che per altrettanto tempo ha servito il santuario di Loreto. Il posto, che resterà vacante in Loreto, sarà rimpiazzato dal P. Giorgio Marcopoli, il quale a tale effetto vien chiamato dalla Provincia di Sicilia» (APA, *Penitenzieri Minori*, vol. 4, c. 102r; caso analogo a c. 154r). Lelmi, oriundo greco di rito latino, era stato allievo del Collegio: cfr. Fyrigos, *Catalogo cronologico*, n. 72.

«alcuni Greci, li quali mostrano di essere Catolici senza voler fare la professione della Santa Fede»: uno di essi, Demetrio Mazuchi della città di Larissa, in Tessaglia, avrebbe giustificato pubblicamente il proprio rifiuto col dire «che quando anderano tutti li Italiani a fare la detta professione, sarà esso ultimo», rivendicando in sostanza di non aver bisogno di tale certificazione. Tale atteggiamento, ripetuto più volte, aveva provocato scandalo ed emulazione da parte di altri greci, che ben sapevano che al momento del ritorno nei loro paesi sarebbero stati «interrogati da i confessori scismatici se [h]ano fatta la professione della unione con la Santa Chiesa Romana, et interrogando di sì non li asolvono, perciò non la vogliono fare»; del resto, non ne vedevano la necessità, visto che anche senza una sanzione ufficiale della loro cattolicità riuscivano comunque ad accedere ai sacramenti durante il soggiorno nell'Urbe, «burlandosi» della Chiesa romana. Per questo, insisteva Cigala, era assolutamente necessario «di far fare a tutti i Greci la professione della Santa Fede Cattolica Romana, prima che siano ammessi in essa a Sacramenti»⁵⁴. In teoria, però, questa doveva già essere la prassi seguita: per accertarsene, l'assessore del Sant'Uffizio chiese lumi proprio al penitenziere greco di San Pietro, che in quel momento era il gesuita Francesco d'Andria. Quest'ultimo replicò che nei sei anni in cui aveva esercitato il proprio ruolo, «non ho mai udita la confessione di nessun Greco che fosse di rito greco, senza aver fatta la prima la professione della fede, e mostratami sigillata e firmata dal notaro del SS. Tribunale del S. Uffizio». Ovviamente ciò non valeva per quei seguaci del rito greco che conoscevano la lingua italiana, dato che non erano costretti a confessarsi da lui. Quanto al Mazuchi, erano più di dieci anni che abitava a Roma e si era confessato spesso con il suo predecessore: non poteva quindi assicurare che avesse effettivamente fatto la professione al momento del suo arrivo a Roma, ma di certo lui non lo aveva mai sentito proferire frasi come quelle riportate dal Cigala.⁵⁵ Meno di un mese dopo, ad ogni buon conto, Demetrio Mazuchi si presentò al Sant'Uffizio per fare la sua professione.⁵⁶

54. ACDF, S. O., St. St., QQ2-I, fasc. XII («Petitio, ut omnes Graeci ad edendam Fidei professionem cogantur priusquam ipsis sacramenta conferantur»), cc. 110r-114v, c. 111r-v. Divenuto parroco della chiesa greca di Napoli nel 1717, Cigala non smise di formulare insinuazioni e esplicite accuse di eterodossia nei confronti dei propri connazionali giunti in Italia: cfr. Falcetta, *Ortodossi nel Mediterraneo*, pp. 86, 128-133, 220-221 e *passim*.

55. ACDF, S. O., St. St., QQ2-I, fasc. XII, c. 112rv (la decisione di consultare il Penitenziere porta la data del 10 luglio 1715).

56. *Ibidem*, RR3-a, c. 5v (2 agosto 1715).

Scorrendo i registri, si nota che a volte compaiono come interpreti anche persone comuni che a loro volta avevano già prestato la professione di fede: questo testimonia che, nonostante il carattere teoricamente temporaneo della loro venuta a Roma, per qualche ragione essi avevano prolungato il loro soggiorno nell'Urbe, a volte di qualche mese, altre volte addirittura di anni. Farò solo alcuni esempi: il 26 settembre 1727 Andrea Vido, originario di Nafplio ed ex rinnegato, si presentò al Sant'Uffizio per professare la fede cattolica; nel marzo dell'anno successivo lo troviamo come interprete per cinque persone provenienti dal Peloponneso e dalla Tessaglia; dopo aver messo nel luglio del 1728 le proprie abilità linguistiche al servizio di un vescovo greco in cerca di elemosine a Vienna, il suo nome compare in altre quattro professioni romane tra il dicembre del 1729 e il dicembre 1730.⁵⁷ Per Domenico Gizzo di Corfù il passaggio dal ruolo di protagonista a quello di mediatore fu ancora più veloce: fatta la professione il 7 marzo 1729, poco più di due mesi dopo tradusse quella di un certo Mattia di Nicolò, «religiosus laicus ordinis Sancti Basilii», originario di Costantinopoli.⁵⁸

Si sarebbe portati a credere che la funzione dell'interprete, quando non era ricoperta dal penitenziere greco, fosse affidata a religiosi orientali di provata cattolicità, ma in molti casi si ritrovano invece personaggi dall'identità confessionale ambigua o contestata. Basti pensare al caso di due vescovi greci la cui sottoscrizione ricorre più volte, Sofronio Grassi (al secolo Spiridione Crassà) e Dionisio Modinò. Il primo, vescovo di Corone, era il prelato al cui servizio si era messo Andrea Vido ed era in odore di «scisma», comportamenti immorali e simonia: cosa che non gli impedì di venire più volte impiegato come interprete dal Sant'Uffizio nel corso del 1735.⁵⁹ Il secondo, consacrato nel 1704 vescovo di Milos nelle Cicladi dal patriarca di Costantinopoli e in seguito convertitosi al cattolicesimo, si era rifugiato a Roma alla fine del 1718, risiedendo nell'ospizio per sacerdoti di Ponte Sisto: è a quell'epoca che risale un'accusa contro il suo modo di celebrare la messa, ritenuto «da eretico»; l'episodio non gli fu d'ostacolo nella carriera, visto che nel 1737 venne addirittura nominato vescovo ordinante a Sant'Atanasio.⁶⁰

57. *Ibidem*, cc. 133v, 137v, 154v, 157r, 162v; APF, SOCG, vol. 668, cc. 109v-110r.

58. ACDF, S. O., St. St., RR3-a, cc. 147r, 149r.

59. *Ibidem*, cc. 12r e 14v. Le vicende personali di Crassà e Vido si intersecano a quelle della comunità greca di Napoli e sono raccontate più nel dettaglio da Falcetta, *Ortodossi nel Mediterraneo*, pp. 9, 131 e *passim*.

60. ACG, vol. 6, c. 310 e ACDF, S. O., St. St., RR3-a (professione di fede il 29 gennaio 1719, c. 35v; la prima firma come interprete è del 16 agosto 1720 e si trovano anche casi

Un caso su cui merita soffermarsi è poi quello di Giovanni Stamno: originario della città di Larissa in Tessaglia, si era trasferito in giovane età a Malta, dove «accecato da humana fragilità hebbe commercio carnale per lo spatio di tre anni in circa» con una donna non più vergine, rendendosi dunque complice di «bigamia». Poiché la gravidanza della donna la metteva in serio pericolo di vita, l'aveva quindi sposata secondo il rito latino (il solo, affermava, che consentisse la celebrazione mentre lei giaceva a letto). Tre anni dopo, volendo intraprendere la carriera ecclesiastica, si era recato a Roma e nella chiesa di Sant'Atanasio aveva ricevuto gli ordini sacri dal vescovo ordinante per i greci cattolici, Onofrio Costantini; a quest'ultimo aveva tuttavia taciuto la propria condizione, non sapendo (o pretendendo di non sapere) che il diritto canonico orientale vietava l'ordinazione dei «bigami». Resosi conto della propria irregolarità, nell'aprile del 1720 era quindi tornato a Roma per ottenere una dispensa, valendosi di una serie di testimonianze favorevoli che lo presentavano come «uomo da bene, et honoratissimo». Il dispendioso soggiorno, tuttavia, era riuscito vano: mosso dalla disperazione «per non haver modo per sostentarsi», decise di spostarsi sull'isola di Corfù, dove dopo un anno ottenne invece di essere ordinato dall'ex metropolita ortodosso di Creta Ioasaf Kiminis, venendo quindi destinato dal *protopapas* dell'isola Spiridione Bulgari a svolgere le funzioni di parroco nel villaggio di Kopsophilades. Ma Giovanni Stamno era un uomo inquieto: nell'estate del 1723 si ripresentò per la terza volta a Roma per abiurare i propri errori e chiedere il permesso di poter celebrare lecitamente secondo il rito greco.⁶¹

Questa volta non gli fu facile trovare scusanti: appariva chiaro come egli avesse infatti preferito ricorrere alle gerarchie «scismatiche» per ottenere ciò che i tribunali romani gli avevano negato. Il suo parroco di Malta, che tre anni prima aveva scritto in suo favore, ora si premurò di avvertire la Congregazione di non concedergli alcuna dispensa, «poiché altrimenti sarebbe l'istesso che tacitamente aprire una nuova via contro tutti li sagri canoni e costituzioni apostoliche et ammettere ad ogni pravo uomo e greco in farne d'ogn'erba un fascio, con sommo scandalo de' nostri cattolici»⁶². Di

negli anni 1740-1750). Su di lui, cfr. Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente*, vol. 3, pp. 219-220; Foscolos, *I vescovi ordinanti*, p. 296. Per l'accusa, vedi *infra*.

61. ACDF, S. O., St. St., QQ2-I, fasc. XVIII (*Graeco Bigamo et Schismatico ordinato negatur dispensatio ab Irregularitate et Facultas celebrandi. 1720-1724*), cc.163r-170r.

62. *Ibidem*, c. 179r-v: memoriale di Emanuele Castrizio, vicario della chiesa parrocchiale di Nostra Signora Damascena Liberatrice di Malta, ex alunno del Collegio greco (25 agosto 1723).

fronte ad ulteriori accuse circa la scarsa moralità dell'uomo, il Sant'Uffizio lo abbandonò al suo destino, come sembra di ricavare da una lettera del settembre successivo, in cui Stamno si lamenta di essere a Roma ormai da due mesi, patendo la fame e il freddo, «dormendo nello spatio di Santa Galla et andando spesso per li conventi mendicando il solo pane per sostentarsi in piedi»; supplicava «con le lagrime sugl'occhi» che i cardinali lo abilitassero alla celebrazione della messa, in modo da potersi mantenere.⁶³ Ammesso a fare la professione di fede nell'ottobre seguente (previa confessione generale presso il penitenziere greco di San Pietro), non sembra però che la sua richiesta di dispensa sia stata accolta. La storia sembrerebbe dunque finire male, ma ben due anni dopo, all'inizio del 1725, improvvisamente il suo nome riemerge dalle carte come interprete nella professione di fede di «Stamati filius quondam Demetri» di Corinto.⁶⁴ Sarebbe interessante capire come Stamno sia riuscito a guadagnarsi da vivere nel frattempo e per quale motivo il Sant'Uffizio sia tornato a servirsi di lui, ma purtroppo seguire le tracce d'individui del genere è un'impresa ardua.

Ad ogni modo, questo non è l'unico caso in cui veniamo a sapere delle difficoltà patite dai greci soggiornanti a Roma, cosa che getta luce sulla mancanza di una rete di solidarietà o di accoglienza “nazionale” univoca, come accadeva invece per altre comunità. Diversamente da armeni, siri, etiopi, ruteni ed altri orientali, per i quali erano disponibili ospizi nazionali appositamente istituiti per l'accoglienza dei pellegrini, i greci non potevano utilizzare a tal scopo il complesso di Sant'Atanasio, riservato agli alunni del Collegio. Rimaneva dunque loro la possibilità di alloggiare in case private (per coloro che potevano permetterselo) oppure di ricorrere ad ospedali e ad altri luoghi pii di carattere pubblico. Abbiamo evocato l'ospedale di Santa Galla, ma sappiamo ad esempio che nel 1785 il penitenziere greco di San Pietro raccolse la professione di fede di un certo Giovanni

63. *Ibidem*, c. 175r. Il rescritto della Congregazione, in data 15 settembre 1723, fu un laconico: «Lectum».

64. La professione di fede è registrata in ACDF, S. O., St. St., RR3-a, c. 84r (2 ottobre 1723, momento in cui Stamno dichiara di avere circa 35 anni). In *ibidem*, QQ2-I, fasc. XVIII, cc. 180r-181v si trova un parere legale difensivo del 1724 che prova a citare altri precedenti di sacerdoti orientali «bigami» per giustificare la dispensa, ma il responso della Congregazione è sempre «Lectum». L'8 gennaio 1725 la sottoscrizione di «Gio. Stamno della città di Larissa» riappare in calce alla professione di fede di Stamati, nel luogo che di solito è occupato dalla firma dell'interprete; pochi mesi dopo lo stesso riappare esplicitamente in tale veste per la professione di Basilio Collivas: *ibidem*, RR3-a, c. 104r, 113r.

Ricci mentre questi giaceva moribondo nell'ospedale di Santo Spirito e che i sacerdoti orientali potevano essere accolti nell'ospizio di Ponte Sisto; negli ultimi decenni del XVIII secolo si trovano poi alcuni greci ricoverati nell'Ospizio dei Convertendi del rione Borgo, teoricamente destinato ai protestanti. Il palazzo che esso occupava, strategicamente vicino a San Pietro, al Sant'Uffizio e alla casa madre dei Gesuiti, permetteva che vi agissero numerosi catechisti e confessori versati nelle lingue più disparate.⁶⁵ I sacerdoti greci privi di mezzi erano normalmente accolti nell'ospizio ecclesiastico di ponte Sisto, che nel 1739 venne designato come domicilio per chi non potesse godere di un ospizio nazionale: l'obiettivo era comunque quello di controllare più da vicino il clero orientale.⁶⁶

Finora abbiamo incontrato soprattutto laici e religiosi venuti a Roma per motivazioni strettamente religiose, ma non bisogna credere che esse fossero le uniche. Al contrario, tra i motivi più frequenti dell'arrivo dei greci nell'Urbe vi erano questioni di carattere economico. In un mondo in cui i corsari cattolici attaccavano le navi levantine senza troppa attenzione all'identità religiosa dei proprietari delle merci razziate, il ricorso alle autorità romane era spesso l'ultima speranza da parte di chi cercava un indennizzo o una garanzia di protezione.⁶⁷ I monaci e gli abitanti dell'isola di Patmos, in particolare, riuscirono nel 1681 ad ottenere un breve di Innocenzo XI che avrebbe dovuto metterli al riparo dagli attacchi delle navi maltesi e toscane: nella prima metà del XVIII secolo, però, si trovano tracce di loro emissari giunti fino a Roma per lamentarsi delle trasgressioni al breve e per domandarne il rinnovo o il rafforzamento. La condizione posta da Roma per tale protezione, ovviamente, era la professione della fede cattolica ed è per tale motivo che

65. Sull'Ospizio dei Convertendi, cfr. S. Pagano, *L'Ospizio dei Convertendi di Roma fra carisma missionario e regolamentazione ecclesiastica (1671-1700)*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10 (1998), pp. 313-390, e R. Matheus, *Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit: Das Ospizio dei Convertendi 1673-1750*, Berlin 2012 (pp. 102, 182). Il padre Columbanus Pfeiffer dell'Ospizio risulta come interprete in alcune professioni tra il 1782 e il 1784: ACDF, S. O., St. St., RR3-c, cc. 130v, 132v.

66. APF, Congregazioni Particolari, 133, cc. 8v-11v, 19v. In molti ospizi, come nel caso di Santa Maria Egiziaca per gli armeni, condizione necessaria per l'accoglienza era la certificazione dell'avvenuta professione di fede cattolica: ACDF, S. O., St. St., P4-e.

67. I migliori lavori sul tema sono quelli di B. Heyberger, *Sécurité et insécurité: les chrétiens de Syrie dans l'espace méditerranéen (XVIIe-XVIIIe siècles)*, in *Figures anonymes, figures d'élite: pour une anatomie de l'Homo ottomanicus*, a cura di M. Anastassiadou e B. Heyberger, Istanbul 1999, pp. 147-163, e M. Greene, *Catholic Pirates and Greek Merchants. A Maritime History of the Early Modern Mediterranean*, Princeton-Oxford 2010.

tracce di tali inviati si ritrovano nei registri del Sant'Uffizio, mentre nell'archivio di Propaganda si conservano anche le sottoscrizioni personali apposte da tutti i religiosi e laici dell'isola alla professione spedita per lettera.⁶⁸

Oltre a quanti si presentavano nell'Urbe per fare ricorso ai suoi tribunali, tuttavia, c'erano anche coloro che vi capitavano nel corso di lunghe peregrinazioni nei paesi europei: era il caso dei numerosi monaci questuanti, particolarmente del Monte Athos, spediti dai superiori a cercare elemosine in Cristianità, ottenute il più delle volte raccontando storie (vere o più spesso accomodate) di vessazioni e soprusi subito a causa del dominio «turco».⁶⁹ Se nel primo Seicento questo era stato possibile e redditizio, a partire dalla fine di questo secolo l'atteggiamento di Roma cambiò notevolmente, fino ad arrivare in quello successivo ad una proibizione severa della pratica, permessa solo in casi molto rari. Il pretesto per tale giro di vite fu una lamentela formale avanzata nel 1675 dalla Custodia di Terra Santa, che fece come il patriarca di Gerusalemme fosse riuscito a strappare ai francescani il controllo del Santo Sepolcro corrompendo le autorità ottomane proprio «per mezzo de' denari che sono andati detti Greci questuando nelli stati de' Principi cattolici».⁷⁰ In questo modo le autorità romane si conformavano in realtà alla pratica di repressione del vagabondaggio tipica degli stati mo-

68. APF, Acta, 1710, c. 475; Acta, 1711, c. 53 (3 febbraio); Acta, 1723, cc. 197 e 579; Acta, 1724, c. 15; Acta, 1726, c. 17 (14 gennaio); Congressi, Greci, vol. 3; Congregazioni Particolari, vol. 69; ACDF, S. O., St. St., QQ2-I, fasc. 21 e RR3-a, c. 88r. Si vedano anche i documenti riprodotti da G. Hofmann, *Patmos und Rom. Darstellung der Beziehungen zwischen dem griechischen Johanneskloster und der römischen Kirche nach ungedruckten Quellenschriften*, Roma 1928. Nel Cinquecento gli abitanti di Patmos avevano invece dovuto far fronte alla pirateria anatolica dei *levend* e nel Seicento avevano spesso fatto un doppio gioco tra corsari occidentali e autorità ottomane: N. Vatin, *Les Patmientes face à la piraterie entre le début du XVI^e siècle et la Guerre de Crète*, in *La frontière méditerranéenne du XI^e au XVII^e siècle. Échanges, circulations et affrontements*, a cura di A. Fuess e B. Heyberger, Turnhout 2013, pp. 200-214.

69. Per un esempio, cfr. ACDF, S. O., St. St., QQ2-i, fasc. XLV, c. 466r: «Theodoro d'Emanuele monaco greco del Monte Santo, essendo stato spedito dal superiore del suo monasterio di S. Giorgio per cercare limosina a pro della sua comunità, secondo il solito di poveri religiosi, come fa fede la sua patente, capitò a Roma dopo esser stato in Polonia [...]». In generale, cfr. G. Hofmann, *Rom und Athosklöster*, Roma 1926.

70. Perciò, «la S. Sede col parere di questa Congregatione, dopo haver scritto a Principi che per mezzo de' loro Ambasciatori alla Porta procurassero in tutti i modi la recuperatione del detto Santuario, ordinò che in avvenire non si permettesse ad alcun Greco, ancorché facesse o havesse fatta la professione della fede, di questuare per la Christianità senza espressa licenza della Congregatione medesima, che derogasse in specie alla detta proibitione, et havesse posterior data; e tal decreto ad istanza del Commissario Generale di

derni e contemporaneamente cercavano di esercitare uno stretto controllo sull'identità confessionale dei questuanti orientali che sempre più numerosi affluivano in Italia.⁷¹ Così, quando nel settembre del 1711 l'abate del monastero di «S.Maria di Portaitissa» (Ivion) nel Monte Athos si presentò con attestazioni anche illustri della propria cattolicità e la professò di fronte al Sant'Uffizio, questo non gli valse per ottenere una lettera pontificia che esortasse i fedeli «a somministrare limosine all'oratore».⁷²

Ciò che a Roma era vietato, tuttavia, altrove era ancora possibile e questo spiega un caso esemplare come quello di Callinico Anapliotti. Questo monaco professò del monastero di Pantokratoros, girò tra l'Italia meridionale, la penisola iberica, la Francia e la Toscana per quasi vent'anni, affermando di esser stato mandato «nelli paesi d'Occidente a questuare per la liberazione d'alcuni monaci dati al Turco in ostaggio e pegno degl'annui tributi da essi non pagati». Grazie a numerose lettere commendatorie e licenze dei vari ordinari diocesani, era così riuscito a raccogliere la somma di tremila scudi romani: ma una lettera delatoria in cui lo si accusava di non aver mai inviato il denaro raccolto al proprio monastero di appartenenza provocò il suo arresto a Livorno nel 1735. Non appena la Congregazione ne fu informata, richiese il sequestro delle elemosine, dato che erano state raccolte contro il menzionato divieto e soprattutto da parte di un membro di una comunità notoriamente «scismatica», checché attestassero le varie professioni di fede del monaco. A partire da quel momento Callinico provò in tutti i modi a riavere indietro il denaro, riuscendo anche a convincere i propri confratelli dell'Athos a nominarlo abate, così da avere più margine nella trattativa, che cercò di condurre recandosi personalmente a Roma. Ma la Propaganda fu irremovibile: impossibilitato a fare un ritorno dignitoso nel proprio paese d'origine (i creditori turchi del monastero non lo avrebbero risparmiato), Callinico si rassegnò a vivere nell'Urbe da cattolico, cercando di tirare avanti «con un miserabilissimo assegnamento di scudi tre il mese che gli paga la Sacra Congregazione». La Propaganda poté dunque impiegare il denaro sequestrato a beneficio dei veri «greci cattolici», ma al prezzo del mantenimento a Roma di Callinico fino alla

Terra Santa è stato dato alle stampe, affinché più facilmente pervenga alla notizia di tutti» (APF, Acta, 1677, §9, cc. 60v-61r, corsivo mio).

71. B. Heyberger, *Chrétiens orientaux dans l'Europe*, pp. 61-94.

72. APF, Acta, 1711, cc. 371, 466 (7 luglio e 7 settembre 1711). Quasi un quindicennio dopo, l'abate Abacum rinnovò la propria professione (ACDF, S. O., St. St., QQ2-1, fasc. 24; RR3-a, c. 124v).

sua morte.⁷³ Si capisce perché quando un altro monaco si presentò in cerca di elemosine, gli si ordinò tassativamente di lasciare la città entro massimo tre giorni.⁷⁴ Bisogna ricordare che nel XVIII secolo la città eterna ospitava già un discreto numero di prelati orientali costretti a lasciare le proprie diocesi a causa delle persecuzioni degli «scismatici» o delle autorità ottomane: il problema di limitare le loro sempre crescenti richieste di denaro e in generale il desiderio dei convertiti cattolici di venire a vivere a Roma sulle spalle della Propaganda era allora molto pressante.⁷⁵

Per alcuni di tali rifugiati un modo onesto di guadagnarsi da vivere era celebrare la messa, grazie alle offerte per le intenzioni e all'obolo normalmente ricevuto in tali occasioni. Poiché qualunque celebrazione nella chiesa di Sant'Atanasio doveva essere preventivamente autorizzata dal rettore del Collegio e da uno dei cardinali protettori, l'archivio del Collegio conserva accuratamente le domande di licenza. Incrociando tale documentazione con gli elenchi delle professioni di fede, si ottiene un quadro interessante. Nel 1671 incontriamo ad esempio un prelado, Neofito Sofolea, rifugiatosi nell'Urbe dopo esser stato costretto ad abbandonare il proprio vescovato di Miriofiti in Turchia (probabilmente a causa della conversione al cattolicesimo).⁷⁶ La maggior parte dei casi di quegli anni riguarda, però, semplici sacerdoti, come Teodosio Balta e Nicolò Venegli: il primo venuto

73. APF, Acta, 1735, cc. 395r-401r, 522r-531v (5 settembre e 12 dicembre 1735); Acta, 1736, cc. 451r-456v (18 dicembre 1736); vedi anche Acta, 1737, cc. 256v-258v, 381; Acta, 1738, cc. 381r-382v; Acta, 1739, cc. 6v-8v, 172rv; Acta, 1740, cc. 10v-11r; Acta, 1741, cc. 4r, 188v-189v; Acta, 1742, cc. 5v-6v; Udienze di Nostro Signore, vol. 5, cc. 165r-166v (29 ottobre 1744). La professione di fede davanti al Sant'Uffizio è del 25 giugno 1735: ACDF, S. O., St. St., QQ2-I, fasc. 43, cc. 380r-v e RR3-b, c. 18r. Vari documenti in Hofmann, *Rom und Athosklöster*, pp. 21-32.

74. APF, Acta, 1736, cc. 451-455v (18 dicembre 1736).

75. Come ricorda B. Heyberger, *La carrière manquée d'un ecclésiastique oriental en Italie: Timothée Karnûsh, archevêque syrien catholique de Mardin*, in «Bulletin de la Faculté des Lettres de Mulhouse», XIX (1995), pp. 31-47, in più occasioni all'inizio del XVIII secolo la Propaganda cercò di rinviare in oriente i vescovi siri e armeni rifugiatisi a Roma, arrivando a sospendere la loro «parte di palazzo»; nel 1739, gli ecclesiastici orientali stipendiati dalla Curia e residenti nell'Urbe ammontavano a quattordici (APF, Congregazioni Particolari, 133, c. 5r).

76. «[...] perché molte volte per sua devotione vorrebbe celebrare privatamente, supplica l'Em.za sua resti servita concedergli licenza come di sopra nella Chiesa di S. Athanasio del Collegio Greco» (ACGr, vol. 4, c. 225r). Il rescritto positivo è del 4 marzo 1672, firmato dal cardinale Rasponi. Sofolea aveva fatto la professione di fede il 1° maggio 1671 nel palazzo della Cancelleria, abitazione del cardinal Barberini (ACDF, S. O., St. St., QQ2-i, fasc. XXVI).

da Cefalonia a Roma per curare certi suoi «negotii», il secondo originario di Costantinopoli e giunto «in questa alma città per visitare i luochi santi e bagiare li piedi di N.ro Sig.re» ottennero entrambi la facoltà di celebrare nella chiesa di Sant'Atanasio dopo aver fatto la loro professione.⁷⁷ Tuttavia, a volte si verificavano resistenze: proprio il Venegli, nonostante la licenza ottenuta dal cardinale vicario di Roma, fu impedito nell'esercizio del suo diritto dal Rettore della chiesa. Poiché il greco era stato ordinato sacerdote dal Patriarca di Costantinopoli, «quale è scismatico», automaticamente era incorso nel caso sanzionato dalla *Perbrevis instructio* di Clemente VIII e necessitava dunque di aggiungere alla semplice professione di fede anche l'assoluzione dall'irregolarità, senza la quale non poteva esercitare legittimamente le funzioni sacerdotali.⁷⁸

Vi erano infine due ulteriori possibilità, testimoniate nell'archivio del Sant'Uffizio: innanzitutto si trovano numerose richieste da parte di «orientali» di passaggio in Italia sulla possibilità di celebrare la messa greca nelle chiese latine.⁷⁹ Tale pratica, piuttosto diffusa, non era esente da problematiche, dato che i prelati celebravano senza le dovute formalità e senza i paramenti previsti dal loro rito, attuando spesso una mescolanza illecita tra la tradizione latina e bizantina. Nel 1725, in particolare, il sacerdote melchita «Neofito Name Giubeir» (Ibn Jubayr) denunciava all'inquisizione il comportamento tenuto dal vescovo greco Dionisio Modinò nella chiesa della Trinità dei Pellegrini:

celebrava messa da eretico, tutta segreta, cosa non più da me udita, né vista; né potei capire una parola, o sapere che rito facesse, con tutto che io avessi governate molte chiese in Levante, non ho mai veduta una messa simile. Porta certi pezzi di pane, che avanzano in tavola, li fa in pezzetti nella patena, comincia segretamente la messa, e subito consuma; e tutto questo per non commemorare nella messa il Sommo Pontefice. Nel suo messale stanno descritti li nomi de' quattro Patriarchi. Per l'amore di Gesù mandino l'EE. VV. ad osservare il suo rito, et il suo messale; ma non mandino un greco simile a lui, ma un sacerdote di coscienza pratico de' riti greci: perché li Greci si cuoprono l'uno l'altro per li loro cattivi fini.⁸⁰

77. ACGr, vol. 4, cc. 219r, 221r (234 e 236 secondo la nuova numerazione). Professioni di fede in ACDF, S. O., St. St., P4-e, cc. 24r (3 dicembre 1666), 47r (21 febbraio 1672).

78. ACDF, S. O., St. St., QQ2-i, fasc. 26, c. 211r sgg. Il pontefice lo assolse il 17 marzo 1672: ACGr, vol. 4, c. 218rv.

79. Si vedano le numerose richieste conservate in ACDF, S. O., St. St., QQ2-i e QQ2-l.

80. ACDF, S. O., D.V. 1708-1730, fasc. XXII, cc. 495r-505; APF, Acta, 1725, c. 586 sgg. (11 dicembre 1725). Anche in precedenza, durante il suo soggiorno a Malta,

Al di là dei sospetti sulle intenzioni eterodosse del celebrante, il problema delle mescolanze rituali e delle liturgie modificate per adattarsi alle necessità imposte dal soggiorno a Roma riguardava tutti gli orientali, come non mancò di rimarcare il consultore di origini maronite Giuseppe Assemani.⁸¹ La soluzione auspicata era il ricorso ad un controllo più stretto sulle messe svolte secondo il rito orientale, «essendo conveniente più tosto di farli passare totalmente al rito latino, che di permettere che si mescoli, come fanno, un rito con l'altro». Nella pratica, il 6 dicembre 1725 il cardinal vicario fece promulgare un editto che imponeva ai parroci e sagrestani di Roma di non concedere l'utilizzo delle loro chiese ai sacerdoti orientali quando non vi fossero i requisiti necessari (licenza del tribunale, cappella apposita o sotterranea lontana dal popolo, paramenti e ostia propria con sé). Poiché la maggioranza degli ecclesiastici orientali dell'Urbe continuava a celebrare in chiese latine (soprattutto a Santa Maria Liberatrice al Foro), usando quasi sempre paramenti latini, nel 1739 si progettò di rendere *tout court* obbligatorio l'utilizzo delle chiese nazionali o della chiesa del Collegio Urbano.⁸²

Alla luce di quanto detto, non stupisce che i religiosi e prelati greci che risiedevano a Roma per incarichi di curia inoltrassero sovente richiesta di poter passare al rito latino, a causa della lunghezza dell'ufficio bizantino, delle doppie prescrizioni alimentari da rispettare e della difficoltà a trovare paramenti, libri e inservienti necessari alla celebrazione della divina liturgia. Sebbene in generale la normativa fosse piuttosto rigida nel regolare tali passaggi (nell'archivio di Propaganda si conservano numerose istanze

Ibn Jubayr aveva denunciato la liturgia dei «Greci» all'inquisitore: cfr. Heyberger, *La carrière manquée*, n. 5.

81. «[...] non solamente i Greci, ma anche gl'Armeni et universalmente anche gl'altri Levantini fanno in Roma ciò che né pure si pratica da essi in Levante intorno ai loro riti: imperoché, 1° si celebrano da essi con paramenti latini, che sono diversi dai paramenti orientali; 2° si celebra comunemente senza incenso, non usandosi mai in Oriente di dire messa senza di esso; 3° si celebra senza il ministro, ma con l'assistenza di qualche ragazzo, che gli porge solamente le ampolline e risponde qualche volta "Amen", mentre nel rito orientale di tutte le nazioni gran parte della liturgia spetta al ministro; 4° si tralasciano molte preci e funzioni spettanti al celebrante, e finalmente si dice la S. Messa in una maniera assai impropria, e tutta a capriccio» (ACDF, S. O., D. V. 1708-1730, fasc. XXII, cc. 499r-503r).

82. *Ibidem*, c. 503r. APF, Congregazioni Particolari, 133, cc. 6r-13v, 19r-25v. Tale obbligo fu però moderato dal ricordato bando del 1743, che garantiva la possibilità di celebrare nelle chiese latine ai religiosi orientali dotati dei requisiti menzionati che ne facessero domanda.

respinte), particolarmente contro gli ex allievi del Collegio Sant'Atanasio a causa del giuramento da essi prestato di perseverare nel loro rito, quando si trattava di persone impiegate al servizio della curia o dei cardinali sembra che si adottasse un approccio un po' più elastico; in tal caso era comunque irrinunciabile la clausola «*dummodo ad proprium Ritum non redeat*», che rendeva assolutamente proibito un eventuale ripensamento (l'impossibilità di abbandonare il rito latino, nativo o acquisito, ne rimarcava ancora una volta la superiorità).⁸³

In conclusione, la presenza greca a Roma in età moderna si contraddistingue per un'interessante duplicità. Da un lato vi sono gli allievi del Collegio, la cui «greicità» è allo stesso tempo istituzionalizzata e sempre più messa in discussione; dall'altro si osserva il passaggio di pellegrini, prelati e questuanti più o meno irregolari, di cui si cerca in ogni modo di controllare il flusso. In entrambi i casi, a differenza delle città italiane dove la comunità orbitante attorno ad una chiesa o «scola» greca s'inserisce nei circuiti della diaspora mercantile, si tratta per lo più d'individui venuti apposta per ricevere qualcosa dai vari organi della Santa Sede: educazione, elemosine, dispense, risoluzioni di litigi giudiziari o di casi di coscienza, sanzioni di cattolicità. Le Congregazioni romane cercano di gestire questo afflusso in modo da evitare il più possibile il vagabondaggio, la devianza, l'ambiguità confessionale e soprattutto l'eccessivo sfruttamento del sistema «assistenziale» da parte del clero orientale. Per scelta o per necessità, il soggiorno della maggior parte dei greci a Roma si configura dunque come temporaneo, anche se non mancano i casi d'individui in grado di ripresen-

83. Il corfiota Apostolo Mico, ex allievo di Sant'Atanasio divenuto *scriptor graecus* della Biblioteca Vaticana, nel 1724 motivò la propria richiesta di passare al rito latino per «non poter celebrare la S. Messa se non rare volte, sì per esser longa sì per esser lontane le chiese di rito greco, come pure per non avere paramenti secondo il detto rito, né chi gliela servi quando voglia dirla in qualche chiesa latina [...] e finalmente dal dover digiunare quasi tutto l'anno, obbligandolo da una parte il rito greco all'astinenza dalle carni il mercoledì e dall'altra parte dovendo ancora osservare il sabbato, le vigilie e le *tempora* secondo l'uso latino per non scandalizzare quelli coi quali coabita; pertanto rappresenta il desiderio e bisogno che tiene di passare al rito latino, colla clausola ancora *dummodo non redeat*, secondo che si è praticato con Leone Alemanno, Giorgio Scuffo, de Marchis, et ultimamente col Rodotà et altri alunni del Collegio Greco» (ACDF, S.O., St. St., QQ2-I, c. 204r). Per una discussione sui termini in cui il passaggio di rito poteva venire concesso, cfr. il parere steso nel 1738 dal cardinale Vincenzo Petra: *ibidem*, cc. 388r-389v. Per alcuni esempi di istanze invece respinte, cfr. P. Chiocchetta, *Tra Fede e Disciplina. L'opera della S. C. per i fedeli di rito greco in Italia*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di J. Metzler, vol. II, Roma-Freiburg-Wien 1973, pp. 555-576: 557-558.

tarsi con frequenza. Gli allievi del Collegio e molti dei semplici visitatori o pellegrini giungono a Roma dopo aver preso già contatto con le gerarchie cattoliche in terra di missione, cercando di appoggiarsi a reti di solidarietà locale; chi è sprovvisto di conoscenze o di protezione difficilmente riesce a trascorrere serenamente la propria permanenza nell'Urbe e rischia continuamente la fame e l'accattonaggio. La grande maggioranza dei religiosi torna quindi in Oriente, sia che questo avvenga nel quadro delle missioni organizzate dalla Propaganda (per coloro che rimangono fedeli alla professione cattolica), sia che si tratti invece di un ritorno alla comunità d'origine e alla tradizione ortodossa; alcuni si inventano una nuova vita in Cristianità, mettendosi al servizio delle varie chiese greche della penisola.⁸⁴ Una parte ancora minore, composta soprattutto d'ecclesiastici, riesce ad utilizzare le proprie competenze linguistiche o i propri contatti personali per restare a Roma, inserendosi in modo più o meno stabile nella vita cittadina e curiale: ma in questi casi il desiderio di integrazione rende il passaggio al rito latino sempre più appetibile.

84. In questo caso poteva entrare in gioco anche un altro *network*, quello che legava alcune delle comunità mercantili greche dei porti italiani con le istituzioni ecclesiastiche ortodosse. Come osserva Angela Falcetta, le reti di affiliazione su cui potevano contare i religiosi orientali – «quella controllata dalle istituzioni cattoliche e l'altra generata dai contatti tra i migranti ortodossi – non sempre erano in contrapposizione tra loro. La ragione di ciò stava innanzitutto nel carattere transconfessionale che connotava le traiettorie biografiche degli individui inseriti all'interno di queste reti» (*Ortodossi nel Mediterraneo cattolico*, p. 154).