

Cesare Santus già membro dell'*École française de Rome*, è attualmente ricercatore del FNRS all'*Université Catholique de Louvain*. Si interessa soprattutto del controllo dottrinale esercitato dalla Chiesa cattolica sui cristiani orientali.

Communicatio in sacris è l'espressione con cui la Chiesa di Roma ha cercato di definire e disciplinare ogni forma di partecipazione di un cattolico alle celebrazioni liturgiche e ai sacramenti di un culto non cattolico. Tra il XVII e il XVIII secolo, tale fenomeno era particolarmente diffuso nel Mediterraneo orientale e nell'Impero ottomano, in seguito agli sforzi dei missionari europei per la conversione delle comunità cristiane locali. Questo libro analizza le pratiche comprese sotto questa etichetta come punto di partenza per una riflessione più approfondita sul processo di costruzione delle identità confessionali nel Levante di età moderna. Oltre a studiare il dibattito teorico sulla questione, l'attenzione principale è volta a ricostruire i diversi contesti sociali, politici e religiosi che rendevano inevitabile la *communicatio*. Le relazioni tra latini e greci sono analizzate nel caso dell'arcipelago egeo delle Cicladi e nelle isole Ionie sottomesse alla Repubblica di Venezia. Gli scontri tra i cristiani orientali convertiti al cattolicesimo e quelli rimasti fedeli alla propria Chiesa d'origine sono studiati attraverso le comunità armene di Costantinopoli e dell'Anatolia orientale. L'analisi si fonda su di un ampio ventaglio di fonti, prodotte soprattutto dalla rete consolare francese nel Levante e dalle congregazioni romane di Propaganda Fide e del Sant'Ufficio.



45,00 €

BEFAR
383

Cesare
Santus

**Trasgressioni
necessarie**

Trasgressioni necessarie

Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero Ottomano, XVII-XVIII secolo)

**Cesare
Santus**



TRASGRESSIONI NECESSARIE

COMMUNICATIO IN SACRIS, COESISTENZA
E CONFLITTI TRA LE COMUNITÀ CRISTIANE ORIENTALI
(LEVANTE E IMPERO OTTOMANO, XVII-XVIII SECOLO)

BIBLIOTHÈQUE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME
Fascicule trois cent quatre-vingt-troisième

TRASGRESSIONI NECESSARIE

COMMUNICATIO IN SACRIS, COESISTENZA
E CONFLITTI TRA LE COMUNITÀ CRISTIANE ORIENTALI
(LEVANTE E IMPERO OTTOMANO, XVII-XVIII SECOLO)

par

Cesare SANTUS

ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME

2019

Santus, Cesare, 1986-

Trasgressioni necessarie : communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo) / Cesare Santus

Rome : École française de Rome, 2019

(Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome ; 383)

ISBN 978-2-7283-1368-6 (br.)

1. Églises orientales -- Empire ottoman -- 17e siècle 2. Églises orientales -- Empire ottoman -- 18e siècle 3. Église catholique -- Relations -- Églises catholiques de rite oriental 4. Église catholique -- Missions -- Proche-Orient 5. Communicatio in sacris

CIP – *Bibliothèque de l'École française de Rome*



ISO/CD 9706

© - École française de Rome - 2019

ISBN 978-2-7283-1368-6

ROLDÁN – [...] ¿No dicen que [*la necesidad*] *tiene cara de hereje*? pues ¿dónde estará mejor una cuchillada que en la cara de un hereje?

SARMIENTO – Usted no debe de ser muy leído; que el proverbio latino no dice sino que *necessitas caret lege*, que quiere decir, que la necesidad carece de ley.

Los Habladores (1617)

AVVERTENZE

Nelle pagine che seguono abbondano parole in diverse lingue orientali, soprattutto in turco ottomano, greco e armeno. Trovare un criterio uniforme per la trascrizione in alfabeto latino non è stato sempre possibile. In linea generale, ho reso i termini ottomani secondo la grafia turca moderna (marcando però la 'ayn e la hemze) preferendola spesso anche agli equivalenti originali arabi; per alcune parole ho usato l'equivalente italiano se correntemente accettato (es. pascià). Per l'armeno, ho adottato normalmente il sistema di traslitterazione scientifico più utilizzato, quello di Hübschmann-Meillet-Benveniste, in uso presso la *Revue des études arméniennes* (con riduzione del dittongo *ow* in *u*); nei casi di nomi di persona, ho segnalato eventualmente anche la pronuncia occidentale (es. Grigor / Krikor) o la grafia turca. In alcuni casi famosi ho usato unicamente la versione italianizzata, ormai attestata (es. Mechitar anziché Mxit'ar). Poiché l'alfabeto greco è di lettura più diffusa dei precedenti, ho ritenuto preferibile lasciare in versione originale titoli e citazioni di documenti (per semplicità, i riferimenti bibliografici seguono sempre il sistema monotonico); i nomi di persona seguono invece una traslitterazione semplificata (ma i nomi ecclesiastici dei patriarchi greci sono spesso italianizzati, secondo l'uso: Cirillo V / Kyrillos Karakallos). Infine, le citazioni dai documenti italiani e francesi del XVII-XVIII secolo conservano in gran parte la grafia e le maiuscole originarie, anche quando oscillanti e diverse dall'uso odierno.

Questo libro è accompagnato da un'appendice documentaria e da un repertorio di casi di studio, consultabili sulla scheda del libro disponibile nel sito delle pubblicazioni dell'École française de Rome: www.publications.efrome.it.

ABBREVIAZIONI

- ACDF = Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede
SO = *Sanctum Officium*
St. St. = Stanza Storica
- ACM = Archives de la Congrégation de la Mission, Maison-mère
- AMAE = Archives du Ministère des Affaires Étrangères
CP = Correspondance politique
- AN, AE = Archives Nationales, fondo Affaires Étrangères
- ARSI = *Archivum Romanum Societatis Iesu*
- APCP = Archives Provinciales des Capucins de Paris
- APF = Archivio storico della Congregazione *de Propaganda Fide*
SOCG = Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali
SC = Scritture riferite nei Congressi
CP = Congregazioni Particolari
- CADN = Centre des Archives Diplomatiques de Nantes
- c., c. n. n. = carta, carte non numerate

Per quanto riguarda la bibliografia, i rinvii puntuali all'articolo di Mardiros Abagian, *La questione della communicatio in sacris nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico*, in *Bazmavep*, 139, 1981, p. 129-182; 141, 1983, p. 215-232; 146, 1988, p. 155-172; 147, 1989, p. 244-258; 148, 1990, p. 146-161, 413-418; 149 1991, p. 461-476; 150, 1992, p. 202-214, sono per ragione di brevità effettuati di volta in volta con un semplice riferimento ad autore, anno e pagina: es. Abagian, 1990, p. 146.

RINGRAZIAMENTI

Questo libro nasce da una tesi di dottorato discussa nel settembre 2015 alla Scuola Normale Superiore di Pisa, in cotutela internazionale con l'École Pratique des Hautes Études di Parigi. Desidero dunque ringraziare innanzitutto i miei relatori: Bernard Heyberger, che per primo ha indirizzato i miei interessi verso il cristianesimo orientale, accompagnandomi poi con pazienza e sollecitudine; e Daniele Menozzi, che ha contribuito in maniera sostanziale alla mia formazione sin dagli anni pisani, senza venir mai meno alla sua proverbiale disponibilità. Il lavoro di ricerca è stato reso possibile dal finanziamento concesso dal programma "Vinci" dell'Università Italo-francese e grazie ai soggiorni di studio presso l'École normale supérieure di Parigi, l'American Academy in Rome e l'École française de Rome. Quest'ultima istituzione mi ha inoltre accolto per i tre anni successivi al dottorato, fornendomi l'ambiente lavorativo migliore per revisionare il testo e facendomi l'onore di accoglierlo nella sua prestigiosa collezione editoriale: colgo l'occasione per ringraziare calorosamente Fabrice Jesné, Richard Figuiet e Franco Bruni.

Molte sono le persone a cui questo lavoro deve qualcosa. Giovanni Pizzorusso e Aurélien Girard sono stati un punto di riferimento costante nella discussione sul mondo missionario e il cattolicesimo di età moderna. Sabina Pavone ha riletto il manoscritto ed è stata prodiga di consigli per migliorarlo, così come Vassa Kontouma e Paolo Lucca. Matilde Grimaldi ha elaborato con professionalità le carte geografiche e alcune illustrazioni. Tijana Krstić mi ha introdotto nel mondo degli ottomanisti, dove ho potuto stringere collaborazioni ed amicizie importanti. Hasan Çolak, Eda Güclü, Ensar Köse, Nir Shafir ed Elif Tellan sono stati di grande aiuto con i documenti ottomani; Letterio Augliera, mons. Giuseppe Croce, Petros Diatsentos, Angela Falcetta, Daniele Mazza, Andrew McCormick, Margit Mersch, Enrico Morini, Ovidiu Olar, Gerassimos Pagratis, Niki Papailiaki, Silvia Pedone, Cristina Setti e Margarita Voulgaropoulou hanno contribuito con segnalazioni e consigli alla parte relativa alle isole Cicladi e Ionie; un ringraziamento particolare a P. Markos Foskolos e a Gerassimos Pagratis per il loro contributo fondamentale nella ricerca delle immagini. Marco Bais e Anna Sirinian sono tra i primi responsabili del mio amore per il mondo armeno, a proposito del quale ho potuto poi discutere con Sebouh Aslanian, Onnik Jamgocyan, Raymond Kévorkian, Paolo Lucca, Anna Ohanjanyan, padre Vahan Ohanian,

Henry Shapiro e S. E. Mons. Boghos Levon Zekiyian. Il personale degli archivi romani e parigini è stato fondamentale nell'agevolare le mie ricerche: desidero ringraziare in particolare Daniel Ponziani e Fabrizio De Sibi (ACDF), Grégoire Eldin (AMAE), Giovanni Fosci (APF) e Anne Le Bastard (APCP), così come Clément Pieyre, Serge Daudey e il personale della biblioteca dell'École française e del Pontificio Istituto Orientale.

Molti altri amici e colleghi hanno fornito un supporto materiale e morale negli anni in cui il libro prendeva forma: desidero menzionare almeno Federico, Luca e gli amici della *soupe* a Parigi; Giovanni Zagni e Francesco Dei; Gaetano Barletta e Giuseppe Romano; Vittorio, Paolo e l'allegra banda dell'Academy; tutti i compagni dei miei anni romani all'École (particolarmente Olivia Adankpo, Marie Bossaert, Michaël Gasperoni, Marie-Adeline Le Guennec, Niccolò Mignemi, Catherine Kikuchi e – soprattutto – Florent Coste) e ovviamente, *last but not least*, la mia famiglia. Dedico il lavoro a mia moglie Allegra e alla nostra splendida bambina, Anna, sperando che sia degno del mio affetto per loro.

INTRODUZIONE GENERALE

Nel 1679, scrivendo un manuale di controversie destinato ad un certo successo, il missionario nell'Impero ottomano Michel Febvre (pseudonimo del cappuccino Justinien de Neuvy) si scagliava contro quei cristiani orientali che affermavano l'inutilità delle divisioni confessionali, giacché secondo loro per salvarsi era necessario solo credere nella parola di Gesù ed operare il bene: se fosse stato così, argomentava il religioso, che senso avrebbe avuto celebrare concili, condannare le eresie, concentrarsi in studi teologici e filosofici? Se davvero si era tutti fratelli in Cristo, continuava sarcasticamente, come mai l'obiettivo supremo dell'unione non aveva in passato spinto i Padri della Chiesa a concedere a ciascuno la facoltà di credere ciò che più gli aggradava? Secondo il missionario non era possibile salvarsi vivendo contemporaneamente nella Chiesa cattolica e in una delle Chiese orientali: *vel calidi esse debeatis, vel frigidi, id est aut Catholici, aut Haeretici*. Chi non sceglieva rischiava di fare la fine di quei pesci volanti tipici dell'oceano Indiano, che per la loro inclassificabilità tra le specie erano odiati da tutti gli altri animali¹.

Febvre stigmatizzava un'ambiguità, quella dell'incerta appartenenza confessionale di alcune comunità cristiane del Levante, che

¹ M. Febvre [J. de Neuvy], *Praecipuae obiectiones quae vulgo solent fieri per modum interrogationis a mahumeticae legis sectatoribus, iudaeis, & haereticis orientalibus aduersus catholicos, earumque solutiones*, Roma, typis Sacrae Congreg. de Propaganda fide, 1679: *obiectio* XXXIII, p. 152-156. La metafora del calore viene dall'Apocalisse (Ap 3, 15-16), mentre è interessante confrontare l'immagine del pesce volante con la storia dell'«uccello anfibio», raccontata in una delle opere del viaggiatore e diplomatico marocchino al-Hasan al-Wazzan, catturato nel 1518 da pirati spagnoli, convertitosi al cattolicesimo, entrato al servizio del papa con il nome di Giovanni Leone e poi improvvisamente ritornato in Africa. Quest'ultimo racconta infatti di un «uccello anfibio» che pretendeva di essere un pesce quando c'era da pagare il tributo al sovrano degli uccelli, e affermava di essere un uccello quando la stessa richiesta era rivolta dal re dei pesci. La favola, di cui si conoscono varianti legate ad altri animali «ambigui», come lo struzzo e il pipistrello, era però impiegata da Leone in senso positivo, come giustificazione implicita delle proprie peregrinazioni geografiche e religiose: cfr. N. Zemon Davis, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Roma-Bari, 2008 (ed. or. *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York, 2006).

in precedenza era stata sfruttata dagli stessi missionari come utile strumento di propagazione delle idee cattoliche tra una popolazione definita ignorante o inconsapevole. Ancora ai suoi tempi, era pratica corrente accettare conversioni nell'ambito privato del confessionale, lasciando però che i neofiti continuassero a frequentare pubblicamente la liturgia e il clero della loro Chiesa d'origine; tra gli stessi sacerdoti e vescovi orientali, quelli che si erano segretamente avvicinati al cattolicesimo non per questo smettevano di celebrare nelle chiese della loro nazione, in compagnia dei loro colleghi «scismatici» e seguendo una liturgia sovente criticata da Roma perché contenente «abusi» o «errori ereticali». Alcuni missionari, del resto, ritenevano tale situazione tollerabile e la praticavano anzi essi stessi, in vista del bene maggiore che ne sarebbe conseguito: pensavano che una volta conquistato il sostegno della maggioranza dei fedeli e soprattutto dei loro pastori, il passaggio delle comunità orientali all'unione esplicita con Roma sarebbe stato soltanto una semplice formalità. Anche tra coloro che nutrivano dubbi sul successo di tale strategia, comunque, era diffusa l'opinione che bisognasse sopportare un certo grado di promiscuità o di indeterminatezza a causa della particolare situazione dell'Impero ottomano, dove il cattolicesimo non era riconosciuto allo stesso modo dei cristianesimi orientali dipendenti dai patriarchi confermati dal sultano.

Tale condiscendenza era però destinata a svanire. Il 13 giugno 1723, quasi mezzo secolo dopo l'invettiva di Febvre, un altro missionario scriveva una lettera addolorata ai suoi superiori a Roma. Elia di Giorgio, nonostante il nome, non era nato nella penisola italiana, ma ad Aleppo, da una famiglia maronita. Da molti anni predicava la fede cattolica al Cairo, soprattutto tra i cristiani copti, ed era riuscito col tempo a riunire attorno a sé un discreto numero di fedeli. Ora, però, tutto sembrava compromesso: un ordine dei cardinali della Congregazione *de Propaganda fide* costringeva i cattolici locali ad interrompere ogni accesso alle chiese «scismatiche», limitandoli alla sola frequentazione dei missionari europei o del clero orientale esplicitamente unito con Roma. Elia non poteva far altro che obbedire, ma sottolineò esplicitamente come un provvedimento del genere rovinasse tutti gli sforzi fino ad allora fatti: «da che è venuto il loro comandamento, ho perso una grande parte delli miei penitenti». Questi ultimi avevano infatti provato a giustificarsi, sostenendo che se andavano alle chiese della loro nazione era solo «per fare una comparsa materialmente» e per pagare l'elemosina dovuta al clero copto, in modo da evitare ritorsioni o violenze; «al ultimo mi risposero che tocca a me corrispondere delle loro anime avanti Iddio; li risposi che non posso e non volio trasgredire li comandi della mia Santa Chiesa. Veramente dico avanti Loro Eminenze [che] quando uno perde l'utile, e il sudore del suo travaglio, fa gran dolore, ma chi non suda non si

sente»². In quest'ultima stoccata emergeva tutta l'amarezza di un religioso che vedeva il lavoro di una vita vanificato da quanti imponevano il rispetto di principi assoluti, senza essersi mai sporcati le mani nel tentativo di coniugarli con la realtà concreta della missione³.

Gli esempi citati incarnano due momenti all'interno di un lungo e travagliato processo storico, quello della costruzione delle identità confessionali nell'Oriente cristiano.

Confini porosi, identità ambigue

La storiografia e le scienze sociali si interessano da tempo alle dinamiche con cui le comunità religiose prendono coscienza della propria specificità in opposizione a gruppi diversi o rivali, passando così dall'indeterminatezza all'«identità» attraverso la disciplina dei rapporti con gli altri. Il primo e privilegiato terreno d'indagine è stato in questo senso l'Europa moderna, sia per quanto riguarda la progressiva costruzione di barriere dottrinali e comportamentali tra i fedeli cattolici e protestanti, sia dal punto di vista della collaborazione tra istituzioni statali e religiose di ogni fede nel disciplinamento della società, secondo l'ormai classico paradigma della «Confessionalizzazione». Così come il nazionalismo ottocentesco si è costruito sulla base di un'«invenzione della tradizione» che ha fornito i marcatori culturali necessari a definire e unire i membri delle varie «comunità immaginate», un discorso analogo può essere applicato anche al precedente meccanismo di denominazione confessionale⁴.

Parallelamente, hanno però assunto sempre più importanza le ricerche interessate non tanto agli esiti istituzionali di tale processo, quanto alle sue premesse, alle sue dinamiche e agli aspetti per così dire incompiuti o addirittura contrari: è il caso degli studiosi che si sono dedicati a mettere in luce la persistenza delle relazioni tra

² APF, CP, vol. 76, c. 91r-92v; il concetto è espresso di nuovo il 15 ottobre seguente (SC, Egitto, 4, c. 332v-333r). Le lettere sono edite integralmente in C. Libois (ed.), *Monumenta Proximi-Orientis*, vol. VI: *Égypte (1700-1773)*, Roma, Institutum historicum Societatis Iesu, 2003, p. 377-380, n. 154, p. 383-387, n. 156; nello stesso volume sono pubblicate anche altre missive relative alla missione egiziana, molto utili per la comprensione del contesto storico. Per la reazione della Chiesa copta all'apostolato cattolico, si veda F. Armanios, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, New York, 2011, cap. 5; A. Hamilton, *The Copts and the West, 1439-1822: The European Discovery of the Egyptian Church*, Oxford, 2006.

³ Sul conflitto tra principi generali astratti e applicazione pratiche nei territori di missione, si veda ora C. Windler, *Regelobservanz und Mission. Katholische Ordensgeistliche im Safavidenreich (17. und frühes 18. Jahrhundert)*, in A. Kasten, H. von Thiesen (a cura di), *Normenkonkurrenz in historischer Perspektive*, Berlino, 2015, p. 39-63.

⁴ W. Reinhard, H. Schilling (a cura di), *Die Katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh-Münster, 1995; E. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983; B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, 1983.

cattolici e protestanti in quei territori francesi, olandesi o tedeschi in cui i due gruppi religiosi si trovarono a convivere. I lavori di Lecler, Frijhoff, François e Hanlon e ancor più chiaramente quelli recenti di Luria e Kaplan hanno fatto riemergere una realtà fatta di matrimoni misti, collaborazioni lavorative, codici culturali condivisi e cerimonie comunitarie interconfessionali – in altre parole, un mondo dove le frontiere religiose non erano sigillate, ma porose, con una elasticità che in alcuni casi finiva per riguardare da vicino la stessa pratica religiosa. A livello locale e concreto, infatti, i rapporti tra i gruppi religiosi variavano a seconda del momento storico, delle circostanze politiche, dei rapporti di forza individuali o comunitari⁵.

Utilizzando strumenti concettuali presi in prestito dall'antropologia, Keith Luria ha proposto ad esempio di identificare tre modelli diversi di «confine confessionale» tra cattolici e ugonotti nella Francia del XVII secolo. Nel primo le identità confessionali non sono ancora abbastanza sviluppate ed esclusive da imporsi sopra altri generi di appartenenza e definizione: in questa condizione, cioè, la solidarietà familiare, linguistica o civica prevale sulla separazione motivata da ragioni religiose, dando vita a fenomeni di mescolanza e collaborazione piuttosto stretti. Non si percepisce dunque il rapporto con l'altro sotto il punto di vista della «contaminazione» e persiste un certo grado d'indifferenza o di latitudinarismo (secondo il quale tutti si salvano, ciascuno seguendo le proprie tradizioni). Un ruolo importante è anche giocato dal pragmatismo, o da quella che Scribner chiama «practical rationality»: le necessità concrete della coesistenza nella vita quotidiana prevalgono sulle esigenze teoriche della purezza confessionale⁶.

La seconda forma di confine è invece quella in cui la differenza confessionale è definita e riconosciuta dalle due parti, che tuttavia si impegnano per stabilire delle forme di accordo o compromesso tali da consentire comunque il buon funzionamento della società. In questa condizione la linea di demarcazione non è ignorata né sottovalutata, ma anzi la sua regolamentazione contribuisce a renderla più forte.

⁵ J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Parigi, 1955; W. Frijhoff, *La coexistence confessionnelle. Complicités, méfiances et ruptures aux Provinces-Unies*, in J. Delumeau (a cura di), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Tolosa, 1979, vol. 2, p. 229-257; É. François, *Protestants et catholiques en Allemagne: identité et pluralisme, Augsburg, 1648-1806*, Parigi, 1993; G. Hanlon, *Confession and Community in Seventeenth-century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia, 1993; K. Luria, *Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington, 2005; B.J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge-Londra, 2007; C. Scott Dixon, D. Freist, M. Greengrass (a cura di), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Farnham, 2009; B. Forclaz, *Catholiques au défi de la Réforme. La coexistence confessionnelle à Utrecht au XVII^e siècle*, Parigi, 2014. Si tratta ovviamente di una selezione all'interno di una bibliografia molto ampia.

⁶ B. Scribner, *Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany*, in O.P. Grell, B. Scribner (a cura di), *Tolerance and Intolerance in European Reformation*, Cambridge, 1996, p. 32-47.

Si giunge così al terzo modello di relazione, in cui non solo la costruzione delle identità confessionali è ormai pienamente compiuta, ma essa ha assunto tratti di intolleranza e incomunicabilità tali da determinare l'espulsione del diverso (nel caso in cui questo sia in minoranza) o comunque la sua separazione, in modo da prevenire qualunque forma di contatto, ritenuta pericolosa per l'integrità morale e la sicurezza fisica dei membri della comunità. Queste tre modelli richiamano alla mente ovviamente l'evoluzione dei rapporti tra cattolici e ugonotti francesi, culminata nell'Editto di Fontainebleau: ma Luria mette giustamente in guardia dal considerare le fasi come rigide o cronologicamente ordinate, giacché esse possono darsi contemporaneamente, a seconda delle condizioni particolari di ciascun luogo, o anche esistere in forme intermedie⁷.

Ho ricordato qui questa tripartizione perché credo che possa valere anche al di là del caso francese, ponendosi come un'utile schematizzazione delle caratteristiche delle società pluriconfessionali. Se negli ultimi anni si sono avuti tentativi di applicare il paradigma storiografico della confessionalizzazione anche all'Impero ottomano e alla costruzione di un'«ortodossia» islamica sunnita⁸, a maggior ragione è importante notare quanto le problematiche e i casi di studio forniti dalle relazioni tra cattolici e protestanti nell'Europa di età moderna siano simili (con le dovute differenze) a quelli che si possono riscontrare nei rapporti tra le comunità cristiane del Levante. Da Braudel in avanti, il Mediterraneo orientale è stato oggetto di interesse storiografico proprio per la sua caratteristica capacità di mantenere in relazione costante popoli e culture diverse. Se negli anni immediatamente successivi all'uscita de *La Méditerranée* l'attenzione principale era rivolta soprattutto agli scambi commerciali, gli ultimi decenni hanno visto la comparsa sempre più frequente di studi esplicitamente rivolti alla ricostruzione dei fenomeni di contatto ed ibridazione culturale in età medievale e moderna⁹. Le ricerche di Eric Dursteler sui sudditi

⁷ Luria, *Sacred Boundaries*, cit., «Introduction». La sua elaborazione sul concetto di *boundary* deve molto all'antropologo Fredrik Barth, secondo cui è la frontiera a definire il gruppo (si veda l'introduzione al volume da lui curato, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Londra, 1969), e ai saggi di taglio sociologico contenuti in M. Lamont, M. Fournier (a cura di), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, 1992. Un dei più famosi studi storici sull'importanza della frontiera nella costruzione delle identità nazionali è quello di P. Sahlins, *Boundaries: The Making of France and Spain*, Berkeley, 1989.

⁸ T. Krstić, *Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, 2011, p. 12-16; D. Terzioğlu, *How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion*, in *Turcica*, 44, 2012-2013, p. 301-338; G. Burak, *Faith, law and empire in the Ottoman 'age of confessionnalization' (fifteenth-seventeenth centuries): the case of 'renewal of faith'*, in *Mediterranean Historical Review*, 28-1, 2013, p. 1-23.

⁹ F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi, 1949. Per una bibliografia dei lavori più importanti sul Mediterraneo e i contatti culturali nel periodo medievale, cfr. *infra*, p. 90-106; per una rassegna degli studi recenti

veneziani residenti a Costantinopoli, quelle di Nathalie Rothman intorno ai «trans-imperial subjects» come i dragomanni, i libri di Molly Greene sui rapporti tra cristiani e musulmani sull'isola di Creta e tra mercanti «greci» e corsari cattolici nel Mediterraneo hanno avuto una conseguenza importante: hanno contribuito a mettere in discussione l'idea di un mondo fatto a blocchi, con identità politiche o religiose nette, definite e in contrapposizione l'una con l'altra. Al contrario, i percorsi biografici che emergevano dalle testimonianze archivistiche rivelavano come gli uomini della prima età moderna fossero decisamente più familiari di noi all'idea di una pluralità di appartenenze, vissute come non contraddittorie, socialmente costruite ed in evoluzione costante a seconda delle relazioni e dei contesti in cui ciascuno si veniva a trovare¹⁰.

Da questo punto di vista, i cristiani orientali rappresentano l'esempio perfetto: melchiti, maroniti, armeni, siriani e naturalmente «greci» avevano uno statuto estremamente ambiguo e cangiante nella definizione degli schieramenti politico-militari, della cooperazione economica e della stessa appartenenza confessionale. Sudditi ottomani, sovente indistinguibili dai loro vicini musulmani dal punto di vista della lingua e della cultura materiale, e tuttavia cristiani: elementi che li portavano quasi naturalmente a porsi come mediatori tra Europa e Levante, ma che li esponevano anche ad una invincibile liminalità, ad essere cioè guardati con sospetto da entrambi i mondi a cui appartenevano. L'indeterminatezza della loro condizione poteva tuttavia anche essere sfruttata vantaggiosamente, come essi stessi impararono nel corso del XVII secolo: nel mondo mediterraneo di età moderna era senz'altro utile poter giocare su più tavoli, sottolineando di volta in volta l'aspetto più favorevole del proprio status. Così, i cristiani

in ambito moderno, rinvio al saggio storiografico di E.R. Dursteler, *On Bazaars and Battlefields: Recent Scholarship on Mediterranean Cultural Contacts*, in *Journal of Early Modern History*, 15, 2011, p. 413-434. Da menzionare la proposta interpretativa di Christian Bromberger, che per superare la dicotomica e stereotipata opposizione tra il Mediterraneo come «ponte» tra culture conviventi o come «muro» tra civiltà in conflitto, si concentra piuttosto sulla dialettica tra somiglianza e diversità e su quel «narcisismo delle piccole differenze» che spinge a vedere come minaccioso per la salvaguardia della propria identità non chi è più distante, ma chi è più prossimo: *Bridge, wall, mirror: coexistence and confrontations in the Mediterranean world*, in *History and Anthropology*, 18-3, 2007, p. 291-307.

¹⁰ M. Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, 2000; Ead., *Catholic Pirates and Greek Merchants: A Maritime History of the Mediterranean*, Princeton Modern Greek Studies, Princeton, 2010; E.R. Dursteler, *Venetians in Constantinople: Nation, Identity and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore, 2006; E.N. Rothman, *Brokering Empire: Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Ithaca (NY), 2011; Ead., *Interpreting Dragomans: Boundaries and Crossings in the Early Modern Mediterranean*, in *Comparative Studies in Society and History*, 51, 2009, p. 771-800. Cfr. anche B. Heyberger, C. Verdeil (a cura di), *Hommes de l'entre-deux. Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVI^e-XX^e siècle)*, Parigi, 2009.

orientali trasportavano e vendevano le merci dei «turchi» in quanto sudditi del sultano, ma potevano protestare contro gli attacchi subiti da parte dei corsari cattolici in quanto cristiani, facendo valere l'appartenenza religiosa contro quella politica. Tali tentativi erano peraltro spesso oggetto di contestazione, anche perché l'inquadramento religioso non era chiaro: quanti di quelli che si definivano cattolici «di rito greco» erano veramente tali, in un contesto dove la partecipazione indifferenziata al culto e ai sacramenti tra fedeli di diverse Chiese era pratica comune e gli stessi missionari di *Propaganda Fide* accettavano a volte di confessare e comunicare gli «scismatici» senza richiedere un'esplicita abiura? Per non parlare dei frequenti casi in cui individui scontenti delle decisioni prese dalla propria gerarchia di riferimento ricorrevano a quelle di confessioni concorrenti, o addirittura alle corti di giustizia islamiche: e non solo per affari di carattere economico-civile, ma anche per questioni matrimoniali o addirittura di disciplina ecclesiastica interna.

Questo stato di cose fu però progressivamente modificato dall'incontro con il mondo europeo, nelle persone dei missionari, mercanti e consoli. Esemplare resta in questo senso la ricostruzione fatta da Bernard Heyberger della vita religiosa e comunitaria dei cristiani del *Bilâd al-Shâm* (Siria, Libano, Palestina) e del progressivo ma inesorabile emergere di una «differenza» nei comportamenti e nella percezione di sé tra quei fedeli che si lasciarono convincere dall'apostolato cattolico. Il processo di *distinzione* e di vera e propria *costruzione* di un cattolicesimo orientale non lasciò indifferenti le Chiese orientali ortodosse, che al contrario si trovarono necessariamente coinvolte in un processo di opposizione-emulazione che ne influenzò pesantemente l'auto-percezione e la stessa elaborazione dottrinale¹¹.

Aurélien Girard ha infine ricostruito con attenzione il contributo della cultura orientalistica cattolica di età moderna alla definizione identitaria delle varie Chiese, tramite una distinzione fondata essenzialmente sul concetto di «rito»: questo, a sua volta, era originariamente una nozione molto fluida e dai contorni imprecisi, ma che progressivamente finì per caratterizzarsi come l'insieme delle caratteristiche liturgiche, linguistiche e disciplinari di una comunità cristiana. Appoggiandosi al lavoro di eruditi europei e orientali, l'autorità romana cercò durante l'età moderna di definire il più precisamente possibile i contenuti e i contorni dei vari «riti», per saggiarne da una parte la conformità all'ortodossia (cioè al modello sancito dal canone tridentino) e per controllarne dall'altra il rispetto da parte dei missionari latini e delle stesse comunità orientali cattoliche. Tutela dell'unità dottrinale e mantenimento della pluralità rituale divenivano così i principi cardine dell'atteggiamento romano verso il

¹¹ Cfr. B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Roma, 1994 e i molti altri studi che si citeranno in seguito.

cristianesimo orientale, prima nei decreti puntuali delle congregazioni romane e poi sistematicamente nella formulazione delle varie encicliche di Benedetto XIV alla metà del XVIII secolo: per converso, i pericoli da contrastare erano individuati da un lato negli «abusi» e negli «errori» ereticali introdottisi durante i secoli passati nei riti orientali (da «correggere» ed emendare per ritornare ad un'ipotetica pristina cattolicità, che coincideva in realtà con le norme tridentine), e dall'altro – ma più in sordina – nelle «latinizzazioni» promosse da religiosi e convertiti troppo zelanti, che rischiavano di introdurre immotivate novità, ipercorrezioni o mescolanze liturgiche laddove invece la Chiesa consentiva il rispetto delle tradizioni particolari¹².

Sulla scia dei lavori menzionati, questo libro ambisce a ricostruire «dal basso» le complicate e ambigue modalità di coesistenza tra le varie comunità cristiane del Mediterraneo orientale, concentrandosi su una serie di comportamenti e situazioni concrete che possono sicuramente inserirsi nelle prime due forme di «confine» proposte da Luria; allo stesso tempo mostra come le diverse Chiese abbiano cercato di controllare e modificare questa realtà per giungere faticosamente al terzo modello, ovvero ad una condizione di chiara definizione e separazione confessionale. In altre parole, le dinamiche religiose e sociali della vita quotidiana dei cristiani orientali in età moderna sono qui considerate attraverso un prisma particolare, quello della persistenza sul lungo periodo della pratica della *communicatio in sacris*.

La communicatio in sacris: una chiave di lettura

Communicatio in sacris (o *in divinis* o anche *in ritibus*) è il termine con cui la Chiesa di Roma ha inteso definire e contestualmente limitare o vietare qualunque genere di partecipazione di un cattolico alle celebrazioni liturgiche e ai sacramenti di un culto non cattolico. Lo stesso termine è usato, meno frequentemente, anche per il fenomeno inverso. Nel suo *Dictionnaire de droit canonique* Raoul Naz definisce il primo caso come *communicatio in sacris* «positiva» e il secondo come «negativa», distinguendo inoltre tra una pratica «attiva e formale», svolta cioè con l'intenzione di rendere un reale culto a Dio, ed una invece puramente «passiva e materiale», fatta solamente per ragioni di convenienza sociale o come manifestazione di buoni costumi tra le due parti¹³.

¹² A. Girard, *Le christianisme oriental (XVII^e-XVIII^e siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, tesi di dottorato, École Pratique des Hautes Études, Parigi, 2011; cfr. anche W. Bassett, *The determination of rite*, Roma, 1967.

¹³ R. Naz (a cura di), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Parigi, 1935-1965: vol. 3 (1942), col. 1091-1095. Questa terminologia è la più diffusa ma non l'unica: Francesco Coccopalmerio, ad esempio, nel suo studio su *La partecipazione degli acattolici al culto della chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni*, Brescia, 1969, chiama «attiva» la partecipazione dei cattolici ad

Gli esempi concreti e più frequenti di questa pratica sono la mutua assistenza o partecipazione alla liturgia eucaristica, la condivisione della medesima chiesa o spazio sacro e il ricorso a ministri di confessione diversa per la somministrazione di sacramenti quali il battesimo o la confessione. Lo stesso vale per il ricoprire la funzione di padrino, madrina o testimone di un acattolico, per il prender parte ai riti funebri di un «eretico o scismatico» o anche per lo svolgimento in comune di processioni e altre funzioni religiose. Il matrimonio può rientrare nella categoria qualora si svolga alla presenza di un celebrante non cattolico, mentre di per sé la questione dei matrimoni misti (dove cioè uno dei due contraenti è di confessione differente), pur rappresentando di fatto una forma di *communicatio in sacris*, è a volte considerata come un caso particolare dalla trattatistica canonica. A quanto detto va aggiunto che in un senso più ampio vengono inclusi anche tutti quei comportamenti che, pur intrinsecamente «indifferenti» e caratterizzati da mera esteriorità o cortesia civile, possono tuttavia, in determinate circostanze, essere interpretati come «atti protestativi di falso culto», tali cioè da denotare l'appartenenza ad una confessione diversa: la scelta di quale calendario seguire (giuliano o gregoriano) è uno di questi casi. Analoga, ma allo stesso tempo più problematica è infine la questione dei digiuni e delle astinenze alimentari, una prescrizione di tipo religioso che nell'età moderna costituiva veramente un segno distintivo; la classificazione delle trasgressioni in questo campo è però resa ambigua dal fatto che, perlomeno in Oriente, le linee di demarcazione tra le diverse osservanze non passavano tanto tra differenti confessioni religiose, quanto tra differenti riti¹⁴.

un culto acattolico e «passiva» il suo inverso. In un saggio che ho potuto consultare solo in fase di revisione del libro, Guillaume Aral distingue tra *communicatio in sacris* e *in divinis*: la prima riguarderebbe soltanto i sacramenti del battesimo e del matrimonio e la partecipazione ai funerali, mentre la seconda la partecipazione alla messa e i sacramenti dell'eucarestia e della confessione (G. Aral, *Les Arméniens catholiques. Étude historique, juridique et institutionnelle XVII^e-XIX^e siècle*, Nizza, 2017, p. 104). Anche se a volte in effetti l'espressione *in divinis* è usata più propriamente per indicare il semplice accesso alle chiese e alla liturgia (dunque non la partecipazione sacramentale), l'esistenza di una distinzione formale e canonica tra due forme di intercomunione religiosa non mi sembra esplicitamente teorizzata in alcun testo antico o moderno; le carte più antiche del Sant'Uffizio, peraltro, tendono a utilizzare quasi solo la formula *in divinis*. Qui, per brevità e seguendo l'uso contemporaneo degli studiosi, si è invece preferita la formula *in sacris*, da intendersi sempre in senso comprensivo. Se non vi fu una vera distinzione terminologica, la bipartizione proposta da Aral ebbe però un ruolo nel corso della discussione di inizio Settecento sulla comunità armena, dato che nell'Impero ottomano matrimonio, battesimo e funerali avevano una dimensione ufficiale e pubblica a cui era difficile sottrarsi, mentre gli altri atti religiosi erano più facilmente evitabili o amministrabili di nascosto dai missionari europei (cfr. *infra*, capitolo 7).

¹⁴ Per fare un esempio, un mercante francese, un prete maronita e un monaco armeno mechtarista erano tutti e tre cattolici, ma seguivano tre calendari liturgici ed alimentari distinti; d'altro canto, i fedeli del patriarca greco-ortodosso di Antiochia e quelli del suo rivale melchita cattolico avrebbero dovuto in teoria rispettare gli stessi digiuni e astinenze previsti dal rito bizantino, a loro comune.

Al di là della tassonomia qui elencata, la *communicatio in sacris* è un fenomeno frequente nelle regioni caratterizzate da una pluralità di gruppi religiosi e come si è detto fu presente anche nei territori europei condivisi tra cattolici e protestanti; esso raggiunse però dimensioni particolarmente durature e significative nel Mediterraneo orientale, nell'Impero ottomano e nelle sue vicinanze, soprattutto a seguito dei successi missionari della Controriforma nella conversione delle comunità cristiane lì stanziato.

Lo studio della *communicatio in sacris* permette di affrontare contemporaneamente alcune fondamentali questioni teoriche, mantenendo al contempo l'indagine ancorata alla realtà concreta di questa pratica, caratterizzata da elementi diversi a seconda dei vari contesti storici e geografici. Sotto il primo punto di vista, la natura relazionale del concetto implicò già allora la necessità di individuare quali fossero i soggetti con i quali non era lecito «comunicare»: un problema che si ricollega ovviamente al dibattito che la Chiesa romana si trovò ad affrontare tra il XVI e il XVIII secolo riguardo alla definizione degli «scismatici» orientali. Sulla base di quali argomenti teologici e canonistici poteva essere considerata lecita o illecita la frequentazione delle cerimonie e dei sacramenti degli acattolici? Ma soprattutto: i cristiani orientali greci o armeni, ed in particolare quelli che ignoravano in buona fede le differenze dottrinali tra le Chiese, andavano davvero considerati come «eretici» e/o «scismatici»?

In un articolo del 1972, Timothy Kallistos Ware evidenziava come non fosse affatto facile identificare con sicurezza il momento in cui il progressivo estraniamento della parte latina e greca della Cristianità culminò in un effettivo scisma, tale cioè da comprendere «a final breach in sacramental communion». Sotto quel punto di vista, infatti, né la polemica foziana del IX secolo, né le reciproche scomuniche del 1054 ebbero alcun reale significato, come non lo ebbero completamente neanche due eventi successivi ritenuti oggi più significativi, ovvero il sacco di Costantinopoli nel corso della Quarta crociata e il rigetto dell'Unione di Firenze alla fine del XV secolo¹⁵. Nei luoghi dove si trovavano comunità miste di cattolici e di cosiddetti «scismatici», come l'arcipelago greco, la *communicatio in sacris* continuò ad essere

¹⁵ T.K. Ware, *Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century: Schism or Intercommunion?*, in D. Baker (a cura di), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1972, p. 259-276. L'opinione comune che individua nelle contese con Fozio e poi Michele Cerulario l'origine dello scisma deriva dalla fortunata ricostruzione storica presentata dall'oratoriano Jean Morin nel suo *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus, secundum antiquos et recentiores, Latinos, Graecos, Syros, et Babylonios*, Parigi, sumptibus Gaspari Meturas, 1655; la sottolineatura dell'importanza psicologica delle violenze commesse dai crociati nei confronti della chiesa orientale è invece di S. Runciman, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIth Centuries*, Oxford, 1955. Per una rassegna storiografica completa sul problema dell'Unione ed in generale i rapporti tra cattolici ed ortodossi, si veda ora il ricco saggio di M.-H. Blanchet, *La question de l'Union des Églises (13^e-15^e siècle): historiographie et perspectives*, in *Revue des études byzantines*, 61, 2003, p. 5-48.

una prassi abituale e consolidata lungo tutto il Cinque e Seicento; anzi, proprio durante quest'ultimo secolo la penetrazione missionaria ed economica europea nel Levante ottomano rese paradossalmente possibile un significativo aumento del fenomeno stesso, grazie ai successi dell'apostolato cattolico anche presso regioni e comunità orientali fino ad allora scarsamente considerate. L'estensione qualitativa, quantitativa e temporale della pratica (basta scorrere un qualunque resoconto missionario dell'epoca per rendersene conto) spingevano in conclusione Ware ad affermare che, se proprio bisognava individuare un definitivo compimento dello scisma, questo non poteva essere collocato prima del secondo quarto del XVIII secolo, in concomitanza cioè con un complessivo peggioramento dei rapporti, provocato da eventi come le dispute sul controllo dei Luoghi Santi o la creazione del patriarcato separato melchita ad Antiochia, ma anche e soprattutto da un reciproco irrigidimento dottrinale, evidente da parte romana proprio con la proibizione generalizzata della *communicatio in sacris* a partire dal 1729¹⁶.

Il tortuoso percorso del magistero ecclesiastico su questa materia è stato studiato nelle sue parti essenziali da numerosi studiosi del secolo scorso: la maggior parte di essi affrontava la questione dal punto di vista del diritto canonico e con un forte aggancio all'attualità del problema, visibile ad esempio nello sforzo di apertura ecumenica dei saggi scritti negli anni del Concilio Vaticano II. In alcuni casi, come quello del gesuita Wilhelm de Vries, l'impegno ideologico non pregiudicava tuttavia la qualità della ricostruzione storica, che resta tuttora un punto di riferimento¹⁷. In anni più recenti, Christian Windler è

¹⁶ Ware, *Orthodox and Catholics*, cit., p. 274-275, p. 260: «Greeks and Latins continued in practice quietly to ignore the separation and to behave as if no breach in communion had occurred. Instances of *communicatio in sacris* are especially abundant in the seventeenth century, and if we are to speak of a 'final consummation' of the schism, perhaps this should not be placed earlier than the years 1725-50» (per una rassegna di esempi di *communicatio*, si vedano ad esempio le p. 18-22 del suo saggio su *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford, 1964). Nel 1755 i patriarchi di Costantinopoli, Alessandria e Gerusalemme decisero che i convertiti cattolici all'Ortodossia avrebbero dovuto essere ribattezzati.

¹⁷ W. De Vries, *Communicatio in Sacris. An Historical Study of the Problem of Liturgical Services in Common with Eastern Christians Separated from Rome*, in *The Church and Ecumenism*, in *Concilium*, 4, 1965, p. 18-40; Id., *Das Problem der „communicatio in sacris cum dissidentibus“ in Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert)*, in *Sonderdruck aus Ostkirchliche Studien*, 6, 1957, p. 81-106; così come Id., *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Friburgo, 1963. Per alcuni esempi di altri studi legati in qualche modo ai cambiamenti in atto nell'atteggiamento cattolico verso le Chiese separate, si vedano H.N. Archambault, *Religious Communication in Public Worship with Separated Christians. An historical survey of the evolution of the question from the 11th century which led to the revision of principles and practices in the Second Vatican Council*, Roma, 1966 e F. Coccopalmerio, *La partecipazione degli acattolici*, cit. Un'ottima raccolta di documenti storici relativi al problema della *communicatio* si ritrova in C. Korolevskij (ed.), *Verbalì delle Conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese orientali... per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti, tenute alla presenza del S.P. Leone XIII (1894-1902)*, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1945, p. 537-637.

tornato ad interessarsi della questione sotto un'ottica differente, per indagare cioè quali erano gli spazi di adattamento e di negoziazione che i missionari potevano trovare sul campo rispetto alle direttive centrali ricevute da Roma, divisi com'erano tra osservanza della regola e necessità pratiche della missione, in un contesto in cui le forme di ambiguità confessionale e di religiosità comune erano molto diffuse¹⁸.

Proseguendo su questa pista di ricerca, cercherò dunque di porre in evidenza lo stretto legame che si venne allora a creare tra il dibattito sulla *communicatio in sacris* e la definizione stessa dell'identità religiosa dei «comunicanti». Le discussioni infinite sulla liceità della pratica non furono soltanto un braccio di ferro tra quanti (missionari e convertiti) si trovavano ad agire in contesti molto particolari che richiedevano elasticità e adattamento e quanti invece, seduti nei tribunali romani, intendevano mantenere la fedeltà a dei principi assoluti: ma furono anche una vera e propria battaglia di idee, che portava con sé implicitamente un differente giudizio e una diversa comprensione di cosa fossero gli «scismatici» orientali e di come dovessero venire trattati. In altre parole, se è vero che buona parte di coloro che sostenevano la liceità della *communicatio* si appigliò a necessità concrete legate alle situazioni di emergenza, è altrettanto vero che vi fu anche chi argomentò il proprio parere favorevole su un piano strettamente teologico-canonistico, sulla base di un assunto di fondo che considerava lecita la partecipazione al culto dei fedeli delle Chiese separate, soprattutto se questo poteva servire a ricomporre l'unione.

Come vedremo, dalle diverse prese di posizione sull'argomento è possibile far derivare anche un diverso atteggiamento in materia di strategia missionaria (sintetizzando, l'alternativa tra *accomodatio* e «uniatismo»), così come una diversa valutazione dello *status* del clero orientale acattolico, ad esempio circa la validità della sua liturgia o il mantenimento del potere di giurisdizione e di amministrazione sacramentale. Le opinioni prese in considerazione spazieranno dalla manualistica canonica e missionaria alle relazioni con cui i religiosi stessi giustificavano il loro operato, fino ad arrivare agli elaborati voti con cui i consultori del Sant'Uffizio provavano a governare l'intricata materia.

Bisogna però precisare che questo lavoro non persegue tanto il fine di fare una storia della *communicatio in sacris*, quanto piuttosto quello di utilizzare le pratiche reali comprese dentro questa etichetta come

¹⁸ Il contesto storico della sua indagine sono le missioni cattoliche nella Persia safavide: C. Windler, *Katholische Mission und Diasporareligiosität. Christen europäischer Herkunft im Safavidenreich*, in H.P. Jürgens, T. Weller (a cura di), *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*, Göttinga, 2010, p. 183-212; si veda ora il recentissimo volume *Missionare in Persien: Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert)*, Colonia, 2018, che ho potuto visionare solo in sede di bozze.

punto di partenza e chiave di lettura per una riflessione approfondita sulle relazioni tra «cattolici», «greci ortodossi», «armeni apostolici» e membri di altre Chiese cristiane nel Levante di età moderna, oltre che sullo stesso significato che definizioni identitarie come quelle appena usate potevano allora avere. Se dunque ci sarà inevitabilmente un capitolo dedicato allo sviluppo del dibattito teologico-canonico sulla questione, il nostro interesse si focalizzerà comunque non solo sulla *teoria*, ma anche e soprattutto sulla *pratica* della *communicatio*.

L'aspetto finora meno indagato dalla storiografia riguarda infatti proprio l'approfondimento delle condizioni che rendevano possibile e anzi in certi casi inevitabile la *communicatio in sacris* dal punto di vista degli attori coinvolti sul territorio, cioè in primo luogo gli stessi cristiani orientali. Per tali ragioni si è scelto di procedere non organizzando l'analisi per questioni tematiche o sacramentali (l'eucaristia, la confessione, le processioni, i funerali, etc.), ma di privilegiare piuttosto la ricostruzione dei vari contesti sociali, politici e religiosi che produssero allora la *communicatio* e i dubbi dei missionari ad essa relativi.

Fonti principali e dati generali

Per far questo è stato dunque necessario un triplice livello di analisi: innanzitutto cercare di avere un'idea generale della vastità e della diffusione del fenomeno in una data area geografica e cronologica; quindi prendere nota delle costanti caratteristiche dei vari casi ed eventualmente delle loro specificità; infine, selezionare alcuni terreni d'indagine particolarmente interessanti per la frequenza o l'omogeneità delle pratiche di *communicatio*, procedendo alla ricostruzione delle condizioni locali che le producevano. Circoscritta preliminarmente l'analisi al Levante mediterraneo (particolarmente alle zone di convivenza tradizionale tra greci e latini) e ai territori del Vicino Oriente più interessati dall'apostolato cattolico (anche al di fuori dei confini ottomani, come in Persia e Georgia), il periodo preso in considerazione ha coinciso con l'età d'oro delle missioni europee, il XVII e XVIII secolo; si è comunque cercato di mantenere un approccio comprensivo che tenesse conto della natura millenaria della pratica, di cui vi sono esempi già nei primi incontri tra crociati e orientali nel XII secolo e che persistette in varie forme fino al riconoscimento legale delle Chiese cattoliche orientali, nel XIX secolo inoltrato, se non fino ai giorni nostri.

Era necessario a quel punto individuare le fonti da esplorare e la mia attenzione si è naturalmente rivolta in primo luogo all'istituzione che più di tutte cercò in età moderna di controllare e limitare i contatti religiosi interconfessionali, ovvero la Chiesa di Roma. Gli archivi interessati erano quelli storici della Congregazione di Propaganda Fide (APF), oggi Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, e del

Sant'Uffizio, oggi Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF). Le diversità materiali e organizzative dei due, tuttavia, hanno richiesto metodi di lavoro differenti.

L'archivio di Propaganda raccoglie un'enorme quantità di materiale riguardo alle comunità cristiane del Vicino e Medio Oriente: oltre alle frequenti e dettagliate relazioni periodiche inviate dai missionari a proposito del loro operato, si ritrovano infatti anche lettere inviate in prima persona da notabili, ecclesiastici e semplici fedeli di tutte le Chiese. Il loro contenuto oscilla moltissimo, dalle trattative per l'Unione alle professioni di fede, dalla richiesta di aiuto economico alla proposta di improbabili alleanze anti-ottomane, dalla domanda di dispense canoniche alla preghiera di risolvere scrupoli religiosi. Questa massa documentaria, organizzata solo grossolanamente secondo criteri cronologici e geografici, è ripartita in maggioranza in due serie fondamentali, le *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali* (SOCG) e le *Scritture riferite nei Congressi* (SC): esse raccolgono i materiali preparatori al lavoro della Congregazione, le cui decisioni venivano poi registrate nei volumi annuali degli *Acta*; alcune questioni specifiche e particolarmente urgenti o di difficile risoluzione erano oggetto invece di *Congregazioni Particolari* (CP). La vastità ed eterogeneità della documentazione rende tuttavia impraticabile uno spoglio sistematico alla ricerca dei casi di *communicatio in sacris*, menzionati a volte di sfuggita e a volte con dovizia di particolari in lettere provenienti da tutto l'orbe missionario¹⁹.

L'archivio della Congregazione dell'Inquisizione romana e universale, al contrario, è per ragioni intrinseche più limitato e omogeneo, occupandosi principalmente di questioni legate all'ortodossia e ortoprassi cattolica. Esso, tuttavia, ha sempre intrattenuto relazioni privilegiate con la Propaganda, nel momento in cui quest'ultima era tenuta a sottoporre al Sant'Uffizio i dubbi in materia sacramentale, rituale o dottrinale provenienti dai territori di missione; dopo un attento vaglio da parte di alcuni esperti in diritto canonico e teologia (i «consultori») e degli stessi cardinali inquisitori, le proposte di risoluzione dei casi dubbi venivano sottoposte all'approvazione del pontefice e, se da lui ratificate, erano quindi trasmesse alla Propaganda perché le notificasse ai promotori della questione o in generale a tutti i

¹⁹ Per orientarsi all'interno di questo *mare magnum* ci si può tuttavia servire di numerosi volumi di indici manoscritti: quelli per materia sono particolarmente utili perché permettono di ritrovare documenti relativi a una questione tematica («riti», «communicatio», «matrimoni», etc.) in fondi diversi e per archi temporali prolungati. Si sono dunque adoperati in questo senso l'*Indice per materie degli Atti della Sacra Congregazione* (1622-1671; 1672-1704; 1705-1774), l'*Indice per materie degli Atti della Sacra Congregazione di rito orientale* (1622-1699; 1700-1729; 1730-1774) e l'*Indice degli atti delle Congregazioni Particolari disposti per materie* (1622-1864). Per orientarsi, cfr. G. Metzler, *Indici dell'Archivio storico della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide"*, in *Euntes Docete*, 21, 1968, p. 109-130.

religiosi interessati²⁰. La suddivisione dell'archivio per serie tematicamente raggruppate ha permesso uno spoglio dei volumi della *Stanza Storica* espressamente dedicati alla *communicatio in sacris* (serie M 3) e in generale alle problematiche relative ai cristiani orientali (serie QQ 2), così come degli altri fondi dedicati ai singoli dubbi sacramentali (*Dubia circa Baptismum, Eucharistiam, etc.*) e alle raccolte dei pareri dei consultori su tali punti (*Doctrinalia, Dubia varia, serie UV, etc.*)²¹. L'ordinamento per materia, la presenza di un inventario digitale e la possibilità di ricorrere ad elenchi di casi, stilati già in età moderna dallo stesso personale curiale ad uso interno, hanno così reso possibile un esame della questione su più di due secoli e su un campo geografico molto vasto.

Per verificare la completezza di tale spoglio e integrarlo con i casi segnalati a Propaganda, ma non presenti al Sant'Uffizio, sono venuti in soccorso alcuni strumenti bibliografici originariamente nati per esigenze legate alla giurisprudenza canonica: innanzitutto la *Collectanea S. C. de Propaganda Fide* (Roma, 1907), quindi la raccolta di Raffaele De Martinis, *Iuris pontificii de Propaganda Fide. Pars II – Decreta* (Roma, 1909) e quella organizzata da Cirillo Korolevskij per la *Codificazione Canonica Orientale. Fonti*, fasc. I-II: *Testi vari di diritto nuovo* (Roma, 1930-1931). Queste ultime compilazioni si basavano spesso a loro volta su di una raccolta manoscritta fatta predisporre all'epoca di Benedetto XIV: *Decreta, resolutiones et instructiones Sacrarum Congregationum super missionibus et missionariis apostolicis collecta iussu SS.mi D. N. PP. Benedicti XIV*. Essa è costituita da cinque volumi, quattro contenenti in ordine più o meno cronologico i decreti e le istruzioni di Propaganda e del Sant'Uffizio sulle missioni e un quinto denominato *Index locupletissimum* che ordina per materie il contenuto dei precedenti, con rinvio al volume e al numero di paragrafo o posizione²².

²⁰ Per una trattazione più approfondita del rapporto tra le due Congregazioni e il percorso del processo decisionale, vedi *infra*, p. 127-135 gli studi ivi citati.

²¹ Uno dei primi lavori collettivi che ha saputo sottolineare l'importanza dei *dubia circa sacramenta* per la storia delle missioni e in generale della Chiesa di età moderna è quello di P. Broggio, C. de Castelnau-L'Estoile, G. Pizzorusso (a cura di), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta*, numero monografico dei *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* (= MEFRIM), 121-1, 2009 (si vedano in particolare i saggi di B. Dompnier e G. Pizzorusso). Sulla costituzione del fondo della «Stanza Storica» ed in generale le vicende che hanno condotto all'organizzazione attuale dell'archivio, rinvio a F. Beretta, *L'archivio della Congregazione del Sant'Uffizio: bilancio provvisorio della storia e della natura dei fondi d'antico regime*, in A. Del Col, G. Paolin (a cura di), *L'inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, Trieste, 2000, p. 119-144; C. Santus, *Les papiers des consultants. Questions missionnaires et procès de décision au Saint-Office, XVII^e-XVIII^e siècles*, in MEFRIM, 130-2, 2018, p. 435-449.

²² Tale raccolta si conserva oggi solo parzialmente in ACDF, SO, St. St., UV, vol. 80-84, a causa della mancanza del volume 82, cioè del tomo III; se ne trova però un esemplare completo nell'Archivio di Propaganda, *Fondo Vienna*, vol. 51-55: essendo due

Sulla base di questi strumenti, si è dunque proceduto all'identificazione dei casi rilevanti per la nostra indagine, approntando un repertorio organizzato per anno di segnalazione, luogo di provenienza, contenuto del dubbio e comunità religiosa interessata, segnature archivistiche di riferimento. Da questa schedatura di 115 casi di *communicatio in sacris* su due secoli si è potuto trarre una serie molto interessante di informazioni, che è tuttavia necessario utilizzare con cautela²³.

Per quanto riguarda la frequenza dei casi, ad esempio, bisogna astenersi dal pensare che vi sia una correlazione immediata e diretta tra numero di segnalazioni e dimensione del fenomeno: per limitarsi ad un dato macroscopico, i casi esaminati dal Sant'Uffizio nel XVIII secolo sono più del doppio di quelli segnalati nel XVII, ma inferirne che nel Seicento la pratica della *communicatio* fosse meno diffusa che nel secolo successivo (anche considerando l'aumento delle conversioni tra gli orientali) sarebbe probabilmente errato, visto che tutto quello che sappiamo in merito suggerisce piuttosto il contrario. Il fatto è che un tribunale raccoglie i casi sottoposti alla sua attenzione, e fintanto che una pratica non è considerata universalmente illecita, le segnalazioni a suo riguardo saranno limitate. Ora, Roma si pronunciò in modo assoluto e generale sul divieto di *communicatio* solo a partire dai primi decenni del Settecento, mentre in precedenza vi era stata una lunga serie di risposte negative a dubbi specifici, ma anche alcune repliche ambigue o addirittura esplicitamente reticenti a dare indicazioni (*nihil respondendum est*). Vedremo anzi come nel XVII secolo fosse diffusa presso alcuni missionari l'idea che la tolleranza della *communicatio* fosse la via maestra per arrivare all'unione dei cristiani orientali e come tale essa venisse incoraggiata o

versioni manoscritte, il contenuto e la numerazione dei paragrafi coincide, ma quella delle pagine no. Poiché l'esemplare di Propaganda fu disperso in seguito all'occupazione francese di Roma alla fine del Settecento e reintegrato soltanto nel 1925 (finendo nel cosiddetto «Fondo Vienna», appunto), all'inizio degli anni '20 del XIX secolo fu tirata un'altra copia dall'esemplare conservato al Sant'Uffizio, copia che probabilmente fu quella utilizzata dal De Martinis nell'esecuzione del suo lavoro (*Iuris pontificii*, cit.). Questo terzo esemplare, oggi conservato nella serie *Decreta* (o *Decreta Decreti*, non presente nell'inventario e da non confondersi con la serie *Decreti*, i cui primi volumi contengono materiale del tempo del primo segretario Francesco Ingoli) ripartisce lo stesso materiale delle raccolte citate in modo differente, cioè in cinque volumi più uno di indici (che rimanda a volume e pagina, anziché paragrafo); il quinto volume inoltre contiene nella seconda parte anche una copia della raccolta dei decreti sui riti greci, armeni e altri orientali conservata in ACDF, SO, St. St., UV, vol. 90. Nella stessa serie sono presenti anche due volumi aggiuntivi, un'altra raccolta di *Decreta diversa ac decisiones quaedam Sacrae Congregationis in rebus concernentibus praxim missionariorum*, probabilmente del tempo di Clemente XI, e una raccolta tarda di encicliche e lettere di Benedetto XIV (ma con materiale anche di Leone XIII).

²³ Si veda il repertorio nell'appendice, con le avvertenze relative ai criteri di selezione dei casi, nella scheda del libro disponibile sul sito: www.publications.efrome.it.

addirittura presentata a Roma in chiave positiva; anche dal punto di vista teorico, la pratica trovava una sua giustificazione nelle pagine di alcuni autori di manuali per missionari, come Tommaso di Gesù o Verricelli, e nella discussione tra teologi e canonisti sull'applicabilità di norme che garantivano l'accesso ai sacramenti per gli scomunicati non denunciati personalmente, una categoria a cui forse potevano essere accostati gli «scismatici orientali»²⁴.

L'identificazione delle comunità religiose coinvolte non è sempre facile, anche a causa dell'ambiguità delle etichette adoperate allora: si passa dalle definizioni generiche come «scismatici» o «orientali» (e lo stesso discorso vale per indicazioni geografiche di massima come «Levante», «Oriente» o «Impero del Turco»), a termini semanticamente complessi e stratificati come «greco», applicabile a tutte le comunità di rito bizantino, sia che fossero etnicamente e linguisticamente elleniche, sia che riguardassero invece popolazioni slave e balcaniche o gli stessi arabi melchiti; in molti casi, infine, soprattutto in relazione a individui che si conformavano al «rito greco», è arduo capire se quest'ultimo fosse «scismatico» o «cattolico», ad esempio per quanto riguarda la pratica dei digiuni o il calendario. Non tutte le relazioni e mescolanze tra cattolici e orientali rientrano poi a rigore nel concetto di *communicatio in sacris*, ma in alcuni casi è difficile tracciare un confine netto. Pur con tutti questi limiti e cautele in mente, dall'analisi dei dati è possibile comunque ricavare spunti di riflessione interessanti.

Guardando nel dettaglio ai luoghi più frequentemente segnalati, i cattolici comunicavano con i «greco scismatici» nelle isole mediterranee come Chio, nell'arcipelago delle Cicladi, a Zante e Corfù nel mar Ionio e sulla costa dalmatica e albanese, luoghi di frontiera tra i possedimenti ottomani e veneziani; con gli armeni apostolici nei centri carovanieri dell'Anatolia orientale, ad Aleppo, nell'importante quartiere di Nuova Giulfa (Isfahan) in Persia e particolarmente a Costantinopoli; in modo più ovvio, i casi riguardanti i melchiti e i siriani occidentali si concentravano nell'area della Grande Siria (*Bilâd al-Shâm*), quelli relativi ai caldei o nestoriani in Mesopotamia e quelli sui copti in Egitto e Abissinia (fig. 1).

Da questa rapida rassegna salta all'occhio come la *communicatio in sacris* trovasse il proprio terreno di coltura in due diverse condizioni di partenza: poteva cioè riguardare tanto il rapporto tra cattolici latini e cristiani orientali non cattolici, quanto quello – all'interno della stessa comunità orientale – tra novelli convertiti alla Chiesa romana e connazionali rimasti fedeli alla propria tradizione religiosa.

La prima situazione riguardava quei territori dell'Impero ottomano in cui per ragioni storiche esisteva una minoranza latina radicata, perlopiù in seguito alla Quarta crociata e alla penetrazione

²⁴ Cfr. *infra*, p. 169-177.

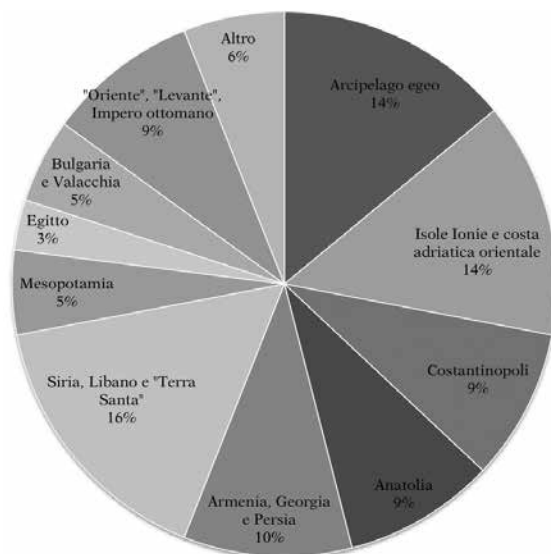


Fig. 1 – Provenienza geografica dei casi di *communicatio in sacris* considerati nel repertorio (1613-1803)

mercantile italiana nel corso del Medioevo: è il caso dei sobborghi di Costantinopoli (Pera, Galata) e soprattutto dell'arcipelago egeo. In tale contesto la *communicatio in sacris* non era solo il frutto degli sforzi apostolici prodotti dal nuovo clima controriformista, quanto una realtà tradizionale che affondava le sue radici nell'omogeneità linguistica e culturale prodotta dalla lunga coabitazione tra i gruppi religiosi, nella pratica dei matrimoni misti, nella celebrazione comune delle principali feste religiose e nell'esistenza stessa di luoghi di culto condivisi. La minoranza latina possedeva comunque chiese appositamente dedicate, officiate da un clero sia indigeno che straniero, particolarmente da quando la creazione di Propaganda e l'influenza francese determinarono l'arrivo di missionari gesuiti e cappuccini.

Una situazione allo stesso tempo simile e diversa era quella in cui vivevano gli abitanti di un altro arcipelago del Mediterraneo, questa volta sotto controllo non della Sublime Porta ma della Repubblica di Venezia: l'Eptaneso ionico. Nonostante il carattere fondamentalmente cattolico dello stato veneto, la necessità di assicurarsi la fedeltà di tutti i sudditi sulla frontiera spinse le pragmatiche autorità della Serenissima a prendere spesso le difese della Chiesa greca locale, in modo tanto più energico quando ciò si sovrappose alle controversie giurisdizionali con la Santa Sede. I rappresentanti di Venezia si rifiutarono dunque di considerare come «scismatici» i loro sudditi greci,

oscillando piuttosto tra un rinvio strumentale all'Unione di Firenze e la tentazione di dar vita ad una Chiesa greca «di stato», strettamente legata e dipendente alle istituzioni della Repubblica. Per questa ragione i casi di *communicatio in sacris* a Corfù, Zante e Cefalonia assumono caratteri del tutto particolari, consistendo non solamente negli aspetti più comuni e diffusi nel Mediterraneo (come i matrimoni misti o le reciproche funzioni come padrini e testimoni), ma anche e soprattutto di una dimensione pubblica e «ufficiale» di compartecipazione tra il clero greco e latino nelle cerimonie e nelle processioni organizzate dall'autorità civica.

Circostanze molto differenti erano invece quelle nelle quali si trovavano a vivere i convertiti di altre chiese cristiane del Vicino Oriente: dalla lettura dei casi emerge come nell'Impero ottomano i cattolici non fossero affatto tutti uguali. Nell'arcipelago egeo la progressiva assimilazione dei latini autoctoni (e quindi sudditi del sultano) ai mercanti e diplomatici europei, soggetti invece al regime giuridico delle Capitolazioni, contribuì a incentivarne l'autonomia e la sicurezza, garantita inizialmente dal bailo veneto e poi dal XVIII secolo dall'autorità dell'ambasciatore francese. Con una prassi estranea al quadro teorico in cui si sarebbe dovuto strutturare il sistema legale ottomano (per il quale le uniche Chiese cristiane ufficialmente riconosciute erano quelle sottoposte al patriarca greco e armeno di Costantinopoli), i latini delle isole egee avevano i loro propri vescovi, che spesso riuscivano a vedere confermata la propria autorità e privilegi con un diploma imperiale (*berat*). Ben diversa era la situazione dei fedeli armeni, copti, siri, caldei o melchiti convertitisi in epoca più o meno recente alla Chiesa di Roma: con l'eccezione dei maroniti, infatti, non esistevano comunità cattoliche orientali autonome che potessero avere luoghi di culto, clero o gerarchia riconosciuta. La loro situazione era del tutto irregolare, e anche se potevano più o meno clandestinamente ricorrere ai missionari europei per ricevere l'eucaristia o confessarsi, essi erano in ogni caso costretti a recarsi dal clero orientale per tutti quei sacramenti che rivestivano carattere civile o ufficiale: quanti si rifiutavano potevano essere considerati ribelli anche da un punto di vista politico e questo scatenava dure persecuzioni.

La *communicatio in sacris* finiva così per assumere i caratteri dell'inevitabilità non solo per via dei legami personali e familiari tra cattolici e orientali, che risultava troppo traumatico interrompere, ma soprattutto a causa dell'assetto giuridico dell'Impero ottomano, che considerava certi sacramenti e riti di passaggio (battesimo, matrimonio, funerali) come atti rivestiti di valore civile, delegandone dunque l'attuazione alle sole autorità religiose ufficialmente riconosciute e incaricate del controllo delle minoranze cristiane, vale a dire le gerarchie orientali ortodosse. Tuttavia, come vedremo, nel corso dell'età moderna Roma arrivò a proibire in maniera sempre più netta e generale proprio la possibilità di ricevere i sacramenti da parte di

preti non cattolici: ciò mise in seria difficoltà i convertiti e gli stessi missionari, costringendoli a trovare delle soluzioni di compromesso che potessero adattarsi alle condizioni locali, senza scatenare né le persecuzioni del governo turco, né il biasimo o la censura delle autorità cattoliche.

Un altro dato interessante che si ricava dalla visione d'insieme del repertorio è quello relativo all'andamento cronologico e alla rappresentanza delle varie comunità (fig. 2). Gli armeni conoscono una crescita improvvisa nel passaggio dal XVII al XVIII secolo: nel Seicento solo un sesto delle segnalazioni li evoca, mentre nella prima metà del secolo successivo essi costituiscono la comunità più rappresentata. Reciprocamente, se nei primi cento anni i fenomeni di *communicatio* riguardano in maggioranza i rapporti tra latini e «greci», nel periodo successivo sempre più frequenti sono le relazioni tra orientali convertiti al cattolicesimo e fedeli all'ortodossia. Questo corrisponde in modo evidente al passaggio da una realtà tradizionale (la convivenza nel Mediterraneo orientale tra comunità latine e greche) ad una che è invece frutto del nuovo apostolato missionario e della nascita delle prime Chiese uniati.

Si nota infine come i momenti in cui è più intensa la segnalazione di casi di *communicatio* siano, a parte l'*exploit* iniziale successivo alla

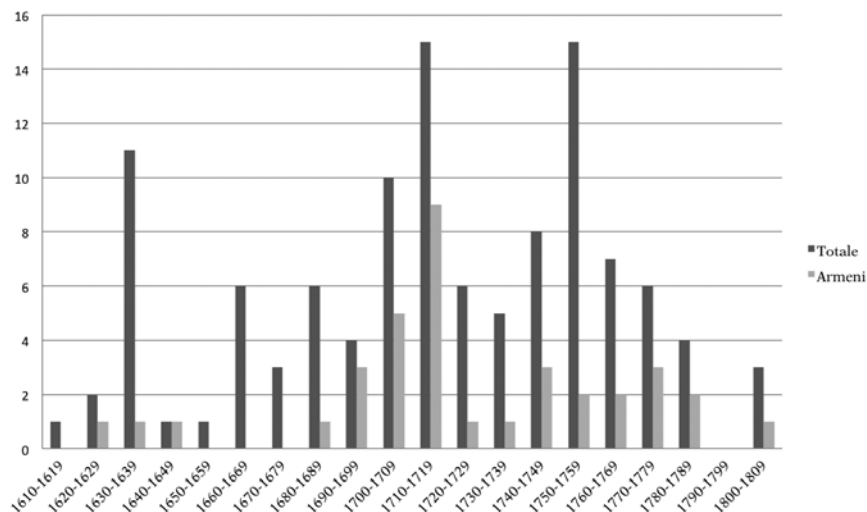


Fig. 2 – Andamento cronologico delle segnalazioni incluse nel repertorio.

creazione di Propaganda, l'inizio del secolo XVIII e gli anni successivi alla sua metà²⁵. Circa quest'ultimo aspetto, la prima spiegazione che viene in mente lega il fenomeno all'attività normativa di Benedetto XIV (1740-1758) nei confronti delle Chiese orientali e all'applicazione sempre più rigorosa delle istruzioni che vietavano la pratica, risultando in un incremento di attenzione e repressione²⁶. Il picco che si verifica nel primo quarto del Settecento rivela invece una maggiore complessità, specie se si considerano le singole comunità religiose. Esaminando i dubbi relativi ai rapporti con i «greci» (intendendo questo termine con il significato dell'epoca, cioè tutti i cristiani di rito bizantino), osserviamo che nel primo ventennio del secolo vi sono quasi esclusivamente casi legati ai melchiti, mentre assenti sono le segnalazioni provenienti dalle isole mediterranee, che nel secolo precedente erano state uno dei bacini più ricchi per questo genere di pratica. Quasi tutti i casi riguardano dunque i rapporti interni alle comunità orientali tra convertiti cattolici e non: questo vale in particolare per gli armeni, per i quali il momento più fitto di dubbi sulla *communicatio* coincide proprio col primo quarto del XVIII secolo, un periodo caratterizzato peraltro da una elevatissima instabilità politica e sociale della comunità armena più importante dell'Impero ottomano, quella di Costantinopoli²⁷.

Come cercherò di dimostrare, questi dati non rivelano soltanto la particolare sollecitudine con cui i tribunali romani guardarono in quegli anni alla questione della *communicatio in sacris* (esaminata e sviscerata allora in tutti i suoi aspetti dottrinali e canonici), ma rispecchiano anche una realtà effettiva: l'assunzione di rilevanza politica delle conversioni al cattolicesimo tra le comunità orientali e i disordini sociali provocati dall'apostolato europeo. La svolta repressiva con cui la Sublime Porta cercò di frenare l'azione missionaria, riportando i convertiti alle loro comunità d'origine, venne a coincidere proprio con la chiusura in senso rigorista delle Congregazioni romane riguardo alla possibilità di dissimulare la propria fede o di continuare a frequentare il clero e le chiese orientali anche dopo la conversione. I primi decenni del Settecento furono dunque un momento decisivo, in cui le problematiche latenti della *communicatio in sacris* vennero infine prepotentemente alla luce tutte insieme.

²⁵ È da notare inoltre come questi picchi coincidano più o meno con i principali pronunciamenti romani sulla *communicatio*, cioè le istruzioni del 1723-1729 e del 1753.

²⁶ Sono anche gli anni in cui più frequenti sono i casi relativi ai matrimoni misti, cosa che va ugualmente ricondotta all'azione di Benedetto XIV a riguardo: cfr. *infra*, p. 419-420 e M. Caffiero, *Benedetto XIV e i problemi delle conversioni di ebrei e musulmani e dei matrimoni misti*, in M.T. Fattori (a cura di), *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini Benedetto XIV*, Roma, 2013, p. 155-170.

²⁷ Vedi *infra* i dati relativi agli avvicendamenti sul trono patriarcale (p. 71-73), e la ricostruzione fornita nel capitolo 6.

Questioni di metodo e struttura del libro

A questo punto è necessario far fronte ad alcune obiezioni metodologiche che possono essere giustamente sollevate verso quanto finora illustrato. Esse possono essere sintetizzate in due testi di recente pubblicazione: una recensione di Luciano Allegra al libro di Marina Caffiero *Legami pericolosi* e il volume di Romain Bertrand *L'Histoire à parts égales*²⁸. Nonostante il lavoro della Caffiero sia dedicato ai frequenti «contatti proibiti» tra ebrei e cristiani nella Roma di età moderna e la ricerca di Bertrand ricostruisca gli incontri tra olandesi, malesi e giavanesi a cavallo tra Cinque e Seicento, tali studi contengono elementi di confronto con l'oggetto di questo libro.

I «legami pericolosi» evocati dal primo titolo assomigliano infatti alle «trasgressioni necessarie» che saranno qui prese in esame: ad entrambe le definizioni soggiace un punto di vista particolare, quello di istituzioni religiose preoccupate di preservare la purezza dei propri membri dalla contaminazione con un'alterità percepita come minacciosa o infettante, e che ciò nonostante si rivela interlocutrice quotidiana di interazioni vissute a più livelli (economico, culturale, ludico, magico, sessuale...). In entrambi i casi, inoltre, materiale documentario proveniente in massima parte dagli archivi ecclesiastici ed in particolare inquisitoriali è utilizzato per mettere in questione «il paradigma interpretativo più consueto, ma sostanzialmente falsificatorio, della separatezza e incomunicabilità» tra gruppi religiosi rivali, che siano ebrei e cristiani o cattolici e ortodossi; chi scrive aveva peraltro già tentato un'operazione simile analizzando i rapporti a volte sorprendenti che intercorrevano nel Seicento tra i cittadini di Livorno e gli schiavi musulmani lì presenti²⁹.

Luciano Allegra sottolinea il rischio della «deformazione prospettica» provocata da questo tipo di fonti, che come tutte quelle di carattere giudiziario o repressivo sono particolarmente interessate ai comportamenti «anomici», che si allontanano cioè dalla norma o la violano: ma l'eccezione non mette in discussione la regola, né deve essere scambiata per quella. Altrimenti, «il lettore finirebbe insomma col convincersi che, tutto sommato, in Italia le barriere non contassero poi granché: sì, c'erano le mura del ghetto ... ma dopotutto i cristiani partecipavano alle feste ebraiche, facevano l'amore con le donne del ghetto, mangiavano alla loro tavola, preparavano filtri magici e pozioni taumaturgiche con ebrei, leggevano gli stessi libri. Quel lettore

²⁸ L. Allegra, *Italiani, brava gente? Ebrei, fonti inquisitoriali e senso comune*, in *Quaderni Storici*, 1, 2013, p. 273-292 (a proposito di M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, 2012); R. Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre, Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle)*, Parigi, 2011.

²⁹ Caffiero, *Legami pericolosi*, «Introduzione»; C. Santus, *Il "turco" e l'inquisitore. Schiavi musulmani e processi per magia nel Bagno di Livorno (XVII secolo)*, in *Società e Storia*, 133, 2011, p. 449-484.

insomma si persuaderebbe che i cattivi stavano in alto, erano inquisitori, prelati, esponenti della corte pontificia, mentre il popolo invece si spingeva fino ai contatti più intimi, senza troppa diffidenza, anzi curioso dell'alterità e sempre disponibile al dialogo e allo scambio». L'attenzione agli episodi «eccezionali» anziché alle strutture «normali» rischierebbe inoltre di sfociare in una ricerca dell'aneddoto bizzarro narrativamente solleticante, ma scientificamente poco significativo, se non ingannevole³⁰.

È chiaro che queste parole potrebbero essere rivolte anche all'oggetto di questo studio e alle sue fonti. Il fine principale della ricerca, come spiegherò meglio in seguito, non è stato solo quello di indagare le modalità e le resistenze nel processo di costruzione delle identità confessionali nel Vicino Oriente, ma anche controbattere ad una visione essenzialistica (secondo la quale gli scismi dei tempi antichi e medievali avevano ormai tracciato un confine insuperabile tra i gruppi religiosi) e allo stesso tempo «colonial-vittimistica» (in cui cioè i cristiani orientali avrebbero subito passivamente l'aggressiva propaganda cattolica o sarebbero stati «ingannati» dall'uniatismo). Ma a questo punto si potrebbe obiettare che anche i casi di *communicatio in sacris* qui esaminati siano rappresentativi di una eccezionalità anziché della normalità, e che quindi da essi non si possa trarre alcuna considerazione generale. La risposta a questa obiezione sta nel metodo correttivo proposto dallo stesso Allegra: uscire «dall'impasse dell'eccezionalità e autoreferenzialità» delle fonti inquisitoriali è possibile solo attraverso una «serrata e rigorosa contestualizzazione dei fatti attraverso l'incrocio delle fonti e attraverso una minuta ricostruzione delle circostanze e delle situazioni nelle quali avevano avuto luogo gli eventi»³¹.

È per questo motivo che lo spoglio dell'archivio del Sant'Uffizio è stato solo un primo passo, utile come detto ad individuare alcuni terreni d'indagine da ricostruire poi nella loro complessità, con il sostegno di fonti di carattere diverso e più vario. Molto utile si è rivelata in primo luogo la documentazione consolare francese, caratterizzata da interessi soprattutto economico-politici accanto a quelli religiosi, ma non solo: la corrispondenza dell'ambasciatore di Costantinopoli (esaminata dettagliatamente per tutto il primo quindicennio del XVIII

³⁰ Allegra, *Italiani, brava gente?*, cit., p. 281-284. Sul rapporto tra norma e eccezionalità rispetto alle fonti, Allegra rinvia ovviamente ad Edoardo Grendi e al suo concetto di «eccezionale-normale»: cfr. E. Grendi, *Micro-analisi e storia sociale*, in *Quaderni storici*, 35, 1977, p. 506-520; Id., *Ripensare la microstoria*, in *Quaderni storici*, 86, 1994, p. 539-549. Per quanto riguarda un'analoga critica all'utilizzo delle fonti inquisitoriali, si veda G. Romeo, *L'inquisizione romana e l'Italia nei più recenti sviluppi storiografici*, in *Rivista storica italiana*, 126-1, 2014, p. 186-204, soprattutto le p. 198-199.

³¹ Allegra, *Italiani, brava gente?*, cit., p. 283. È evidente come un approccio di questo tipo, volto a riaffermare la complessità del reale attraverso uno scavo profondo del suo contesto, si riallacci da un lato all'esperienza della microstoria e dall'altro alla *thick description* di C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973.

secolo), i dispacci inviati dai consoli nell'arcipelago e la memorialistica di quelli attivi nella Aleppo di fine Seicento si accompagnano infatti alle relazioni dei viaggiatori e missionari europei, alla documentazione ufficiale ottomana e veneziana, in alcune occasioni a documenti prodotti dalle stesse Chiese orientali. In tutti i casi ho cercato di sottrarre gli episodi più significativi di *communicatio in sacris* alla loro eccezionalità per calarli in un contesto di quotidianità e normalità: in altre parole, di mostrare come queste relazioni non fossero sempre percepite come vere «trasgressioni» e che, anche una volta definite come tali, esse non per questo cessarono di essere possibili e spesso anche «necessarie».

È quello che ho cercato di fare nei capitoli dedicati ai rapporti tra greci e latini nelle Cicladi e nelle Ionie (capitoli 4 e 5) e in quello riguardante le comunità armene di Costantinopoli e dell'Anatolia centro-orientale (capitolo 6). Queste parti, attente il più possibile all'*agency* degli attori locali, servono da contraltare ai capitoli 3 e 7, dedicati invece all'evoluzione del concetto di *communicatio in sacris* e alle problematiche sollevate dalla sua diffusione tra le comunità armene (ma non solo) della diaspora, secondo un'indagine generale condotta dalla Propaganda tra il 1721 e il 1723. In questo caso il discorso assume tratti più generali che evidentemente risentono dell'ottica romana, ovvero di un'istituzione che cercava di accentrare a sé questioni e problematiche provenienti da tutto il mondo, giudicandole poi secondo criteri unici: ma ho comunque cercato di evitare il rischio di «adoperare categorie astratte ed atemporali che sembrano non evolvere o mutare a seconda delle circostanze storiche e geografiche» (sempre Allegra). Al contrario, l'attenzione alla cronologia e all'evoluzione dello stesso atteggiamento del magistero cattolico sulla questione ha permesso di non cadere vittima di un'analisi sterilmente «tipologica e formalista», come quella che sarebbe derivata da una semplice esposizione pedissequa dei casi elencati nel repertorio finale.

Emerge però a questo punto un'altra, più generale critica: quella dell'inevitabile eurocentrismo dell'approccio. In un momento come questo, caratterizzato da una produzione storiografica sempre più interessata alla «storia globale» o alle *connected histories*, può sembrare ingenuo o insufficiente pretendere di ricostruire le situazioni concrete di coesistenza tra i cristiani orientali facendo affidamento su fonti soprattutto occidentali. Avendo scelto di occuparmi essenzialmente di territori ottomani pur non essendo un ottomanista di formazione, ho cercato di affidarmi agli studi degli specialisti dei vari contesti locali, controllandone le fonti e la bibliografia in greco e in armeno laddove possibile. Questo lavoro è quindi ancora lontano dall'essere quella «storia a parti uguali» teorizzata e messa in pratica da Romain Bertrand nel saggio sopra citato: nella sua formulazione, rischia anzi di riproporre una storia «squilibrata» anziché «simmetrica», concentrata cioè soprattutto sul punto di vista europeo e cattolico; e del resto il concetto stesso di *communicatio in sacris* esprime quel punto

di vista, anche se la repressione dell'intercomunione e dell'elasticità confessionale fu affare che interessò anche le Chiese orientali e fu parimenti da esse perseguito³².

A ciò si aggiunge che, nonostante i paragoni fin qui fatti con le relazioni tra cattolici e protestanti o tra ebrei e cristiani in Europa, questo libro non si occupa solo delle modalità di coesistenza tra gruppi confessionali diversi, ma partecipa anche di un altro campo di studi: quello che affronta la questione dell'adattamento missionario del modello tridentino in contesti culturali e sociali del tutto differenti, come nel caso della contemporanea questione dei «riti cinesi» o «malabarici»³³. I lavori più recenti su questi argomenti hanno smesso di interessarsi solo alla strategia, ai risultati e ai problemi prodotti dall'attività dei religiosi europei, per osservare invece le reazioni dei loro interlocutori locali (sia tra coloro che ne respinsero l'apostolato che tra quanti lo accettarono), studiando le influenze inconsapevoli e le imitazioni coscienti prodottesi da una parte e dall'altra a causa di quell'incontro, fino all'elaborazione di forme culturali innovative³⁴.

Ho cercato dunque di «riequilibrare» l'approccio del mio lavoro in queste direzioni, evitando di presentare i cristiani orientali soltanto «in funzione» dell'apostolato cattolico, ma inserendoli al contrario nel contesto più ampio della società ottomana di età moderna; e provando a descriverli non come oggetti passivi delle influenze culturali, politiche o economiche europee, ma come protagonisti in grado di assorbire gli elementi di novità per rielaborarli in una sintesi creativa e sovente anche oppositiva. Il libro si apre (capitolo 1) introducendo i caratteri essenziali delle varie comunità cristiane del Mediterraneo orientale: dopo una breve descrizione della loro origine, dispersione geografica e struttura organizzativa interna, dedico ampio spazio alla questione

³² Bertrand, *L'Histoire à parts égales*, cit., «Introduction»; Id., *Histoire globale, histoires connectées: un « tournant » historiographique?*, in A. Caillé, S. Dufoix (a cura di), *Le « tournant global » des sciences sociales*, Parigi, 2013, p. 44-66. Cfr. anche il modello storiografico della *histoire croisée* descritto da M. Werner e B. Zimmermann, *Penser l'histoire croisée: entre empire et réflexivité*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, 2003, p. 7-36, e applicato ai cristiani orientali dell'Impero ottomano da B. Heyberger, *Pour une «histoire croisée» de l'occidentalisation et de la confessionnalisation chez les chrétiens du Proche-Orient*, in *The MIT-Electronic Journal of Middle Eastern Studies*, 3, 2003, p. 36-49.

³³ C. Santus, *Les papiers des consultants*, cit. Cfr. anche S. Pavone, *Jesuits and Oriental Rites in the Documents of the Roman Inquisition*, in I.G. Županov, P.-A. Fabre (a cura di), *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leida, 2018, p. 165-188. Windler, *Missionare in Persien*, cit., p. 644-645 e *passim*.

³⁴ In generale, cfr. S. Ditchfield, *De-centering the Catholic Reformation: papacy and peoples in the early modern world*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 101, 2010, p. 186-208. Sul caso cinese, si vedano N. Standaert, *The Interweaving of Rituals. Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Seattle-Londra, 2008; E. Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge, 2009. Per una prospettiva diversa sul classico tema delle influenze culturali europee, cfr. S. Subrahmanyam, *A Roomful of Mirrors: The Artful Embrace of Mughals and Franks, 1550-1700*, in *Ars Orientalis*, 30, 2010, p. 39-83.

della pretesa autonomia e autoreferenzialità delle minoranze dell'Impero (in realtà una retroproiezione di quello che sarebbero divenuti i *millet* in seguito), mostrandone al contrario la stretta integrazione con le istituzioni ottomane, ad esempio nel ricorso dei fedeli alle corti dei *kadı*. Se questo è innegabile per il Cinque e Seicento, provo d'altro canto a contestare anche l'idea opposta che si rifiuta di parlare di un *millet* greco o armeno prima del XIX secolo e delle *Tanzimat*: sulla base di studi recenti si può infatti ricostruire come le gerarchie orientali abbiano saputo approfittare delle riforme fiscali e amministrative intraprese nel corso del Settecento dalla Sublime Porta per ottenere una maggiore integrazione nella struttura burocratica dell'Impero, con la conseguente progressiva attribuzione di prerogative e poteri sempre più ampi. Emerge anche quale fosse il punto di vista dei patriarchi orientali sulla propaganda cattolica e quali potessero essere i mezzi di resistenza ad essa: innanzitutto l'accusa di tradimento politico rivolta ai convertiti, visti come quinte colonne delle potenze europee, dato che spesso ne chiedevano la protezione, divenendo ad esempio dragomanni o *beratlı* dei consoli francesi. La frequentazione dei missionari occidentali, la fedeltà ad un sovrano straniero e nemico come il Papa e la disobbedienza ai legittimi patriarchi riconosciuti dal sultano finirono così per assumere una dimensione «politica», tanto più evidente quanto più le Chiese orientali utilizzarono i nuovi poteri acquisiti per disciplinare proprio i rapporti tra i loro fedeli ed i cattolici, specularmente a quanto Roma cercava di fare già da tempo.

Il secondo capitolo è dedicato invece alla storia dei rapporti tra il mondo cattolico e l'Oriente cristiano: lo fa a partire dalle origini medievali di tali contatti e relazioni, ricostruendo per così dire un'«archeologia» della *communicatio in sacris* tra latini e orientali nei principati crociati, nei possedimenti veneziani del Mediterraneo e nel regno armeno di Cilicia. Questo fornisce l'occasione anche per discutere i risultati più significativi della storiografia sul Levante medievale, che in questi ultimi anni si è sempre più concentrata sulla questione della coesistenza e degli scambi culturali tra diverse comunità etniche e religiose. Gli esempi citati non saranno dunque una semplice digressione preliminare, ma piuttosto il retroterra fondamentale per comprendere la «lunga durata» di dinamiche destinate a ripetersi in età moderna, sia nei territori del Levante rimasti sotto la dominazione di Venezia sia in quelli progressivamente conquistati dagli Ottomani.

In questi paragrafi, nei successivi dedicati agli strumenti intellettuali e materiali delle missioni cattoliche in età moderna e anche nei singoli capitoli «locali» che seguono ho poi provato ad esaminare la questione degli scambi culturali e delle influenze. Per provare a superare lo stereotipo della «passività» a cui accennavo prima, riconoscendo al tempo stesso come il contatto con il mondo europeo abbia avuto rilevanti e fondamentali ripercussioni sull'identità delle comunità cristiane orientali, ho preso in esame i fenomeni di imitazione, ibridazione e riutilizzo polemico da parte loro di alcune «novità» europee,

nel campo della teologia e della pastorale come in quello dell'arte sacra. L'esame delle opere d'arte di carattere religioso conservate nelle chiese di Creta e soprattutto delle isole Ionie testimonia ad esempio un'interessante mescolanza di elementi della tradizione bizantina e di influenze occidentali (una «*communicatio* nell'arte sacra?»), ma anche una strategia deliberata, in cui i prestiti dall'iconografia della Controriforma cattolica servirono paradossalmente a sottolineare la specificità della fede ortodossa. Analogamente, il confronto con la teologia scolastica e con le nuove strategie catechetiche post-tridentine nutrì la riflessione della Chiesa greca, dapprima nella sua esigenza di fissare chiaramente la propria posizione dottrinale rispetto alla Riforma protestante e in seguito come utile strumento per rinnovare la pietà delle masse.

Certo, come si vedrà dalle pagine seguenti, l'atteggiamento delle Chiese orientali verso l'apostolato cattolico non fu ovunque identico, mutando di accenti a seconda dei luoghi e soprattutto dei tempi. Se all'inizio vi fu chi intravide nell'opera dei missionari europei un'opportunità per il miglioramento educativo e materiale dei propri fedeli, il XVIII secolo sancì invece la consapevolezza dei pericoli che essa poneva rispetto all'obbedienza verso le gerarchie ecclesiastiche e per la stessa coscienza di sé: vale a dire per la definizione chiara del significato di essere «ortodossi» anziché «cattolici», in una realtà dove ormai la semplice differenza rituale non bastava più. Ciò che non può essere ignorato e che il libro cerca di dimostrare è che questo fu solo l'esito di un processo lungo e complesso. Fu proprio nella faticosa repressione dei fenomeni di interazione e mescolanza precedentemente diffusi che si forgiarono e si definirono in età moderna le caratteristiche delle categorie confessionali contemporanee.

PRIMA PARTE

TRA COSTANTINOPOLI E ROMA

CAPITOLO 1

LE CHIESE ORIENTALI E L'IMPERO OTTOMANO

Preambolo: la storia di Elena

Per introdurre la complessa realtà storica dei cristiani orientali dell'Impero ottomano, così come per affrontare fin da subito la questione della pluralità delle loro «identità» possibili, è utile partire da un caso concreto. Negli anni '20 del Settecento, nel porto egiziano di Rosetta, vivevano il siro Yûḥannâ, originario di Aleppo, e la moglie Sima, melchita di Tripoli: nonostante la diversa origine geografica e comunitaria, la loro unione era stata probabilmente favorita dal fatto che fossero entrambi cattolici, non si sa se per retaggio familiare o per conversione personale. La coppia aveva una figlia, Elena: quest'ultima frequentava un armeno apostolico, «Deodato» (Astuacatur), che infine la chiese in moglie. Poiché la ragazza era disponibile a sposarlo solo alla condizione che egli si convertisse al cattolicesimo, l'uomo fece la sua professione di fede, coinvolgendo anche la propria famiglia. Il matrimonio tuttavia non fu felice: lo sposo non riuscì a consumarlo e sfogò la propria rabbia picchiando la novella consorte e abbandonando il tetto coniugale, appropriandosi della dote e rinnegando infine la fede cattolica. A quel punto la ragazza rese pubblica «l'inabilità di suo marito, la sua tirannia ed apostasia dalla fede cattolica, ed in presenza del console e nazione francese di Rossetto giurando sopra l'Evangelo che il predetto matrimonio era solamente rato ma non consumato, prese all'uso del paese una carta dal Turco per la quale si separò dal predetto Deodato». Se questi contrasse velocemente un secondo matrimonio con una «giacobita», Elena aspettò cinque anni, durante i quali si trasferì al Cairo e cominciò a frequentare le chiese dei greci «scismatici», finendo col rimaritarsi con uno di loro. Il vicario patriarcale greco non fece obiezioni a celebrare le seconde nozze, ma dopo qualche tempo la giovane cominciò a sentire «i rimorsi della coscienza», finché decise di presentarsi insieme al nuovo marito davanti ad un missionario di Terra Santa, cercando per entrambi la riconciliazione con la Chiesa cattolica. Il caso fu trasmesso nel 1728 a

Roma, dato che Elena non aveva domandato la dispensa della Santa Sede necessaria per l'invalidamento del primo matrimonio e si trovava dunque formalmente ad essere bigama; d'altro canto, non era neanche possibile riunirla con il marito armeno, il quale si era fatto un'altra famiglia e non aveva alcuna intenzione di riabbracciare né lei né la fede cattolica¹.

Ad interessare qui non è tanto la risoluzione del caso – uno tra i tanti dello stesso genere che allora affollavano i tribunali romani – quanto il suo racchiudere *in nuce* molti elementi caratteristici. Innanzitutto, la quantità e diversità delle denominazioni ecclesiali e comunitarie dei cristiani orientali, così come la loro dispersione geografica: in una stessa famiglia entrano in relazione siri, greci melchiti e armeni, in un contesto egiziano diverso da quello d'origine. In secondo luogo, la porosità dei confini confessionali, con professioni di fede apparentemente dettate dalla convenienza pratica e quindi ad essa subordinate (come nel caso di Deodato) o la frequentazione di luoghi di culto e comunità diverse in base al cambiamento di circostanze (Elena cominciò a frequentare le chiese «scismatiche» dopo il trasferimento da Rosetta al Cairo). Infine, colpisce la pluralità dei fori e delle autorità coinvolte: il primo matrimonio era stato celebrato da un parroco orientale più o meno segretamente convertito al cattolicesimo, dichiarato come non consumato di fronte al rappresentante locale della Corona francese e infine legalmente sciolto tramite un atto redatto da un giudice ottomano (*kadı*); il secondo era invece avvenuto con l'autorizzazione del vicario del patriarca greco di Alessandria, ma agli occhi dei missionari mancava della necessaria sanzione da parte della Chiesa di Roma e anzi era avvenuto contro le sue regole...

Questa eterogeneità e mutevolezza di appartenenze proveniva da una storia assai lontana.

Le Chiese orientali: breve presentazione dei caratteri fondamentali

Quando alla fine del IV secolo si verificò la separazione formale dell'Impero romano in due domini distinti, sancendo la fine dell'unità politica del mondo cristiano, la parte orientale era ben lungi dall'avere una sua identità omogenea. Nonostante un'organizzazione ecclesiastica apparentemente uniforme e la comune adesione alle dottrine stabilite nel Concilio di Nicea (325), le diverse componenti etniche, linguistiche e culturali di territori che spaziavano dall'Egitto

¹ La lettera con la descrizione del caso (da cui sono tratte le citazioni) fu inviata il 25 marzo 1728 dal Guardiano di Terra Santa alla Congregazione di Propaganda Fide; quest'ultima il 13 agosto sottopose la questione al Sant'Uffizio, che a sua volta la girò quindici giorni dopo alla Penitenzieria Apostolica: APF, CP, vol. 77, c. 88r-89v. Il caso è segnalato anche da B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Roma, 1994, p. 76-77.

al Caucaso non potevano che dare luogo a particolarità specifiche, destinate a distanziarsi sempre di più. Il luogo di concretizzazione di tali particolarità erano le pratiche liturgiche e disciplinari sviluppate nelle maggiori sedi episcopali, in una parola quello che si sarebbe poi definito come «rito»²: le differenze in questo campo precedettero le controversie di carattere dottrinale, anche se sovente poi le accompagnarono, secondo l'adagio *lex orandi, lex credendi*. I centri principali divennero allora Antiochia, la città dove per la prima volta i discepoli di Gesù furono chiamati «cristiani» (At 11, 26), Alessandria d'Egitto, Gerusalemme e infine Costantinopoli, cioè le quattro metropoli orientali a cui vennero riconosciuti poteri patriarcali e che insieme con Roma formavano quella che in seguito sarebbe stata definita la «pentarchia». Una certa importanza la rivestivano però anche luoghi di elaborazione intellettuale, come Cesarea in Cappadocia, la città di Edessa in Siria e in seguito Nisibi in Mesopotamia. Se Alessandria diventerà il luogo di nascita del rito copto, ad Antiochia vanno ricondotte le liturgie della maggioranza delle altre Chiese orientali, particolarmente quelle di impronta linguistica siriana, ma anche – tramite una mescolanza creativa con le opere dei padri cappadoci – quelle della Chiesa greca bizantina, così come di quella armena; quest'ultima sembra essere stata influenzata anche dall'antica liturgia di Gerusalemme, di cui peraltro si conosce molto poco³.

La causa delle prime differenziazioni in senso dottrinale ed ecclesiale, tali da sancire cioè uno «scisma» motivato d'«eresia», risiedono nello scontro tra i due principali approcci riguardo all'interpretazione della natura umana e divina di Cristo: quello alessandrino, che ne sosteneva l'unità, e quello antiocheno, tendenzialmente portato a sottolinearne la distinzione. Tale differenza si concretizzò durante il Concilio di Efeso del 431 in uno scontro acceso tra il patriarca di Alessandria Cirillo e quello di Costantinopoli (ma di origine siriana) Nestorio, a causa del rifiuto di quest'ultimo di chiamare Maria con l'appellativo di *Theotokos*, «Madre di Dio», rifiuto che sembrava intendere

² Sulle problematiche offerte dalla definizione di questo termine in età moderna, cfr. W. Bassett, *The determination of rite*, Roma, 1967 e ora A. Girard, *Le christianisme oriental (XVII^e-XVIII^e siècles)*, cit., p. 348-358 e sg.

³ Tra le introduzioni generali al cristianesimo orientale, si rimanda qui all'imponente opera di sintesi di J.-P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Parigi, 1994 (che spazia dai caratteri liturgici ai problemi sociali contemporanei), e ai più compatti ma altrettanto utili manuali di J. Assfalg, P. Krüger, *Petit dictionnaire de l'Orient chrétien*, Turnhout, 1991 e B. Heyberger, *Les Chrétiens d'Orient*, Parigi, 2017 (*Que sais-je?*, 4050). Se il libro di Valognes si caratterizza per uno sguardo pessimista per non dire vittimizzante circa la situazione attuale e futura delle Chiese orientali, una prospettiva rovesciata è quella che informa B. Heyberger, *Les Chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Parigi, 2013, dedicata alle questioni contemporanee. Per l'età medievale e moderna, cfr. M. Angold (a cura di), *Eastern Christianity*, vol. 5 di *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, 2006; per un approccio storico-letterario, cfr. P. Siniscalco (a cura di), *Le antiche Chiese orientali. Storia e letteratura*, Roma, 2005.

una separazione non solo delle nature ma anche della persona di Cristo. La condanna finale di Nestorio e la sua deposizione (peraltro ottenute in modo piuttosto irregolare) fornirono un pretesto teologico per uno scisma in realtà motivato da ragioni politiche: a separarsi dalle Chiese dimoranti nell'Impero romano fu infatti l'unica che avesse invece il proprio centro di attività al di là del confine, più precisamente in Persia, alla corte sasanide di Seleucia-Ctesifonte. Nel tentativo di smarcarsi dal potere bizantino, questa Chiesa rigettò le conclusioni del Concilio di Efeso e venne perciò appellata polemicamente come «nestoriana», anche se tale denominazione può essere utilizzata oggi soltanto in un senso piuttosto impreciso: la sua dottrina di riferimento era piuttosto quella di Teodoro di Mopsuestia (350-428) e non quella di Nestorio, e le differenze principali nascevano innanzitutto dal diverso significato attribuito ai concetti di «natura», «ipostasi» e «persona», espressi nella lingua greca e siriana con termini alternativi e non equivalenti⁴. La denominazione più corretta rimane quella che essa si è sempre data, cioè «Chiesa d'Oriente» (oggi conosciuta anche come «Chiesa assira d'Oriente»): un nome che non tradisce la sua storia, dato che dalla Persia i suoi missionari giunsero in Asia centrale, in India e fino in Cina. Quando alla metà del XVI secolo il clero della regione di Mosul si riunì con Roma, il titolo assegnato al loro pastore fu però «patriarca dei Caldei», ancora una volta con un termine abbastanza erroneo, dato che non vi erano legami tra la popolazione di origine assira dell'alta Mesopotamia e quella antica dei Caldei⁵.

Conseguenze ancora più gravi per la coesione del mondo cristiano ebbe il concilio tenutosi vent'anni dopo Efeso a Calcedonia, dove nel 451 furono anatematizzate le idee dell'archimandrita Eutiche: secondo quest'ultimo, le nature umana e divina di Cristo si erano fuse dopo l'incarnazione in una sola, rendendolo non più consustanziale agli altri uomini. I padri conciliari rigettarono questa visione, proclamando invece Cristo come una persona «in due nature, senza confusione, senza cambiamento, senza divisione, senza separazione». La definizione riprendeva quella formulata da papa Leone Magno in una sua lettera al patriarca di Costantinopoli Flaviano (il cosiddetto *Tomus Leonis*) e sembrava allontanarsi invece dall'insegnamento del patriarca Cirillo di Alessandria a proposito dell'«unica natura del Verbo incarnato». Le tensioni successive finirono per provocare lo scisma di buona parte della Chiesa alessandrina (guidata da un discepolo di Cirillo, Dioscoro) e in seguito anche di quella antiochena, particolarmente di quei settori che per motivi politici, linguistici e culturali non accettavano il primato sempre più forte assunto dalla Chiesa

⁴ La complicata questione è sviscerata magistralmente da S.P. Brock, *The 'Nestorian' Church: a lamentable misnomer*, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 78-3, 1996, p. 23-35.

⁵ W. Baum, D. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, Londra, 2003.

costantinopolitana a causa della sua collaborazione e subordinazione al potere imperiale. In Egitto ciò si concretizzò con lo stabilimento di un patriarcato separato che adottò una liturgia in lingua copta (erede dell'antico linguaggio autoctono) e spogliata di influenze bizantine, conquistando presto la grande maggioranza della popolazione lungo il corso del Nilo e fino in Etiopia, anche se un patriarcato d'Alessandria di confessione calcedonese e in comunione con Costantinopoli continuò ad esistere⁶.

Similmente avvenne in Siria, dove attorno all'insegnamento di Severo di Antiochia (465-538) si coalizzarono le resistenze della popolazione di lingua aramaica contro i tentativi di Giustiniano di imporre uniformemente l'osservanza calcedonese, finché alla metà del VI secolo il vescovo di Edessa Giacomo «Baradeo» organizzò la struttura di una Chiesa autonoma di lingua siriana occidentale, che finì dunque per essere chiamata dagli avversari con il suo nome: «giacobita»⁷.

Al contrario, quella parte del clero e dei fedeli che rimasero fedeli a Costantinopoli finirono per ricevere il nome di «melchiti», intendendo con questo vocabolo di origine semitica il loro parteggiare per l'imperatore (*malka* in siriano, *malik* in arabo). Essi costituivano almeno la metà dei fedeli della Chiesa antiochena e la totalità di quella di Gerusalemme e tra l'VIII e l'XI secolo andarono incontro a delle mutazioni significative che ne segnarono la particolarità: la scelta dogmatica calcedonese determinò infatti la progressiva bizantinizzazione della loro liturgia e teologia (incarnata nel grado più alto da Giovanni Damasceno, 676-749), mentre al contrario la lingua siriana e greca dei fedeli finì col tempo per essere sostituita da quella dei nuovi dominatori della regione, gli arabi. Si assistette così alla costruzione di una Chiesa araba ortodossa (particolarmente in Siria, dato che il patriarcato di Gerusalemme continuò ad essere egemonizzato da prelati di origine e lingua greca), i cui membri saranno poi qualificati nell'Impero ottomano come «*rûm*». Il termine «melchita» sarà invece riportato in auge nel XVIII secolo con la scissione del patriarcato d'Antiochia e la creazione nel 1724 di una chiesa cattolica unita con Roma, alla quale viene da allora generalmente riservato⁸.

⁶ Sulla nascita del monofisismo si veda il classico lavoro di W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, 1972, ora ridiscusso nel primo capitolo del libro di M.S.A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics After the Arab Conquest*, Londra-New York, 2014, a cui si rinvia per l'evoluzione della chiesa copta nel passaggio dal dominio bizantino a quello arabo.

⁷ V.L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, New York, 2008; C. Sélis, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Turnhout, 1988. Nell'anno 2000 un sinodo ha deciso di adottare ufficialmente la denominazione «Chiesa ortodossa siriana».

⁸ S. Griffith, *The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE)*, in O. Lior, G. Stroumsa, *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout, 2006, p. 175-204.

Fede calcedonese e tradizione liturgica siriana trovarono la loro unione in un particolare gruppo di cristiani concentrati inizialmente nella valle del fiume Oronte e poi sulla montagna libanese e aventi in comune la venerazione per la memoria di un santo anacoreta del IV secolo, Marone. Quando nel 638 l'imperatore Eraclio tentò con il consenso di papa Onorio di superare la contrapposizione tra monofisiti e calcedonesi con una formulazione teologica conciliante, incentrata sull'unità della volontà di Cristo piuttosto che sulla sua natura («monotelismo»), questo gruppo la accettò e continuò a ritenerla valida anche dopo che Roma e Costantinopoli l'ebbero infine rigettata come eretica. Tra le ragioni di ciò si adduce comunemente anche l'isolamento geografico e politico in cui si trovavano allora i «maroniti», che furono riconosciuti come gruppo autonomo dal califfo Marwan II nell'VIII secolo, periodo in cui si dotarono anche di un patriarca indipendente⁹.

Le controversie cristologiche suscitate da Calcedonia finirono per coinvolgere anche i fedeli di un'altra Chiesa lontana geograficamente, etnicamente e linguisticamente da tutte quelle di cui abbiamo finora trattato. La Chiesa armena porta oggi il titolo ufficiale di «apostolica», ma nelle fonti europee è anche chiamata «gregoriana»: il primo termine fa riferimento alla tradizione che riconduce la diffusione del cristianesimo tra gli armeni alla predicazione e al martirio degli apostoli Taddeo e Bartolomeo, giunti nelle terre attorno al lago Van (Anatolia orientale) passando attraverso Edessa; il secondo deriva invece dal ruolo fondamentale e storicamente accertato svolto all'inizio del IV secolo d.C. da san Gregorio «l'Illuminatore» nella conversione del re Trdat (Tiridate) III e quindi nell'adozione della religione cristiana come religione nazionale, nel 301, secondo la datazione tradizionale, o più probabilmente nel 314¹⁰. Gregorio, che si era formato a Cesarea di Cappadocia, stabilì la sede della Chiesa armena nel sito della capitale storica del regno arsacide, Vałaršapat, fondandovi la cattedrale di Ėjmiacin: qui risedettero i suoi successori, inizialmente direttamente imparentati con lui, che assunsero come titolo quello di *kat'olikos* e che rimarcarono sin da subito la propria autonomia rispetto alle altre Chiese orientali.

Questo processo di distinzione ricevette un impulso fondamentale dall'invenzione dell'alfabeto armeno (tradizionalmente attribuita a Mesrop Maštoc' all'inizio del V sec.) e dalla conseguente possibilità di tradurre la Bibbia nella lingua nazionale e di stabilire un rito

⁹ H. Suermann, *Histoire des origines de l'Église Maronite*, Kaslik, 2010; M. Moosa, *The Maronites in History*, Syracuse (NY), 1986.

¹⁰ Agathangelos, *History of the Armenians*, ed. R. W. Thomson, Albany, State University of New York Press, 1976; P. Ananian, *La data e le circostanze della consacrazione di S. Gregorio Illuminatore*, in *Le Muséon*, 84, 1961, p. 43-73, 317-360. Per un'introduzione alla storia del popolo armeno e della sua chiesa, cfr. G. Dédéyan (a cura di), *Histoire du peuple arménien*, Tolosa, 2007.

particolare, che accanto ad assolute unicità (la mancata infusione dell'acqua nel calice della messa, la celebrazione di Natale ed Epifania insieme il 6 gennaio) mostra comunque influenze rituali bizantine, antiochene e soprattutto dell'antica liturgia di Gerusalemme¹¹. La Chiesa armena era nata sotto la doppia stella dell'influenza occidentale (greca) e orientale (siriaca), e nonostante una precoce autocefalia e un marcata tendenza a un orgoglio identitario "nazionale", risentì di questa sua natura bipolare per lunghissimo tempo, anche a causa della posizione geografica dei suoi luoghi d'origine, che furono per secoli zone di confine e di scontro tra gli imperi (romano, bizantino, sasanide, abbaside, ottomano, safavide...) ¹².

Proprio ad una guerra contro i Sasanidi (che cercavano allora di imporre con la forza il mazdeismo nella regione) si deve la mancata partecipazione della Chiesa armena al Concilio di Calcedonia. Per lungo tempo vi è stato un consenso generale nell'individuare nel VI secolo il momento del rigetto e della condanna delle decisioni prese a Calcedonia, anche se il momento preciso era identificato da alcuni nel primo concilio di Dvin (505-506) e da altri invece nel secondo (555). Il lavoro sulle fonti armene portato avanti da Nina Garsoïan ha in realtà mostrato come questi concili condannassero infiltrazioni ereticali «nestoriane» (o per meglio dire diofisite) provenienti dalla Persia, senza mai nominare invece le decisioni prese a Calcedonia né il *Tomus Leonis*. All'epoca, infatti, i vertici della Chiesa armena ritenevano le influenze della Chiesa assira d'Oriente molto più pericolose per l'ortodossia di quelle provenienti invece da occidente. Forse fu anche per reazione a questa minaccia diofisita che si andò dunque accentuando il carattere «monofisita» (in realtà «miasfisita» o pre-calcedonese, sempre secondo la formulazione di Cirillo) della Chiesa armena.

Fino al 518 il potere imperiale di Costantinopoli oscillò peraltro nell'accettazione del simbolo di Calcedonia, visto che quest'ultimo era considerato superato dall'*Henotikon*, la dichiarazione promulgata nel 482 dall'imperatore Zenone dietro ispirazione del patriarca Acacio in uno dei vari tentativi di acquietare le controversie cristologiche. Nei primi decenni del VI secolo la Chiesa armena non riteneva dunque di aver compiuto nessuno scisma, visto che semmai era stata la Chiesa imperiale a ritornare sui propri passi, quando Giustino I aveva rigettato l'*Henotikon* e abbracciato la formula calcedonese. Fu solo alla fine del VI secolo, in congiunzione con i tentativi bizantini di imporre con la forza l'uniformità dottrinale nei territori da poco conquistati ai persiani, che cominciò a comparire una presa di coscienza della differenza con Costantinopoli, rafforzata dal permanere dei vertici

¹¹ C. Renoux, *L'Épiphanie à Jérusalem au IV^e et au V^e siècle d'après le Lectionnaire arménien de Jérusalem*, in *Revue des études arméniennes*, 2, 1965, p. 343-359.

¹² N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Lovanio, 1999, p. 399 e sg.

gerarchici armeni al di là della frontiera; la rottura fu completa nel 607, quando il nuovo *kat'otikos* Abraham I sancì definitivamente la condanna della Chiesa bizantina, in un crescendo polemico che in pochi secoli arriverà ad estendere l'epiteto ingiurioso di «nestoriano» anche a chi accettasse il contenuto del simbolo di Calcedonia¹³. Un percorso diverso prese allora invece la Chiesa georgiana, nata nei territori storici della Colchide e dell'Iberia (K'art'li) e che pur caratterizzata da storia e lingua differenti aveva fino ad allora avuto stretti contatti con quella armena: all'inizio del VII secolo scelse infatti di accettare il Concilio di Calcedonia, mantenendo la comunione con la Chiesa bizantina, da cui rivendicò sempre una propria autonomia, anche se il patriarcato ecumenico ne ha riconosciuto l'autocefalia ufficialmente soltanto nel 1990¹⁴.

Per quanto riguarda invece i rapporti tra Roma e Costantinopoli, nonostante temporanei momenti di frizione dovuti al progressivo emergere dell'autorità di quest'ultima e al modo di affrontare le controversie cristologiche del V secolo, le due Chiese rimasero a lungo in comunione. Questa condizione derivava certamente dal fatto che entrambe si riconoscevano nei canoni dei concili ecumenici, ma era dovuta anche ad una sostanziale ignoranza reciproca, progressivamente aggravatasi dopo le migrazioni dei popoli germanici, la caduta dell'Impero romano d'occidente e le conquiste arabe del VII secolo.

La prima reale coscienza di una differenza emerse quando gli sforzi missionari di una e dell'altra sede si incontrarono, prima nei territori balcanici e poi nell'Italia meridionale, a seguito delle campagne militari per il ristabilimento del potere bizantino. Le critiche si appuntarono allora soprattutto su questioni eminentemente liturgico-rituali, come il diverso carattere dei digiuni, il celibato ecclesiastico o il problema di chi fosse il ministro ordinario della cresima, a cui si aggiunse poi la spinosa questione del *Filioque*, un'aggiunta unilaterale al Credo niceno diffusasi tra i Franchi nell'VIII secolo e accettata ufficialmente da Roma soltanto all'inizio dell'XI. Queste in particolare furono le accuse che il patriarca Fozio rovesciò contro i missionari latini in Bulgaria, nel contesto di un violento scontro con papa Nicola I tra l'863 e l'867

¹³ Cfr. N. Garsoïan, *Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine, II: la date et les circonstances de la rupture*, in *L'Arménie et Byzance: histoire et culture*, Parigi, 1996, p. 99-112; Ead., *L'Église arménienne*, cit. Bisogna comunque precisare che sono sempre esistite comunità di armeni calcedonesi, particolarmente tra coloro che nel corso delle vicende storiche finirono per vivere in territori controllati da Costantinopoli, mantenendo i propri costumi o accettando al contrario un certo grado di assimilazione per integrarsi nella società e spesso anche nell'esercito bizantini. Cfr. V.A. Arutjunova-Fidanjan, *The Ethno-Confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians*, in *Revue des études arméniennes*, 21, 1988-1989, p. 345-363; I. Augé, *Le choix de la foi chalcédonienne chez les Arméniens*, *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 9, 2011, online: <http://cerri.revues.org/871> (accesso: 4 ottobre 2014).

¹⁴ P. Siniscalco (a cura di), *Le antiche Chiese orientali*, cit., cap. XIII.

che giunse fino alla reciproca scomunica. Esse furono però poco più di un pretesto, dato che le vere radici di quella conflittualità, come di molte altre in seguito, giacevano nella rivalità tra le due sedi patriarcali e soprattutto nella reazione bizantina ai sempre più frequenti tentativi romani di far valere anche in campo giurisdizionale il proprio primato d'onore di origine petrina: più in generale, nella crescente diversità che si andava stabilendo tra il modello ecclesialmente «sinfonico» di Bisanzio e la «monarchia pontificale» romana¹⁵.

È nel secolo successivo, come ha fatto notare Tia Kolbaba, che cominciò a montare la paura dei «guardiani dell'ortodossia» bizantina verso un inquinamento ereticale della fede cristiana dell'Impero – timore che nacque rispetto alla tolleranza religiosa mostrata da imperatori come Niceforo II (963-969) o Basilio II (976-1025) verso gli armeni e i siriani dei territori orientali recentemente conquistati, sudditi di cui era necessario garantirsi la fedeltà e con i quali a livello locale la popolazione greca finiva sovente per mescolarsi. Ciò provocò nell'XI secolo la reazione del *milieu* ecclesiastico di Costantinopoli, in un crescendo polemico che finì per rivolgersi anche verso gli errori dei latini. È in questo contesto, ad esempio, che l'uso armeno del pane azzimo per l'Eucarestia venne stigmatizzato come pratica «giudaizzante» e monofisita (l'assenza del lievito avrebbe indicato l'unica natura di Cristo) e poiché il ragionamento eresilogico procedeva per analogie formali, le stesse accuse vennero paradossalmente mosse allora anche alla Chiesa occidentale, che ne condivideva l'utilizzo¹⁶.

La questione degli azzimi occupa un posto rilevante anche nella serie di accuse che il patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario (1043-1059) mosse contro gli errori dei latini, comprendendovi anche la tonsura della barba e l'obbligo del celibato ecclesiastico, recentemente sancito da papa Leone IX. Quando quest'ultimo inviò una delegazione a Costantinopoli, la situazione non si risolse, ma anzi si aggravò: nel luglio del 1054 il cardinale Umberto di Silvacandida depose sull'altare di Santa Sofia la bolla di scomunica del patriarca e quest'ultimo replicò allo stesso modo; redasse anzi un elenco di errori dei latini che diede inizio in ambito bizantino ad un fecondo e sempre

¹⁵ F. Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge, 1948; Id., *Byzance et la primauté romaine*, Parigi, 1964.

¹⁶ T. Kolbaba, *Byzantines, Armenians, and Latins: Unleavened Bread and Heresy in the Tenth Century*, in G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (a cura di), *Orthodox Constructions of the West*, New York, 2013, p. 45-57: «if a group behaved in ways similar to heretics who had already been defined and described, then everything about those defined heretics could now be applied to the contemporary group. If Armenians used unleavened bread, were Judaizers, and denied the Formula of Chalcedon regarding the two natures of Jesus Christ; and if Latins also used unleavened bread, then the Latins were also Judaizers and Monophysites» (p. 56). Cfr. anche J.H. Erickson, *Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 14, 1970, p. 155-176.

più polemico genere letterario¹⁷. Tradizionalmente la storiografia ha scelto di prendere questo evento come il momento in cui il «Grande scisma» prese realtà, in maniera forse più simbolica che reale, dato che i reciproci anatemi erano diretti contro singole personalità e non contro la Chiesa greca o latina nel suo complesso: quando meno di mezzo secolo dopo l'imperatore chiese al sinodo costantinopolitano perché il nome del pontefice romano non fosse più ricordato nei dittici, fu difficile trovare una risposta chiara e a nessuno venne in mente di evocare i fatti del 1054¹⁸.

Anche per questo, gli eventi storici del periodo delle crociate (particolarmente la quarta) sono ritenuti oggi molto più decisivi nel diffondere a livello popolare quell'ostilità necessaria al mantenimento di una separazione al di là delle discussioni dottrinali. Il sacco di Costantinopoli del 1204, la spartizione dei territori bizantini tra i crociati e la sostituzione dei prelati greci con omologhi latini nei principati conseguentemente stabiliti nel Levante furono indubbiamente traumi fondativi nei rapporti tra latini e greci, tali da rendere insanabile la frattura anche quando i vertici delle due Chiese si mostravano propensi ad una ricomposizione. Basti considerare quanto avvenne solo settant'anni dopo, sotto il regno di Michele VIII Paleologo (1259-1282): il suo tentativo di riconquistare i territori perduti dell'Impero sottraendoli alle mire espansioniste di Carlo d'Angiò necessitava dell'appoggio del pontefice, cosa che lo spinse a sostenere per lungo tempo una politica filoromana e aperta all'unione. Quest'ultima vide il suo compimento nel Concilio di Lione del 1274, ma quando a Costantinopoli si seppe che la delegazione greca aveva prestato obbedienza al papa cantando il Credo con l'aggiunta del *Filioque*, si scatenarono una serie di disordini che l'imperatore fu alla fine costretto a reprimere con la violenza. Alla morte di Michele VIII, tutti i suoi atti vennero dichiarati invalidi dal suo successore, mentre veniva allontanato dall'incarico e messo sotto accusa lo stesso patriarca Giovanni XI, autore di libelli in cui aveva sostenuto la sostanziale equivalenza della fede dei latini e dei greci in merito alla processione dello Spirito Santo e la propria convinzione che «le Chiese d'Occidente e d'Oriente si sono reciprocamente combattute per tanto tempo sconsideratamente e senza alcun fondamento»¹⁹.

Che a non fossero tanto i motivi dottrinali a dividere gli animi lo attestava chiaramente ancora nel 1339 il monaco calabrese Barlaam. Inviato ad Avignone da Andronico III Paleologo per cercare di

¹⁷ T. Kolbaba, *The Byzantine Lists: Errors of the Latins*, Urbana (IL), 2000.

¹⁸ *Ibid.*, p. 9-10; sul ridimensionamento della data, cfr. E. Chrysos, *1054: Schism?*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spoleto, 2004, vol. I, p. 547-571.

¹⁹ Cfr. V. Peri, *L'opuscolo di Giovanni Vekkos "Sull'infondatezza storica dello scisma tra le Chiese" e la sua prima redazione*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 14-16, 1977-1979, p. 203-237.

convincere il papa a fornire aiuti militari contro la montante minaccia turca, Barlaam non poté fare a meno di specificare che la missione doveva restare segreta e sconosciuta ai sudditi dell'imperatore a causa del loro odio verso i latini, provocato non da differenze dogmatiche ma dal grande male che questi ultimi in diverse occasioni avevano inflitto loro²⁰.

Ciò nonostante, non soltanto questa ostilità non si diffuse ovunque con lo stesso grado di intensità, ma soprattutto la costruzione di domini «franchi» in Medio Oriente e nell'Egeo fu anche un'occasione di contatto e conoscenza reciproca tra diversi modelli di cristianesimo, come vedremo nel secondo capitolo. Queste realtà non ebbero tuttavia lunga durata, venendo spazzate via dalla riconquista islamica guidata dai Mamelucchi: una sopravvivenza maggiore e più significativa si ebbe invece nei domini isolani della Repubblica di Venezia, ma alla fine anche questi dovettero progressivamente cadere di fronte all'emergere dell'entità statale destinata a governare il Mediterraneo orientale per molti secoli, appropriandosi anche in maniera simbolica dell'eredità bizantina: l'Impero ottomano²¹.

Le comunità cristiane dopo la conquista ottomana

Popolazione

Alla morte di Solimano il Magnifico, nel 1566, le principali e più antiche comunità cristiane orientali erano finite sotto il controllo ottomano. Ne restavano fuori i greci delle isole del Mediterraneo (che però nel giro di un secolo sarebbero anch'essi passati dal governo franco-veneto a quello turco), gli armeni e i georgiani residenti nella Persia safavide e nei piccoli principati da essa dipendenti, gli etiopi, i cristiani di tradizione siriana stanziati sulle coste indiane e ovviamente quelli di lingua slava residenti nel granducato di Lituania e nel principato moscovita²². Se i cristiani dei Balcani e dell'Anatolia conoscevano la dominazione ottomana da quasi due secoli, cioè da ben prima che Mehmed II facesse il suo trionfale ingresso a Costantinopoli

²⁰ S. Runciman, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIth Centuries*, Oxford, 1955, p. 115; P. Lemerle, *L'Orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: Les origines du 'schisme' des Églises*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1965, p. 228-246; p. 240-242; T. Kolbaba, *Byzantine Perceptions of Latin Religious "Errors": Themes and Changes from 850 to 1350*, in A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh (a cura di), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington, 2001, p. 115-143 (p. 117).

²¹ Non ci si può qui dilungare sulla straordinaria espansione militare e politica che trasformò un piccolo emirato anatolico in un impero ampio ed eterogeneo, esteso dai Balcani al Caucaso. Per un'introduzione generale, si veda C. Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, 1995.

²² Non ci si prendono qui in considerazione le diaspore orientali o le comunità minoritarie, come quella greco-albanese nel Meridione d'Italia.

nel 1453, la conquista della Mesopotamia, della Siria e dell'Egitto era cosa relativamente più recente, essendo il frutto delle campagne militari di Selim I tra il 1512 e il 1520. Per i cristiani di quella regione, tuttavia, la subordinazione ad un'autorità islamica era una realtà del tutto abituale, dato che – salvo la breve e limitata esperienza dei regni crociati – durava dai tempi dell'espansione araba nel VII secolo. Quest'ultima non era stata senza conseguenze: mentre nella penisola balcanica, nell'arcipelago egeo e nelle altre grandi e piccole isole la Chiesa greca era nettamente maggioritaria tra la popolazione, nei territori arabi del Levante le altre comunità cristiane si trovavano quasi sempre a sperimentare una condizione di minoranza; ovviamente vi erano eccezioni da entrambe le parti, come la regione bosniaco-albanese (dove le conversioni dei locali all'islam assunsero tratti sempre più marcati) e quella libanese, dove le montagne allo stesso tempo isolarono e protessero i cristiani maroniti²³.

È molto difficile avanzare stime demografiche complessive e precise: non vi furono censimenti generali condotti in modo sistematico prima degli ultimi decenni del XIX secolo e anche se gli archivi ottomani contengono registri fiscali (*tahrir defterleri*) attraverso i quali è stato finora possibile ricostruire la storia sociale ed economica di molte aree del Levante e dell'Europa balcanica, questo tipo di fonte presenta alcune intrinseche limitazioni e criticità (ad esempio, le imposte e anche la capitazione dovuta dai non-musulmani erano calcolate per gruppi familiari e non per individui, e certe categorie ne erano esentate)²⁴. Secondo alcune stime, l'Impero ottomano contava intorno agli anni '30 del Cinquecento poco più di 12 milioni di persone, aumentate alla fine del secolo fino a 22 milioni grazie soprattutto alla conquista di nuovi territori e alla crescita demografica; il ristagno o deciso calo demografico del Seicento, alleviato soltanto in parte da

²³ B. Heyberger, *I cristiani orientali e il mondo musulmano*, in A. Barbero (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, vol. XI: R. Bizzocchi (a cura di), *L'età moderna (secoli XVI-XVIII). Culture, religioni, saperi*, Roma, 2011, p. 239-278.

²⁴ Per una sintetica ma completa rassegna bibliografica dei principali studi sulla demografia ottomana, cfr. E. Özvar, *Economic History in Turkey*, in *Dove va la storia economica? Metodi e prospettive sec. XIII-XVIII / Where is Economic History Going? Methods and Prospect, from the 13th to 18th centuries*, Firenze, 2011, p. 79-104 (p. 86-89); una rassegna più datata è quella di D. Panzac, *La population de l'Empire ottoman et de ses marges du XV^e au XIX^e siècle: bibliographie (1941-1980) et bilan provisoire*, in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 31, 1981, p. 119-137. Per un'analisi dei limiti dei *tahrir*, cfr. S. Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, New York, 2000, p. 86-95; un atteggiamento più fiducioso e la proposta di utilizzare campioni rappresentativi per avanzare stime complessive e non solo locali si ritrova in M.M. Coşgel, *Ottoman Tax Registers (Tahrir Defterleri)*, in *Historical Methods*, 37, 2004, p. 87-100. Per il primo censimento ottomano, cfr. K.H. Karpat, *Ottoman Population Records and the Census of 1881/2-1893*, in *International Journal of Middle East Studies*, 9, 1978, p. 234-274.

una certa ripresa a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, portò la popolazione intorno al 1800 ad una cifra tra i 25 e i 32 milioni²⁵.

Nel 1535 i cristiani rappresentavano circa il 7% della popolazione dell'Anatolia e (assieme con gli ebrei) l'8% della regione compresa tra Cilicia, Siria e Palestina. Questa proporzione era ancora valida nel 1580, ma tre secoli dopo erano cresciuti fino ad essere un quarto della popolazione siriana²⁶. Nonostante questo fenomeno sia un frutto soprattutto della grande espansione demografica ed economica prodottasi tra le minoranze cristiane locali nel corso del XIX secolo, tracce di questa crescita si possono ritrovare anche per il periodo precedente e in generale per molte delle grandi città dell'Impero. Se tra la metà del XVI e del XVIII secolo il peso della popolazione cristiana di Damasco passò dal 3 al 24% (da 6.300 persone su 52.400 nel 1569 a 22.000 su 90.000 due secoli anni dopo), già nel 1623 il 30% degli abitanti di Tripoli era cristiano²⁷. Smirne, che contava 2.000 abitanti alla fine del XVI secolo, era arrivata a 30-40.000 settant'anni dopo e ad oltre 100.000 nel Settecento, con una popolazione greca e armena in costante aumento grazie alla sua funzione essenziale di mediatrice nei traffici con i mercanti europei che la visitavano²⁸. Ma anche guardando ad una città di medie dimensioni come Ayntab (oggi Gaziantep), con una popolazione mediamente intorno ai 14.000 abitanti, la percentuale di non musulmani (soprattutto mercanti armeni) passò dal 3% nel 1574 al 15% nel XVIII secolo e addirittura al 30% nel XIX secolo²⁹. Allontanandosi dal Mediterraneo, i cristiani di Kayseri erano il 15% all'inizio del Cinquecento e il 22% nel 1583 (con un tasso di crescita più rapido della popolazione musulmana), prima di subire un crollo a causa dei disordini sociali che devastarono l'Anatolia; anche ad Erzurum, importante centro carovaniero sulla via per la Persia,

²⁵ Le cifre fornite da H. İnalcık, *The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600*, in H. İnalcık, D. Quataert (a cura di), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge, 1994, vol. 1, p. 25-29 si fondano per lo più sul lavoro pionieristico di Ö.L. Barkan (cfr. ad esempio, *Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman au XV^e et XVI^e siècles*, in *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 1, 1957, p. 9-21), non esente da contestazioni; la stima di quest'ultimo per la fine del XVI secolo – molto più elevata – viene ad esempio ridotta, anche in accordo con le proiezioni di F. Braudel. Cfr. anche B. McGowan, *The age of the Ayan, 1699-1812*, in İnalcık, Quataert (a cura di), *An Economic and Social History*, cit., vol. 2, p. 637-758, p. 646.

²⁶ Y. Courbage, P. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Parigi, 1992, p. 144-145, 182.

²⁷ M.A. Bakhit, *The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century*, in B. Braude, B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York, 1982, vol. 2, p. 19-66; B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 18-21.

²⁸ D. Goffmann, *Izmir and the Levantin World, 1550-1650*, Seattle-Londra, 1990, p. 4-15, 138-140; M.-C. Smyrnelis, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Parigi, 2005, p. 31-35 (30.000 greci alla fine del XVIII sec. e circa 7.8-000 armeni).

²⁹ H. Canbaka, *Society and Politics in an Ottoman Town: 'Ayntāb in the 17th Century*, Leida-Boston, 2007, p. 34-38.

alla fine del Seicento vi erano almeno 8.000 armeni su 25.000 abitanti complessivi³⁰. Nella città irachena di Mosul alla metà del XVIII secolo gli uomini non-musulmani imponibili per la capitazione erano circa 800, nel 1691 avevano passato i 1.500, alla fine del terzo decennio del XVIII secolo i 2.300 e nel 1845 si contavano 6.000 cristiani (in grande maggioranza caldei) su 43.000 abitanti, cioè il 14%³¹. Nei territori europei, la città di Adrianopoli (Edirne, antica capitale ottomana ai confini con la Bulgaria e anche in seguito residenza frequente del sultano) contava all'inizio del XVIII secolo 35-45.000 persone, in maggioranza musulmani, ma con circa 5.000 tra greci e armeni³².

La crescita dei cristiani orientali nelle città elencate (alle quali si deve aggiungere uno dei casi più significativi, Aleppo, dove in meno di due secoli raggiunsero il 20% dei centomila abitanti³³), disattende ogni aspettativa e sembra contraddire lo stesso fenomeno delle conversioni all'islam, una realtà più limitata di quanto spesso divulgato ma comunque innegabile e persistente. Tra le possibili spiegazioni, vi è chi postula una sottorappresentazione dei cristiani nelle fonti cinquecentesche (riducendo così la portata del successivo aumento demografico) e chi ipotizza invece la progressiva adozione di comportamenti «occidentali» (come una maggiore cura sanitaria) tali da giustificare un diverso regime demografico. Entrambe queste osservazioni sono verosimili, ma è da sottolineare come molto possa essere spiegato tramite il fenomeno massiccio dell'inurbamento, che interessò in maniera particolare proprio i cristiani del Levante ottomano, portando una popolazione rurale dispersa nelle campagne a concentrarsi in centri urbani e facilitandone al contempo la contabilità e il controllo³⁴.

³⁰ R.C. Jennings, *Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon, and Erzurum*, in *International Journal of Middle East Studies*, 7-1, 1976, p. 21-57; per la situazione di Erzurum alla fine del XVII secolo, cfr: *infra*, p. 310.

³¹ B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge, 2001, p. 57.

³² G. Ağoston, B.A. Masters (a cura di), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, 2009, p. 197.

³³ A. Raymond, *Une communauté en expansion: Les chrétiens d'Alep à l'époque ottomane (XVI^e-XVII^e siècles)*, in Id., *La ville arabe, Alep, à l'époque ottomane (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Damasco, 1998, p. 353-372.

³⁴ Heyberger, *I cristiani orientali e il mondo musulmano*, cit., p. 247; Masters, *Christians and Jews*, cit., p. 53-56, p. 60: «It is not clear why Christians of the Fertile Crescent left their villages at a much higher rate than Muslims. Perhaps, it was due to persecution by their Muslim neighbors. The Polish-Armenian traveler, Simeon, reported that political unrest in Anatolia in the early seventeenth century had sent large numbers of rural Armenians to Aleppo and the cities of Anatolia. [...] But there can be little doubt that the collective weight of their decisions set in motion a significant demographic shift. As an unintended result, the region's Christians, having become a predominantly urban population, would be in a disproportionate position to participate in the economic, political, and cultural changes that were to come than were their former Muslim neighbors who had remained on the land».

Il luogo dove il flusso migratorio non si interruppe mai in età moderna e dove finì per concentrarsi la popolazione cristiana più numerosa, tanto da farla divenire in poco tempo la più grande città greca e armena del mondo, era senza dubbio Costantinopoli – Kostantiniyye, Stamboul, Bolis, Istanbul, Islambol, tutti nomi che esistettero affiancati a seconda dei diversi contesti, della lingua e della cultura di chi li utilizzava. Al momento della conquista ottomana la città era da almeno due secoli in decadenza, tanto che negli anni successivi al 1453 Mehmed II dovette ricorrere ad una politica di immigrazione più o meno forzata e infine a vere e proprie deportazioni in massa (*sürgün*) per ripopolare quella che aveva deciso di adottare come nuova capitale dell'Impero. Greci di Mitilene, Trebisonda e Focea, armeni di Karaman, Ankara e dell'Anatolia centrale, così come molti ebrei di Edirne o Salonicco si installarono dentro alle mura (particolarmente nei quartieri di Samatya, Balat e Fener) e poi, oltre il Corno d'Oro, nel sobborgo di Galata e nei villaggi lungo il Bosforo. Nel 1478 la popolazione non musulmana complessiva di Istanbul rappresentava il 42% del totale, di cui circa 5.000 gruppi famigliari cristiani fiscalmente imponibili (*hane*), in maggioranza greci; nella sola Galata la percentuale era del 65%³⁵. Nonostante un temporaneo abbassamento nel XVI secolo, nel Sei e Settecento la continua immigrazione fece rimanere la comunità cristiana sempre intorno a questi rapporti di grandezza (a Galata anche maggiori), con un significativo aumento della popolazione armena: numeri molto elevati, se si considera che nella tarda età moderna la città *intra muros* doveva ospitare circa 200.000 abitanti, raggiungendo forse il mezzo milione nell'intera area urbana, una cifra enorme per l'epoca (le stime di alcuni studiosi, sicuramente esagerate, arrivano fino a 700-800.000, numero raggiunto soltanto alla fine del XIX secolo)³⁶.

Dispersione geografica

La seconda caratteristica dei cristiani orientali in età moderna è l'estrema dispersione geografica della loro diffusione e – con la significativa eccezione dei copti, legati sin dal loro nome all'Egitto – l'assenza di un rapporto unico con un territorio particolare. Era possibile trovare maroniti a Cipro, giacobiti al Cairo e armeni ad Aleppo, mentre i «greci» (con tutta l'ambiguità di un termine che abbracciava persone

³⁵ Cfr. H. İnalcık, *Ottoman Galata, 1453-1553*, in Id., *Essays in Ottoman History*, Istanbul, 1998, p. 275-376; S. Yerasimos, *Les Grecs d'Istanbul après la conquête ottomane*, in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 107-110, 2005, p. 375-399.

³⁶ Le cifre avanzate in passato sono criticate e ridimensionate nel recente libro di B. Başaran, *Selim III, Social Order and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century*, Leida, 2014, p. 56-62; cfr. anche F. Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul, 1700-1800*, Berkeley, 2011, p. 18-39; S. J. Shaw, *The Population of Istanbul in the Nineteenth Century*, in *International Journal of Middle East Studies*, 10, 1979, p. 267-277.

di etnia e costumi molto differenti, come vedremo) erano sparsi per i principali porti del Mediterraneo orientale. Tra le ragioni di questo complicato mosaico, oltre all'eredità secolare se non millenaria delle deportazioni in massa organizzate dai vari imperi, vi erano la fuga dalle calamità naturali (terremoti ed epidemie) e dalla desolazione provocata dalle guerre, contro i Safavidi ad oriente e contro gli stati europei ad occidente. Un ulteriore incentivo ad abbandonare la propria terra d'origine erano i disordini sociali provocati dalle ribellioni e dal banditismo (come nel caso dei *Celali*, truppe irregolari e impoverite che si sollevarono a diversi intervalli tra il XVI e il XVII secolo), così come le persecuzioni o angherie locali frutto di tensioni con le altre comunità religiose o con l'autorità ottomana³⁷. Tutto questo poteva ben sposarsi con l'altra grande ragione di mobilità, gli interessi materiali ed economici: gli scontri confessionali all'interno del patriarcato melchita d'Antiochia spinsero ad esempio nel corso del XVIII secolo un cospicuo gruppo di cattolici a migrare dalle regioni interne della Siria fino ai porti del litorale palestinese ed egiziano, dove costituirono case commerciali di grande successo, mettendo in seria difficoltà gli stessi mercanti europei, soprattutto francesi. Una storia simile si cela probabilmente dietro alla presenza a Rosetta della famiglia cattolica siriana con cui abbiamo aperto il capitolo³⁸.

Di tutte le comunità, la più geograficamente dispersa e mobile era però sicuramente l'armena, tanto che la sua diaspora è stata spesso messa a confronto con quella ebraica sefardita, soprattutto perché finì sovente per costituire reti commerciali attraverso e oltre il Mediterraneo. Ben noto è oggi ad esempio il *network* dei mercanti di Nuova Giulfa: deportati per volontà dello *shah* Abbas I all'inizio del XVII secolo dalla città armena di Giulfa (Julfa) ad un sobborgo di Isfahan così ribattezzato, essi riuscirono presto ad estendere il tradizionale commercio della seta persiana in nuove direzioni, arrivando fino a stabilire contatti commerciali di vario genere con i porti dell'oceano Indiano e del mar della Cina³⁹. Alla fine del XVII secolo la maggioranza

³⁷ Per ulteriori informazioni sulla colonia siriana in Egitto, cfr. T. Philipp, *The Syrians in Egypt, 1725-1795*, Stoccarda, 1985; D. Crecelius, *Damiette and Syrian-Egyptian Trade in the Second Half of the Eighteenth Century*, in P. Sluglett, S. Weber (a cura di), *Syria and Bilad Al-Sham Under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul Karim Rafeq*, Leida-Boston, 2010, p. 155-175 (p. 156-159); Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 36-37.

³⁸ Negli archivi delle congregazioni romane per i primi decenni del Settecento abbondano i casi relativi a cattolici melchiti residenti al Cairo: cfr. per esempio APF, SC, Greci Melchiti, 2, c. 7r e sg. (lettera di 14 «Melechiti buoni cattolici, marcanti di Aleppo e di Damasco» dal Cairo, 1° aprile 1727); ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 419r («Articolo di lettera di Mons. Eutimio Arcivescovo Greco Cattolico di Tiro e Sidone diretta al S. Card. Sacripante prefetto»).

³⁹ Per gli studi più recenti sui mercanti di Nuova Giulfa e alcuni confronti con altre diaspore mercantili, cfr. S. Aslanian, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Network of Armenians Merchants from New Julfa*, Berkeley, 2011, particolarmente p. 215-234; F. Trivellato, *Marriage, Commercial Capital, and Business Agency*:

della popolazione armena abitava comunque ancora i territori della sua antica patria, di cui troviamo una descrizione grafica e letteraria in un documento per molti versi eccezionale, la mappa approntata nel 1691 da Eremia Č'ēlēpi K'ēōmiwrčean dietro richiesta di un viaggiatore italiano, il conte bolognese Luigi Ferdinando Marsili:

Il paese degli Armeni ha tanti monasteri, che sono sedi episcopali, e eremi retti da superiori e romitori di religiosi e di vergini dalla vita ascetica e circoscrizioni vescovili e luoghi che sono meta di pellegrinaggio. Tutti questi con il loro nome abbiamo descritto ciascuno al suo posto, per quanto era possibile a due mondi soppressi. Di quel paese che era proprietà degli Armeni, le cui tracce e segni di costruzioni si vedono fino a oggi, innegabili e indimenticabili per sempre, metà lo presero i Persiani, e metà gli Ottomani⁴⁰.

In seguito alle guerre di fine Cinquecento tra Safavidi e Ottomani, infatti, l'Armenia storica aveva finito per essere divisa in due sfere di influenza e sovranità: da una parte l'«Armenia persiana», corrispondente grosso modo all'odierno stato armeno (più la regione del Naxiĵewan), importante perché ospitava la chiesa madre di Surb Ējmiacin e la sede del *kat'otikos*; dall'altra l'«Armenia turca», più prospera e popolosa, corrispondente alla parte nordorientale dell'altopiano anatolico, compresa tra il Mar Nero a nord, il lago Van a sudest e l'alto corso dell'Eufrate a occidente (in realtà anche oltre, fino alle città di Tokat e Sivas), con al centro l'importante snodo carovaniero di Erzurum. Cospicue comunità armene erano però sparse per tutta l'Anatolia e particolarmente in Cappadocia, soprattutto a causa delle politiche di deportazione e di riassegnazione dei territori messe in atto nei secoli precedenti dai Bizantini e poi dagli Ottomani⁴¹. Presenze significative continuavano poi ad esistere in Cilicia e nell'alta Siria, a causa delle vicende storiche di cui abbiamo accennato in precedenza, a cui si ricollega anche l'insediamento nell'isola di Cipro. Gli armeni vi erano giunti a diverse ondate tra la fine del VII e la metà del XII secolo, in seguito alle deportazioni organizzate dagli imperatori bizantini, ma il loro numero si rinforzò alla fine del Trecento con la caduta del

Trans-regional Sephardic (and Armenian) Families in the Seventeenth- and Eighteenth-Century Mediterranean, in C.H. Johnson, D.W. Sabeau, S. Teuscher, F. Trivellato (a cura di), *Transregional and Transnational Families in Europe and Beyond: Experiences Since the Middle Ages*, New York, 2011, p. 107-130; I. Baghdiantz McCabe, *No Diaspora Network Is an Island: Collaboration and Competition between Trade-Diaspora in the Early Modern Period*, in W. Kokot, C. Giordano, M. Gandelman-Trier (a cura di), *Diaspora as a Resource: Comparative Studies in Strategies, Networks and Urban Spaces*, Berlino, 2013, p. 143-169.

⁴⁰ La mappa, conservata presso la Biblioteca Universitaria di Bologna, è stata edita, tradotta e commentata nel volume di G. Uluhogian, *Un'antica mappa dell'Armenia: monasteri e santuari dal I al XVII secolo*, Ravenna, 2000 (la citazione è una traduzione della didascalia appostavi dallo stesso Eremia Č'ēlēpi): cfr. *infra*, fig. 3.

⁴¹ C. MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*, Philadelphia, 2008, p. 34-43; G. Dédéyan, *L'immigration arménienne en Cappadoce au XI^e siècle, in Byzantion*, 45, 1975, p. 41-116.

fronteggiante regno di Cilicia, i cui ultimi sovrani appartenevano alla stessa casata franco-armena che governava l'isola, i Lusignano⁴².

Un altro luogo decisivo per la storia della diaspora armena è la Crimea, dove gli esuli in fuga dai Selgiuchidi avevano stretto a partire dal XIII secolo un solido rapporto commerciale con la colonia genovese di Caffa, tanto da costituirne la maggioranza della popolazione. Da lì i mercanti e gli artigiani armeni migrarono progressivamente verso nord, installandosi tra il XV e il XVI secolo nelle terre ucraine e polacche, creando importanti comunità a Kiev e Leopoli (L'viv)⁴³.

Per quanto riguarda Costantinopoli, prima della caduta della città in mano ottomana, la presenza armena nella città era limitata ai mercanti che facevano la spola con la Crimea, in collaborazione con le reti commerciali genovesi. Ad accrescere notevolmente la comunità fu invece proprio la ricordata politica di popolamento forzato di Mehmed II, a cui si aggiunsero le vittime delle guerre turco-persiane nell'Anatolia orientale: a partire dalla seconda metà del Quattrocento si assistette così all'arrivo di numerose famiglie da Bursa, Caffa, Trebisonda, Ankara e Konya e poi nel secolo successivo dalla regione del lago Van e dai luoghi sul confine con l'Impero safavide, ovvero Erevan e il Naxiĵewan. Questa prima ondata di immigrazione, che nella capitale imperiale si strutturò in una rete di sei parrocchie e quartieri (*alti cemaat*, le «sei comunità», come venivano appunto chiamati⁴⁴), si trovò a fare i conti all'inizio del Seicento con l'arrivo di migliaia di profughi in fuga dall'Anatolia centro-orientale, devastata dalla ribellione dei *Celali*. La loro improvvisa comparsa sconvolse gli equilibri sociali e politici che si erano venuti costruendo nel secolo precedente in seno alle sei comunità, innescando una tensione irrisolta tra i *nersec'ik* («quelli di dentro», gli autoctoni stanziati nella città *intra muros*) e i *drsec'ik* («quelli di fuori», i nuovi arrivati nei quartieri periferici) circa l'utilizzo delle chiese esistenti e l'accesso alle cariche comunitarie, soprattutto quella patriarcale⁴⁵.

Ma come era strutturata l'organizzazione ecclesiastica e comunitaria dei cristiani orientali nell'Impero ottomano?

⁴² C. Schabel, *Religion*, in A. Nicolaou-Konnari, C. Schabel (a cura di), *Cyprus. Society and Culture 1191-1374*, Leida, 2005, p. 157-218: p. 166-168.

⁴³ La trattazione più recente sugli armeni in Crimea, con molte illustrazioni di documenti, si trova in C. Mutfian (a cura di), *La saga des Arméniens de l'Ararat aux Carpates*, Parigi, 2018, p. 45-76. Questo volume è ormai anche il testo di riferimento per la presenza armena in un'area di cui non ci occupiamo, cioè i Balcani e l'Europa orientale.

⁴⁴ Il nome veniva dai sei quartieri cittadini di più antico popolamento, cioè Samatia, Balat, Kum-kapı, Langa, Hassar-Tepe et Galata.

⁴⁵ R. Kévorkian, *Le patriarcat arménien de Constantinople et l'Occident catholique au XVII^e siècle*, in *Revue du monde arménien moderne et contemporain*, 1, 1994, p. 19-29.

Organizzazione ecclesiastica

Una tale dispersione toccava nel profondo la stessa struttura gerarchica delle Chiese orientali. I patriarchi melchiti, maroniti, copti, siro-ortodossi e assiri portavano tutti titoli legati a sedi metropolitane dove non risiedevano più da secoli e la stessa organizzazione ecclesiale aveva finito per assumere caratteri molto diversi da quella tipica occidentale. Lungi dal costituire come quella una piramide gerarchicamente organizzata e precisamente regolata in ogni suo aspetto dal diritto canonico, le Chiese orientali mantenevano aspetti di collegialità e di particolarismo locale: l'elezione dei preti in cura d'anime, ad esempio, avveniva sulla base della segnalazione da parte dei fedeli di un candidato, normalmente ben integrato nella comunità e destinato alle esigenze di una singola chiesa⁴⁶. Nel clero sposato accadeva spesso che l'incarico passasse di padre in figlio, formando vere e proprie «dinastie sacerdotali», ma anche l'accesso alle cariche più alte (normalmente riservate al clero monastico celibatario) si basava comunque su reti familiari o clientele personali⁴⁷. Anche in quel caso si assisteva così all'ereditarietà dei titoli all'interno della stessa famiglia, per esempio di zio in nipote, come avveniva in modo eclatante nel caso dei *katholikoi* «nestoriani», dei patriarchi armeni di Cilicia o dei vescovi montenegrini: il tutto senza una distinzione precisa del patrimonio personale e di quello ecclesiastico.

In Europa il territorio era stato diviso in parrocchie e diocesi ben delimitate, basate quasi sempre su confini amministrativi o politici e con un legame biunivoco tra ogni città e il suo vescovo; in Oriente, al contrario, i vescovi risiedevano normalmente presso dei monasteri e la

⁴⁶ «Quand le curé d'une paroisse rurale vient à mourir, les fidèles, préoccupés d'avoir chez eux quelqu'un qu'ils connaissent et qui leur inspire confiance, désignent l'un d'entre eux au choix de l'évêque. Le plus souvent, le candidat est un bon père de famille qui vit du travail de ses mains, et qui, jusque-là, ne pensait guère au sacerdoce. Il passe un certain temps dans un monastère ou auprès de l'évêque pour apprendre les cérémonies et le chant ecclésiastique, quelquefois même il doit commencer par des exercices de lecture, après quoi il est ordonné prêtre et renvoyé dans son village où il retrouve sa boutique, son atelier ou ses champs. Pendant la semaine, il travaille comme par le passé pour assurer l'existence de sa famille et ne se montre guère prêtre que le dimanche et les jours de fête» (R. Janin, *Les Églises orientales et les Rites orientaux*, Parigi, 1922, p. 115). Cfr. anche B. Heyberger, *Clercs et ascètes chrétiens du Proche-Orient*, in D. Iogna-Prat, G. Veinstein (a cura di), *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le Christianisme*, Parigi, 2003, p. 205-230 (p. 210-211, dove si mettono in evidenza la diversità del concetto di «vocazione» e dello stesso ruolo presbiterale in Occidente e in Oriente e le incomprensioni dei missionari latini a questo riguardo).

⁴⁷ Uno dei casi più celebri è quello del *papas* macedone Synadinos (1600-1658), che nel suo memoriale autobiografico racconta di essere figlio di un sacerdote di Serres, dal quale fu destinato alla carriera ecclesiastica insieme ai suoi fratelli: Papa Synadinos, *Conseils et Mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, ed. P. Odorico et al., Parigi, Association Pierre Belon, 1996; cfr. anche M. Cazacu, *Moines savants et popes ignorants dans le monde orthodoxe post-byzantin*, in D. Iogna-Prat, G. Veinstein (a cura di), *Histoires des hommes de Dieu*, cit., p. 147-174 (p. 155-156).

loro autorità si esercitava in modo personale più che territoriale, dato che nelle stesse zone si trovavano a convivere fedeli e religiosi appartenenti a comunità diverse e rivali. Eloquentemente è il caso del patriarcato di Antiochia, titolo rivendicato dalla Chiesa melchita, giacobita e maronita (e in seguito anche dalle comunità staccatesi dalle prime due per unirsi a Roma), anche se poi i prelati che se ne avvalevano vivevano rispettivamente a Damasco, nel monastero di Dayr al-Za'farân (nella regione del Tur Abdin, Anatolia meridionale) e in quello di Qannubîn sulla montagna libanese – tutto questo senza contare ovviamente la presenza nel territorio del patriarcato di altre comunità cristiane con una loro gerarchia indipendente, *in primis* gli armeni.

Per quanto riguarda questi ultimi, come la loro comunità era la più sparpagliata dal punto di vista geografico, così la loro Chiesa era un mosaico confuso di diverse giurisdizioni ecclesiastiche. A seguito delle vicende storiche sopra ricordate (guerre, invasioni, migrazioni) la sede cattolicosale si era spostata infatti continuamente per quasi un millennio: da Ējmiacin a Dvin (485), all'isola di Alt'amar nel lago di Van (927), fino alla capitale del regno bagratide Ani (992), caduta in mano bizantina e poi selgiuchide alla metà dell'XI secolo; dopo ulteriori peregrinazioni i *kat'otikos* si erano trasferiti nelle colonie della «piccola Armenia» tra l'Eufrate e il Mediterraneo, dapprima nella fortezza di Hromkla (1149) e poi, quando questa venne conquistata dai Mamelucchi, direttamente nella capitale del regno armeno di Cilicia, Sis (1295); qui restarono per un secolo e mezzo, anche oltre la fine del regno (1375), finché nel 1441 si tornò ad eleggere un *kat'otikos* ad Ējmiacin. Inevitabilmente, tale tormentato percorso non poteva essere privo di conseguenze, ma anzi diede vita a frequenti scismi: è così che in età moderna si assistette alla coesistenza di diversi cattolicosati formalmente concorrenti (particolarmente quello di Cilicia, che non accettò l'elezione avvenuta a Ējmiacin), nonostante i dissidenti rispetto all'autorità della chiesa madre esercitassero un'autorità effettiva solo nelle diocesi a loro immediatamente soggette. Tale condizione è resa graficamente nella già ricordata mappa di Eremia Č'ēlēpi, dove le diverse obbedienze sono esplicitate colorando in modo diverso i monasteri e le sedi vescovili armene sparse per tutto l'Oriente: rosso per il cattolicosato di Ējmiacin, verde per quello di Cilicia, blu per quello di Alt'amar (stabilito nel 1113) e giallo per il cattolicosato di Ganjasar (relativo solamente agli armeni stanziati nell'Albania caucasica, odierno Azerbaigian), mentre i luoghi santi di Gerusalemme sono cerchiati in oro⁴⁸ (fig. 3).

Nella città santa per eccellenza gli armeni possedevano infatti da tempo immemorabile un monastero-cattedrale che custodiva le

⁴⁸ G. Uluhogian, *Un'antica mappa dell'Armenia*, cit.; per i patriarchi di Alt'amar, cfr. F. Macler, *Le Liber Pontificalis des Catholikos d'Atthamar*, in *Journal asiatique*, 202, 1923, p. 37-69.



Fig. 3 – Mappa di Eremia Č'elēpi K'ēōmiwrčean, 1691
(Bologna, Biblioteca Universitaria, Fondo Marsili, rot. 24)

relique dei santi Giacomo Maggiore e Minore e il cui superiore deteneva un titolo episcopale riconosciuto dai tempi della conquista araba. Quando nel 1307 il *kat'otikos* di Cilicia approvò in un sinodo una serie di misure che spingevano verso la latinizzazione della Chiesa armena (seguendo le direttive espresse allora dalla monarchia, che necessitava

dell'appoggio europeo), il vescovo Sargis rifiutò di applicarle e ruppe la comunione con la sede di Sis, ottenendo al contrario dal sultano mamelucco il proprio riconoscimento come patriarca autonomo⁴⁹.

Questa condizione fu mantenuta dagli Ottomani: essi, inoltre, nella seconda metà del XV secolo eressero a Costantinopoli un patriarcato che, seppur privo di reale primazia religiosa (il suo titolare non poteva consacrare l'olio santo, il *miwron*, né ordinare vescovi), finì progressivamente per assumere il ruolo di autorità civile e politica per i sudditi armeni. Nel corso dei primi secoli, comunque, gli armeni abitanti nei territori ottomani riconoscevano innanzitutto la somma autorità spirituale di Ējmiacin, nonostante il suo *kat'otikos* risiedesse al di fuori dei confini dell'Impero, e in secondo luogo l'autorità per così dire "regionale" della sede di Cilicia e del patriarca di Gerusalemme; il potere coercitivo e la guida comunitaria del *patrik* di Costantinopoli si esercitavano allora solamente su coloro che risiedevano nelle regioni intorno alla capitale, per poi espandersi a partire dalla seconda metà del XVII secolo⁵⁰. In questo periodo non mancarono anche prelati che seppero ricoprire più di una carica, come l'ambizioso Ēhiazar Aynt'apc'i: questi iniziò la propria carriera proprio come patriarca di Costantinopoli (1651-1652), per poi passare a più riprese e in modo contestato alla sede di Gerusalemme, da cui cercò di farsi riconoscere nel 1664 come *kat'otikos* indipendente degli armeni dell'Impero. Il piano fallì, ma nel 1682 Ēhiazar riuscì infine a farsi eleggere *kat'otikos*, a coronamento dei molti sforzi che l'avevano visto opporsi in precedenza a Yakob IV di Giulfa⁵¹.

In ogni caso, più che dal contatto con patriarchi o vescovi, la vita religiosa quotidiana dei fedeli era quasi ovunque influenzata dal contatto con i *k'ahanay* (i preti sposati che avevano in gestione una chiesa, con funzioni quasi parrocchiali) e diretta principalmente dai *vardapet*: questo grado, a volte tradotto come «dottore» o «archimandrita», è un'istituzione particolare della Chiesa armena, dove designa i

⁴⁹ S. La Porta, *The Armenian Episcopacy in Mamluk Jerusalem in the Aftermath of the Council of Sis (1307)*, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 17-2, 2007, p. 99-114.

⁵⁰ K.B. Bardakjian, *The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople*, in Braude, Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, cit., vol. 1, p. 89-100; Abagian, 1981, p. 134-145.

⁵¹ A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Cambridge (MA), 1965, p. 104-109; S.C. Malan (a cura di), *The Life and Times of S. Gregory the Illuminator, the Founder and Patron Saint of the Armenian Church*, Londra-Oxford-Cambridge, Rivingtons, 1868, p. 46-47; F. Tournèbize, *Arménie*, s.v. in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 4, Parigi, 1912, col. 290-391: col. 326; Mik'ayēl Č'amč'ean, *History of Armenia by father Michael Chamich... translated by Johannes Avdall*, 2 vol., Calcutta, Bishop's college press, 1827, p. 389 e sg; M. Ōrmanean, *Azgapatum* [Storia nazionale], vol. 2, Istanbul, V. ew H. Tēr-Nersēsēan, 1914, col. 1751-1767 e *passim*.

monaci con una formazione teologica, incaricati della predicazione e dell'insegnamento spirituale⁵².

L'importanza del clero celibatario si ritrova anche nell'organizzazione della Chiesa ortodossa, dove il monachesimo ha sempre giocato un ruolo centrale. Non soltanto vescovi e patriarchi erano scelti tra le sue fila, ma i monasteri erano i centri culturali ed economici attorno a cui ruotava la vita dei fedeli: particolarmente rilevanti erano il monastero di San Giovanni sull'isola Patmos e ovviamente le numerose fondazioni sulla montagna sacra, l'Athos. I monaci di quest'ultima erano particolarmente conosciuti e rispettati nel mondo greco e giravano il Mediterraneo raccogliendo elemosine, un'attività esplicitamente autorizzata dalle autorità ottomane e che contribuiva anche a mantenere i contatti tra le varie chiese locali (a volte ancora sotto controllo veneziano, come a Creta) e il patriarcato di Costantinopoli⁵³. Nei primi tempi dopo la conquista turca della città, tuttavia, l'autorità di quest'ultimo non era più la stessa esercitata al tempo dell'Impero bizantino e non era ancora quella che avrebbe raggiunto a partire dal XVIII secolo e poi soprattutto nel XIX secolo, con la progressiva riforma dell'amministrazione ottomana. Nel Cinque e Seicento la sua giurisdizione doveva confrontarsi inoltre con quella dei patriarchi orientali (soprattutto Antiochia, visto che Alessandria e Gerusalemme erano rimasti più legati a Costantinopoli) e di alcune realtà locali più o meno autonome, come il patriarcato serbo di Peć, l'arcivescovato di Ohrid in Bulgaria e quelli di Cipro e del Monte Sinai.

Per comprendere meglio il ruolo e le funzioni dei patriarchi greco e armeno, è necessario inquadrarli all'interno della discussione sullo statuto legale e organizzativo delle Chiese orientali nel sistema ottomano.

Il regime ottomano: tra dhimma e millet

La vita dei sudditi non musulmani dell'Impero ottomano era regolata da concetti e pratiche che risalivano (o pretendevano di risalire) all'epoca dell'espansione islamica nel Medio Oriente o allo stesso insegnamento del Profeta. «Combattete coloro che non credono in Allah e nell'Ultimo Giorno, che non vietano quello che Allah e il Suo Messaggero hanno vietato, e quelli tra la gente della Scrittura che non scelgono la religione della verità, finché non versino umilmente

⁵² Sulle sue origini, cfr. R. Thomson, *Vardapet in the Early Armenian Church*, in *Le Muséon*, 75, 1962, p. 367-384.

⁵³ A. Fotić, *Athonite Travelling Monks and the Ottoman Authorities (16th-18th Centuries)*, in E. Causevic, N. Moacanin, V. Kursar (a cura di), *Perspectives on Ottoman Studies. Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO) at the University of Zagreb 2008*, Berlino, 2010, p. 157-165.

il tributo e siano soggiogati»⁵⁴. Questo versetto del Corano (sura 9, 29) venne utilizzato per giustificare l'assoggettamento ma non l'eliminazione di quanti tra i fedeli delle religioni rivelate (ebrei, cristiani ma anche zoroastriani) si fossero arresi ai nuovi conquistatori e ne avessero richiesto la protezione dietro pagamento di un'imposta. Da tale patto di protezione derivava la loro qualifica di *zimmi* (ar. *dhimmi*), coloro cioè ai quali veniva concessa la libertà di continuare a vivere e a praticare la propria fede in terra d'islam, seppure con alcune limitazioni nella sfera pubblica. Queste condizioni finirono per cristallizzarsi in alcuni testi pseudoepigrafici, come il famoso «patto di 'Umar», attribuito al secondo califfo in occasione della conquista della Siria (634-638), ma che in realtà contiene norme risalenti ad un periodo successivo – forse quello del califfato di 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (717-720), fatto che probabilmente facilitò la confusione con il primo 'Umar. In ogni caso, la situazione degli *zimmi* venne regolamentata veramente soltanto al tempo del califfo al-Mutawakkil (847-861) e tra le varie versioni esistenti del testo, la più completa non risale a prima dell'XI secolo⁵⁵.

Il tributo richiesto ai non musulmani (*cizye*, chiamato anche *haraç* per assimilazione al termine generico che in origine designava l'imposta fondiaria pagata dagli *zimmi*), si applicava personalmente a tutti i maschi in grado di prestare servizio militare (dal quale erano esentati) e di lavorare, con l'eccezione dunque delle donne, dei bambini e dei vecchi, dei nullatenenti, degli inabili e del clero. Quest'ultimo vi fu però assoggettato con la riforma del 1691, quando si decise di passare da un sistema basato su una quota fissa per nucleo familiare ad un'esazione più conforme alla legge islamica (ar. *sharī'a*), cioè su base individuale e con tre scaglioni proporzionali alla ricchezza di ciascun contribuente. Ciò nonostante, la raccolta dell'imposta in modo collettivo e forfettario – *maktu'* – rimase a lungo la norma in molte zone: anche se l'esazione e l'aggiornamento dei registri (*tahrir*) erano normalmente compito dei *kadı* o degli ufficiali ottomani (*cizyedar*), un ruolo sempre maggiore venne assunto dai rappresentanti locali delle autorità religiose e comunitarie nel contribuire a stilare le liste e soprattutto nel ripartire la somma pagata tra i vari membri, cosa che costituiva uno strumento di autorità e allo stesso tempo una grave responsabilità⁵⁶.

⁵⁴ Il Corano, trad. di H.R. Piccardo, Roma, Newton & Compton, 2001, p. 170 (9, 29).

⁵⁵ C. Cahen, *Dhimma*, s.v. in *Encyclopaedia of Islam*, 2° ed., vol. 2, Leida, 1960, p. 227-231; M.R. Cohen, *What Was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23, 1999, p. 100-157. Per il periodo pre-ottomano, l'opera di riferimento rimane quella di A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958.

⁵⁶ In generale, cfr. H. İnalçik, *Djizya*, s.v. in *Encyclopaedia of Islam*, 2° ed., vol. 2, Leida, 1965, p. 562-566 e L. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leida, 1996, p. 82 e sg. Per lo studio di alcuni casi concreti, cfr. ad esempio M. Sariyannis, *Notes on the Ottoman Poll-Tax Reforms of the Late Seventeenth Century: The Case of Crete*, in *Journal*

Le restrizioni imposte ai non-musulmani riguardavano essenzialmente la sfera pubblica e spaziavano dall'adozione di alcuni segni distintivi necessari a differenziarli (il divieto di indossare alcuni capi di vestiario e alcuni colori, la proibizione di portare armi o montare a cavallo), allo stabilimento di un'ineguaglianza di fondo (un musulmano poteva sposare una donna cristiana e possedere uno schiavo *zimmi*, mentre il contrario non era possibile), fino alla necessità di essere discreti nello svolgimento del culto (le processioni pubbliche dovevano essere preventivamente autorizzate, le chiese erano prive di campane e normalmente nascoste alla vista). In concreto, non tutte queste limitazioni venivano realmente fatte rispettare, o quantomeno non sempre o con la stessa solerzia in tutti i luoghi: è il caso della costruzione di nuovi edifici di culto, pratica in teoria rigorosamente proibita (era ammesso soltanto il restauro di quelli presenti al momento della conquista) ma di cui si conoscono vari esempi; le eccezioni non inficiavano comunque la regola, come dimostrano le difficoltà nate al momento della separazione delle comunità orientali tra convertiti al cattolicesimo e fedeli all'ortodossia, entrambi costretti a ricorrere alle stesse chiese⁵⁷.

Nello sforzo di proibire alcune realtà (come che i cristiani abitassero in case più alte di quelle dei musulmani), le norme ne svelano la diffusione o aiutano a ricostruire un contesto diverso da quello immaginabile (ad esempio il fatto che non esistessero quartieri separati tra le comunità). Contrariamente all'idea di una segregazione tra cristiani, ebrei e musulmani tale da giustificare ricostruzioni storiografiche in cui ciascun gruppo era presentato in maniera indipendente dal suo ambiente e dalle relazioni con gli altri, il procedere degli studi ha mostrato la loro interconnessione, così come l'esistenza di legami inter-confessionali, o al contrario di rivalità intra-comunitarie. Le reti di amicizia, clientela e protezione scavalcavano le barriere religiose: nella seconda metà del XVII secolo i cattolici di Aleppo facevano ricorso alla protezione dei notabili musulmani locali contro le gerarchie ecclesiastiche «scismatiche»; gli stessi missionari riuscivano talvolta ad avere buone relazioni con i *kadı* o le autorità governative ottomane, aiutati dalle loro doti mediche

of the Economic and Social History of the Orient, 54, 2011, p. 39-61; A. Cohen, *Palestine in the 18th Century. Patterns of Government and Administration*, Gerusalemme, 1973, p. 249-255; Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 45-50. L'importanza della riforma del 1691 influenza direttamente anche gli studi sulla demografia ottomana, dato che nei registri fiscali i contribuenti sono segnati individualmente (*nefer*) e non più come focolari-gruppi famigliari (*hane*).

⁵⁷ R. Gradeva, *Ottoman Policy Towards Christian Church Buildings*, in *Études balkaniques*, 4, 1994, p. 25-26; Ead., *From the Bottom Up and Back Again until Who Knows When: Church Restoration Procedures in the Ottoman Empire, Seventeenth-Eighteenth Centuries (Preliminary Notes)*, in A. Anastasopoulos (a cura di), *Political Initiatives "From the Bottom Up" in the Ottoman Empire*, Rethymno, 2012, p. 135-163; D. Quataert, *Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829*, in *International Journal of Middle East Studies*, 29, 1997, p. 403-425.

o da cospicui donativi; anche nel campo degli affari potevano esistere la mescolanza (come nelle corporazioni di mestiere, dove musulmani e cristiani lavoravano fianco a fianco) e la convenienza reciproca, ad esempio nel caso di quei navigli intestati a cristiani orientali che trasportavano merci di proprietà di musulmani, sperando così di ottenere un trattamento migliore da parte dei corsari europei⁵⁸.

In questo senso è interessante il discorso di chi sottolinea più in generale come proprio grazie all'esistenza di una separazione teorica fissata da una norma potessero poi esistere a livello pratico o locale la contrattazione, il compromesso o l'aggiramento consapevole della norma stessa. Il sistema ottomano non funzionava grazie all'indifferenza o all'annullamento dell'alterità delle sue componenti, ma al contrario tramite il suo riconoscimento, all'interno di una visione comunque fluida, aperta al contatto in determinate occasioni e a un determinato grado. In altre parole, l'Impero si fondava indubitabilmente sul riconoscimento di una differenza tra i propri sudditi: ma se il mantenimento di questa differenza implicava certo una gerarchia tra superiori e inferiori, d'altro canto permetteva la preservazione delle particolarità religiose e culturali dei non-musulmani senza estrometterli dalla vita sociale ed economica dell'Impero, due ambiti dove lo scambio e la compartecipazione rimanevano comunque vivaci⁵⁹. All'interno di questo meccanismo poteva esistere una «giustizia» nei confronti degli *zimmi* che, assieme al rispetto per le autorità costituite di matrice paolina, può aiutare a spiegare il legittimismo mostrato nelle cronache di alcuni autori cristiani dell'epoca⁶⁰. Allo stesso tempo, la separazione tra musulmani e «infedeli» non deve essere sopravvalutata anche per un altro motivo: per buona parte dell'età moderna la distinzione fondamentale della società ottomana rimase quella tra il ceto militare e dirigente (*'askeri*) e i *re'aya* (lett. «il gregge»), cioè tutti i sudditi sottoposti a tassazione – una categoria che solo progressivamente finì per essere confusa *tout court* con i non-musulmani⁶¹.

⁵⁸ D. Goffman, *Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century*, in *New Perspectives on Turkey*, 11, 1994, p. 135-158; A.-K. Rafeq, *The Integration of Religious Communities in the Workplace in Ottoman Syria and during their Stay in Egypt*, in N. Hanna, R. Habbas, *Society and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean 1600-1900. Essays in Honor of André Raymond*, Il Cairo, 2005, p. 99-116; Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 40-44, 59-62.

⁵⁹ Cfr. K. Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, New York, 2008, p. 121-122.

⁶⁰ O. Todorova, *The Ottoman state and its Orthodox Christian subjects: the legitimistic discourse in the seventeenth-century 'Chronicle of Serres' in a new perspective*, in *Turkish Historical Review*, 1, 2010, p. 86-110.

⁶¹ Cfr. C. Imber, *Ebu's-su'ud. The Islamic Legal Tradition*, Edimburgo, 1997, p. 77: «the basic legal divide was not, as in Hanafi law, between Muslim and non-Muslim, but between taxpayers and non-taxpayers»; in alcune circostanze era stato possibile anche che i cristiani raggiungessero lo status di *'askeri*: M. Kunt, *Transformation of Zimmi into Askeri*, in Braude, Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, cit., p. 55-67.

Al contrario, fino a pochi decenni fa la narrazione standard rispetto alle comunità non-musulmane dell'Impero tendeva a presentarle come corpi discreti rispetto al loro contesto e invece compatti al loro interno, delle realtà autonome, chiamate *millet*, raccolte intorno ad un capo etnico-religioso, il *milletbaşı*. Questa teoria, incarnata ad esempio nell'opera classica di Gibb e Bowen, si basava a sua volta su alcuni miti fondativi, quelli relativi ai rapporti intercorsi tra il sultano Mehmed II e i capi religiosi cristiani ed ebrei, all'indomani della conquista di Costantinopoli. Il racconto tradizionale voleva infatti che il sultano avesse scelto un laico conosciuto per le sue posizioni antilatine, Georgios Scholarios, per nominarlo nel 1454 patriarca dei greci con il nome di Gennadios, donandogli potere ed autorità su tutti i cristiani ortodossi dell'Impero (*millet-i Rum*). Similmente sarebbe avvenuto con il vescovo armeno di Bursa Yovakim, conosciuto da Mehmed addirittura prima della conquista di Costantinopoli ed eretto poi in patriarca degli armeni ottomani nel 1461, ponendolo al vertice dei sudditi cristiani non calcedoniti (*millet-i Ermeniyen*). Infine, il sultano avrebbe costituito una struttura gerarchica organizzata anche per una comunità abituata a non averla, quella ebraica, nominando Mosheh Capsali *hahambaşı*, rabbino capo del *millet-i Yahudiyen*⁶². Basandosi su questi racconti e sulla convinzione che i poteri attribuiti ai capi religiosi fossero rimasti sostanzialmente invariati nei secoli, studiosi autorevoli come Steven Runciman o Avedis Sanjian presentarono nei loro studi la comunità greca e armena come organizzate sin da subito attorno ad un onnipotente patriarca, che nel caso dei greci faceva le funzioni di «etnarca» e quasi erede dell'imperatore bizantino; parlando dell'ampia autonomia amministrativa e giudiziaria goduta all'interno dei *millet*, Sanjian arrivava a definirli «*imperia in imperio*»⁶³.

A partire dal 1982 questa visione ha subito numerose e cogenti critiche. Benjamin Braude ha sottolineato la sospetta somiglianza di tali racconti fondativi così come il fatto che le testimonianze documentarie siano o molto tarde o probabilmente manipolate: questo

⁶² Cfr. H.A.R. Gibb, H. Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Londra-New York-Toronto, 1957, vol. I, p. 207-261 (da notare che gli autori mettono in guardia rispetto alle loro stesse conclusioni citando la scarsità di fonti documentarie a disposizione).

⁶³ S. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, 1968, p. 165-185; A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Cambridge (MA), 1965, p. 30-33. Runciman basa la sua descrizione dei poteri dei patriarchi sui lavori di Theodore Papadopoulos, che a sua volta si fondava su di un diploma (*berat*) del 1789, presentato in traduzione francese nell'opera di I. Mouradgèa D'Ohsson, *Tableau general de l'Empire Othoman*, vol. 5, Parigi, de l'imprimerie de Monsieur, 1824, p. 120-139. Tom Papademetriou ha giustamente sottolineato come non sia possibile utilizzare un documento così tardo per il periodo precedente: *Render Unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford, 2015, p. 36-41.

lascia intendere al contrario che l'organizzazione comunitaria nella forma del *millet* sia una rielaborazione successiva (essenzialmente del XIX secolo), rivendicata dalle stesse comunità cristiane di fronte all'amministrazione ottomana e giustificata tramite il ricorso ad una tradizione passata, tanto più autorevole quanto più legata alla figura del Conquistatore. I poteri dei patriarchi nel XV-XVII secolo non erano affatto paragonabili a quelli esercitati nei secoli successivi: secondo Kevork Bardakjian il *patrik* armeno di Costantinopoli non doveva estendere la sua autorità al di fuori della città imperiale, dei suoi sobborghi o delle regioni immediatamente circostanti, mentre il controllo degli armeni risidenti nei territori orientali dell'Impero rimaneva oggetto di disputa o di contrattazione con le autorità religiose rivali, soprattutto i *kat'olikos* di Sis e Ėjmiacin⁶⁴. Anche la giurisdizione del patriarca ecumenico greco doveva fare i conti con la già ricordata presenza degli altri patriarchi orientali e dei metropolitani autocefali, e sebbene nel suo caso il supporto dell'amministrazione ottomana sembri più evidente, ancora nel 1544 quest'ultima non aveva problemi ad attribuire all'arcivescovo bulgaro di Ohrid lo stesso titolo di «patriarca» (*patrik*) con cui si riferiva a quello di Costantinopoli. Il termine *rum*, con cui si definivano i cristiani di rito bizantino, non compare peraltro nei diplomi di nomina patriarcale (*berat*) prima degli inizi del Settecento, mentre in precedenza per i fedeli sottoposti alla sua cura erano utilizzati termini generici o spregiativi come *nasara* o *kefere* («nazareni», infedeli)⁶⁵.

Insomma, secondo buona parte degli studiosi attuali, sarebbe insostenibile proiettare retroattivamente l'organizzazione assunta dalle comunità non islamiche dell'Impero ottomano in un periodo successivo (sul momento preciso la questione è aperta e ci torneremo, ma comunque non prima del XVIII secolo): sia perché una struttura ecclesiastica piramidale e centralizzata è qualcosa che appartiene all'esperienza storica della Chiesa cattolica in Occidente e non alla tradizione delle Chiese orientali, sia perché l'amministrazione ottomana non sembra aver seguito sin dall'inizio un piano predefinito, quanto piuttosto una serie di compromessi e progressive concessioni

⁶⁴ B. Braude, *Foundation Myths of the Millet System*, in B. Braude, B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, cit., p. 69-88; K.B. Bardakjian, *The Rise of the Armenian Patriarchate*, cit. Anche il controllo sulle restanti comunità non calcedonesi dell'Impero è materia del tardo XVIII secolo. Tuttavia, il racconto tradizionale di fondazione del patriarcato armeno di Costantinopoli è stata difeso con buoni argomenti da M. Rahn, *Die Entstehung des armenischen Patriarchats von Konstantinopel*, Münster-Amburgo-Londra, 2002.

⁶⁵ P. Konortas, *From Tâ'ife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community*, in D. Gondicas, C. Issawi (a cura di), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century*, Princeton, 1999, p. 169-179: «During the three centuries that follow 1453, the Ecumenical Patriarch of Constantinople seems to be neither head of a nation nor head of a religious community. In other words, he exercised his authority over only a part of the Orthodox community of the Ottoman Empire who is not yet defined as "Romans"».

di autonomia sulla base di situazioni diverse nel tempo e nello spazio⁶⁶. Il riconoscimento delle Chiese orientali all'interno dello stato ottomano può ad esempio essere spiegato all'interno di una politica di *istimalet* (atteggiamento conciliante, *accomodatio*), volta a mantenere i costumi, le tradizioni e financo le *élites* esistenti dei territori conquistati, in modo da guadagnarsi il sostegno della popolazione: ma questa pratica – che precede la presa di Costantinopoli – deve essere considerata più sotto l'aspetto dell'integrazione nella macchina burocratica ottomana che in quello di una presunta «cessione di sovranità»⁶⁷. In ogni caso, nel considerare la questione dell'autonomia dei sudditi non-musulmani dell'Impero e delle loro organizzazioni ecclesiali o comunitarie, non bisogna trascurare i condizionamenti dati dalle circostanze storiche e geografiche: rispetto ai casi presi in considerazione in questo lavoro, ad esempio, le isole Cicladi e la capitale imperiale (esaminate nei capitoli 3 e 5) si pongono ai due estremi opposti per quanto riguarda la capacità dell'amministrazione ottomana di esercitarvi un potere immediato, e lo stesso discorso si potrebbe fare per altre zone «a statuto speciale», come la montagna libanese.

Scendendo nel dettaglio delle prerogative concesse alle comunità, Van den Boogert in una recente messa a punto⁶⁸ ha esaminato i tre aspetti che potevano interessare l'autogoverno delle minoranze religiose all'interno del sistema ottomano: quello puramente liturgico o culturale, di cui l'autorità islamica si occupava solamente quando riguardava una dimensione pubblica, con le limitazioni ricordate; il dominio dell'amministrazione e della fiscalità, dove il ruolo delle comunità era cospicuo, dato che spettava ai suoi leader religiosi e laici la collezione e la ripartizione della somma da versare come *cizye* allo stato; e infine il campo dell'amministrazione della giustizia.

Quest'ultimo aspetto è centrale nel mostrare i limiti del succitato «modello dei *millet*»: lo statuto di *zimmi* garantiva infatti ai sudditi non-musulmani dell'Impero la libertà di ricorrere ai propri tribunali ecclesiastici o comunitari per tutte le questioni relative allo statuto familiare e personale, come matrimoni, divorzi, eredità o per transazione di carattere civile, senza essere costretti ad utilizzare le corti dei

⁶⁶ Heyberger, *I cristiani orientali e il mondo musulmano*, cit., p. 262-263; Braude, *Foundation Myths*, cit., p. 74: «there was no overall administrative system, structure, or set of institutions for dealings with non-Muslims [...] As for the so-called *millet* system, or, perhaps better, the communal system, it was not an institution or even a group of institutions, but rather it was a set of arrangements, largely social, with considerable variation over time and place».

⁶⁷ Il concetto di *istimalet* è stato proposto e più volte utilizzato da H. İnalcık, *Ottoman Methods of Conquest*, in *Studia Islamica*, 2, 1954, p. 103-129; Id., *The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans*, in *Turcica*, 21-23, 1991, p. 407-436: p. 409.

⁶⁸ M. Van Den Boogert, *Millets: Past and Present*, in A.N. Longva, A.S. Roald (a cura di), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leida, 2012, p. 27-45.

kadı, che giudicavano invece seguendo la *sharī'a*. Se la comunità greca o armena fossero state davvero sotto il controllo indiscusso dell'autorità patriarcale sin dall'inizio, i registri dei tribunali dovrebbero in conseguenza rispecchiare questa realtà. Tuttavia, anche se abbiamo informazioni sui tribunali rabbinici, poche sono invece le attestazioni sul ricorso dei cristiani alle corti patriarcali o alla giustizia comunitaria; al contrario, la documentazione archivistica sembra indicare un massiccio e volontario ricorso dei cristiani orientali alle corti sciaraitiche ottomane per quasi ogni evenienza, tanto che i registri dei tribunali (*sicil*) sono utilizzati da alcuni decenni dagli storici come una delle fonti documentarie preferite per lo studio delle minoranze nella società ottomana⁶⁹.

In alcuni corpus archivistici, come quello esaminato ad esempio da Ronald Jennings per Cipro tra il 1580 e il 1637, i casi che coinvolgono almeno un non-musulmano rappresentano addirittura un terzo del totale (il 34% di 2.800 casi), mentre il 15% di essi riguarda dispute unicamente tra non-musulmani, cioè controversie che avrebbero potuto essere risolte all'interno delle comunità o con il ricorso alle autorità religiose di riferimento⁷⁰. Ciò avveniva soprattutto quando poteva rivelarsi vantaggioso nell'aggirare le rigide regole comunitarie, ad esempio nelle questioni matrimoniali o nei casi di eredità, dove le donne potevano trarre significativi vantaggi nel ricorrere alle corti sciaraitiche anziché a quelle comunitarie⁷¹; ma sono registrati ricorsi al giudice islamico anche per dirimere litigi relativi alla ripartizione

⁶⁹ Cfr. S. Faruqi, *Sidjill*, in *Encyclopedia of Islam*, 2°ed., vol. 9, Leida, 1997, p. 539-545. La sintesi più recente sulla questione è quella di A. Anastasopoulos, *Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)*, in J. Duindam et al. (a cura di), *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, Leida-Boston, 2013, p. 275-292.

⁷⁰ Cfr. R.C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York, 1993, p. 133, 163-168. Per quanto riguarda la corte di Kayseri in Anatolia, studiata sempre da Jennings per il primo trentennio del XVII secolo, i casi che coinvolgono almeno un *zimmi* rappresentano il 20%, quelli che coinvolgono solo non-musulmani (in grande maggioranza armeni) l'11%: Id., *Zimmis (non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri*, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 21, 1978, p. 225-293; p. 250. In generale, cfr. D. Ze'evi, *The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal*, in *Islamic Law and Society*, 5-1, 1998, p. 35-56; tra i molti studi di casi particolari, cfr. il recente L. Peirce, *Morality Tales: Law and Gender at the Ottoman court of Aintab*, Berkeley, 2003.

⁷¹ N.J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Amsterdam, 1984, p. 53-59, 65-66, 93, 107; F.M. Göçek, M.D. Baer, *Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-century Galata Court Records*, in M.C. Zilfi (a cura di), *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leida, 1997, p. 48-65; S. Laiou, *Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Shari'a Courts during the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in A. Buturovich, I.C. Schick (a cura di), *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*, Londra, 2007, p. 243-271; R. Gradeva, *Orthodox Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth century*, in *Islamic Law and Society*, 4-1, 1997, p. 37-69.

delle imposte, alla gestione dei beni della comunità e, come vedremo, come mezzo di pressione e «braccio secolare» negli scontri confessionali provocati dall'apostolato cattolico⁷².

In generale, le corti dei *kadı* garantivano una documentazione ufficiale e pubblica, ma soprattutto più sicura per quanto riguardava l'effettiva applicazione delle decisioni e questo può aver spesso fatto la differenza nel motivare il ricorso anche da parte di quanti non vi erano tenuti. In ogni caso, è indubbio che in molti luoghi dell'Impero ottomano il comportamento privato dei sudditi cristiani non seguisse i dettami canonici della tradizione né le prescrizioni delle autorità ecclesiastiche: nei Balcani si conoscono numerosi casi di poligamia e nell'arcipelago egeo si hanno tracce di un'ampia diffusione della pratica del *kebin* (dal greco *kepinion*), un matrimonio temporaneo contratto davanti ai giudici islamici contro la proibizione del clero greco⁷³. Del resto, basta tornare ancora una volta con la mente al caso citato in apertura di capitolo per trovarvi un altro esempio di ricorso proibito alla giustizia ottomana: la greca cattolica Elena si era separata dal primo marito proprio per aver ottenuto «all'uso del paese una carta dal Turco»; e che dire del fatto che anche i missionari ricorrevano a volte alle corti ottomane per far valere i loro diritti contro le intromissioni del clero ortodosso?⁷⁴

⁷² Si vedano ad esempio i casi di Damasco e Aleppo, studiati da B. Marino, *Chrétiens et musulmans dans le 'Quartier des Chrétiens' (Mahallat al-Nasârâ) de Damas au XVIII^e siècle (1137-1170/1725-1757)*, in L. Bousset, F. Sanagustín, S. Slim (a cura di), *Les relations entre musulmans et chrétiens dans le Bilad al-Sham à l'époque ottomane aux XVII^e-XIX^e siècles. Apport des archives des tribunaux religieux des villes: Alep, Beirut, Damas, Tripoli*, Tripoli-Damasco-Beirut, 2005, p. 145-172; Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 80-81; ma la stessa cosa si può dire degli armeni dell'Anatolia orientale, cfr. *infra*, capitolo 5.

⁷³ Cfr. V. Kursar, *Legal Status of Non-Muslims in Bosnia (1463-1699): A Case Study*, tesi di master, Bilkent University, Ankara, 2007, p. 180; Laiou, *Christian Women in an Ottoman World*, cit., p. 246-247. Il *kebin* è descritto anche nelle fonti occidentali dell'epoca, ad esempio da Thévenot: «Pour les femmes au Kebin...on va trouver un Cadi auquel on dit qu'on prend une telle femme, à laquelle on promet de paier tant en la répudiant, le Cadi écrit cela, et le donne à l'homme; lequel après cela garde cette femme tant qu'il veut, et la chasse quand il lui plait, en lui païant ce qu'il a promis, et nourrissant les enfans qu'il a eu d'elle» (J. de Thévenot, *Relation d'un voyage fait au Levant, dans laquelle il est curieusement traité des Etats sujets au Grand Seigneur...*, Parigi, chez Thomas Ioly, 1664, p. 105). La pratica creava problemi anche a Roma, dato che era necessario comprendere se il matrimonio così contratto da parte di cristiani orientali convertitisi al cattolicesimo fosse valido o no: ACDF, SO, *Stanza Storica*, I 7 b, fasc. XXIII (20), 6 settembre 1770: «il matrimonio si celebra presso i Turchi in questa forma: Io ti prendo per moglie e volendoti ripudiare, mi obbligo di darvi scudi cento, o altra forma secondo la condizione della persona, la qual somma promessa i Turchi chiamano *chappin*. Onde spesso accade sentire le donne, particolarmente cristiane mogli de Turchi, rispondere a loro mariti quando si lamentano di loro: datemi il mio *chappin*, che me ne vado».

⁷⁴ Cfr. ad esempio A. Molnar, *Struggle for the Chapel of Belgrade (1612-1643). Trade and Catholic Church in Ottoman Hungary*, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 60-1, 2007, p. 73-143 e Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., *passim*; per il caso di Elena, cfr. *supra*.

Alcuni studiosi, tuttavia, ricavano *tout court* dalla realtà succitata e dalla scarsità di documentazione sui tribunali ecclesiastici e comunitari la convinzione che gli *zimmi* «had no internal judicial apparatus of their own or at least a very weak one»⁷⁵. Questa affermazione può forse valere per il Cinque-Seicento, ma vedremo che si rivela invece insostenibile per il XVIII secolo. Un simile passaggio da un estremo all'altro è visibile nello stessa considerazione del termine *millet*: secondo Braude, prima dell'epoca delle Tanzimat (1839) non vi era traccia di un suo uso specifico per indicare i sudditi non-musulmani dell'Impero in alcuna delle principali tipologie documentarie dell'amministrazione ottomana.⁷⁶

Rispondendo alla provocazione, altri ricercatori hanno intrapreso una ricerca delle prime attestazioni della parola e del suo valore semantico. È stato così appurato che il senso originario coranico era quello di «religione, confessione, rito», in seguito esteso a «comunità che segue la stessa religione, confessione, rito» e solo da ultimo, in età contemporanea, «nazione». Il primo significato rimaneva nelle espressioni generali come *millet-i mesihiye*, «religione cristiana» (utilizzato nei *berat* consegnati ai patriarchi nel XVIII secolo e anche prima nelle lettere scambiate tra i sultani e i principi europei, appellati come capi della «religione di Christo», secondo una traduzione dell'epoca)⁷⁷. Se ciò sembra andare in direzione di quanto detto da Braude, Michael Ursinus ha mostrato però che è possibile produrre esempi di documenti della cancelleria ottomana che attestano l'utilizzo del termine *millet* per indicare comunità precise di non-musulmani, sudditi dell'Impero, ben prima del periodo indicato da Braude, particolarmente nel Settecento: tra gli altri, viene citato ad esempio un documento ottomano del 1746 in cui l'espressione *millet-i Ermeniyân* è già impiegata per indicare tutti gli armeni viventi nei «ben custoditi domini» del sultano (*memalik-i mahrusede sakin millet-i Ermeniyân*). Lo stesso Ursinus ammette però come un uso di tal genere fosse concentrato all'epoca solo nella capitale, dato che nella maggioranza dei casi (e sempre nelle province arabe fino ai primi anni dell'Ottocento) si usava il termine *ta'ife*, con il quale peraltro sembra esserci

⁷⁵ Jennings, *Zimmis (non-Muslims)*, cit., p. 271. Un'altra posizione molto critica è quella di N. Al-Qattan, *Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination*, in *International Journal of Middle Eastern Studies*, 31, 1999, p. 429-444.

⁷⁶ Cfr. Braude, *Foundation Myths*, cit., ad es. p. 70-71: «Accordingly, *millet* does not commonly refer to non-Muslims...nor is the term used with reference to *dhimmis* in any of the following types of pre-Tanzimat sources which I have examined [...] Ottoman officials use *millet* for themselves, for Christian sovereigns, for rare Jewish favorites, but not for the mass of their non-Muslim subjects».

⁷⁷ M. Ursinus, *Millet*, in *Encyclopedia of Islam*, 2° ed., vol. 7, Leida, 1993, p. 61-64: vedi Bernardo da Parigi, *Vocabulario Italiano-Turchesco*, Roma, nella stamparia della Sac. Congreg. di Propag. Fide, 1665 e altre occorrenze citate da Ursinus: «It should be pointed out here that the expression *millet-i mesihyye* is also the equivalent of "Christianity"».

stata all'inizio una certa interscambiabilità: quest'ultimo termine era utilizzato per indicare una comunità o un gruppo particolare, che fosse sociale (ad esempio *'asker ta'ifesi*, la classe militare), economico (le corporazioni o i mercanti, *tüccar ta'ifesi*) o appunto religioso (*kefere ta'ifesi*, gli infedeli, *Frenk ta'ifesi*, i «franchi», cioè gli europei o i cattolici)⁷⁸. L'utilizzo specifico dell'arabo *tâ'ifa* per indicare gruppi religiosi definiti è del resto molto antico, dato che si ritrova ad esempio in un diploma del 1138 con cui il califfo abbaside al-Muqtafi riconosceva il patriarca nestoriano Abdisho III come capo delle *ṭawâ'if* dei greci, dei giacobiti e dei melchiti, garantendo il rispetto dei suoi diritti e di quelli dei fedeli a lui sottoposti⁷⁹.

Altri autori, come Daniel Goffman e da ultimo Vjeran Kursar, hanno infine messo in evidenza come l'uso di *millet* sia attestato già nella prima metà del Seicento, nel contesto delle rivalità confessionali tra cattolici e ortodossi in Bosnia: nel 1640 alcuni frati francescani inviarono una petizione alle autorità ottomane per richiedere che i sudditi del *millet* latino (*Latin milletinde olan re'aya*) fossero difesi dalle pretese dei «monaci, sacerdoti e metropolitani del *millet* dei serbi e di altri» (*Sırf ve gayri milletinde olan rahibleri ve papaslan ve midrepolidleri*), mentre l'anno seguente un vescovo cattolico ottenne il permesso di visitare e predicare ai «cristiani del *millet* latino» (*Latin milletinde olan Nasara*)⁸⁰. Un permesso analogo (un lasciapassare di viaggio, *yol emri*) era stato rilasciato nel 1609 al vescovo cattolico dell'isola di Tinos, Giorgio Perpignano, nominato dal papa visitatore delle comunità latine di Costantinopoli e di tutto l'Impero e autorizzato espressamente dal sultano a esaminare lo stato delle chiese e dei religiosi della «nation franca»⁸¹. Dato che il testo è conservato solo in traduzione italiana, non possiamo essere sicuri che la parola tradotta fosse *millet*, ma in questo caso si sarebbe di fronte alla prima

⁷⁸ Ursinus, *Millet*, cit.

⁷⁹ İnalcık, *The Status of the Greek Orthodox Patriarch*, cit., p. 413; Heyberger, *Les Chrétiens*, cit., p. 62.

⁸⁰ D. Goffman, *Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century*, cit., p. 145-146; V. Kursar, *Non-Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory*, in M. Baramova et al. (a cura di), *Power and Influence in South-Eastern Europe, 16-19th century*, Berlino, 2013, p. 97-108 (103-104).

⁸¹ Archivio dell'Arcivescovado Cattolico di Tinos, cod. 1, c. 75v-77; Slot fornisce una traduzione francese del testo italiano: «Giorgio Perpignano, évêque de Tinos, actuel patriarche [sic!] ici de la nation et église franque, veut inspecter d'après son rite la nation, les religieux et les églises ici [Costantinopoli] et dans les îles de l'Archipel et dans les autres lieux» (B.J. Slot, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane, c. 1500-1718*, Istanbul, 1982, p. 132). Cfr. anche M. Foskolos [Φώσκολος], *Η Επισκοπή Τήνου-Μυκόνου στις αρχές του 17ου αιώνα. Ο φάκελλος "Επίσκοπος Γεώργιος Περπινιάνης"*, in *Anno Domini*, 1, 2003, p. 177-248, doc. 124 e Id., *Ο επίσκοπος Τήνου Γεώργιος Περπινιάνης και η καθολική επισκοπή Άνδρου*, in *Ευάνδρος. Τόμος εις μνήμην Δημητρίου Ι. Πολέμη*, Andros, 2009, p. 345-361, dove è riportata in appendice la traduzione d'epoca di un permesso analogo, concesso nel novembre 1611 per la visita di Andros; Perpignano è definito «vescovo della nation franca».

attestazione del termine usato per indicare una comunità non-islamica, precedente anche rispetto al caso del 1626 dei «monaci del *millet* serbo e valacco» (*Sırf ve Eflak milletinde olan rahibler*) segnalato da Kursar⁸².

Se Kursar ritiene che negli esempi precedenti il termine *millet* sia utilizzato in modo interscambiabile con *din* (religione), ovvero con il primo dei significati menzionati, per chi scrive rimane la possibilità che la parola sia usata per indicare gruppi sociali dotati di caratteristiche (religiose) particolari che li rendevano distinguibili da altri, in un senso cioè più vicino a *ta'ife* o *cema'at*. L'ambiguità comunque rimane, così come si trovano casi in cui i due significati del termine probabilmente convivevano. Nel 1697 l'amministrazione ottomana rispose ad una petizione avanzata dagli armeni di Costantinopoli contro quei membri della comunità che si erano convertiti al cattolicesimo a causa dell'attività dei missionari europei, accusati di «vagare di provincia in provincia, seminando discordia e confusione e istigando le comunità greche, armenie e altre ad abbandonare i loro antichi riti per sottomettersi alla setta dei franchi» e alla «religione del papa» (*papa milleti*)⁸³. L'uso in questo caso di *millet* in aggiunta ai più frequenti *ayin* o *mezheb* (usati per indicare il «rito» o la «setta dei franchi»: *frenk mezheb*), induce quasi a sospettare uno slittamento semantico più o meno voluto, legato al percepire la conversione al cattolicesimo non solo come cambio di religione, ma anche come passaggio da un gruppo sociale ad un altro, per di più sottomesso ad una potenza straniera e nemica. Questa concezione sarà adottata ufficialmente al vertice dell'Impero durante il regno di Mustafa II (1695-1703), grazie alle pressioni dello *şeyhülislam* Feyzullah Efendi e ad un particolare concorso di cause che analizzeremo meglio nel capitolo 6.

Qui importa sottolineare come la concezione degli armeni e dei *rum* come comunità dotate di una loro identità tradizionale e particolare, che era interesse dello stato ottomano preservare, appaia nel contesto polemico della crisi provocata dall'apostolato cattolico e sotto la minaccia più o meno velata del tradimento politico⁸⁴. Il percorso verso il *millet* – inteso nel senso di un'organizzazione amministrativa su scala imperiale delle comunità non-islamiche, dotata di una certa

⁸² Questo se si ammette – come sembra fare l'autore citato – che la terminologia usata nel *ferman* con cui nel 1517 Selim I concesse al patriarca armeno di Gerusalemme la giurisdizione sul *millet* dei cristiani abissini, copti e assiri sia in realtà frutto di una rielaborazione tardiva: cfr. Kursar, *Non-Muslim*, cit., p. 104-106.

⁸³ Il documento è edito in A. Refik, *Hicrî on ikinci asırda İstanbul hayatı (1100-1200)*, Istanbul, 1930 (ristampato nel 1988 con il titolo: *Onikinci asr-i Hicrî'de İstanbul hayatı, 1689-1785*), p. 21-22 (doc. 34); l'occorrenza è citata e tradotta da Ursinus, *Millet*, cit.

⁸⁴ E' comunque evidente che il termine *millet*, anche quando vuole indicare un gruppo particolare diverso dagli altri e quindi dotato di una sua identità, appare nel XVII secolo con un significato molto più simile a quello di *ta'ife* che al senso indicato da Gibb e Bowen.

serie di competenze e autonomie e legata inscindibilmente all'istituzione patriarcale – sarà invece più lungo e complesso: questa infatti è una realtà che emerge progressivamente in seguito alle riforme amministrative e fiscali subite dall'Impero ottomano a partire dalla fine del XVII secolo.

Le trasformazioni del XVIII secolo

Una società in mutamento

Tra la fine del XVI e l'inizio del XVIII secolo, l'Impero ottomano fu attraversato da una serie di cambiamenti economici e sociali che ebbero ripercussioni rilevanti nella vita dei cristiani orientali e nell'organizzazione del potere all'interno delle comunità, particolarmente per quanto riguarda il ruolo crescente acquisito dai patriarchi e dalle *élites* greche e armene.

Le continue guerre sostenute contro i Safavidi e le coalizioni europee avevano provocato un aumento crescente delle spese militari e delle necessità economiche dell'Impero. La stessa composizione dell'esercito era cambiata notevolmente rispetto ai primi secoli: la cavalleria dei *sipahi* non ne costituiva più l'asse portante, incarnato ora dal corpo dei giannizzeri, il cui numero aumentò di sette volte tra il 1527 e il 1669, parallelamente al crescere del suo peso politico⁸⁵. In questo contesto, il tradizionale sistema para-feudale ottomano basato sui *timar* (unità di terre affidate ai *sipahi* perché ne traessero sostentamento in cambio del loro servizio in tempo di guerra) venne affiancato e poi progressivamente sostituito da un regime fiscale basato sull'appalto delle imposte (*iltizam*), tramite cui era possibile raccogliere il denaro necessario alle spese correnti e al mantenimento di un esercito professionale. Questo meccanismo ruotava attorno alla figura del *mültezim*, cioè colui che anticipava al tesoro centrale la cifra prevista da un territorio (*mukata'a*, unità fiscale) e si occupava poi di riscuoterla in proprio con gli interessi. In questo modo lo stato ottomano riceveva in modo regolare e in denaro sonante una cifra decisa all'asta (l'appalto era affidato a chi proponeva di più); d'altro canto, i *mültezim* avevano tutto l'interesse a rifarsi sui sudditi del sultano della somma anticipata, e a richiederla in contanti, cosa che spingeva molti abitanti delle zone rurali verso l'indebitamento.

Per ridurre i rischi di eccessivo sfruttamento, a partire dal 1695 l'appalto venne assegnato con aste non più su base triennale, ma a vita

⁸⁵ E. Eldem, *Istanbul: from imperial to peripheral capital*, in E. Eldem, D. Goffman, B. Masters (a cura di), *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul*, New York, 1999, p. 135-207: p. 174.

(*malikane*)⁸⁶. Questo sistema aveva tre vantaggi: innanzitutto aumentava le entrate del Tesoro, giacché oltre alla cifra annuale fissa pattuita (*mal*) si aggiungeva anche la cospicua garanzia (*mu'accele*) che veniva pagata dal vincitore dell'asta per assicurarsi l'appalto e ricevere il *berat* che attestava i suoi diritti; in secondo luogo la maggiore durata preveniva il rischio che in momenti di crisi economiche le aste andassero deserte; ma soprattutto, il detentore del *malikane* era ovviamente in teoria spinto ad aver maggior cura delle condizioni economiche del territorio di cui era responsabile. Il nuovo sistema (alternativo al metodo con cui gli stati europei si autofinanziavano, cioè il debito pubblico) ebbe inizialmente un grande successo: nei primi anni successivi alla riforma il bilancio dello stato passò da un profondo deficit a un cospicuo attivo; alla fine del Settecento nella sola Costantinopoli vivevano tra i mille e i duemila detentori di un *malikane*, interamente o in una quota associativa assieme ad altri.

Non mancarono tuttavia punti deboli e conseguenze anche al di là dell'aspetto puramente economico: il sistema comportò ad esempio il trasferimento agli appaltatori di molte delle competenze amministrative locali che in precedenza erano state prerogative dei *bey*. Inoltre, presto si strutturò tutta una rete di subappalti, per cui i detentori dei *malikane*, concentrati a Costantinopoli, si affidavano a *mültezim* e collettori di imposte locali (riproponendo in definitiva il problema che si era cercato di risolvere con l'aumento della durata dell'appalto); infine, dato che le cifre anticipate allo stato erano sempre in contanti (particolarmente il *mu'accele*), diventava necessario disporre di ampia liquidità, fattore che rendeva fondamentale il ruolo di prestatori e banchieri (*sarraf*), ai quali i *malikaneci* e i *mültezim* erano legati a doppio filo⁸⁷. Tutti questi passaggi intermedi, ovviamente, avevano il loro costo: i *sarraf* chiedevano in media il 20% dei ricavi annuali e solo una piccola parte del prelievo fiscale andava effettivamente a riempire le casse dell'Impero⁸⁸.

⁸⁶ Sul sistema fiscale ottomano e le conseguenze dell'adozione del *malikane*, cfr. M. Genç, *A Study on the Feasibility of Using Eighteenth-Century Ottoman Financial Records as an Indicator of Economic Activity*, in H. İslamoğlu-Inan (a cura di), *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge, 1987, p. 345-373; M. Çizakça, *A Comparative Evolution of Business Partnerships: The Islamic World and Europe with Specific Reference to the Ottoman Archives*, Leida-New York, 1996; A. Salzmänn, *Measures of Empire: Tax Farmers and the Ottoman Ancien Régime, 1695-1807*, tesi di dottorato, Columbia University, New York, 1995; Ead., *An Ancien Regime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire*, in *Politics and Society*, 21, 1993, p. 393-423; K. Barkey, *Empire of difference*, cit., p. 229-236.

⁸⁷ Y. Cezar, *The Role of the Sarrafs in Ottoman Finance and Economy in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, in C. Imber, K. Kiyotaki (a cura di), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West*, vol. 1, Londra-New York, 2005, p. 61-76.

⁸⁸ Secondo alcune stime, su una cifra effettiva di 100 *guruş* raccolti, al netto delle spese ne restavano 85, da cui il *mültezim* ne tratteneva come proprio margine di profitto 17, il *sarraf* 14 e il *malikaneci* 30, così che alla fine dei conti allo stato andavano solo 24 *guruş*; Çizakça, *A Comparative Evolution*, cit., p. 166.

Accanto a questo processo, il XVIII secolo vide anche quello di un progressivo emergere delle *élites* burocratiche (*kalemiye*) a scapito della tradizionale egemonia esercitata dalla classe militare (*'askeri*). Ne è una prova la crescente autorità politica assunta dal ruolo del *re'isülküttab* (capo della cancelleria), particolarmente dopo Rami Mehmed Efendi, al quale nel 1699 toccò il compito di gestire e firmare la pace di Karlowitz e che in seguito fu promosso al ruolo di gran visir, come altri suoi colleghi dopo di lui⁸⁹. In generale, il ruolo dei notabili (*a'yan*), delle casate familiari e dei gruppi di potere locali divenne sempre più determinante, particolarmente nelle province più lontane dal governo centrale o dotate di uno statuto particolare, come l'Egitto, la zona di Aleppo o le città costiere della Palestina.

L'emergere delle *élites* cristiane

Questi processi ebbero un enorme impatto anche sulla struttura delle comunità non-islamiche dell'Impero. Il processo di burocratizzazione fece emergere l'importanza delle competenze linguistiche e diplomatiche di alcuni dei principali membri della comunità greca (*archontes*), che vennero dunque cooptati nell'amministrazione ottomana con il titolo di «dragomanni» e ai quali in seguito venne affidata l'amministrazione di intere regioni balcaniche, come la Moldavia e la Valacchia: si tratta dei cosiddetti «fanarioti», un'élite che prendeva il suo nome dal quartiere del Fener (dove si trovava la sede del patriarcato ecumenico) e che racchiudeva alcune delle famiglie più vicine al vertice del potere imperiale. Una delle più famose fu quella dei Mavrokordatos, originariamente provenienti dall'isola di Chio: Alexandros, grande dragomanno tra il 1673 al 1709, affiancò Remi Efendi nelle trattative di Karlowitz, giocandovi un ruolo essenziale e assicurando ai propri congiunti un potere in precedenza difficilmente immaginabile⁹⁰.

Se le *élites* greche agivano soprattutto a livello politico e diplomatico, quelle armene divennero presto essenziali nel settore economico, nel ruolo di *sarrafs*. Il termine all'origine indicava i cambiavalute e in generale chi avesse a che fare con il denaro contante, ma in seguito cominciò a riguardare anche chi svolgeva una vera e propria attività bancaria, anticipando e prestando ingenti somme ai funzionari dello stato. Fino agli ultimi anni del XVII secolo gli ebrei sembravano rivestire in questa funzione un ruolo paragonabile a quello giocato in Europa, ma nel Settecento furono gli armeni ad emergere, grazie alle

⁸⁹ Itzkowitz chiama questo processo «Efendi turned Pasha»: N. Itzkowitz, *Eighteenth Century Realities, Studia Islamica*, 16, 1962, p. 73-94; cfr. anche K. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton 1980 e V. Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*, Leida, 1995, p. 12 e sg.

⁹⁰ R.A. Abou-El-Haj, *Ottoman Methods of Negotiation: The Karlowitz Case*, in *Der Islam*, 51, 1974, p. 131-137.

ricchezze accumulate nel commercio internazionale con l'India e la Persia e all'attività di oreficeria. Ne è un esempio il più famoso *sarrafbas* *i* di origine armena, Serpos di Erevan (Seḅ[estr]os Erewanc'i), che aveva costruito la propria fortuna importando pietre preziose e broccati e che tra il 1727 e il 1754 servì ben sette gran visir. Il requisito essenziale era possedere un'enorme liquidità, grazie alla quale diveniva possibile finanziare una macchina statale che non conosceva il sistema del debito pubblico. L'ascesa delle famiglie armene non si limitò però al prestito di denaro e alla collaborazione organica al sistema dell'*iltizam*: essi cumularono sovente anche la carica di *beẓirganbaşı* (fornitore ufficiale dei grandi personaggi della corte) e dopo il 1758 scalarono gli ebrei anche nella gestione della zecca imperiale (attribuita alla famiglia Düzyan), arrivando poi a controllare anche la produzione della polvere da sparo (famiglia Tatean/Dadyan) e perfino la direzione delle opere architettoniche e urbanistiche della capitale (famiglia Palean/Balyan). Quella fu l'epoca d'oro degli *amira*, titolo concesso individualmente ai grandi della nazione che ricoprivano compiti di particolare importanza per l'amministrazione: uno *status* particolare che consentiva loro di portare segni distintivi generalmente vietati ai non musulmani, come pellicce preziose o il permesso di montare a cavallo. Il loro potere ovviamente li rese allo stesso tempo i principali mecenati e i veri padroni della comunità e della chiesa armena, di cui controllavano in modo più o meno diretto la scelta della gerarchia e del *patrik* (come del resto facevano i fanarioti con il patriarca ecumenico).⁹¹

Non mancarono tuttavia le divisioni interne a questo gruppo – celebre allora fu la rivalità tra Serpos e Yakob Hovhanessian –, che si aggravarono quando nella seconda metà del secolo iniziarono ad emergere anche *amira* cattolici, come i già ricordati Düzyan o Grigor T'ankërean, *sarrafbas* della Sublime Porta tra gli anni '70 e '80. Va però sottolineato come i grandi onori che ricevevano fossero solo una parziale compensazione degli oneri e dei rischi inerenti alla loro funzione: i banchieri erano direttamente responsabili del pagamento dei pascià e dei funzionari ottomani di cui si facevano garanti, così come del versamento delle imposte, e rispondevano con la vita per qualsiasi irregolarità o ritardo. Ma era sovente la politica a causare la loro rovina, ad esempio quando il gran visir a cui si appoggiavano perdeva il favore del sultano o della corte: tra il 1746 e il 1826 almeno una cinquantina di *sarrafbas* (in maggioranza armeni) furono condannati

⁹¹ H.L. Barsoumian, *The dual role of the Armenian amira class within the Ottoman government and the Armenian millet (1750-1850)*, in Braude, Lewis, *Christians and Jews*, cit., vol. 1, p. 471-484; O. Jamgocyan, *Les banquiers du Sultan: Juifs, Grecs, Français, Arméniens, 1650-1850*, Parigi, 2013; P. Carmont, *Les Amiras. Seigneurs de l'Arménie ottomane*, Parigi, 1999.

a morte, compresi Hovhanessian (1752) e lo stesso Serpos (1755)⁹². Non è da escludere che una delle ragioni del successo delle minoranze cristiane in questi ruoli delicati risiedesse proprio nella loro vulnerabilità: rispetto ai notabili musulmani, la ricchezza dei sudditi cristiani non cancellava mai del tutto il loro *status* subordinato e questo poteva essere utilizzato come mezzo di pressione, quando era necessario approfittare della loro fedeltà o metterli da parte⁹³.

Un altro aspetto dove si può assistere ad un emergere sempre più forte del ruolo delle *élite* cristiane riguarda il pagamento della somma dovuta dalle minoranze religiose tollerate, la capitazione. Come detto l'imposta, nonostante fosse appunto personale, veniva in realtà spesso riscossa in modo collettivo e fisso (*maktu'*); i responsabili del pagamento di questa cifra erano normalmente le autorità comunitarie locali, sia religiose che laiche (*vekil, kethüda, epitropoi*) che facevano da garanti e provvedevano poi a regolare la ripartizione del carico fiscale tra i loro membri. In casi particolari, come nelle isole dell'arcipelago egeo dove più debole era la presenza ottomana, erano gli stessi responsabili delle comuni cittadine greche a raccogliere direttamente la cifra, come accadeva a Naxos dall'inizio del XVII secolo⁹⁴. Con il declino dei *timar* e la necessità di denaro contante, l'ammontare della *cizye* venne più volte rivisto al rialzo, divenendo sempre più importante per le casse dello stato. Parallelamente crebbe così anche l'importanza di quanti erano incaricati della sua gestione, così come delle altre tasse, che sempre più frequentemente assumevano la forma di «impôt de repartition» – un fattore che giustamente Gilles Veinstein ha messo in relazione alla questione dell'emersione dei *millets*⁹⁵.

Patriarchi orientali e amministrazione ottomana

La fiscalità, e in particolare la questione della raccolta delle «tasse ecclesiastiche», si rivela un luogo privilegiato per osservare il collegamento tra amministrazione ottomana e clero orientale. È in quest'ambito che si inserisce la discussione sul ruolo dei patriarchi di

⁹² Cfr. E. Eldem, *Istanbul: from imperial to peripheral capital*, cit., p. 169 e sg., che si basa su A. Şahiner, *Armenian Sarrafs of Istanbul in the Eighteenth Century: The Case of Yakub Hovhanessian*, tesi di dottorato, Boğaziçi University, Istanbul, 1992.

⁹³ Cfr. B. Braude, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Abridged Edition*, Boulder (CO) 2014, p. 34: «It was this very element of risk and precariousness of position that paradoxically led to the rise of Armenian financial advisers and bankers...It was not the limits of Islamic law that gave Armenians an opportunity as court bankers. Rather it was the shifting balance of power between the sultan and his high-ranking Muslim subjects, who by the Eighteenth century had so successfully entrenched themselves in different sectors of Ottoman life...as to be almost immune from their ruler's will. By contrast Armenians and other non-Muslims had no comparable independent base internally and proved far more loyal servants».

⁹⁴ Per il caso di Naxos, cfr. Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 155 e *infra*, p. 205.

⁹⁵ G. Veinstein, *İncalik's Views on the Ottoman Eighteenth Century and the Fiscal Problem*, in *Oriente Moderno*, n.s., 79-1, 1999, p. 1-10.

Costantinopoli come “*mültezim*” o collettori d'imposte, un approccio storiografico che finisce per rovesciare il paradigma dei patriarchi visti come etnarchi autonomi dal governo turco o ad esso addirittura rivali, per inserire invece pienamente anche i capi delle comunità religiose non-islamiche all'interno del sistema amministrativo ottomano⁹⁶.

I patriarchi venivano eletti in maniera sinodale da un certo numero di metropolitani, ma la loro effettiva nomina all'incarico avveniva tramite il conferimento da parte del sultano di un diploma, o *berat*, esattamente come tutti gli altri amministratori o ufficiali della macchina statale; analogamente a questi ultimi, tale concessione era sempre accompagnata da un donativo, che molto presto divenne una regola imprescindibile. Nonostante non sia facile descrivere con precisione il meccanismo (soprattutto per i secoli precedenti al XVIII, dato che i *berat* rimasti sono pochi e di dubbia autenticità), si possono comunque notare alcuni tratti caratteristici: per ricevere il diploma attestante l'incarico o in caso di un ricambio sul trono imperiale, il patriarca doveva pagare un donativo al sultano (*pişkeş*) e garantire al contempo il versamento annuale di una certa somma (in seguito mutati nell'equivalente di una fornitura alimentare per l'esercito). In cambio, si vedeva riconosciuti formalmente una serie di diritti sui fedeli della propria Chiesa, compreso quello di esigere da loro una serie di tasse ecclesiastiche (alcune di tradizione bizantina, altre nate come contributo occasionale e poi regolarizzate), raccolte localmente grazie ai metropolitani, i quali a loro volta si appoggiavano sui preti dei vari villaggi o quartieri; tutto l'alto clero, peraltro, pagava una *pişkeş* al sultano per essere confermato nel proprio ruolo. Nella raccolta delle tasse il patriarca si avvaleva di un *vekil* (procuratore), ma nel caso incontrasse resistenze poteva anche fare ricorso agli ufficiali ottomani sparsi per il territorio dell'Impero, dato che questi ultimi ricevevano l'ordine di non ostacolare i rappresentanti ecclesiastici incaricati

⁹⁶ Questa posizione, che sviluppa alcune riflessioni avanzate nel seminale articolo di H. İnalcık, *The Status of the Greek Orthodox Patriarch*, cit., è sostenuta nel libro di M. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, Istanbul, 2004 e in modo più radicale nella tesi di dottorato di Anastasios G. Papademetriou, *Ottoman Tax Farming and the Greek Orthodox Patriarchate: An Examination of State and Church in Ottoman Society (15-16th Century)*, Princeton University, 2001 (da cui è derivato il suo recente libro, *Render Unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford, 2015). Entrambi questi autori, anche se per motivazioni diverse, rischiano però di cadere nell'estremo opposto, annullando di fatto ogni reale potere o margine di manovra autonomo dei patriarchi orientali: cfr. le recenti osservazioni di E. Bayraktar Tellan, *The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in the Eighteenth Century Ottoman Empire*, tesi di dottorato, Bilkent University, Ankara, 2011, p. 3-4. Le migliori descrizioni dell'organizzazione ecclesiastica ortodossa e delle sue funzioni fiscali si ritrovano in S. Petmezas, *L'organisation ecclésiastique sous les Ottomans*, in Synadinos, *Conseils et Mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, ed. P. Odorico et al., Parigi, 1996, p. 487-569 e P. Konortas, *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο: Βεράτια για τους προκαθήμενους της Μεγάλης Εκκλησίας (17^{ος}-αρχές του 20^{ου} αιώνα)*, Atene, 1998.

dell'esazione e anzi di aiutarli nel compimento delle loro funzioni: i vescovi, metropoliti o detentori di benefici ecclesiastici che si rifiutavano di pagare potevano essere rimossi dall'incarico. Se si considera che la somma annualmente pagata al sultano (definita nei documenti greci come *charatzion*, cioè *haraç*) ripagava anche il costo dello sfruttamento ecclesiastico delle terre appartenenti allo stato e che secondo alcuni documenti i *berat* dei patriarchi ecumenici dovevano inizialmente essere rinnovati su base triennale, il parallelismo con il sistema dell'*iltizam/malikane* diventa realmente significativo⁹⁷.

Analogamente, il coinvolgimento dell'amministrazione statale nelle questioni interne al patriarcato è legato anche al già ricordato emergere delle *élites* cristiane. Le lotte interne alla comunità greca e armena (tra i vari arconti nella prima, tra i *sarraf* e poi gli *amira* nella seconda) si concentrarono infatti eminentemente nel tentativo di controllare la carica patriarcale, scatenando una rivalità che finì per arricchire le tasche degli ufficiali ottomani e lo stesso tesoro imperiale. Nel tentativo di raggiungere l'obiettivo sperato, i donativi e gli importi promessi dai candidati continuarono a salire, adattandosi del resto alle necessità sempre crescenti della macchina ottomana. Questo provocò da un lato un indebitamento cronico dell'istituzione patriarcale e dall'altra una sua sempre maggiore instabilità: i ministri della Sublime Porta erano sempre pronti a prendere in considerazione la sostituzione di un prelato con qualcuno disposto a offrire di più⁹⁸.

Tale realtà si riflette anche nei numeri: tra la nomina di Gennadios Scholarios nel 1454 e il 1833, quando la chiesa del novello regno di Grecia si staccò dal Patriarcato, si possono contare 138 elezioni di 84 patriarchi ecumenici diversi, dato che molti raggiunsero il trono anche una seconda o una terza volta, per non parlare del caso limite di Kyrillos Loukaris, che fu patriarcha per sei volte tra il 1612 e il 1638. Se la prima metà del XVI secolo fu quella più stabile da questo punto di vista, con solo nove avvicendamenti, i decenni centrali del Seicento videro le maggiori turbolenze e lotte per la successione, particolarmente negli anni '30 e '50. Le dinamiche sono simili per gli armeni, ma

⁹⁷ Cfr. Inalcik, *The Status of the Greek Orthodox Patriarch*, cit., p. 421 e sg.; P.P. Kotzageorgis, *About the Fiscal Status of the Greek Orthodox Church in the 17th Century*, in *Turcica*, 40, 2008, p. 67-80. Si conservano solo tre *berat* patriarcali datati con precisione prima del XVIII secolo: Simeone I (1483), Geremia I (1525), Dionisio III (1662), editi rispettivamente in E.A. Zachariadou [Ζαχαριάδου], *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*, Atene, 1996, p. 79-89 e Konortas, *Οθωμανικές θεωρήσεις*, cit., p. 167-71; l'autenticità dei primi due è messa in dubbio da Kenanoğlu e difesa al contrario da Bayraktar Tellan, che esprime invece riserve su quello di Dionisio (*The Patriarch and the Sultan*, cit., p. 26-27; si rinvia in generale a questo lavoro per un'analisi più approfondita delle mutazioni nel ruolo fiscale della chiesa ortodossa nel XVIII secolo).

⁹⁸ Secondo il già citato Eremia Č'elēpi K'ēōmiwrčean, il patriarcato greco era indebitato per circa 40 milioni di *akçe* alla fine del Seicento, arrivati a 53 milioni mezzo secolo dopo: Bayraktar Tellan, *The Patriarch and the Sultan*, cit., p. 168 (le cifre sono donate in *kise* e *guruş*).

con un significativo ritardo: dalla fondazione tradizionale della carica nel 1461 al 1831 (quando fu riconosciuto il *millet* armeno cattolico) si contano 89 elezioni per 62 prelati: anche in questo caso il periodo più tranquillo corrisponde al primo secolo di esistenza, ma quello più caotico si situa a cavallo tra Sei e Settecento, con ben undici cambi nel solo primo decennio del XVIII secolo. La durata media dell'incarico è in quel caso inferiore all'anno e dei dieci prelati diversi passati sul trono, quattro di loro avevano già ricoperto la carica patriarcale in precedenza⁹⁹ (fig. 4). Dinamiche non molto diverse agivano anche sulle altre sedi patriarcali «minori», come il priorato armeno di Gerusalemme, in cui la lotta tra rivali finì alla lunga per determinare un disastroso indebitamento, o la sede melchita di Antiochia (cioè Damasco), dove a partire dal XVII secolo le elezioni doppie o contestate divennero la norma, dando luogo anche ad intrighi e violenze¹⁰⁰.

Si è detto prima che l'appalto fiscale e la riscossione delle imposte finirono per comportare l'attribuzione di responsabilità amministrative ai *mültezim*, sui quali veniva in definitiva rovesciato il compito di garantire l'ordine nel territorio concesso. Questo discorso si può appunto applicare anche nel caso dei patriarchi, che nel corso del Settecento finirono per esercitare indirettamente un'autorità anche disciplinare sopra i chierici e i laici appartenenti al gruppo confessionale di cui essi erano a capo. Il patriarca assumeva il ruolo di tramite tra i *re'aya* (sudditi) cristiani e il vertice statale, ed era dunque suo compito trasmettere al sultano tramite una petizione (*'arz*) le richieste di punizione di misfatti compiuti all'interno della comunità; tali richieste venivano trasformate in ordini, trasmessi poi ai rappresentanti locali del potere ottomano (*kadı*, *na'ib*, *voyvoda*, *dizdar*, etc.) perché fossero eseguiti. In tal modo il patriarca finiva per esercitare funzioni tipiche dell' *'ehl-i 'örf*, gli ufficiali amministrativi incaricati dell'ordine pubblico e della giustizia civile¹⁰¹.

La storiografia che ha analizzato i *berat* concessi ai patriarchi greci di Costantinopoli nel XVIII secolo e la loro applicazione concreta ha notato come vi fosse apertamente statuito il compito di mantenere

⁹⁹ Le statistiche si basano sulla lista dei patriarchi ecumenici fornita da D. Kiminas, *The Ecumenical Patriarchate. A History of its Metropolitanates with Annotated Hierarchy Catalogs*, Rockville, 2009, p. 37-42 (che a sua volta si fonda soprattutto sulla ricostruzione di G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, Monaco, 1988, p. 398 e sg.); la serie dei *patrik* armeni riprende invece quella in appendice a M. Örmanean, *Azgapatum* [Storia nazionale], vol. 3, Gerusalemme, Tparan Srboč' Yakobeanc', 1927. È da notare che per alcuni brevi periodi il patriarcato armeno di Costantinopoli fu controllato da alcuni supplenti laici.

¹⁰⁰ Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 84-87 e *passim*.

¹⁰¹ Cfr. E. Bayraktar Tellan, *The Patriarch and the Sultan*, cit., p. 151. Una rassegna delle principali petizioni sottoposte alla Porta dal patriarca armeno di Costantinopoli nei primi decenni del Settecento è fornita da E. Köse, *İstanbul Ermeni Patrikliği'nin Osmanlı Hükümeti'yle Münasebetlerine Tesir Eden Dinamikler (18. Yüzyılın İlk Yarısı)*, in *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 3-5, 2017, p. 1-24.

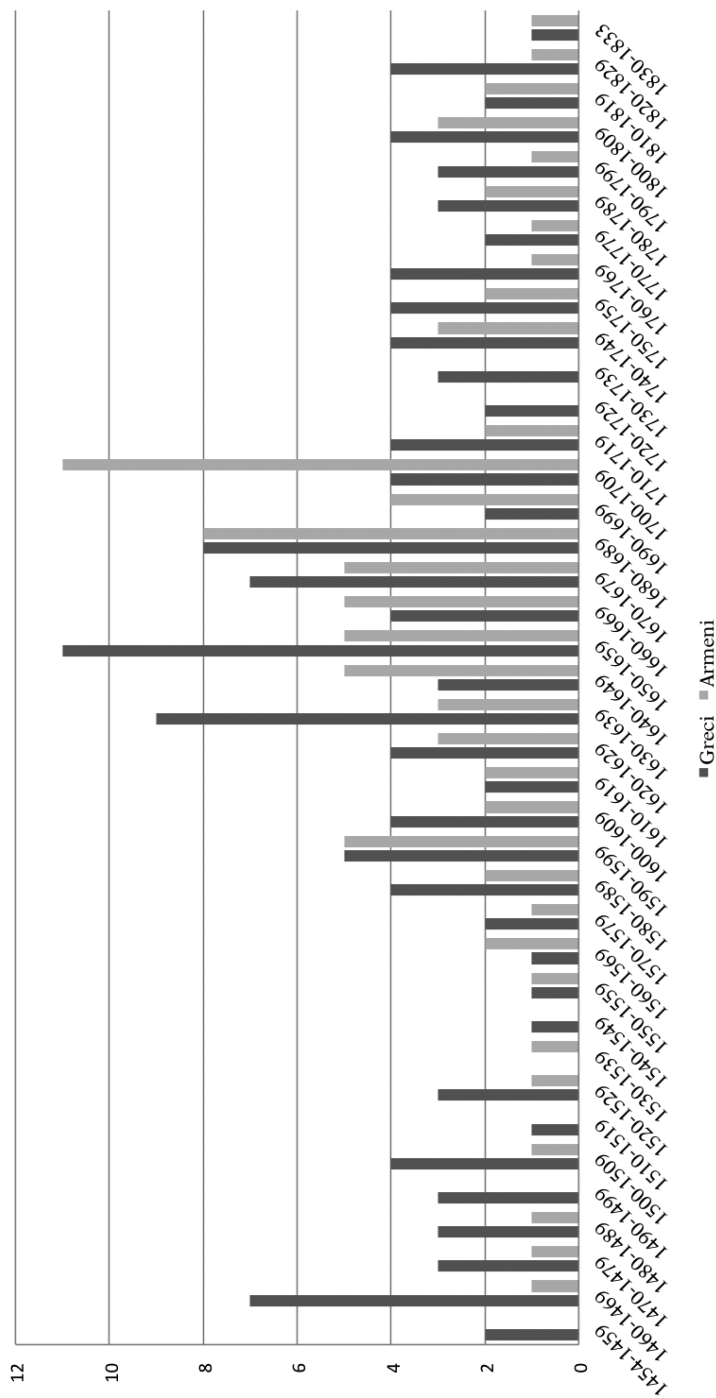


Fig. 4 – Patriarchi greci e armeni di Costantinopoli, 1454-1833.
(dati: Kiminas, *The Echumenical Patriarchate*, cit., e Örmanean, *Azgapattum*, cit.)

l'ordine sociale (*nizam*) tra i fedeli e la disciplina ecclesiastica (*te'dib*) tra i religiosi, con la possibilità di richiederne l'arresto o al contrario la liberazione; ancor più interessante è che in molti casi il patriarca riuscì a ottenere l'imprigionamento o l'esilio anche di membri laici della comunità¹⁰². Anche se i sudditi cristiani continuarono in gran numero a sottoporre le proprie querele agli ufficiali giudiziari tradizionali come i *kadı*, nel corso del XVIII secolo sembra però aumentare il ricorso all'intermediazione dei patriarchi nei casi di giustizia civile, parallelamente al crescere dell'importanza del loro ruolo nella gerarchia amministrativa ottomana¹⁰³.

A confermare questa ipotesi sta anche l'apparizione allora di opere che tentano di raccogliere e razionalizzare il diritto orientale: se fino alla metà del Settecento nella Chiesa greca si continuava a fare ricorso ai canoni dei concili, ai decreti dei sinodi locali e a testi come il *Nomokanon* di Malaxos (una raccolta del 1561 in lingua volgare che conteneva anche elementi di diritto consuetudinario), nel 1744 fu pubblicato a Venezia un testo destinato a grande diffusione nell'Impero ottomano, l'*Exabiblos* di Spanos, che si riallacciava al diritto bizantino per coprire anche i nuovi settori di competenza¹⁰⁴.

¹⁰² Per fare un esempio tra i molti citati da Bayraktar Tellan: «the case of Ioannis from Patnos demonstrates how the punishment procedure was carried out. Ioannis was disturbing the *re'âyâ* of Patnos and then Filibe. The *re'âyâ* informed the patriarch of Ioannis's misconduct, the patriarch wrote a petition to the Porte requesting his exile to Limni, and the Porte ordered the *kadı* of Filibe and the *dizdar* of Limni to act in accordance with the patriarch's petition» (*ibid.*, p. 152-155: p. 154). Cfr. anche Petmezas, *L'organisation ecclésiastique*, cit. p. 506, e K.A. Leal, *The Ottoman State and the Greek Orthodox of Istanbul: Sovereignty and Identity at the Turn of the Eighteenth Century*, tesi di dottorato, Harvard University, Cambridge (MA), 2003.

¹⁰³ Sebbene questo processo sia evidente nell'esame delle prerogative concesse nei *berat* patriarcali, l'atteggiamento prevalente tra gli studiosi è ancora piuttosto cauto e non mancano a questo riguardo i critici. Fatma Müge Göçek ha per esempio sottolineato l'incremento del ricorso degli *zimmi* di Galata alle corti sciaraitiche tra il 1729 e il 1789, seppur limitato a litigi economici riguardanti eredità: *The Legal Recourse of Minorities in History: Eighteenth-century Appeals to the Islamic Court of Galata*, in M. Greene (a cura di), *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton, 2005, p. 47-68: 52-53, 58. D'altro canto, un recente studio di Eugenia Kermeli basato sull'esame dei codici di tre sedi metropolitane della penisola greca ha messo in evidenza come, a partire dalla fine del XVII secolo e in coincidenza con le riforme fiscali e amministrative descritte, «the Ottomans expanded the jurisdiction of the Church to include arbitration in cases other than family law, using oaths and aphorism [scomuniche] as judicial means. However, this acknowledgement of informal practices of the past did not limit the right of the individual to seek justice outside the community»: E. Kermeli, *The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth-Nineteenth Centuries*, in A. Christmann, R. Gleave (a cura di), *Studies in Islamic Law. A Festschrift for Colin Imber*, Oxford, 2007, p. 165-210. Nel caso armeno l'assenza di fonti (o, più probabilmente, di studi che le individuino ed utilizzino) dà ancora adito ad un certo scetticismo verso l'autorità dei tribunali comunitari ed ecclesiastici: si veda ad esempio A.A. Setrakian, *Armenians in the Ottoman Legal System (16th-18th centuries)*, MA thesis, McGill University, 2006, p. 62-68.

¹⁰⁴ Kermeli, *The Right to Choice*, cit., p. 192.

Nello stesso anno, due manuali di diritto civile personale redatti dal maronita 'Abd Allâh Qarâ'alî su modello islamico (*Mukhtasar al-sharî'a*, 1720 ca. e *Al-fatâwâ al-khayriyya*, 1733-35) furono adottati come testo di riferimento nei tribunali ecclesiastici del monte Libano. Sappiamo inoltre che nel 1753 il *wakîl* (procuratore, vicario) del vescovo melchita di Aleppo presiedeva tutte le mattine una corte che giudicava le questioni sottoposte dai fedeli (cattolici)¹⁰⁵. La collezione canonica messa insieme nel 1788 dal vescovo Theofilos di Ioannina sembra d'altronde implicitamente ammettere come la giurisdizione dei tribunali ecclesiastici avesse finito per estendersi anche al di là del diritto familiare o della disciplina clericale, anche se probabilmente non in modo esplicito e pubblicamente riconosciuto dal potere ottomano, ma piuttosto tramite accordi extra-giudiziali¹⁰⁶. Uno dei poteri tradizionali a cui le gerarchie orientali potevano ricorrere era del resto quello della scomunica, uno strumento preventivo e punitivo che riusciva di particolare efficacia in determinati ambiti e circostanze nel risolvere le dispute interne alla comunità¹⁰⁷. Parallelamente emerse anche il ruolo della giustizia comunitaria, soprattutto in quelle zone dell'Impero dove la presenza dell'autorità ottomana era più debole, come nell'arcipelago egeo: qui le consuetudini locali ereditate dal dominio franco-veneto si fusero con la tradizione legale bizantina e ottomana, dando vita a forme di giustizia del tutto particolari, amministrate dagli anziani delle *koinotites* (le comuni greche), mentre funzioni di ratifica o di appello erano esercitate dalla figura del dragomanno del *kapudan paşa*, di solito un esponente dell'*élite* fanariota¹⁰⁸.

In ogni caso, se in precedenza era concesso al patriarca il potere di trasferire la risoluzione delle dispute a lui sottoposte direttamente al divano imperiale, l'evoluzione di questo processo porterà nel 1764

¹⁰⁵ Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 68-71. Per quanto riguarda gli armeni, il codice di diritto canonico più adottato era quello redatto nel XII secolo dal *vardapet* Mxit'ar Goš, tradotto in molte lingue della diaspora armena e adottato nel 1519 dal re polacco Sigismondo I come testo di riferimento per l'amministrazione della giustizia sugli armeni del suo regno: Mxit'ar Goš, *The Lawcode (Datastanagirk') of Mxit'ar Goš*, ed. R.W. Thomson, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000; Setrakian, *Armenians in the Ottoman Legal System*, cit., p. 40.

¹⁰⁶ Vedi la discussione in Anastasopoulos, *Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)*, cit., p. 281-283: «It seems that with time the Orthodox Christian ecclesiastical and lay authorities took advantage of these principles, namely, their right to dispense justice within the context of the episcopal court of law (which in many cases also included members of the lay elite) and the non-Muslims' right to settle their disputes 'informally' outside the qadi court, and thus expanded their jurisdiction well beyond family law and crimes of, or accusations against, members of the clergy, into the whole of civil law, and, possibly, even into cases of penal law, when circumstances allowed them to do so».

¹⁰⁷ P.D. Michailaris [Μιχαηλάρης], *Ο Αφορισμός. Η προσαρμογή μιας ποινής στις αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας*, Atene, 1997. Per uno studio sul contesto non-ottomano, cfr. A. Gerouki, *Les excommunications à Corfou, XVII^e et XVIII^e siècle: criminalité et attitudes mentales*, Atene, 1998.

¹⁰⁸ Vedi *infra*, p. 234 e Kermeli, *The Right to Choice*, cit., p. 194-196.

il sultano a concedere al *patrik* greco e armeno di Costantinopoli il diritto di giudicare e punire direttamente i disordini interni alla comunità, senza doverli segnalare precedentemente alla Porta e sottraendo ai *kadı* locali la giurisdizione sui casi matrimoniali dubbi¹⁰⁹.

Polemiche confessionali e accentramento del potere

Nonostante la storiografia abbia caratterizzato l'emergere delle *élites* locali durante il XVIII secolo come un fenomeno legato ad un processo di sempre maggiore decentralizzazione dell'autorità, per quanto riguarda le gerarchie ecclesiastiche orientali alcuni studi hanno sottolineato invece il rafforzarsi dei loro legami con l'amministrazione ottomana, concretizzatosi nell'aumento delle competenze fiscali e disciplinari necessarie al mantenimento dell'ordine all'interno della comunità, così come nell'aumento del ricorso dei fedeli all'intermediazione ecclesiastica con il governo centrale rispetto al tradizionale utilizzo degli uffici amministrativi e giudiziari locali. Questo processo non avvenne in modo del tutto piramidale, cioè non riguardò soltanto i patriarchi di Costantinopoli: soprattutto nella prima metà del secolo, anche i patriarchi di Gerusalemme, Antiochia e Alessandria cercarono di concentrare nella loro persona un potere giustificato innanzitutto da un rapporto privilegiato con l'amministrazione ottomana. Contro la vulgata storiografica che li vedeva del tutto subordinati alla mediazione del patriarca di Costantinopoli («paradigma di Runciman»), essi riuscirono a stabilire contatti diretti con il centro del potere ottomano, che li sosteneva nelle operazioni di raccolta di offerte e elemosine (*ziteia* o *tasadduk*) e nella gestione di fondazioni pie e lasciti testamentari (*evkaf*) anche al di fuori dei confini della loro giurisdizione¹¹⁰.

Ad esempio, tra gli anni '40 e '50 del Settecento, il patriarca di Antiochia Silvestro (Silfâstrûs al-Qubruşî) riuscì a risolvere la controversia che lo opponeva al metropolita di Gümüşhane (Argiropoli) sul diritto di raccogliere tasse ecclesiastiche a Diyarbakır non ricorrendo alla mediazione del patriarca ecumenico di Costantinopoli, ma rivolgendosi direttamente alla Sublime Porta. Allo stesso modo, la dipendenza delle gerarchie ecclesiastiche dai gruppi di potere locali o internazionali (consoli e ambasciatori), particolarmente accentuata nel XVII secolo, si attenuò nel momento in cui i loro poteri furono progressivamente aumentati e potenziati anche in campo disciplinare,

¹⁰⁹ Cfr. H. İnalcık, *Ottoman Archival Materials on Millets*, in Braude, Lewis (a cura di), *Christians and Jews*, cit., vol. 1, p. 437-449, p. 440: «It was only in 1764 that for the first time the sultan gave the Greek and Armenian patriarchs direct authorization to punish troublemakers in their community without having to bring the case to the attention of the Porte; at the same time *kadı* courts were ordered to refuse cases involving dubious marriages».

¹¹⁰ Su questo aspetto si veda il recente volume di H. Çolak, *The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria*, Ankara, 2015.

soprattutto in relazione alla necessità di mantenere l'ordine (*nizam*) nella comunità e prevenire la sovversione (*ihtilal*) provocata dall'apostolato cattolico. Confrontando i *berat* dati al patriarca di Antiochia Atanasio III (1720) e al suo successore Silvestro (1730, rinnovamento di quello ottenuto nel 1724 in occasione dell'ascesa al trono di Mahmud I e della riconduzione della metropoli di Aleppo nella giurisdizione patriarcale) si nota, infatti, che il secondo contiene molte novità, volte soprattutto a garantirgli i poteri necessari a reprimere i disordini provocati dai cattolici, che avevano fomentato uno scisma nel seno della Chiesa melchita. Nel testo del *berat* si riconosceva ad esempio a Silvestro il diritto di degradare e rimuovere dai loro compiti pastorali quei vescovi, preti e monaci che agissero contro le prescrizioni del loro rito, gli si assicurava il possesso di chiese e beni ecclesiastici senza che questi potessero essere trasferiti ad un'altra comunità e si statuiva l'autorità del patriarca nel punire quei religiosi che non fossero incardinati in una chiesa ma vagassero di quartiere in quartiere (*mahalle be mahalle gezüb*), fomentando disordini (*fesad*). È da notare inoltre che mentre nel primo caso Atanasio aveva ottenuto il trono patriarcale grazie a pressioni provenienti dal territorio (una petizione di alcuni notabili al *kadı* di Damasco), Silvestro dovette la nomina ad una decisione presa a Costantinopoli dalle *élites* fanariote e supportata dall'amministrazione imperiale¹¹¹.

È comunque innegabile che le istituzioni che più acquistarono potere durante il XVIII secolo furono quelle che più erano legate al centro dell'amministrazione ottomana, ovvero i due patriarcati greco e armeno di Costantinopoli. Non si trattò soltanto di un aumento di competenze, come prima illustrato, ma anche di un'estensione della propria giurisdizione territoriale, che arrivò infine a coincidere veramente con quella ipotizzata dal sistema dei *millet* nella sua formulazione ottocentesca. Questo avvenne anche a scapito di altre realtà ecclesiastiche e soprattutto grazie a ragioni di ordine economico: nel 1735 il patriarca di Costantinopoli riuscì a prendere effettivamente controllo dell'isola di Creta, rimasta per lungo tempo sotto l'influenza dell'arcidiocesi del Monte Sinai; tra il 1766 e il 1767, anche i territori balcanici amministrati dal patriarca serbo di Peć e dall'arcivescovo di Ohrid, fino ad allora autocefali, furono incorporati nella sua giurisdizione. La ragione fondamentale di quest'ultimo passaggio risiede non soltanto nel riconoscimento dell'influenza esercitata dai fanarioti, ma anche nella crisi finanziaria in cui si trovavano allora le due realtà balcaniche: il trasferimento di sovranità impedì ai creditori di esigere i debiti delle due sedi¹¹². Come vedremo, un evento molto simile era

¹¹¹ *Ibid.*, p. 145-209.

¹¹² Per Ohrid e Peć, cfr. E. Bayraktar Tellan, *The Patriarch and the Sultan*, cit., p. 240-250; per Creta, cfr. Ead., *The Orthodox Church of Crete: 1645-1735. A Case Study on the Relation between Sultanate Power and Patriarchal Will*, in *Byzantine and Modern Greek Studies*, 36-2, 2012, p. 198-214.

avvenuto all'inizio del secolo al patriarcato armeno di Gerusalemme, la cui disastrosa situazione economica (unita alle lotte di potere interne alla comunità) portò tra il 1700 e il 1715 ad un'unione personale della sede con quella di Costantinopoli e al tentativo del patriarca Awetik' di non pagare i debiti dei suoi predecessori¹¹³.

D'altro canto, se aumentarono le competenze e la giurisdizione del patriarcato in quanto istituzione integrata nell'amministrazione imperiale, diminuì l'importanza effettiva della singola figura del patriarca, oggetto di controllo da parte degli altri metropoliti nel caso greco (a partire dal 1763 si stabilì il cosiddetto sistema del *gerondismos*¹¹⁴) e di contestazione da parte dell'assemblea dei notabili laici della nazione in quello armeno. In ogni caso, egli era sempre più ridotto ad essere espressione delle *élites* economiche, fanarioti e *amira*. Al progressivo aumento di prerogative del patriarcato deve infine essere ricondotta anche l'importanza, non soltanto simbolica, della sostituzione progressiva nei *berat* dei termini spregiativi utilizzati per riferirsi ai cristiani con altri più neutri: l'espressione *kefere* («infedeli»), presente nei diplomi concessi ai patriarchi nel XVI e XVII secolo, nel 1725 appare cambiata con *zimmi* e nel 1765 con *nasara*; il titolo stesso del patriarca comincia all'inizio del Settecento a contenere il riferimento ai *rum* (greci ortodossi) che diventerà poi fondamentale (*İstanbul Rumiyan patriği*); la pratica della religione cristiana è definita *ayin-i atila* («rito inutile») nella prima metà del secolo, mentre dal 1755 la qualifica peggiorativa viene omessa¹¹⁵.

Gli studi più recenti sottolineano insomma l'integrazione dell'alto clero orientale nella macchina statale ottomana, e anzi il suo servirsi in maniera sempre più consapevole degli strumenti amministrativi ed economici che essa gli metteva a disposizione: se ne ricava che i conflitti più ricorrenti non fossero tanto tra autorità islamiche e gruppi etno-confessionali (come nella visione stereotipata dei *millet* o nella lettura del patriarcato ecumenico come difensore dell'identità greco-ortodossa contro l'oppressione turca islamica, avanzata dalla storiografia nazionalista balcanica), ma piuttosto tra chi doveva pagare le tasse e chi doveva raccoglierle, tra chi esercitava l'autorità e chi la subiva o cercava di sottrarsene. L'aumento delle competenze fiscali e disciplinari dei patriarchi, l'emergere di un'*élite* laica pienamente coinvolta nell'economia e nell'amministrazione imperiale, la necessità di garantire l'ordine all'interno della comunità e di prevenire

¹¹³ Cfr. *infra*, p. 339; E. Köse, *Bir Hayalin Peşinde Yüz Yıl: Kudüs ve İstanbul Ermeni Patrikliğini Birleştirme Çabaları (1650-1750)*, in *Tarih Dergisi*, 63-1, 2016, p. 41-88.

¹¹⁴ Bayraktar Tellan, *The Patriarch and the Sultan*, cit., p. 222-239. Nel sistema del *gerondismos* l'amministrazione del patriarcato era affidata ad un collegio a cui partecipavano i *gerontes* («anziani»), cioè i metropoliti delle diocesi circostanti la capitale e là residenti, responsabili dell'elezione dello stesso patriarca.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 129-130; P. Konortas, *From Tâ'ife to Millet*, cit., p. 169-180. In alcuni casi i termini riaffiorano o convivono, ma dal 1761 *kefere* non è comunemente più usato nei *berat*.

la diminuzione delle entrate a fronte di un indebitamento sempre maggiore: tutti questi fenomeni coinvolgono non solo la Chiesa dei *rum*, ma anche le altre Chiese cristiane dell'Impero, nonostante l'indubitabile differenza tra il patriarca greco ecumenico e il *patrik* armeno dal punto di vista dell'autorità religiosa e del potere effettivo al di fuori dei confini della capitale¹¹⁶.

Lo testimonia, se ce ne fosse bisogno, una lettera inviata nel 1776 dall'ex patriarca armeno Grigor Pasmačean:

I Patriarchi sì dei Greci che degli Armeni di Costantinopoli sono eletti dalle rispettive loro Nazioni, e perché dal Gran Signore de' Turchi sono riconosciuti come Capi di quelle Nazioni anche nel Politico, vengono confermati dal medesimo col Regio Firmano, nel quale il Gran Signore impone a Patriarchi medesimi l'obbligo d'invigilare sulla fedeltà delle rispettive loro Nazioni verso il Sovrano, e le sue Leggi, dovendo essi in caso di mancanza essere responsabili e i primi ad incontrare l'indignazione del Sovrano, e portarne la pena con perdita di vita. Nel tempo stesso conferisce il Gran Signore a detti Patriarchi l'autorità di riconoscere il delitto de' loro Nazionali, e formarne la sentenza, che sulla sola loro asserzione è subito dai Tribunali Turchi eseguita sopra i delinquenti colla pena di prigionia, di galera, di esilio e di morte, conforme è da loro Patriarchi sentenziata.¹¹⁷

I fenomeni fin qui presentati sono dunque centrali anche nello spiegare le ragioni e le modalità di reazione delle Chiese orientali di fronte all'apostolato cattolico, i cui successi sembravano minacciare l'ordine sociale, la fedeltà politica e la contribuzione fiscale dei sudditi cristiani della Porta, tutte cose di cui i patriarchi erano divenuti personalmente responsabili.

La penetrazione economica e diplomatica europea

Tornando ancora una volta alla storia di Elena, si ricorderà come la ragazza prima di separarsi avesse scelto di denunciare le violenze del marito e la sua impotenza «in presenza del console e nazione

¹¹⁶ Anahide Ter Minassian afferma che il patriarca armeno ottenne i pieni poteri solo nel 1764, quando aggiunse alle sue prerogative spirituali «d'importantes prérogatives temporelles en matière de fisc, d'état civil, de notariat, de bienfaisance, d'enseignement, d'imprimerie et de censure. Il a le droit de juger et de punir tous les Arméniens clercs ou laïques en matière d'hérésie, d'insubordination et de fraude fiscale, et peut même requérir la peine de mort. Sa justice va jusqu'à livrer, au début du XIX^e siècle, les Arméniens convertis au catholicisme aux rigueurs du bras séculier turc» (*L'Arménie et l'éveil des nationalités (1800-1914)*, in Dédéyan, *Histoire du peuple arménien*, cit., p. 475-522; p. 479-480). In realtà la data del 1764 sembra rilevante soltanto perché da molti indicata (a torto) come quella del primo *berat* conservato interamente per un patriarca armeno; come vedremo nei documenti ufficiali ottomani posseduti dal patriarca Awetik' e discussi nel capitolo 6, alcuni dei poteri testé elencati erano prerogativa del *patrik* già dai primi anni del XVIII secolo.

¹¹⁷ APF, SC, Armeni, vol. 18, c. 206 (6 aprile 1776); M.J. Terzian, *Le patriarchat de Cilicie et les Arméniens catholiques (1740-1812)*, Beirut, 1955, p. 27, doc. 1.

francese di Rossetto». Ma per quale motivo la figlia di un siro cattolico e di una melchita, sposata con un armeno, suddita dell'Impero ottomano, sarebbe dovuta ricorrere al rappresentante locale della Corona di Francia, in teoria presente essenzialmente per curare gli interessi commerciali dei mercanti francesi nel Levante? Nel corso del XVII secolo, i consoli e gli ambasciatori francesi avevano cominciato in effetti a svolgere ruoli piuttosto differenti, o quantomeno più ampi, di quelli previsti all'origine, entrando sempre più a contatto con i cristiani locali. Prima di esaminare questi sviluppi, può essere però utile ricordare quando e secondo quali condizioni si era venuta a creare una tale presenza economica e diplomatica.

Nonostante anche il Re Cristianissimo partecipasse a pieno titolo del lungo e pervicace sogno della crociata cristiana contro i «turchi», espresso per tutta l'età moderna da un fiorire di *pamphlet*, progetti di conquista e profezie occidentali ed orientali circa il ritorno dei «franchi» liberatori della Terra Santa, sul piano dei fatti e della ragion di stato la situazione era ben diversa. Sin dai primi decenni del Cinquecento, infatti, si era venuta a creare una collaborazione economico-militare tra Francesco I e Solimano il Magnifico in esplicita funzione antiasburgica, una politica che rimarrà poi costante con i loro successori per due secoli e mezzo, fino all'invasione napoleonica dell'Egitto. Questa scelta si era concretizzata allora in una serie di operazioni belliche congiunte, effettuate nel Mediterraneo nel corso degli anni '30 e '40 dalla squadra navale di Hayreddin Barbarossa (ospitata nei porti di Marsiglia e Tolone), così come nello stabilimento di un ambasciatore francese permanente alla corte ottomana, Jean de La Forêt (1534-1537), primo di una lunga serie¹¹⁸.

Le buone relazioni di quest'ultimo con il gran visir Pargalı Ibrahim pascià e la congiuntura appena illustrata si accordavano perfettamente secondo molti studiosi con la stipulazione nel 1536 di una «capitolazione», cioè non di un semplice accordo di commercio (come quello contratto dai francesi all'inizio del secolo con i Mamelucchi, riconfermato dalle autorità ottomane dopo la conquista dell'Egitto), ma di un trattato in cui erano enunciati in una serie di «capitoli» i privilegi concessi dal sultano ai sudditi di un altro paese, intenzionati a commerciare e risiedere nell'Impero. Un documento del genere – chiamato *'ahdname*, perché le clausole elencate erano garantite da una solenne promessa (*'ahd*) del sultano, legata al mantenimento di relazioni pacifiche tra le parti – era già stato concesso da Mehmed II

¹¹⁸ G. Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Parigi, 2004; per le profezie orientali circa il ruolo salvifico della monarchia francese, cfr. anche A.Y. Haran, *Le Lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France à l'aube des temps modernes*, Seyssel, 2000, p. 269-307.

ai mercanti genovesi e veneziani di Galata e Pera subito dopo la presa di Costantinopoli¹¹⁹.

Quanto appena detto, in realtà, è un mito difficile da sfatare: come è stato dimostrato a più riprese e ricordato da ultimo da Gilles Veinstein, la bozza stesa da Jean de La Forêt non ricevette mai alcuna approvazione ufficiale, forse proprio perché – a differenza di tutti i «veri» *'ahdname* – non si presentava come una graziosa concessione del sultano, ma come un trattato bilaterale, qualcosa che andava contro la tradizione giuridica ottomana¹²⁰. Le prime reali «capitolazioni» tra la Francia e l'Impero ottomano risalgono invece al 1569 e vennero confermate dai successivi sultani o rinnovate con modifiche o aggiunte, come accadde nel 1604, nel 1673 e soprattutto nel 1740, quando assunsero la loro veste più ampia¹²¹. Tra le altre nazioni europee che seppero ottenere condizioni analoghe si segnalano le capitolazioni con l'Inghilterra (1580) e l'Olanda (1612), mentre nel Settecento se ne aggiunsero molte altre, tra cui l'Impero asburgico (1718), la Svezia (1737) e infine la Russia (1774).

Il regime capitulatorio era finalizzato a stimolare il commercio europeo nel Levante tramite una serie di agevolazioni e privilegi fiscali e doganali; oltre agli *'ahdname*, si componeva anche di altre specifiche patenti (*berat*) e ordini (*ferman*), rilasciati dall'autorità ottomana ad ambasciatori e consoli precedentemente indicati dalle potenze europee, così come ai loro collaboratori locali. Nei principali porti commerciali dell'Impero (gli scali, «les Échelles du Levant»), i consoli svolgevano allo stesso tempo un ruolo di rappresentanza diplomatica, di controllo e tutela degli interessi commerciali e di arbitrato tra i mercanti e i propri nazionali risiedenti sul suolo ottomano. Per fare tutto questo e relazionarsi con le autorità ottomane, necessitavano

¹¹⁹ K. Fleet, *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey*, Cambridge, 1999; E. Dursteler, *Venetians in Constantinople: Nation, Identity and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*, Baltimora, 2006.

¹²⁰ G. Veinstein, *Les Capitulations Franco-Ottomanes de 1536 sont-elles encore controversables?*, in V. Costantini, M. Koller (a cura di), *Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leida-Boston, 2008, p. 71-88, p. 75: «Dans ces conditions, le texte des capitulations de 1536 dont nous disposons, n'est pas un faux, mais il correspond à une étape d'un processus non abouti. En particulier, les confirmations dans les six mois, par le Grand Seigneur et le Roy de France, prévues à l'article XVII du projet de La Forest, ne sont jamais intervenues. En conséquence, non ratifié par qui de droit, le texte de 1536 n'eut jamais la moindre validité». Secondo Veinstein questa consapevolezza andò però perduta nelle generazioni successive, tanto che nella seconda metà del Cinquecento furono invano svolte ricerche negli archivi francesi e ottomani alla ricerca del preteso accordo originale; in seguito, al tempo di Luigi XIV, si aggiunsero anche considerazioni politiche che spingevano a credere nell'esistenza delle capitolazioni del 1536 per ragioni di prestigio nazionale e di convenienza diplomatica; tutto questo produsse verosimilmente quei riferimenti documentari che condussero all'errore la maggioranza degli storici successivi.

¹²¹ Cfr. A.H. De Groot, *The Historical Development of the Capitulatory Regime in the Ottoman Middle East from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries*, in *Oriente Moderno*, 83-3, 2003, p. 575-604: p. 584-587.

evidentemente di interpreti ed intermediari, chiamati «dragomanni» (*truchements* in francese), dall'arabo *tarjumân*: essi erano normalmente reclutati tra i non-musulmani locali e tra le famiglie levantine di Pera o delle isole greche¹²².

Consoli e dragomanni godevano dell'esenzione dal pagamento del *haraç* (*cizye*) e di altre imposte e di una sorta di immunità diplomatica: in generale le dispute e i litigi che riguardavano europei appartenenti ad una nazione dotata di capitolazioni potevano venire risolti dal tribunale consolare, senza dover ricorrere ai *kadı*, come era invece il caso quando vi fossero coinvolti altri sudditi del sultano. Il sistema presentato si inseriva teoricamente all'interno del diritto islamico classico, secondo il quale i non musulmani presenti all'interno del *dâr al-Islâm* potevano essere o *zimmi*, cioè sudditi tributari, o *müste'min*, vale a dire stranieri a cui era stato concesso un *aman*, un salvacondotto temporaneo; ma allo stesso tempo lo infrangeva, giacché in teoria dopo un anno e un giorno di residenza sul suolo islamico i *müste'min* avrebbero dovuto decidere tra lasciare il paese o divenire *zimmi*, mentre nelle capitolazioni concesse dai sultani non si faceva menzione di limiti temporali. Inoltre, l'applicazione dei *berat* a quelli che erano sudditi dell'Impero, come i dragomanni scelti tra i cristiani orientali (ma anche alcuni viceconsoli, specie nel XVII secolo), finiva per sottrarli alle obbligazioni degli *zimmi* e per collocarli in uno status teoricamente non previsto¹²³. Tale condizione, tra l'altro, si applicava anche ai loro figli e servitori, ugualmente compresi nei *berat*: in una lista presentata nei primi anni del Settecento dall'ambasciatore francese Charles de Ferriol alla Porta, il numero dei dragomanni «qui doivent etre exemptés d'après leur barats de tous droits et impositions» ammonta a 14, ma è accompagnato da altri 49 nomi tra figli e domestici¹²⁴. Ancora più ambigua e potenzialmente sovversiva del normale ordine sociale era la pratica che permetteva agli ambasciatori europei di vendere al migliore offerente la propria «protezione», procurando cioè dietro compenso dei *berat* destinati ai «dragomanni onorari»: le

¹²² Negli ultimi anni alcuni degli studi più stimolanti sul ruolo dei dragomanni e la loro costitutiva natura «trans-imperiale» sono stati portati avanti da Natalie Rothman, anche se sulla base di un punto di vista essenzialmente veneziano. Si vedano ad esempio l'articolo *Interpreting Dragomans: Boundaries and Crossings in the Early Modern Mediterranean*, in *Comparative Studies in Society and History*, 51-4, 2009, p. 771-800 e il volume ricavato dalla sua tesi di dottorato: *Brokering Empire: Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Ithaca (NY), 2012.

¹²³ Cfr. N. Melis, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Minorities, Middlemen and Intermediaries in the Ottoman Empire*, numero monografico di *Oriente Moderno*, 93-2, 2013, p. 349-364 e la bibliografia citata.

¹²⁴ Archives Provinciales des Capucins de Paris (APCP), Constantinople (Saint-Louis de Pera), série T, doc. 24 (non datato, con originale in osmanli e traduzione francese). Va precisato che spesso i dragomanni registravano come servitori i propri fratelli o altri parenti, tanto più che non sembra che tra dragomanni e «servitori» vi fosse un reale rapporto di impiego o subordinazione.

esenzioni fiscali e i privilegi pensati per gli interpreti consolari finivano così per applicarsi non soltanto a coloro che esercitavano effettivamente tale compito, ma anche ad individui (generalmente sempre dei cristiani orientali) che risiedevano lontano dai consolati e che se ne servivano essenzialmente per ragioni di interesse commerciale o di prestigio sociale¹²⁵.

Si capisce come questo stato di cose rischiasse di provocare le lamentele di alcuni *mültezim* circa la diffusione eccessiva dell'esenzione fiscale. Tuttavia, non sembra che i giudici islamici abbiano mai espresso obiezioni particolari in merito: due tra i casi che si possono menzionare in tal senso riguardano il 1613-1617, quando il *kadı* di Galata minacciò di esigere il pagamento del *haraç* anche da parte dei residenti stranieri, e il 1694, quando il *kazasker* di Rumelia (il responsabile della giustizia nel territorio balcanico) «qui ignoroit les Capitulations et qui se tenoit a l'ancienne rigueur de la Loy Mahométhane» pretese che «tous le Francs a l'exception des Ambassadeurs et de deux truchements devoient estre assujetés au Carache apres l'an et jour». Entrambi gli episodi non ebbero conseguenze e devono essere inseriti in un contesto di speciale frizione tra la Porta e le potenze europee, nel primo caso per via della contemporanea espulsione dei *moriscos* dalla Spagna (e del progetto di sostituire con loro gli abitanti cristiani di Galata), nel secondo per via della guerra in corso contro gli eserciti della Lega Santa¹²⁶. Al contrario, generalmente i giudici ottomani locali erano incaricati di far eseguire gli ordini del sultano e quindi anche le patenti da lui concesse, e si conoscono anzi numerosi interventi da parte della massima autorità religiosa dell'Impero, lo *şeyhülislam*, per spingere i *kadı* ad un rispetto scrupoloso delle capitolazioni: si vedano il sollecito di Dürriade Mehmed Efendi nel 1731 presso il giudice di Aleppo, le pressioni di Yahya Efendi (morto nel 1644) per confermare la nomina del primo ambasciatore olandese alla Porta, o la lettera inviata negli anni '20 del Settecento al *kadı* di Smirne «pour vous dire

¹²⁵ Tali individui vengono definiti *protégés* o *beratlı* («barataires», possessori di un *berat*). La vendita dei *berat* era prerogativa precipua degli ambasciatori, che con tale sistema riuscivano a coprire parte delle ingenti spese di rappresentanza richieste dal loro incarico: lo stesso ottenimento delle patenti comportava un notevole esborso presso la cancelleria ottomana (in media 500 *guruş*), ma potevano venire rivenduti ad un prezzo quattro volte superiore. Era un considerevole investimento, se si pensa che con la stessa cifra nella prima metà del XVIII secolo si pagavano le spese annuali del consolato olandese ad Aleppo. Cfr. M.H. Van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beratlıs in the 18th Century*, Leida-Boston, 2005, p. 79-81.

¹²⁶ Cfr. T. Krstić, *Contesting Subjecthood and Sovereignty in Ottoman Galata in the Age of Confessionalization: The Carazo Affair, 1613-1617*, in *Oriente Moderno*, 93, 2013, p. 422-453; Archives Nationales (AN), Affaires Étrangères (AE), B/I, vol. 381, c. 379r (lettera dell'ambasciatore Châteauneuf al ministro Pontchartrain, 17 gennaio 1694).

qu'il est nécessaire que vous protégiez en toute manière les négociants françois...selon les capitulations impériales»¹²⁷.

Maurits Van den Boogert ha tentato di spiegare questa apparente contraddizione e al tempo stesso di confutare la vulgata secondo la quale le capitolazioni e il «sistema di protezione» sarebbero da considerare come una fase preliminare dell'imperialismo europeo, considerando cioè l'esistenza dei tribunali consolari come frutto di una cessione di sovranità e il rilascio dei *berat* come una pratica abusiva con cui le potenze occidentali garantivano l'extraterritorialità o addirittura la propria cittadinanza a sudditi di un altro paese. In realtà, non solo il quadro illustrato emanava in parte da un aspetto tipico del sistema giuridico ottomano (cioè la continua e pragmatica triangolazione tra legge islamica, legge statale – *kanun* o '*örf* – e tradizioni legali consuetudinarie)¹²⁸, ma giudizi come quello citati si rivelano privi di fondamento o esagerati. Uno studio approfondito rivela ad esempio come l'amministrazione imperiale continuasse ad avere in mano la gestione delle patenti: il rilascio dei *berat* era prerogativa degli uffici della Porta, i soli che potessero apporvi il sigillo imperiale (*tuğra*) che ne certificava l'ufficialità¹²⁹. Così come ne controllavano la concessione, in casi estremi ne potevano anche decretare la revoca: ad esempio, se la nazione per la quale erano stati rilasciati intraprendeva azioni militari contro la Porta, violando il principio alla base delle capitolazioni, o più raramente anche in caso di corruzione o indegnità del beneficiario. È vero che tali evenienze erano rare, ma il periodo più caratterizzato dal fenomeno della «protezione» accordata dagli ambasciatori europei a sudditi ottomani, cioè la seconda metà del XVIII secolo, è anche quello in cui l'amministrazione cercò di regolamentarlo maggiormente: ad esempio ponendo un limite ai *berat* concessi ad ogni nazione (la Francia era la più favorita), cercando di impedire che gli interpreti fossero direttamente implicati nel commercio, lottando contro i tentativi di alcune dinastie di dragomanni di rendere ereditaria la carica al loro interno, e arrivando in alcuni casi a revocare le patenti di quanti non risultasse effettivamente residenti negli

¹²⁷ La traduzione della lettera è conservata in: Centre des archives diplomatiques de Nantes (CADN), Constantinople, série A (fonds Saint-Priest), vol. 261, pièce 18; per gli altri esempi, cfr. Van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System*, cit., p. 31.

¹²⁸ L. Buskens, *An Islamic Triangle. Changing Relationships between Sharī'a, State Law, and Local Customs*, in *ISIM Newsletter*, 5, 2000, p. 8; Van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System*, cit., p. 61: «By interpreting the consular juridical practices as a form of legal customs, we can see them as something not in opposition to, or divorced from, the other two angles of the Ottoman legal triangle, but in constant negotiation with them».

¹²⁹ Negli archivi francesi e missionari capita spesso di trovare copie «légalisées» o «non légalisées» di tali patenti, a seconda che sul documento fosse o no iscritta la *tuğra*; nel caso contrario si trattava di copie informative, ma di nessun valore effettivo.

scali consolari¹³⁰. Del resto, anche le cifre relative ai *protégés* vanno fortemente ridimensionate: secondo i registri ottomani, alla fine del XVIII secolo il numero complessivo di patenti in circolazione nell'Impero ottomano era circa 250 (di cui una cinquantina francesi); se anche si ipotizzasse per eccesso che di ogni *berat* arrivassero a godere dieci persone, tra figli e servitori dei dragomanni, il totale complessivo non supererebbe le 2.500 persone, molto meno di quanto ipotizzato in passato¹³¹.

Rimane comunque da domandarsi perché molti sudditi non-musulmani dell'Impero pagassero a caro prezzo pur di ottenere tali *berat*, se solo per ragioni fiscali (esenzioni e privilegi), più precisamente commerciali (l'accesso alle reti commerciali europee), o anche politiche e religiose. Per quanto riguarda l'aspetto economico, recentemente hanno suscitato un vivo dibattito le tesi espresse in un provocatorio libro da Timur Kuran: rintracciando nelle caratteristiche del diritto islamico la causa della stagnazione economica del Medio Oriente, l'economista interpreta al contrario l'ascesa delle *élites* cristiane ed ebraiche e la loro egemonia commerciale tra i sudditi ottomani proprio come un «effetto imprevisto del pluralismo legale islamico», che avrebbe permesso loro di ricorrere a sistemi di diritto commerciale più efficienti, quelli offerti dai tribunali consolari («jurisdictional shift»)¹³². A prescindere dal quadro complessivo tracciato da Kuran, sul quale si possono emettere molte riserve¹³³, quello che è innegabile è l'attrattiva offerta allora dalla possibilità per i *berath* di effettuare un «forum shopping», scegliendo cioè di volta in volta le procedure e le corti più adeguate al soddisfacimento dei loro bisogni. Questo spiegherebbe anche perché alcuni di loro cercavano di ottenere patenti da più nazioni europee contemporaneamente (la famiglia Qarâ'âlî di Aleppo arrivò ad averne quattro diverse tra i suoi vari

¹³⁰ Sugli infruttuosi tentativi ottomani di vietare l'attività commerciale diretta dei *berath*, cfr. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, cit., p. 78 e sg.

¹³¹ Si vedano i dati ricavabili dai registri dei *berat* conservati negli archivi ottomani (*ecnebi defterleri*), discussi da Van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System*, cit., p. 86-92. È vero che nella rassegna del 1793-94 mancano i *berath* russi e quelli asburgici sono sottostimati, ma tenuto conto dell'approssimazione per eccesso data dal rapporto di 1:10 tra *berat* e usufruttori, altre stime non si differenziano di molto, rimanendo comunque intorno alle duemila unità.

¹³² T. Kuran, *The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism*, in *Journal of Legal Studies*, 33, 2004, p. 475-515; Id., *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton, 2010. La sua tesi poggia essenzialmente sull'idea che il diritto islamico hanafita abbia costituito un ostacolo all'accumulazione del capitale, dato che che richiedeva lo scioglimento delle società commerciali alla morte di uno dei contraenti.

¹³³ Oltre alla recensione di A. Zaman su *Islamic Studies*, 49-2, 2010, p. 277-286, cfr. M. Van den Boogert, *Legal Reflections on the 'Jurisprudential Shift' Hypothesis*, in *Turcica*, 41, 2009, p. 373-382 e M. Çizakça, *Long Term Causes of Decline of the Ottoman/Islamic Economies*, in F. Ammanati (a cura di), *Religion and Religious Institutions in the European Economy, 1000-1800*, Firenze, 2012, p. 361-377.

componenti), oppure rinunciassero alla protezione di uno stato giusto in tempo per ricorrere ai tribunali ottomani in corrispondenza di litigi commerciali¹³⁴. Si comprende come i mercanti europei non fossero molto lieti di subire la concorrenza di rivali locali che potevano utilizzare le loro stesse risorse, ma a loro piacimento: nella corrispondenza consolare francese abbondano questo genere di lamentele, e preoccupazioni analoghe erano espresse allo stesso vertice dell'istituzione che si occupava di coordinare il commercio francese nel Levante, cioè la Camera di Commercio di Marsiglia¹³⁵.

Ad interessarci maggiormente qui, tuttavia, è l'interpretazione classica secondo la quale la concessione dei *berat* da parte della Francia sarebbe stato un modo di proteggere ed incentivare la diffusione del cattolicesimo tra i cristiani orientali, dato che questi ultimi erano spinti per ragioni di interesse ad abbracciare la fede romana in modo da ottenere più facilmente la protezione desiderata. Anche se è un dato di fatto che la maggioranza assoluta dei dragomanni al servizio della Francia fosse cattolica (di rito latino, come i levantini, o orientale) ed è altrettanto innegabile che la cattolicità fosse un requisito che poteva aiutare molto nella carriera personale di quel genere di mediatori (soprattutto grazie alle referenze fornite dai missionari o direttamente dalla Congregazione di Propaganda Fide), è comunque bene rifuggire da una visione troppo schematica.

Come vedremo nel prossimo capitolo, nel corso del Seicento si era venuto a creare un legame molto stretto tra la penetrazione missionaria cattolica e quella economico-diplomatica francese: nelle istruzioni agli ambasciatori, i ministri del re si dilungavano nel ricordare la necessità di prestare tutto l'aiuto possibile per la protezione della religione cattolica nel Levante. A partire dal 1604 le capitolazioni includevano articoli in cui era esplicitamente prevista la possibilità per i sudditi del re di Francia e dei loro alleati di recarsi in pellegrinaggio a Gerusalemme, così come era garantita la sicurezza dei religiosi dimoranti in quei luoghi dove esistevano chiese cristiane da tempo

¹³⁴ Cfr. C. Artunç, *The Price of Legal Institutions: The Beratli Merchants in the Eighteenth-Century Ottoman Empire*, in *Journal of Economic History*, 75-3, 2015, p. 720-748, in cui si argomenta che il valore dei *berat* non poteva consistere nell'esenzione fiscale (perché non spiegherebbe le differenze di prezzo anche notevoli che esistevano tra quelli concessi ad una nazione o ad un'altra) né nella partecipazione alle società commerciali europee (nella maggioranza dei casi i *beratli* sembrano aver lavorato in collaborazione con altri cristiani orientali). Il caso della famiglia Karalı (Qarâ'ali) è menzionato a p. 742: il padre Buṭrus aveva un *berat* della Svezia, suo fratello Ilyâs uno olandese, i due figli di Buṭrus una patente spagnola e una veneziana rispettivamente.

¹³⁵ Cfr. E. Eldem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century*, Leida, 1999. Marsiglia divenne centrale grazie alle riforme promosse da Colbert (che diede alla Provenza il monopolio sul commercio nel Levante) e poi dal ministro Pontchartrain, che stabilì che il salario dei consoli fosse pagato dalla Camera di Commercio.

immemorabile¹³⁶. La protezione francese si estendeva agli edifici e alle attività della Custodia di Terra Santa (l'organo di governo dei religiosi francescani nel Levante, una delle presenze storicamente più significative nella regione), mentre i consoli dovevano spesso sobbarcarsi la fatica e soprattutto le spese necessarie a garantire il successo dell'attività missionaria o la liberazione dei convertiti locali dalle vessazioni dell'amministrazione ottomana o delle gerarchie «scismatiche».

La scelta degli individui a cui procurare un *berat* era tuttavia un genere specifico di «protezione» soggetto a motivazioni soprattutto economiche: gli interessi commerciali e le cifre offerte agli ambasciatori erano dunque il criterio principale. Non mancavano le scelte politiche, legate alla necessità della collaborazione con le *élites* locali: se nella prima metà del Seicento il Libano era transitato nella sfera d'interesse del Granducato di Toscana, grazie ai rapporti di alleanza tra i Medici e l'emiro druso Fakhr al-dīn II Ma'n, la seconda parte del secolo vide invece l'emergere dell'influenza francese anche grazie ai legami stretti tra i consoli del Re Cristianissimo e gli *shaykh* maroniti Khâzin del Kisrawan (Kesroan). Ecco così che Abû Nawfal al-Khâzin, già decorato nel 1656 dal papa del titolo di cavaliere, riuscì negli anni successivi ad ottenere che Luigi XIV lo nominasse al viceconsolato di Beirut, carica che rimase all'interno della sua famiglia anche con i successori, Abû Qansûh (1679-1691), Husn al-Khâzin (1697-1707) e Nawfal (1708-1758)¹³⁷. Al di là di questo caso particolare, la situazione era differente a seconda delle località: se ad Aleppo la vasta maggioranza dei *protégés* francesi nella seconda metà del Settecento erano cattolici, in altri casi (Costantinopoli ad esempio) vi si trovavano anche ebrei. Gli stessi *berath* cattolici, peraltro, non avevano difficoltà a lavorare al servizio di potenze europee protestanti, come l'Inghilterra o l'Olanda¹³⁸. Infine, la pretesa francese di rappresentare e difendere gli interessi dei cattolici in generale era potenzialmente pericolosa riguardo alla sovranità ottomana, ma era soprattutto irrealistica: nonostante il loro impegno costante (particolarmente a cavallo tra Sei e Settecento), gli ambasciatori francesi non riuscirono realmente ad applicare il principio della protezione comunitaria, un principio che invece sarà fatto valere in modo più minaccioso nel XIX secolo

¹³⁶ G. Effendi Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'empire ottoman*, vol. 1: 1300-1789, Parigi, F. Pichon, 1897, p. 94-95 (art. 4-5).

¹³⁷ Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 250-254; R. Van Leeuwen, *Notables and Clergy in Mount Lebanon: The Khâzin Sheikhs and the Maronite Church (1736-1840)*, Leida, 1994, p. 81-85.

¹³⁸ Heyberger e Masters menzionano il caso degli 'Âida di Aleppo, ricca famiglia melchita cattolica al servizio degli inglesi: *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 258; *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, cit., p. 78-79; su di essa, cfr. in particolare M.H. Van den Boogert, *Intermediaries par excellence? Ottoman Dragomans in the Eighteenth Century*, in B. Heyberger, C. Verdeil (a cura di), *Hommes de l'entre-deux: Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVI^e-XX^e siècle)*, Parigi, 2009, p. 95-116.

dalla Russia a favore dei greci ortodossi. In definitiva, come è stato sintetizzato in maniera chiara da Bernard Heyberger, se la conversione al cattolicesimo offriva delle indubbie prospettive di carriera, il successo dell'apostolato cattolico non può tuttavia essere ridotto ad un semplice effetto della penetrazione economica o politica francese nel Levante¹³⁹.

Quel che è certo però è che i consoli francesi divennero dei punti di riferimento fondamentali per le nuove comunità cattoliche create dall'apostolato tridentino. A loro ci si rivolgeva per ricevere aiuto economico e protezione, ma anche perché funzionassero da notai o da autorità dirimente nelle contese interne, come nel caso di Elena da cui abbiamo preso le mosse. Non bisogna peraltro dimenticare che la relazione era reciproca: i mercanti, diplomatici e religiosi occidentali dipendevano dalle competenze tecniche e linguistiche dei loro referenti orientali, dalle loro reti di relazione e della loro conoscenza dell'amministrazione ottomana.

La comparsa sulla scena degli europei ebbe conseguenze durature sulla costruzione dell'identità religiosa, politica e culturale dei cristiani orientali. È dunque tempo di esaminare più nel dettaglio le tappe di questo incontro e le sue implicazioni.

¹³⁹ Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 258-260 e *Annexe 5*; cfr. anche Van den Boogert, *The Capitulations*, cit., p. 101-102.

CAPITOLO 2

ROMA E L'ORIENTE

La storia dei rapporti tra l'Oriente cristiano e Roma è un universo ampio e magmatico, dove è difficile districarsi: sia per l'ampiezza, l'eterogeneità e la complessità della prima categoria presa nel suo divenire storico, come abbiamo visto nel capitolo precedente, sia perché l'atteggiamento della Chiesa cattolica non è mai stato univoco a questo riguardo, variando a seconda delle circostanze e degli attori considerati. Qui non si intende ripercorrere le varie dichiarazioni del magistero pontificio sulle Chiese orientali, quanto piuttosto cercare di mettere in evidenza le tortuosità e le ambiguità con le quali il mondo cattolico dovette fare i conti nelle sue relazioni con greci, armeni, siriani e altri.

Per fare questo è giusto iniziare con il momento fondativo della «riscoperta» europea dei cristiani orientali, ovvero le crociate e la conseguente prima ondata missionaria diretta verso gli orientali¹. Per i vertici della Chiesa di Roma ciò costituì in particolare il momento in cui per la prima volta si posero concretamente due questioni, ovvero il problema teorico di come considerare i fedeli orientali e la loro gerarchia e la possibilità pratica di provare a ricondurli all'«Unione», ovvero in sostanza sottoporli all'obbedienza papale – come avvenne ad esempio con i maroniti all'inizio del XIII secolo con la bolla *Quae divinae Sapientiae* di Innocenzo III. Tuttavia, ciò che è ancora più interessante è la realtà concreta che si produsse allora nei territori latini del Levante, ovvero una convivenza sviluppata secondo modalità non previste o sovente contraddittorie rispetto ai principi che avrebbero dovuto informare il funzionamento di quelle società. Ai fini della ricerca che qui si presenta, si tratta di una sorta di «archeologia della *communicatio in sacris*», tanto più significativa quanto alcuni dei caratteri di questa esperienza medievale permarranno ugualmente anche in età moderna, seppur in contesti storici radicalmente diversi, per non dire opposti.

¹ J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e-XV^e siècle)*, Roma, 1977; C. Rouxpetel, *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XII^e-XIV^e siècle)*, Roma, 2015.

L'eredità medievale: convivenza pratica, dibattiti dottrinali e scambi culturali nei territori del Levante

Nel corso degli ultimi anni la storiografia sul Levante medievale si è sempre più concentrata sulla questione della convivenza e degli scambi culturali tra le diverse comunità etnico-religiose, stimolata in questo anche dai dibattiti teorici intorno all'esistenza o meno di una unità geografica, economica o culturale mediterranea, un tema inaugurato nel dopoguerra dall'opera fondamentale di Braudel e rilanciato con nuove proposte metodologiche all'inizio di questo secolo². Particolare interesse sembra aver suscitato la questione dei rapporti storici tra le tre religioni monoteiste fiorite proprio nello spazio mediterraneo, problematica resa urgente e necessaria anche dagli stimoli provenienti dall'attuale situazione geopolitica³. Se la scoperta di inedite possibilità di convergenza tra ebrei, cristiani e musulmani (legate ad esempio al sorgere e persistere di santuari o pratiche devozionali comuni)⁴ è apparsa tanto più significativa quanto più ampia sembrava

² F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi, 1949; P. Horden, N. Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Londra, 2000. Sintetizzando, si può dire che Braudel contrappose al tradizionale studio delle interazioni e degli scontri tra le diverse realtà umane nel Mediterraneo un tentativo di analisi «ecologica» tale da sottolineare anche gli elementi di unità sulla lunga durata, particolarmente dal punto di vista economico e ambientale. Horden e Purcell propongono in sostanza di superare tale dicotomia analizzando i rapporti di «connettività» tra le varie micro-regioni di cui lo spazio mediterraneo sarebbe composto. Per il dibattito innescato e ulteriori riflessioni, cfr. W.V. Harris (a cura di), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford, 2005.

³ Si veda l'utile introduzione al volume curato da A.A. Husain, K.E. Fleming, *A Faithful Sea: The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200-1700*, Oxford, 2007, che mette in luce i limiti della storiografia nel produrre studi effettivamente incentrati sull'interconnessione delle culture religiose del Mediterraneo. La bibliografia su questi «incontri medievali» è in ogni caso sterminata: per fare solo alcuni esempi tra i tanti, concentrandosi soprattutto sul Mediterraneo orientale, cfr. V.P. Goss, C. Bornstein (a cura di), *The Meeting of Two Worlds. Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, Kalamazoo (MI), 1986; B. Arbel (a cura di), *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean. Essays in Honour of David Jacoby*, Londra, 1996; J. Herrin, G. Saint-Guillain (a cura di), *Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*, Farnham, 2010; J. Harris, C. Holmes, E. Russell (a cura di), *Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150*, Oxford, 2012. Una delle rassegne più recenti sullo stato degli studi si trova nell'introduzione di A. Iafrate, *The Wandering Throne of Solomon: Objects and Tales of Kingship in the Medieval Mediterranean*, Leida-Boston, 2016.

⁴ Oltre al seminale lavoro di F.W. Hasluck per i Balcani, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, si vedano gli studi recentemente dedicati al Levante: B.Z. Kedar, *Convergences of Oriental Christian, Muslim and Frankish Worshippers: The Case of Saydnaya and the Knights Templar*, in Z. Hunyadi, J. Laszlovszky (a cura di), *The Crusades and the Military Orders. Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, Budapest, 2001, p. 89-100; O. Limor, *Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem Between Christianity, Judaism and Islam*, in I. Shagrir, R. Ellenblum, J. Riley-Smith (a cura di), *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, Aldershot-Burlington, 2007, p. 219-231. Sul lungo periodo,

l'alterità esistente o postulata, non bisogna sottovalutare l'importanza di contatti di questo genere anche all'interno del mondo cristiano stesso, dato che le differenze tra simili possono essere più difficili da superare di quelle tra diversi⁵. Quest'ultima osservazione sembrava ad esempio essere condivisa fino a non molto tempo fa dalla maggioranza degli storici interessati a descrivere la situazione dei cristiani orientali nei principati latini del Levante, stabiliti in seguito alla prima crociata (1096-1099). Già secondo Steven Runciman, le condizioni di vita di quanti erano passati dalla dominazione dei califfi musulmani a quella dei «franchi» erano addirittura peggiorate, dato che questi ultimi non si limitavano a discriminarli come sudditi di seconda classe, ma intervenivano pesantemente anche sulla loro autonomia religiosa, sostituendo o subordinando il clero orientale autoctono a quello latino importato dall'Europa⁶. Grazie ai lavori di uno studioso come Joshua Prawer, nei decenni seguenti raggiunse ampia diffusione l'interpretazione secondo la quale nei territori crociati sarebbe stato messo in atto un rigido regime segregazionista, una formulazione nella quale peraltro si rispecchiava il clima politico degli anni '70 e si attuava neanche troppo implicitamente una proiezione sulla Francocrazia medievale dell'imperialismo coloniale europeo del XIX secolo e della situazione israelo-palestinese⁷.

Pur senza negare l'esistenza di chiare gerarchie teoriche e di un'ineguaglianza di fondo (peraltro propria di tutte le società medievali e moderne d'*ancien régime*), nuovi studi hanno rovesciato o messo in discussione il quadro presentato, mostrando come le relazioni tra i cattolici latini e i cristiani orientali fossero decisamente più ricche e complesse di quanto sospettato⁸. Un esempio recente ne è il libro di Christopher MacEvitt a proposito del singolare *modus vivendi* stabilito

cfr. D. Albera, M. Couroucli (a cura di), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Bloomington, 2012.

⁵ «The radically other is merely other; the proximate other is problematic, and hence of supreme interest» (J.Z. Smith, *What a Difference a Difference Makes*, in J. Neusner, E.S. Frerichs (a cura di), *"To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Chico, 1985, p. 3-48; p. 5).

⁶ S. Runciman, *A History of the Crusades*, Cambridge, 1951, vol. 3, p. 474.

⁷ J. Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Ages*, New York, 1972; Id., *The Roots of Medieval Colonialism*, in Goss (a cura di), *The Meeting of Two World*, cit., p. 23-38. Si vedano le critiche mosse da C. MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*, Philadelphia, 2008, «Introduction».

⁸ In generale, sul superamento dei confini etnici, religiosi e culturali cfr. ora S.A. Epstein, *Purity Lost: Transgressing Boundaries in the Eastern Mediterranean, 1000-1400*, Baltimora, 2006. La storiografia sui rapporti culturali tra «greci» e «latini» ha subito un'evoluzione costante in seguito alla comparsa del volume di studi curato da B. Arbel, B. Hamilton, D. Jacoby (a cura di), *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, Londra, 1989; per alcune questioni teoriche e una rassegna recente, si vedano ora l'introduzione e il saggio di Catherine Holmes nel volume *Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World*, cit.

in Terra Santa nel secolo successivo alla prima crociata, particolarmente nella Contea di Edessa⁹. La tesi dell'autore è che la violenza utilizzata dai franchi verso le comunità indigene non impedì ai primi di accettare con pragmatismo compromessi e adattamenti alla realtà locale, mettendo in atto una serie di comportamenti che sarebbero stati inaccettabili nelle loro terre d'origine. Ecco così che un nobile latino come il conte Baldovino di Marash scelse come proprio confessore un prete armeno mai formalmente convertitosi al cattolicesimo, al quale fu anche affidato il compito di tenere l'orazione funebre in suo onore; che nel 1156 una famiglia latina costruì un monastero in onore di un santo giacobita, Barsauma, ritenendolo responsabile della guarigione miracolosa del proprio figlio; o ancora che un vescovo melchita di Gaza ottenne dal Gran Maestro dei Cavalieri Ospitalieri il permesso di essere seppellito come uno di loro. Al di là di questi esempi aneddotici, le testimonianze documentarie e l'evidenza archeologica sembrano attestare come nei contesti rurali e nelle città più piccole fedeli latini e orientali condividessero le stesse chiese o addirittura partecipassero alla stessa liturgia e che i signori franchi fossero direttamente responsabili della fondazione o ricostruzione di alcuni santuari e monasteri locali, dove cristiani di diversa lingua e rito si recavano in pellegrinaggio¹⁰.

MacEvitt ritiene che questo tipo di fenomeni sia stato il prodotto di un'attitudine che propone di chiamare «rough tolerance»: lungi dall'essere qualcosa di anche lontanamente comparabile al concetto di multiculturalismo o all'idea di tolleranza come emersa nell'età moderna, questo termine nelle sue intenzioni vuole indicare un atteggiamento eminentemente pratico e non definito teoricamente, anzi costruito sull'ignoranza delle specificità religiose del cristianesimo orientale e mantenuto tramite l'indifferenza o piuttosto la sottovalutazione delle sue diversità dottrinali. Questo permise alle prime generazioni di crociati di evitare di sviluppare una retorica di contrapposizione con gli autoctoni, evidenziando al contrario più spesso gli elementi in comune ed evitando che gli occasionali scoppi di violenza si generalizzassero¹¹.

⁹ MacEvitt, *The Crusades and the Christian World*, cit.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22, 95-96, 113-115, 124-133. Cfr. anche A. Jotischky, *Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States*, University Park (PA), 1995, p. 90-92.

¹¹ MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East*, cit., p. 21: «“Rough tolerance”, as we might call it, is not the equivalent of modern concepts of multiculturalism, in part because it was not an ideology but a practice. I use the term “tolerance” because the practices of rough tolerance allowed the coexistence of diverse religious and ethnic communities without the legal or social structures of control or domination that were emerging in contemporary Latin Europe; it was “rough” because political power rested largely in the hands of the new Frankish aristocracy, who employed it against indigenous communities as they felt necessary. [...] Franks and other who engaged in rough tolerance were not doing so because they believed it to be a virtuous quality...we cannot be certain whether it is tolerance or indifference we are

Un tale atteggiamento era riconosciuto e condiviso anche dagli stessi cristiani orientali, particolarmente da quelli in teoria più lontani dogmaticamente, come i «monofisiti» giacobiti e armeni. Il patriarca siro Michele il Grande (1166-1199) si spinge nella sua cronaca fino a lodare i «franchi», che non avevano maltrattato il clero della sua chiesa e che «nonostante fossero d'accordo con i greci sulla duplicità della natura di Cristo...non facevano problemi su questioni di fede e non cercavano [di imporre] una formula unica per tutti i popoli cristiani, ma consideravano come cristiano chiunque adorasse la croce, senza ulteriore indagine o esame». Reciprocamente, quando nei primi anni del XII secolo il patriarca siro di Antiochia Atanasio VII scomunicò il vescovo di Edessa, i fedeli della città decisero di battezzare i loro figli nelle chiese latine, temendo che i sacramenti impartiti dai sacerdoti giacobiti avessero perso di valore, cosa che evidentemente non temevano di quelli amministrati dai «franchi»¹².

Al di là del giudizio sull'appropriatezza dell'etichetta storiografica, interessa qui sottolineare come l'esistenza di questi fenomeni di *communicatio in sacris* venga ricondotta da MacEvitt alla presenza di alcuni fattori determinanti, quali il pragmatismo determinato dalle varie situazioni locali e soprattutto il volontario mantenimento di un'incertezza di fondo riguardo allo status dei cristiani orientali, incarnato dal «silenzio» delle prime cronache latine delle crociate a loro riguardo e dalla scelta di utilizzare criteri linguistici, anziché religiosi, nell'evocarli¹³. Questa strategia sarebbe stata neutralizzata nel secolo successivo dall'arrivo di ecclesiastici europei portatori di un atteggiamento sempre più intransigente: basta confrontare l'aspra censura dei giacobiti come eretici fatta nel 1219 dal vescovo di Acri Jacques de Vitry nella sua *Historia Hierosolimitana* con l'amicizia che aveva invece legato quarant'anni prima il patriarca siro Michele ai suoi colleghi latini di Gerusalemme e di Antiochia¹⁴. Ma a rompere

discussing. All we can say is that the Frankish aristocracy allowed conducts and beliefs that would have been unacceptable in Christian Europe».

¹² *Ibid.*, p. 134, 162; Michele il Siro, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, ed. J.-B. Chabot, 4 vol., Parigi, Ernest Leroux, 1899-1910: vol. 3, p. 212-213, 222.

¹³ «The language of heresy never became a frame for characterizing indigenous Christians, nor a way to appeal for support from Latin Europe. Instead, over the following decades the Franks backed away from acquiring explicit theological and cultural knowledge about local communities, and refused, at least textually, to make them objects of categorization, investigation, or study. Thus, regarding local Christian communities, the Frankish regime was one of silence. Instead of categorizing them by language, customs and religion or law, as was the most common way to qualify difference, the Franks only recognized linguistic differences, thus obscuring the theological divisions through which the communities themselves articulated their identity» (MacEvitt, *The Crusades*, cit., p. 101-102).

¹⁴ *Ibid.*, p. 104, 168-169; J. de Vitry, *Historia Hierosolimitana*, in J. Bongars (ed.), *Gesta Dei per Francos*, Hannover, Typis Wechelianiis apud haeredes Johannis Aubrii, 1611, p. 1089 e sg.

l'equilibrio della «rough tolerance» sarebbe stata per MacEvitt anche la maggiore conoscenza reciproca delle diversità, paradossalmente scaturita dai tentativi di accordo ecumenico intrapresi sotto il lungo regno dell'imperatore bizantino Manuele I Comneno (1143-1180). Gli sforzi del *basileus* per intavolare trattative finalizzate alla riunione delle Chiese orientali (e quindi all'espansione della propria autorità) provocarono infatti da una parte aperture ireniche e dall'altra reazioni di chiusura identitaria: ne è un esempio eccellente il dialogo avvenuto allora tra il vescovo siro Dionisios bar Salibi e il monaco Ishô', laddove mentre quest'ultimo si faceva propugnatore di un atteggiamento volto a negare l'esclusività dell'ortodossia di una o dell'altra Chiesa, il primo non esitava a bollare come eretici tutti gli altri gruppi cristiani, e particolarmente i greci¹⁵.

Un processo analogo, oscillante tra la tendenza a mutuare concetti e pratiche dall'interlocutore o al contrario ad evidenziare le differenze per radicalizzare la propria diversità, è osservabile per la Chiesa armena nel periodo del Regno di Cilicia. Nel corso dell'XI secolo, infatti, sulla regione mediterranea della Cilicia (nel golfo dell'odierna Iskenderun) si era costituita una «piccola Armenia» fatta soprattutto di emigrati in fuga dalle invasioni selgiuchidi e di eredi delle deportazioni organizzate dai bizantini. Il caos successivo alla disfatta di Manzikert (1071) vide la nascita di alcuni piccoli principati armeni autonomi, spesso retti da militari che precedentemente erano stati al servizio di Bisanzio, finché la dinastia dei Rubenidi riuscì ad imporsi e a creare un dominio unitario, grazie soprattutto alla collaborazione decisiva con gli stati latini sorti in seguito alla Prima crociata¹⁶.

Durante questo periodo la Chiesa armena spostò la sua sede in Cilicia e fu costretta a confrontarsi prima con i bizantini e poi con la Chiesa romana. Una figura centrale è in questo senso quella di Nersēs Šnorhali, fratello del *kat'otikos* Grigor III e poi *kat'otikos* lui stesso tra il 1166 e il 1173. In uno scambio epistolare con l'imperatore bizantino Manuele I e poi in una serie di incontri con il delegato di questi Theorianos, Nersēs cercò di spiegare come secondo lui armeni e greci condividessero la stessa cristologia, indipendentemente dai malintesi creati dalla definizione di Calcedonia¹⁷. Le divisioni a questo soggetto

¹⁵ Cfr. H. Teule, "It Is Not Right to Call Ourselves Orthodox and the Others Heretics": *Ecumenical Attitudes in the Jacobite Church in the Time of the Crusades*, in K. Ciggaar, H. Teule (a cura di), *East and West in the Crusader States, II. Context-Contacts-Confrontations*, Lovanio, 1999, p. 13-28 (p. 16-19).

¹⁶ Sulla Cilicia armena sono fondamentali gli studi di C. Mutaftian, a partire dal classico *La Cilicie au carrefour des empires*, 2 vol., Parigi, 1988, fino al più recente *L'Arménie du Levant (XI-XIV^e siècle)*, 2 vol., Parigi, 2012; cfr. anche G. Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés: étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbona, 2003.

¹⁷ B.L. Zekiyan, *Un dialogue œcuménique au XII^e siècle: les pourparlers entre le catholicos St. Nersēs Šnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Églises arménienne et byzantine*, in *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines*.

erano infatti causate più che altro da diversi modi di esprimere lo stesso concetto: che si dicesse che Cristo aveva una sola natura inconfusa, come facevano gli armeni e i giacobiti, o due nature indivisibili, come i greci e i latini, il significato era lo stesso, cioè la perfetta umanità e divinità del Salvatore¹⁸. Le differenze rituali tra le Chiese erano a quel punto di minore importanza e per mantenere buone relazioni e arrivare veramente all'unione bisognava *in quibusdam indulgere, quae fidem non violant*¹⁹. Posizioni analoghe erano allora tenute anche da esponenti della gerarchia siro-giacobita, come attestano alcuni scritti di al-Arfâdi e Barhebraeus²⁰; per quanto riguarda la Chiesa armena esse non scompariranno con la morte dello Šnorhali, dato che si ritrovano non solo nel suo nipote e arcivescovo di Tarso, Nersēs di Lambron (1153-1198), ma ancora quasi cinque secoli dopo nella corrispondenza tra il *kat'olikos* Movses IV di Tat'ew e papa Urbano VIII: nella lettera mandata dal primo al secondo il 17 agosto 1626 si può infatti leggere: «Noi non siamo eretici o scismatici, come pensate voi, ma siamo ortodossi, secondo la professione dei nostri Padri spirituali... mentre noi diciamo una natura senza confusione, voi dite due nature senza separazione. E [ugualmente] corretto è il senso di entrambe le espressioni»²¹.

Proprio verso la Chiesa cattolica si indirizzò presto l'interesse della Chiesa armena di Cilicia, particolarmente dopo che i rapporti con i bizantini si furono guastati per l'intolleranza dimostrata dai successori di Manuele I e per la rivalità politica provocata dalla presenza del nuovo regno armeno. Per sopravvivere, quest'ultimo necessitava

Athènes, Septembre 1976, t. IV, Atene, 1980, p. 420-441; G. Dédéyan, *Le rôle complémentaire des frères Pahlawuni Grigor III, catholiques, et saint Nersēs Šnorhali, coadjuteur, dans le rapprochement avec les Latins, à l'époque de la chute d'Édesse (v. 1139-v. 1150)*, in *Revue des études arméniennes*, 23, 1992, p. 237-252.

¹⁸ *Itaque sive dicatur una natura ob indissolubilem et inseparabile unionem, non autem ob confusionem; sive duae naturae quia sunt inconfusae et inalterabiles, non ob divisionem: utrumque est intra orthodoxiae limites* (Nersēs IV Šnorhali, *Sancti Nersētis Clajensis Armenorum Catholici Opera*, ed. G. Cappelletti, Venezia, typis PP. Mekhitaristarum, 1833, vol. 1, ep. IV, p. 183). Per una traduzione moderna, si veda ora l'edizione francese curata da I. Augé, *Églises en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^e siècle*, Lovanio, 2011, p. 103-104.

¹⁹ Cfr. Theorianus, *Theoriani Disputatio secunda cum Nersete Patriarcha Generali Armenorum*, in *Patrologiae cursus completus ... series Graeca*, ed. J.-P. Migne, vol. 133, Parigi, J.P. Migne, 1864, col. 212-298: col. 271.

²⁰ Cfr. Teule, "It Is Not Right to Call Ourselves Orthodox", cit., p. 14-15, 21-22.

²¹ APF, SOCG, vol. 181, c. 98r (originale armeno) e c. 88r-100r (traduzione latina): *Non haeretici sumus, vel schismatici, sicuti existimatis, sed fideles sumus iuxta professionem spiritualium Patrum nostrorum; et excommunicamus nominatim omnes haereticos, Arium, Macedonium, Nestorium et Eutichen et concordēs eorum. Quoniam unam dicimus naturā Christi, sicuti existimatis quod Eutichis est, sed ponimus in illa: sine destructione; nisi dicatur sine destructione, erit maledictum schisma; sicut vos dicitis duas naturas, quod est Nestorii, sed dicitis: inseparabiles, et nisi dicatur sine separatione in duobus naturis, erit pessimum schisma. Sed nos dicimus unam naturam sine destructione, et vos dicitis duas naturas sine separatione: et uterque sermo... est et rectus.*

strategicamente dell'alleanza fornita dai vicini principati crociati, così come di un supporto materiale e morale da parte dell'Europa cattolica. Dopo lunghe trattative, nel 1198 il principe Lewon Mecagorc (Leone il Magnifico) riuscì ad ottenere che il papa Celestino III e l'imperatore germanico Enrico IV gli riconoscessero il titolo di re, che rimase ai suoi successori e poi alla famiglia degli Hetumidi fino alle metà del Trecento. Il prezzo da pagare era stata l'unione della Chiesa armena con quella romana, ratificata due anni prima a Tarso da un sinodo di dodici vescovi. Già in precedenza, comunque, la corrispondenza tra i papi e i *kat'otikos* sembra mostrare come i primi considerassero i secondi sostanzialmente ortodossi, limitandosi a domandare modifiche di carattere liturgico o rituale, come l'infusione dell'acqua nel calice eucaristico e la celebrazione del Natale il 25 dicembre. I contatti sempre più stretti stabiliti dopo l'unione e l'arrivo di religiosi europei (soprattutto francescani) determinarono la necessità da parte della Chiesa armena di far fronte ad una serie di questioni che in precedenza non si erano mai poste praticamente, come la coscienza del fatto che Roma intendeva il proprio primato non solo in senso onorifico (qualcosa che i *kat'otikos* avevano sempre riconosciuto), ma in modo reale e giurisdizionale, così come l'urgenza di difendere i propri usi tradizionali dalle critiche latine.

Si ebbero così nel tempo tre diversi tipi di reazioni: innanzitutto, l'adozione più o meno cosciente di elementi occidentali nel rito – come l'introduzione a partire dal XIII secolo di una parte iniziale nella Divina Liturgia mutuata in modo chiaro dalla Messa romana, compreso il salmo 42 e la versione armena del *Confiteor* – e negli stessi paramenti ecclesiastici come la mitra episcopale, adottata in seguito ad un dono fatto da papa Lucio III al *kat'otikos* Grigor IV (1173-1193). Accanto ad influenze derivanti direttamente dalla pratica degli ordini religiosi occidentali (come l'uso domenicano di concludere la celebrazione con il prologo del Vangelo di Giovanni, diffuso tra gli armeni a partire dal Trecento grazie alle missioni dei *Fratres Unitores* nella regione del Naxiĵewan), ve ne furono anche altre non subite passivamente, ma spesso rielaborate. È il caso della formula assolutoria del sacramento della penitenza, dove la preghiera deprecativa tipica dei riti orientali (in cui cioè il sacerdote prega Dio di assolvere il penitente) venne sostituita a partire dal XV secolo da una indicativa (in cui cioè il celebrante ha un ruolo diretto nel rimettere i peccati, come nella tradizione occidentale) nella quale però persistono tuttora elementi deprecativi²². A questo tipo di influenza creativa si può accomunare

²² Un altro caso particolare di adattamento creativo è quello relativo alla formula di ordinazione sacerdotale, studiata recentemente da C. Gugerotti, *La liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca Ciliciana. Esiti rituali di una teologia di comunione tra Chiese*, Roma, 2001. Bisogna evitare di credere ogni somiglianza o coincidenza nei due riti come frutto di influenza diretta o prestito: basti pensare che la proclamazione del credonico dopo la liturgia della Parola, elemento comune solo al rito latino e armeno,

il secondo tipo di reazione, ovvero il tentativo di difendere gli usi tradizionali del popolo armeno e la stessa autorevolezza e ortodossia della sua gerarchia non in opposizione a Roma, ma paradossalmente proprio in rapporto ad essa, mostrando ad esempio che alcune particolarità provenivano dagli antichi contatti tra le due Chiese. È in questo contesto ad esempio che prende vita la falsa *Lettera di amore e concordia*, volta a fornire una base documentaria per la leggenda dell'incontro tra san Gregorio Illuminatore e papa Silvestro e dell'alleanza tra l'imperatore Costantino e il re Tiridate; un testo destinato a nutrire a lungo la propaganda cattolica, tanto da venire stampato ancora nel XVII secolo in edizione bilingue armeno-italiana²³. Infine, i contatti politici ed ecclesiali tra il mondo armeno e quello latino non incontrarono però sempre il favore di tutti, e in particolare le «innovazioni» liturgiche o i compromessi dottrinali suscitarono aspre opposizioni, concretizzatesi in una riaffermazione della propria diversità. Questo accadde non solo in Cilicia (con frequenti scontri tra la monarchia e la gerarchia ecclesiastica) ma anche e soprattutto nei monasteri della Grande Armenia, che si fecero centro della resistenza alle prime missioni degli ordini mendicanti: è il caso di Glajor, retto tra il 1284 e il 1338 dal *vardapet* Esayi Nč'ec'i, dove si formarono molti ecclesiastici decisamente avversi all'unione con la Chiesa romana²⁴.

Passando a considerare le relazioni tra greci e latini nel Mediterraneo, bisogna premettere che nel 1204 i territori conquistati all'Impero bizantino erano stati suddivisi tra i partecipanti alla crociata (*partitio Romaniae*), così che quasi tutte le coste e i principali approdi mediterranei erano in mano a nobiluomini di origine francese

compare nel primo soltanto dopo l'XI secolo, mentre è presente nel secondo a partire dall'VIII (quindi il rapporto, peraltro inesistente, semmai dovrebbe essere rovesciato); ugualmente, il fatto che le due Chiese siano le uniche a celebrare con il pane azzimo non prova alcun legame diretto, dato che non vi è alcuna prova che gli armeni abbiano mai fatto ricorso al pane fermentato e anzi vi sono attestazioni in senso contrario precedenti ai rapporti con i latini. Cfr. D. Findikyan, *L'influsso latino sulla liturgia armena*, in Mutaſian (a cura di), *Roma-Armenia*, cit., p. 340-344; G. Winkler, *The Political Influence of the Holy See on Armenia and its Liturgy*, in J. Vellam (a cura di), *The Romanization Tendency*, Kottayam, 1975, p. 110-125; Ead., *Armenia and the Gradual Decline of its Traditional Liturgical Practices as a Result of the Expanding Influence of the Holy See from the 11th to the 14th Century*, in *Liturgie d'église particulière et liturgie d'église universelle*, Roma, 1976, p. 329-368.

²³ Lo studio più recente sulla genesi del documento, che ne provvede anche una traduzione integrale, è quello di Z. Pogossian (ed.), *The Letter of Love and Concord: A Revised Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation*, Leida, Brill, 2010. La *Lettera dell'amicizia e dell'unione di Costantino gran Cesare e di S. Silvestro sommo pontefice, e di Tridate Re dell'Armenia, e di S. Gregorio Illuminatore della Nazione Armena, scritta nell'anno del Signore 316* fu pubblicata a Venezia, appresso Michiel'Angelo Barboni, 1683 (trad. Yovhannēs Kostandnupolsec'i): cfr. R.H. Kévorkian, *Catalogue des «incunables» arméniens (1511/1695) ou Chronique de l'imprimerie arménienne*, Ginevra, 1986, p. XIX, 146, 170.

²⁴ Cfr. L. Zakarian, *Un artista anti-unitore del XIV secolo*, in Mutaſian (a cura di), *Roma-Armenia*, cit., p. 176-182.

o italiana, se non dominio diretto della Repubblica di Venezia. Con diverse sfumature a seconda delle circostanze locali, si può dire comunque che quasi ovunque la Chiesa romana avesse accompagnato i nuovi signori nella posizione dominante, relegando quella greca ad una funzione ancillare ancorché fondamentale, dato che la vasta maggioranza dei fedeli continuava ad essere di rito greco e che non vi furono mai particolari tentativi di latinizzarli. Questo non impedì peraltro che in alcuni casi si sviluppasse un processo di integrazione delle *élites* locali, scavalcando gli steccati ecclesiali grazie alle cerimonie comuni e soprattutto ai matrimoni misti²⁵.

Sull'isola di Negroponte (Eubea) tutto il popolo partecipava alla cerimonia di benedizione dell'acqua in occasione della Teofania/Epifania, il 6 gennaio; nel principato di Acaia (Peloponneso), i cattolici latini divennero così assidui nel partecipare alla liturgia dei greci e nell'utilizzare indiscriminatamente le loro chiese che nel 1322 papa Giovanni XXII mise per iscritto la sua indignazione a riguardo²⁶. Ancor più significativo è il caso dell'isola di Cipro, strappata ai bizantini dal sovrano inglese Riccardo Cuor di Leone e finita in mano prima ai Templari e poi alla nobile famiglia francese dei Lusignano, già re di Gerusalemme: i vari gruppi cristiani orientali che abitavano città come Nicosia o porti mercantili come Famagosta si riunivano intorno alla devozione per alcune reliquie (come la croce del Buon Ladrone) e per i santi locali (gli antichi Barnaba, Epifanio e Ilarione ma anche i beati Jean de Montfort e Pierre Thomas, carmelitano e patriarca latino morto nel 1366), oltre a sfilare insieme in occasione di processioni volte a scongiurare epidemie o disastri naturali²⁷. Anche qui i latini si sposavano con i greci, ricevevano da loro i sacramenti e partecipavano ai loro funerali, come denunciano alcune lettere di papa Urbano

²⁵ In generale, si vedano l'opera classica di F. Thiriet, *La Romanie vénitienne au Moyen Âge. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XI^e-XV^e siècles)*, Parigi, 1972 (1^o ed. 1959), la raccolta di studi curata da Arbel, Hamilton, Jacoby (a cura di), *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean*, cit. e i lavori di P. Lock, *The Franks in the Aegean, 1204-1500*, Londra-New York 1995 e M. Angold, *The Fourth Crusade: Event and Context*, New York, 2003; N.I. Tsougarakis, P. Lock (a cura di), *A Companion to Latin Greece*, Leida, 2015 (cfr. soprattutto il saggio di N. Coursolas, *The Latin and Greek Churches in Former Byzantine Lands under Latin Rule*, p. 145-184).

²⁶ I casi sono segnalati nell'articolo di M. Mersch, *Churches as "Shared Spaces" in the Eastern Mediterranean (Fourteenth to Fifteenth Centuries)*, in G. Christ et al. (a cura di), *Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, Roma, 2015, p. 461-484.

²⁷ M. Olympios, *Shared devotions: non-Latin responses to Latin sainthood in late medieval Cyprus*, in *Journal of Medieval History*, 39-3, 2013, p. 321-341; M. Bacci, *Pratica artistica e scambi culturali nel Levante dopo le crociate*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: immagine e racconto. Atti del convegno internazionale di studi (Parma 2000)*, Milano, 2003, p. 494-510 (che cita ad esempio la descrizione data da Philippe de Mézières di una processione comune a Famagosta contro il pericolo della peste: «vi erano Greci, Armeni, Nestoriani, Giacobiti, Georgiani, Nubiani, Etiopi e molti altri cristiani, ciascuno dei quali si differenziava per rito e per lingua, e vi erano ancora i Latini e i Giudei»).

V all'arcivescovo di Nicosia (1368); ancora mezzo secolo dopo papa Martino V si lamentava dei sempre più cospicui passaggi di rito da parte di fedeli che non riconoscevano più una vera distinzione tra le due Chiese. Lo stesso valeva per il clero e i religiosi, se dobbiamo credere alla testimonianza tardoquattrocentesca del domenicano Felice Fabri, secondo il quale vicino a Stavrovouni viveva un monaco dall'identità ambigua che era *ambarum ecclesiarum plebanus* [parroco], *graecae et latinae, et per omnia se regebat secundum utrumque ritum*²⁸.

La vicinanza e collaborazione tra i due riti era visibile concretamente anche nell'architettura, dato che sull'isola si ritrovano cappelle latine annesse a chiese greche ed edifici sacri condivisi da entrambi i culti, con le pareti ricoperte da ritratti di donatori e benefattori sia greci che latini, o addirittura di famiglie miste. Questo genere di pratiche fu probabilmente influenzato alla fine del Duecento dall'arrivo sull'isola di esuli dalla Terra Santa riconquistata dai musulmani, che come abbiamo visto portavano con sé un'attitudine ancora più spiccata alla mescolanza e al culto comune²⁹.

Bisogna però chiedersi se in questi come in altri casi si trattasse effettivamente di *communicatio in sacris* tra appartenenti a due Chiese distinte e rivali, dato che a Cipro (come praticamente in tutti gli stati fondati dopo la Quarta crociata) la Chiesa greca venne costretta a riconoscere in modo più o meno esplicito la propria subordinazione e obbedienza al pontefice romano. Nel dominio dei Lusignano ciò avvenne tramite un compromesso, la *Bulla Cypria* del 1260: i greci avrebbero mantenuto i loro vescovi (ridotti però a quattro e con titoli diversi, dato che formalmente le loro diocesi erano state assegnate al clero latino e che non si concepiva che la stessa sede potesse avere più pastori³⁰), ma essi sarebbero stati confermati dal papa e dall'arcivescovo latino, a cui dovevano prestare giuramento di fedeltà; solo il pontefice poteva deporli ed essi mantenevano peraltro la giurisdizione ordinaria sui fedeli del loro rito. Questo tuttavia non comportò modifiche nella liturgia bizantina o nella dottrina; anzi, gli unici attriti fra

²⁸ *Nam dominicis diebus celebrabat primo Missam in ecclesia latina, et conficiebat more occidentalium in azymo. Illo officio finito transibat ad ecclesiam graecam, et more orientalium conficiebat in fermentato* (F. Fabri, *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti Peregrinationem*, ed. C.D. Hassler, vol. 1, Stoccarda, sumptibus societatis litterariae Stuttgardiensis, 1843, p. 176-177).

²⁹ Cfr. Mersch, *Churches as "Shared Spaces"*, cit. e G. Schryver, *Monuments of Identity: Latin, Greek, Frank and Cypriot?*, in S. Fourrier, G. Grivaud (a cura di), *Identités croisées en un milieu méditerranéen: le cas de Chypre*, Mont-Saint-Aignan, 2006, p. 385-405.

³⁰ L'idea che non ci potesse essere più di un vescovo per diocesi, a prescindere dal rito, era stata formulata con chiarezza da Innocenzo III, a sua volta riprendendo il principio «un solo vescovo per ogni città» contenuto nel Concilio di Nicea: A. Andrea, *Innocent III and the Byzantine Rite: 1198-1216*, in A. Laiou (a cura di), *Urbs Capta: The Fourth Crusade and Its Consequences*, Parigi, 2005, p. 111-122. Questo principio informò a lungo le politiche ecclesiastiche della Francocrazia.

i fedeli furono provocati da quei religiosi greci che non si astenevano dal denunciare pubblicamente come eretica la celebrazione latina in azzimo, suscitando uno scandalo che però venne progressivamente acquietato. Per i latini, d'altro canto, l'obbedienza al papa era diventata il punto fondamentale di discriminare, molto più delle dispute dottrinali. Questa situazione non comportava per i greci né l'abbandono dei contatti con Costantinopoli, né una universale consapevolezza di avere abbandonato l'ortodossia: basti pensare che quando venne fatto notare a tre vescovi ciprioti che richiedevano la comunione con il patriarcato ecumenico il fatto che avevano prestato giuramento di fedeltà alla gerarchia latina e che comunicavano con essa *in divinis* (nelle processioni ad esempio), questi ultimi replicarono che era solo un atto superficiale e fatto con riserva³¹.

Nell'altra grande isola del Mediterraneo, Creta, eretta in un ducato controllato dalla Repubblica di Venezia a partire dal 1211, le cose andarono inizialmente in modo diverso. La difficile conquista militare e le ricorrenti ribellioni provocarono lo stabilimento di un regime di separazione legale più rigido e soprattutto l'estromissione della gerarchia greca, pericolosa non tanto perché «scismatica», quanto perché incarnazione religiosa di un'autorità politica rivale, quella dell'Impero bizantino. Per tutta la durata del dominio veneziano si ebbe così la cancellazione dell'episcopato greco, sostituito da quattro *protopapades* («arcipreti») nominati dal *Reggimento* veneziano e incaricati del controllo dei sacerdoti, tranne per un gruppo di centotrenta direttamente sottomessi all'autorità dell'arcivescovo latino nell'area di Candia³².

Anche in questo caso, però, la storiografia più recente ha messo in discussione il reale livello di segregazione attuata, così come la pretesa «purezza» del ceto dominante dell'isola rispetto alla massa dei dominati. Poiché la religione, la lingua, i costumi e l'idea di una comune ascendenza etnica sono i fattori fondamentali che anche all'epoca venivano evocati per marcare la differenza tra latini e greci, il lavoro di Sally McKee ha sottoposto ad esame critico ciascuna di queste linee di demarcazione. Se all'inizio esse erano facilmente individuabili (i greci aderivano ad una Chiesa con riti e tradizioni diverse da quella latina, all'inizio i dominatori parlavano veneziano e i sudditi autotoni greco, questi ultimi portavano la barba e vestiti diversi, etc.), lo

³¹ C. Schabel, *Religion*, cit., p. 157-218 («In short, rather than abolishing the independence and rights of the Greek clergy, the *Bulla Cypria* guaranteed the existence of a separate, partially independent but also subordinate Greek ecclesiastical hierarchy after 1260»; «once the Greeks accepted the oath and stopped calling the Latins heretic, the Latins stopped asking, and the remainder of the Greek beliefs were tolerated»: p. 204, 198).

³² N.B. Tomadakis, *La politica religiosa di Venezia a Creta verso i Cretesi ortodossi dal XIII al XV secolo*, in A. Pertusi (a cura di), *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, Firenze, 1973, vol. 1, p. 783-800.

scorrere del tempo e la condivisione di spazi ed esperienze finirono inevitabilmente per cambiare le cose, soprattutto considerando che i coloni veneziani erano un'esigua minoranza. McKee arriva così a dimostrare che, nonostante il Senato della Serenissima continuasse a rivolgersi ai feudatari locali eredi dei colonizzatori veneti chiamandoli «carne della nostra carne», dopo neanche un secolo non era più possibile parlare di due popolazioni etnicamente distinte, soprattutto a causa dell'alto tasso di matrimoni misti³³.

Se i criteri del sangue e della lingua si rivelavano troppo ambigui, quello dell'appartenenza religiosa sembra più solido: per poter essere ammesse tra i ceti dirigenti, alcune famiglie di arconti greci si erano convertite infatti al rito latino. Analizzando i testamenti redatti nel XIV secolo, si scopre tuttavia una realtà più complessa: i feudatari latini, ad esempio, lasciavano i propri beni in eredità sia agli enti ecclesiastici appartenenti alla Chiesa romana, sia a quelli della Chiesa greca che si trovavano nei villaggi di cui erano signori. Se questo poteva essere più un segno di preoccupazione verso il benessere degli abitanti dei loro feudi che un indicatore di sensibilità religiosa personale, più significativo appare il comportamento di quelle nobildonne di origine greca che nei loro ultimi lasciti si preoccupavano di finanziare chiese e monasteri bizantini al di fuori dei loro feudi, richiedendo a volte esplicitamente di essere ricordate con rituali della tradizione orientale. A livello dei ceti popolari cittadini, si hanno esempi di testamenti che mostrano il desiderio di essere commemorati da parte di entrambe le Chiese e si sa che il culto di san Tito, quello di san Francesco e la venerazione per l'icona miracolosa della Vergine Mesopanditissa raggiunsero tutte le comunità dell'isola³⁴.

Dal canto suo, la stessa politica religiosa della Serenissima a Creta e negli altri domini d'oltremare ebbe una evoluzione importante, giacché a partire dalla fine del XIV secolo prese a promuovere con sempre maggiore efficacia la concordia formale tra i due gruppi, particolarmente quando il pericolo di perdere la fedeltà dei sudditi si fece più intenso e l'Unione di Firenze fornì un utile pretesto e quadro teorico in cui inserire i rapporti tra le due Chiese. Tale pretesa armonia

³³ S. McKee, *Uncommon Dominion: Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity*, Philadelphia, 2000, p. 99: «the feudatory group was not uniformly "Latin" in any way corresponding to what could be called objective. The ambiguity of the commoners' ethnicity in the sources reveals a degree of acculturation in daily life that must have made it impossible to distinguish reliably and consistently between Latins and Greeks by sight and sound». Cfr. anche C. Maltezou, *The Historical and Social Context*, in D. Holton (a cura di), *Literature and Society in Renaissance Crete*, Cambridge, 1991, p. 17-48 (p. 32-35). Anche a metà Trecento, nonostante le rafforzate richieste da parte dell'oligarchia veneziana di escludere i figli bastardi e i greci dal governo dell'isola, sette famiglie greche riuscirono ad ottenere posti nel Gran Consiglio e addirittura nel Senato di Candia.

³⁴ Cfr. McKee, *Uncommon Dominion*, cit., p. 107-115; M. Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies: Architecture and Urbanism*, Cambridge, 2001, p. 217-223.

– che nel XVI e XVII secolo arrivò a postulare anche un’uguaglianza di trattamento verso i sudditi latini e greci e la tutela delle particolarità rituali di questi ultimi – trovava la sua celebrazione pubblica nella partecipazione congiunta delle due comunità alle cerimonie e alle processioni in onore della Dominante o in occasione delle principali feste religiose, come il *Corpus Domini*, San Marco o San Tito³⁵. All’interno di questa politica, Maria Georgopoulou ha inserito anche il particolare stile architettonico che si venne a creare allora a Candia, dove le autorità veneziane scelsero consapevolmente di adottare negli edifici cittadini strutture e caratteristiche di origine bizantine: in tal modo esse cercarono di favorire l’accettazione locale della Serenissima non solo come sostituta, ma come vera e propria erede dell’impero di Bisanzio³⁶.

Si poté assistere così allo sviluppo di forme culturalmente ibride nel campo dell’arte e dell’architettura: contro lo stereotipo della storiografia romantica e poi nazionalista che voleva come ad ogni identità etnico-religiosa corrispondesse un proprio stile (così da delimitare ad esempio in modo netto gli edifici «gotici» come prodotto dei dominatori franchi e quelli «bizantini» o orientali come prodotti locali, limitandosi al massimo a riconoscere qualche influenza dei primi sui secondi), già agli inizi del ‘900 la missione archeologica condotta a Creta da Giuseppe Gerola riconosceva come fosse impossibile «una distinzione qualsiasi fra i prodotti dell’elemento latino – cioè dei coloni veneti – e quelli della popolazione greco-indigena abitante nell’isola. Infatti la fusione fra il popolo dominante e quello dominato fu tale che gran parte di quei monumenti sono improntati ad una radicale compenetrazione ed implicata connessione dell’elemento e dello spirito latino col greco»³⁷. Non solo esistevano chiese latine edificate sulla base di schemi prettamente bizantini, decorate con tipici soggetti agiografici orientali, così come al contrario santuari greci costruiti a spese di nobili veneti e quindi dotati di campanili e ornamenti gotici; vi erano anche «le chiese bizantine che diventano veneziane; e le

³⁵ A. Papadaki, *Cerimonie religiose e laiche nell’isola di Creta durante il dominio veneziano*, Spoleto, 2005. Nella relazione del provveditore Benedetto Moro del 1602, oltre a descrivere diversi episodi di *communicatio in sacris*, si ritrova anche una decisa affermazione della necessità di impedire che i «predicatori latini parlino nelli pulpiti cose contrarie al rito greco»: S.G. Spanakis [Σπανάκης], *Μνημεία Κρητικής Ιστορίας*, Herakleion, 1940-1976, vol. 4, p. 82-88; in generale, E. Tea, *Saggio sulla storia religiosa di Candia dal 1590 al 1630*, Venezia, 1913.

³⁶ M. Georgopoulou, *Late Medieval Crete and Venice: An Appropriation of Byzantine Heritage*, in *The Art Bulletin*, 77-3, 1995, p. 479-496; Ead., *Venice’s Mediterranean Colonies*, cit., p. 3: «While in most instances of modern colonization there is a violent imposition of the “national” traditions of the metropole, which overtake the local heritage of each colony, the Venetian colonies exemplify a different pattern: an exchange of cultural forms that allowed the colonizers to maintain a smooth transition from the former Byzantine to the new Venetian hegemony».

³⁷ G. Gerola, *Monumenti veneti dell’isola di Creta*, 4 vol., Venezia, 1905-1932: vol. 1 (1905), p. XIII.

chiese cattoliche che ridiventano scismatiche; come non mancano ibridi templi ove all'altare del sacerdote latino è contrapposta l'*αγία τράπεζα* del *παπάς* greco, e l'un popolo e l'altro concorde accorre ai misteri del Cristianesimo»³⁸. Un tratto caratteristico e per noi particolarmente interessante dei territori greci sottoposti al dominio franco è infatti la presenza di chiese ufficiate in comune dai due riti sullo stesso altare o su altari separati, fino ad arrivare alla costruzione di chiese «doppie», cioè a due navate affiancate con duplice santuario, sovente comunicanti. Questa fattispecie, molto diffusa a Creta e nell'arcipelago egeo dalla fine del XV secolo, si sviluppò probabilmente a partire dall'aggiunta laterale di una navata in chiese a navata unica, allo scopo precipuo di ospitare parallelamente i due gruppi religiosi³⁹. Anche per il periodo precedente sembra comunque di poter individuare casi di cappelle latine collegate a chiese greche, così come la presenza di spazi e altari riservati a un rito all'interno di chiese normalmente destinate ad un altro⁴⁰.

Gli studi degli ultimi decenni si sono poi concentrati sulla circolazione mediterranea di artisti e manufatti e sullo sviluppo nelle «società miste del Levante medievale» di un'arte sacra capace da scavalcare i confini di appartenenza ecclesiale⁴¹. I rapporti di imitazione, ibridazione e reimpiego agivano in entrambi i sensi: pittori latini e greci lavoravano fianco a fianco, sovente scambiandosi le clientele, le quali dal canto loro non richiedevano soltanto gli stili della propria tradizione culturale e religiosa di riferimento ma anche quelli delle altre, non senza che questo provocasse alla fine il passaggio di stilemi e soggetti iconografici da una parte all'altra. Del resto l'arte poteva funzionare anche da veicolo di propaganda religiosa, sia in

³⁸ *Ibid.*

³⁹ O. Gratziou, *Evidenziare la diversità: chiese doppie nella Creta veneziana*, in C. Maltezou, A. Tzavara, D. Vlassi (a cura di), *I Greci durante la venetocrazia: uomini, spazio, idee (XIII-XVIII sec.)*, Venezia, 2009, p. 757-763; E. Arvaniti, *Double-Identity Churches on the Greek Islands under the Venetians: Orthodox and Catholic sharing Churches (Fifteenth to Eighteenth Centuries)*, in T. Stauning Willert, L. Molokotos-Liederman, *Innovation in the Orthodox Christian Tradition*, Farnham, 2012, p. 53-72.

⁴⁰ Non bisogna tuttavia associare automaticamente la presenza di più altari in una chiesa greca alla coesistenza rituale, dato che vi sono prove della possibilità di avere altari laterali e cappelle private anche all'interno di chiese greche; tuttavia, «co-existence of both rites in the same building could and eventually did occur», anche se gli spazi propri a ciascun rito erano solitamente delimitati (Olympios, *Shared devotions*, cit., p. 7-8; Mersch, *Churches as "Shared Spaces"*, cit.). Sul fenomeno delle chiese doppie nelle Cicladi, cfr. G. Dimitrakallīs [Δημητράκαλλης], *Παραδοσιακή ναοδομία στην Τήνο*, Atene, 2004, p. 31-57 e *infra*, p. 202, 221-222.

⁴¹ Si veda il saggio di M. Bacci, *L'arte della società miste del Levante medievale: tradizioni storiografiche a confronto*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: arte e storia*, Milano, 2008, p. 339-354. Tra i molti lavori di Bacci su questo argomento, si segnala anche la sintesi *L'arte: circolazione di modelli e interazioni culturali*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, vol. 9: *Strutture, preminenze, lessici comuni*, a cura di S. Carocci, Roma 2007, p. 581-632.

senso irenico o unionista che in quello contrario, cioè polemico e identitario⁴².

Gli esempi medievali fin qui ricordati non costituiscono un semplice *excursus* introduttivo, quanto un retroterra fondamentale per la comprensione delle dinamiche di età moderna, sia nei territori del Levante che rimasero in mano «franca» (essenzialmente veneziana) che in quelli progressivamente conquistati dagli Ottomani. La minaccia turca contribuì a spingere la Serenissima ad assecondare sempre più le esigenze dei suoi sudditi greci, evitando i conflitti confessionali e promuovendo l'armonica convivenza dei due culti: nelle Ionie le cerimonie e le processioni comuni dei due cleri in onore della Serenissima rimasero un tratto caratteristico fino all'ultimo momento di vita della Repubblica⁴³.

Un viaggiatore passato da Candia nel 1583 riferiva di una chiesa in cui il sacerdote latino ed il *papas* greco celebravano contemporaneamente alle due estremità di un altare comune, mentre a Spinalonga il nobile veneziano Luca Michiel prescrisse di erigerne una «col dividerla in due parti, per il rito greco et per il franco». Le tensioni provocate dall'irrigidimento dottrinale del clero cattolico in età post-tridentina venivano affrontate e risolte in maniera spesso creativa: la chiesa greca del Salvatore a Ierapetra era gestita da un francescano che celebrava sull'altare greco e che aveva annesso all'edificio un piccolo ospizio per ospitarvi i frati. Quando nel 1626 il provinciale dell'ordine si accorse della cosa, intimò al religioso di cessare da quell'abitudine e soprattutto di rimuovere le icone bizantine dal *templon* che delimitava il presbiterio. Questo provocò la reazione dei paesani greci, particolarmente affezionati alle immagini sacre, scatenando disordini che furono risolti soltanto grazie all'intervento del provveditore generale Francesco Morosini. Questi decise di prendere spunto da quanto visto in una chiesa latina nel villaggio di Kato Episkopi, «ove anco frequentemente celebrano li Greci, con reciproca sodisfattione et gusto dell'uno e l'altro rito, havendo l'altar maggiore fatto alla latina due porte, una per parte, che servono ad entrare nel luogo di dietro, dove vi è l'altar greco: quando celebra il latino, tutte e tre le immagini che sono sopra l'altar restano senza muoversi; ma quando dicono messa li Greci, si leva dall'altar il quadro di mezo, per il qual foro poi si vede a celebrar alla greca, uscendo poi essi preti fuori d'una porta a far le sue cerimonie, per entrar nell'altra»⁴⁴ (fig. 5).

⁴² Tra i tanti studi, cfr. ad esempio quello di D. Triantafyllopoulos [Τριανταφυλλόπουλος], *Θρησκευτικοί ανταγωνισμοί στο πεδίο της θρησκευτικής τέχνης. Η περίπτωση των Ιονίων νήσων (13^{ος}-18^{ος})*, ora in Id., *Μελέτες για τη Μεταβυζαντινή Ζωγραφική, ενετοκρατούμενη και τουρκοκρατούμενη Ελλάδα και Κύπρος*, Atene, 2002, p. 231-253.

⁴³ Vedi più avanti l'analisi dettagliata di questo fenomeno nel capitolo dedicato alle isole Ionie.

⁴⁴ La citazione viene dal dispaccio dei provveditori da Candia, 27 maggio 1627: cfr. Gerola, *Monumenti veneti*, cit., vol. 2, p. 13-14; sul caso di Ierapetra si veda ora

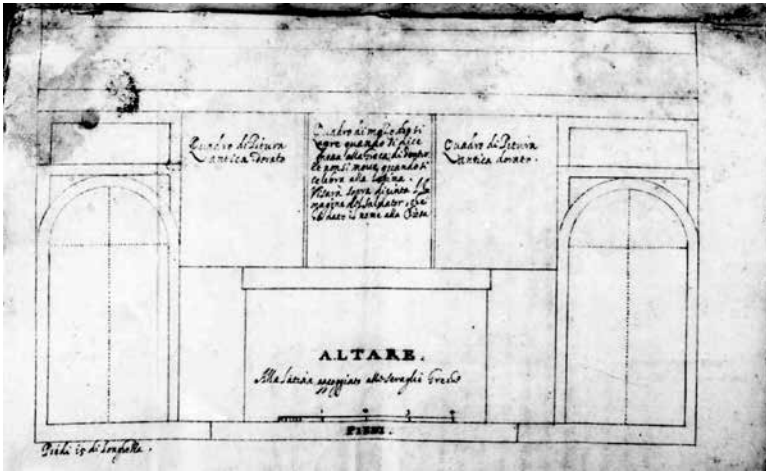


Fig. 5 – Progetto di modifiche alla chiesa del Salvatore di Ierapetra, 1627 (Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci, Provveditori da Terra e da Mar*, filza 786, disegno allegato alla lettera 194; Papadaki, *Η συνύπαρξη*, cit., p. 239). Si distinguono in primo piano l'«altare alla latina appoggiato alle seraglie greche» [iconostasi] e in alto il «quadro di mezzo che si apre quando si dice messa alla greca di dentro, et non si move quando si celebra alla latina».

È indubbio che il passaggio dei territori del Levante dal governo franco a quello ottomano comportò un cambiamento nelle condizioni di vita dei cristiani là residenti, soprattutto per i latini, che da dominanti si ritrovarono in una posizione ancora più precaria di quella che avevano sperimentato i greci sotto di loro. Ognuno dei casi presentati, tuttavia, lasciò echi e conseguenze. Nell'arcipelago egeo le chiese «doppie» o condivise continuarono ad esistere per lungo tempo e solo nel XVIII secolo fu necessario arrivare ad una regolamentazione precisa del loro uso tramite un'attribuzione confessionale esclusiva⁴⁵. La discussione sulla necessità di correggere il rito armeno nella liturgia e nel calendario ritornò centrale con il riprendere delle missioni della Controriforma, mentre l'esempio della latinizzazione attuata a partire dal XIV secolo dai *Fratres Unitores* costituì un'eredità pesante con cui fare i conti nei rapporti tra cattolici e apostolici. D'altro canto,

l'accurata ricostruzione di A. Papadaki [Παπαδάκη], *Η συνύπαρξη των δύο δογμάτων και η διαμάχη για τον ναό του Σωτήρα στην Ιεράπετρα (1626-1627)*, in O. Gratziou, C. Loukos (a cura di), *Ψηφίδες. Μελέτες ιστορίας, αρχαιολογίας και τέχνης στη μνήμη της Στέλλας Παπαδάκη-Oekland*, Heraklion, 2009, p. 229-243.

⁴⁵ Cfr. *infra*, capitolo 4.

la riflessione sui testi di Nersēs Šnorhali informò probabilmente lo spirito «ecumenico» insito nel carisma dell'ordine mechtarista⁴⁶.

Ma, soprattutto, è utile riflettere su come sia la *communicatio in sacris* di età moderna che la *rough tolerance* medievale nascano dall'ignoranza o dalla sottovalutazione delle divisioni dogmatiche tra cristiani orientali e latini, oltre che da un atteggiamento «pratico» nei confronti delle condizioni locali di vita delle comunità. I casi di *communicatio in sacris* nell'Impero ottomano sono quasi sempre giustificati da ragioni concrete e urgenti: si comunica per convenienza (sociale, lavorativa, politica, economica), per necessità (assenza di alternative) o per paura (pericolo di persecuzioni, violenza). A seconda delle circostanze di tempo e luogo, del grado di integrazione tra latini e orientali e dei diversi livelli di consapevolezza dei fedeli, la pratica può riallacciarsi ad un approccio latitudinario, tale da ritenere la comune fede in Cristo più importante delle ulteriori particolarità, o al contrario essere percepita come un'eccezione rispetto alla normale distinzione. Le motivazioni di carattere teorico più complesso, tali cioè da riflettere sull'unione fiorentina, la sostanziale cattolicità della liturgia, il fatto che le proibizioni siano di diritto ecclesiastico e non divino e quindi dispensabili, etc., si ritrovano più che altro tra quei missionari o religiosi cattolici che cercavano di giustificare un dato di fatto agli occhi di Roma, adattandosi al tipo di categorie prese in considerazione dal Sant'Uffizio. D'altro canto, come nel XIII secolo i tentativi di dialogo ecumenico o comunque di convergenza dottrinale avevano contribuito a rompere quelle ambiguità che permettevano una convivenza "incosciente", allo stesso modo vedremo come la costruzione di un'identità confessionale orientale nettamente separata e alternativa avvenga proprio attraverso il confronto con Roma e paradossalmente con l'adozione di strumenti intellettuali e argomentazioni originari del mondo cattolico, ma utilizzati per rimarcare la differenza. Bisogna dunque volgersi a Roma per osservare lo sviluppo di questi paradigmi.

Da Firenze a Trento

Secondo la pratica della Chiesa antica, ad ogni diocesi corrispondeva un solo vescovo e questi era il pastore di tutti i fedeli residenti in quel territorio, a prescindere dal fatto che essi seguissero una tradizione liturgicamente e linguisticamente differente. All'interno della Chiesa cristiana che si riconosceva nei sette concili ecumenici

⁴⁶ B.L. Zekiyan, *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di "frontiera": martyria ed apertura all'oikumene*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 61, 1995, p. 333-365; Id., *La visione di Mechitar del mondo e della Chiesa: una 'Weltanschauung' tra teologia e umanesimo*, in B.L. Zekiyan, A. Ferrari (a cura di), *Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venezia, 2004, p. 177-200; cfr. *infra*, p. 386-388.

non suscitava scandalo né imbarazzo che esistessero fedeli di lingua e rito greco sotto la giurisdizione del Patriarcato d'Occidente o viceversa: così erano esisti ad esempio per molti secoli monasteri greci a Roma e centri religiosi latini a Gerusalemme o sul monte Athos. Come già detto in precedenza, però, le discussioni attorno ad una regione contesa (la Bulgaria), lo sviluppo di una formulazione dottrinale divergente sulla processione dello Spirito Santo, l'evoluzione ecclesiologica in senso universale del patriarcato romano e infine le violenze compiute dai Normanni nel sud Italia e dai crociati in Oriente minarono progressivamente quell'unità e posero le basi per un atteggiamento nuovo e conflittuale, uno scisma più o meno «silenzioso», ma effettivo. L'ecclesiologia occidentale incentrata sul mantenimento del principio di un solo capo gerarchico, a livello generale come locale, determinò la sottomissione ad esponenti della gerarchia latina di quei fedeli greci rimasti o nuovamente finiti sotto il controllo di sovrani cattolici, come nei casi appena descritti. La sostituzione dell'episcopato greco con quello latino fu inoltre motivata dalla condizione di «scismaticità» attribuita alla Chiesa ortodossa – una pratica peraltro già utilizzata in modo del tutto analogo dalla stessa gerarchia bizantina ai tempi degli imperatori iconoclasti, quando questi avevano così giustificato l'imposizione di una ellenizzazione forzata nei territori temporaneamente conquistati in Puglia e Calabria⁴⁷.

Un tale regime ecclesiale, che è stato etichettato come «normanno-crociato», fu rimesso teoricamente in discussione soltanto nel Concilio di Firenze. Riguardo all'interpretazione di questo snodo cruciale è importante distinguere tra le premesse, le conclusioni raggiunte e infine la loro applicazione concreta. Tra le prime ha un ruolo di rilievo la particolare congiuntura politica degli anni '30 del XV secolo, tale da necessitare da parte bizantina l'aiuto economico e militare dell'Occidente cattolico contro la minaccia ottomana e da condizionare reciprocamente la concessione di questo all'accettazione della prospettiva dell'unione con Roma. Tuttavia, diversamente dal precedente tentativo lionese del XIII secolo, il concilio apertosi a Ferrara nel 1438 e proseguito l'anno successivo a Firenze non fu una semplice imposizione di condizioni da parte romana ad una delegazione orientale. Dal punto di vista degli atti, la Chiesa greca e quella romana sottoscrissero e approvarono entrambe delle formulazioni compromissorie, anche se più spesso ambigue e tacite che esplicite, anche a causa della difficoltà di conciliare modi di argomentazione diversi, basati sulla scolastica aristotelica e sulla patristica orientale. In ogni caso, venne riconosciuto il ministero primaziale del pontefice

⁴⁷ Lo studio dell'evoluzione dell'atteggiamento con cui la Chiesa di Roma ha guardato agli orientali, ed in particolare alla Chiesa greca, è stato l'oggetto di numerosi lavori di V. Peri: si farà dunque spesso ricorso ad essi, a partire dal saggio *L'unione della Chiesa orientale con Roma. Il moderno regime canonico nel suo sviluppo storico*, in *Aevum*, 58-3, 1984, p. 439-498.

romano, «successore di san Pietro, principale degli Apostoli, vicario di Cristo e capo di tutta la Chiesa», senza però sminuire il ruolo dei patriarchi orientali: «il Patriarca di Costantinopoli sia secondo dopo il santissimo Pontefice romano, e terzo quello di Alessandria, quarto quello di Antiochia e quinto quello di Gerusalemme, restando cioè salvaguardati tutti i loro privilegi e diritti». Venne inoltre abbandonata l'impossibile pretesa con cui i latini avevano in precedenza accusato i greci di aver espunto il *filioque* dal Credo, quando invece era avvenuto il contrario, e si trovò un compromesso nella processione dello Spirito dal Padre attraverso il Figlio, ribadendo la legittimità della formulazione latina senza imporre però l'adozione agli orientali. Ci si accordò infine sulla validità delle due tradizioni parallele in materia liturgica e sacramentale (uso dell'azzimo o del fermentato) e su di un concetto poco definito di purgatorio⁴⁸.

Il 6 luglio 1439 venne firmato il decreto *Laetentur Coeli*, con cui si annunciava l'avvenuta riconciliazione delle due Chiese. Negli anni successivi lo sforzo di rendere l'unione davvero universale avrebbe visto l'arrivo di altre delegazioni orientali: gli armeni riconobbero l'unione il 22 novembre 1439, mentre il 4 febbraio 1442 fu il turno dei copti e degli abissini. Entrambi i decreti (*Exsultate Deo* e *Cantate Domino*) costituivano dei sostanziali adeguamenti alle pretese teologiche e liturgiche romane, ma rivestono un'importanza generale perché vi si trovano per la prima volta chiaramente espressi la disciplina dei sette sacramenti e il numero dei libri canonici della Bibbia. Se a queste firme si aggiungono anche quelle dei delegati giacobiti (1444), dei nestoriani e dei maroniti di Cipro (1445), si capisce come a livello ideale si potesse pensare di aver ristabilito la comunione di tutte le Chiese cristiane con la Sede Romana. In realtà i problemi cominciavano proprio allora.

Nonostante la rilevanza che ancora oggi assume il Concilio di Firenze per le sue implicazioni ecclesiali ed ecumeniche, dal punto di vista storico ben più significativa del testo dei decreti (gli atti ufficiali latini andarono presto perduti) fu infatti la sua ricezione ed applicazione. Nel caso della cristianità non calcedonese, l'unione rimase praticamente lettera morta, anche perché la contestazione al suo sostenitore più acceso, il *kat'otikos* armeno Grigor IX, portò al ritorno

⁴⁸ Sul Concilio di Firenze, si vedano ancora gli studi classici di D.J. Geanakoplos, *The Council of Florence (1438-1439) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches*, in *Church History*, 24, 1955, p. 324-346 e J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959; quest'ultimo autore è anche il curatore dell'edizione moderna dei decreti (*Quae supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini necnon descriptionis cuiusdam*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1953), su cui sono condotte le traduzioni italiane citate nel testo, prese dal saggio di V. Peri, *La lettura del concilio di Firenze nella prospettiva unionistica romana*, in Id., *Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'Impero romano all'Europa moderna*, a cura di M. Ferrari, Roma-Padova, 2002, vol. I, p. 375-96 (p. 380-382). In generale, cfr: Blanchet, *La question de l'Union des Églises*, cit.

della sede cattolicosale da Sis a Ējmiacin, originando la scissione della somma carica ecclesiastica armena in due sedi contrapposte, di cui soltanto la prima sembrò mantenere un atteggiamento favorevole a Roma. Da parte greca la reazione di rigetto fu ancora più netta: provocata dall'ostilità popolare antilatina e motivata teologicamente da alcuni prelati come Markos Eugenikos, la rottura trovò sanzione effettiva anche a livello politico ed ecclesiale con il Concilio di Costantinopoli del 1484-85 e prima ancora con la scelta da parte del nuovo signore di Costantinopoli, il sultano Mehmed II, dell'antiunionista Gennadios Scholarios come nuovo patriarca ecumenico⁴⁹.

Tuttavia, limitarsi a porre il fallimento dell'Unione soltanto sulle spalle delle Chiese orientali sarebbe una ricostruzione molto parziale. Se infatti è vero che da parte romana il concilio fiorentino venne sempre ritenuto valido e richiamato come testo di riferimento fondamentale per tutti i successivi tentativi di unione con i vari episcopati orientali, la lettura del significato del sinodo fu rapidamente stravolta a causa della politica concreta con cui i pontefici lo fecero valere nei territori sottoposti alla loro autorità. Come scrive Vittorio Peri, «era ancora fresco l'inchiostro delle firme apposte al decreto di unione, quando Eugenio IV mostrò di voler esercitare la potestà primaziale sulla Chiesa d'Oriente così come egli si sforzava di esercitarla nella Chiesa d'Occidente in quegli anni di contestazione»: non solo pretese infatti che i vescovi greci presenti condannassero sinodalmente il dissidente Markos Eugenikos, ma soprattutto caldeggiò l'elezione sul trono di Costantinopoli (appena divenuto vacante) dell'allora patriarca latino Giovanni Contarini, senza considerare in alcun modo problematico il fatto che questi non conoscesse il greco e soprattutto che la sua elezione andasse contro quei canoni e privilegi della Chiesa greca che si era appena finito di riconoscere⁵⁰.

Nulla fu fatto inoltre di fronte alla richiesta orientale di rimuovere la gerarchia latina parallela nei domini franco-veneti d'oltremare e il rapporto tra i due episcopati (nel caso in cui quello greco non fosse già stato eliminato, come invece era successo ad esempio a Creta) rimase inizialmente avvolto nell'ambiguità. Quale fosse però la direzione prevalente, appare evidente osservando ad esempio le diverse

⁴⁹ Quest'ultimo, peraltro, aveva vissuto un repentino e radicale cambio di idee, visto che invece durante il Concilio era stato uno dei più entusiasti sostenitori dell'Unione: sulla sua figura, cfr. ora M.-H. Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472): un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin*, Parigi, 2008. Su Eugenikos, cfr. C.N. Tsirpanlis, *Mark Eugenikos and the Council of Florence: a historical re-evaluation of his personality*, Salonicco, 1974. Sulla inadeguatezza della categoria storica di «antiunionista», insieme ad una visione di più ampio respiro e profondità critica di quella che si è qui potuta impiegare, cfr. E. Morini, *L'Union vue par les «antiunionistes». L'orthodoxie ecclésiologique et l'incohérence de l'orthodoxie de Lyon à Florence*, in M.-H. Blanchet, F. Gabriel (a cura di), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Parigi, 2013, p. 13-39.

⁵⁰ Peri, *La lettura del concilio di Firenze*, cit., p. 384-389.

modalità di elezione del metropolita greco di Rodi nei decenni successivi all'Unione, quando l'isola era ancora sotto il controllo dell'ordine dei Cavalieri di San Giovanni. Nel 1455 la scelta del prelato venne affidata al clero greco e ai rappresentanti del popolo isolano, con il Grande Maestro incaricato di ratificarla, senza fare menzione di alcun ruolo della gerarchia latina né nella scelta né nell'ordinazione; nel 1477, invece, il metropolita venne considerato come suffraganeo dell'arcivescovo latino dell'isola, dovendo da lui ricevere la conferma dell'elezione e a lui prestare giuramento di obbedienza in quanto rappresentante sull'isola della Santa Sede. Dal confronto appare evidente come in pochi anni si passasse dal considerare i due prelati come rappresentanti della stessa Chiesa su un piano di parità a sottolineare invece la subordinazione della gerarchia greca a quella latina. Tale subordinazione non era peraltro solo ecclesiale, ma anche rituale: papa Niccolò V (eletto nel 1447) rifiutò esplicitamente di acconsentire al ritorno al rito greco da parte di quei sudditi che erano stati latinizzati a forza nel periodo precedente – il passaggio dal rito greco al latino era possibile, ma non viceversa. Cominciava la lunga storia del pregiudizio che voleva i due riti entrambi legittimi, ma non equivalenti, poiché quello tradizionale della Chiesa romana rimaneva «più sicuro e migliore» (*tutior, praestantior*), secondo la formula poi stabilita alla metà del Settecento da papa Benedetto XIV e derivante da un'ecclesiologia che finiva per identificare la Chiesa di Roma e la sua tradizione specifica con la Chiesa cattolica (universale) *tout court*. Inutile dire che di tale subordinazione gerarchica e rituale non c'era traccia nel testo dei canoni fiorentini, come non vi era traccia dell'obbligo per i greci di inserire il *filioque* nel Credo cantato durante la divina liturgia, cosa che invece spesso veniva pretesa.

In sostanza, nei territori franco-veneziani del Levante e nel meridione d'Italia si continuò a fare riferimento al concilio fiorentino più come paravento ideologico (tale cioè da consentire la sopravvivenza di fedeli e clero greco all'interno di stati cattolici) che come applicazione reale dei suoi decreti e delle sue intenzioni. Vedremo in seguito la particolare evoluzione di tale criterio nei possedimenti della Serenissima; per ora il caso specifico di Rodi è ancora utile ad introdurre un'altra caratteristica dell'atteggiamento pontificio verso le gerarchie orientali, ovvero la sua non linearità a seconda delle circostanze: basti pensare che la politica filellenica e anti-turca di Leone X, ad esempio, portò nel 1513 ad una parziale marcia indietro, con una bolla che specificava come il metropolita greco dell'isola non fosse suffraganeo dell'arcivescovo latino, ma a lui subordinato solo in quanto questi era anche legato papale, ribadendo però che ogni presule aveva competenza esclusiva sui fedeli del proprio rito⁵¹.

⁵¹ Cfr. Z.N. Tsirpanlis, *Il decreto fiorentino d'unione e la sua applicazione nell'arcipelago greco. Il caso di Creta e di Rodi*, in *Thesaurismata*, 21, 1991, p. 43-73; non

La storia della concezione cattolica delle Chiese orientali è piena di ondeggiamenti di questo tipo, come vedremo nel dettaglio a proposito della questione della *communicatio in sacris*, e ciò è vero anche in generale per l'età post-tridentina. Nato per rispondere alla Riforma protestante, il Concilio di Trento si distaccò fortemente nel modo di procedere e nelle finalità dai precedenti concili ecumenici, a cui pure si richiamava: lungi dall'essere considerato una reale occasione di riunione o di dibattito tra Chiese locali in conflitto su punti dottrinali o ecclesiali, l'assise tridentina si pensò piuttosto come suprema istanza giudicatrice di una scissione non sanabile se non tramite l'adesione ad un'ortodossia e ad un'ortoprassi definite allora in modo inequivocabile e riassunte nell'obbedienza all'autorità del pontefice romano. In quest'ottica non c'era posto per le Chiese orientali: pur scegliendo consapevolmente di attribuire al concilio il titolo di «ecumenico», nessuno dei pontefici e dei padri conciliari prese realmente in considerazione l'idea di chiamare a parteciparvi dei rappresentanti greci o armeni⁵². Il problema dei rapporti con l'Oriente cristiano venne allora accantonato per essere ripreso successivamente, una volta pienamente formulate le condizioni necessarie alla cattolicità; ma si poneva il paradosso che tali condizioni erano state elaborate in un concilio che si diceva ecumenico, ma che tale poteva essere solo nella nuova percezione della Chiesa romana e non in quella degli orientali, per i quali al massimo poteva costituire un concilio generale della Chiesa latina. Si poneva così un implicito germe di contraddizione tra Firenze e Trento, che emerse già durante i lavori conciliari, ad esempio a proposito dello spinoso nodo del canone sul matrimonio: la formulazione tridentina dell'inscindibilità avrebbe infatti finito per pronunciare un anatema sull'antica pratica orientale delle seconde nozze in caso di adulterio, su cui l'assemblea fiorentina non si era espressa e che era rimasta in vigore nei territori del Levante controllati da stati cattolici come la Repubblica di Venezia. La soluzione trovata per risolvere l'*impasse* fu quella di formulare il canone in modo negativo, ovvero ponendo anatema su chiunque affermasse che la prassi latina era sbagliata, senza dire alcunché su quella greca⁵³.

diversamente si comportò con i fedeli greci di Venezia, a cui consentì l'erezione di una chiesa nella città lagunare e l'indipendenza dall'ordinario latino, sottomettendoli direttamente alla propria autorità.

⁵² Il 29 gennaio 1546, quando un anonimo padre conciliare propose di invitare anche rappresentanti armeni o etiopi, la cosa sembrò talmente assurda *ut tota pene synodus in risum erumperet*: V. Peri, *Trento: un concilio tutto occidentale*, in *Da Oriente a Occidente*, cit., vol. 1, p. 397-459, p. 410, originariamente edito in A. Melloni et al. (a cura di), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna, 1996, p. 213-277.

⁵³ Per una ripresa recente del tema, ricollegata all'attuale discussione interna alla Chiesa cattolica, cfr. G. Pani, *Matrimonio e "seconde nozze" al Concilio di Trento*, in *La Civiltà Cattolica*, 4-3, 2014, p. 19-32.

La questione tuttavia non poteva essere rimandata per molto: nel 1565 il sinodo provinciale dei vescovi calabresi denunciava come nelle diocesi di Catanzaro e Nicastro vivessero dei sacerdoti greco-albanesi che, pur tenendo «circa il purgatorio e la processione dello Spirito Santo quelle cose che sono state definite nel Concilio di Firenze», erano sposati e ordinati da vescovi orientali inviati dal patriarca di Costantinopoli, senza il permesso degli ordinari latini e contro i decreti del concilio tridentino sui requisiti richiesti per la promozione agli ordini sacri⁵⁴. Appare evidente la confusione creata dall'osservanza confliggente delle norme fiorentine e tridentine e non stupisce che in quegli stessi anni si procedesse a drastiche decisioni. Pio IV con la costituzione *Romanus Pontifex* (16 febbraio 1564) definì come scandalosa la pretesa di quanti osservavano «le consuetudini e i riti della Chiesa greca» di essere esclusi dalla giurisdizione degli ordinari latini e cancellò i privilegi e le esenzioni concessi da Leone X e altri pontefici, stabilendo al contrario che gli italo-greci residenti nel Reame di Napoli fossero sottoposti in tutto alla gerarchia latina locale e alle sue leggi canoniche; due anni dopo il suo successore Pio V vietava ancor più severamente la mescolanza rituale o l'intercomunione tra quei fedeli latini e bizantini che per secoli avevano convissuto nelle stesse diocesi. Il desiderio di papa Ghislieri di procedere ad una progressiva latinizzazione di quelle comunità, eliminando ogni divergenza dall'unico modello di vita cattolica accettabile, era chiaro: in una controversia con la Repubblica di Venezia a proposito dell'isola di Cipro, quando l'ambasciatore Tiepolo provò a fargli presente «quanto fosse pericoloso a questi tempi massimamente il voler fare alteration nei riti et consuetudini di greci così lungamente tollerate, alle quali il Concilio di Trento ha havuto grandissimo rispetto», il pontefice rispose sprezzantemente «che non bisognava soportar l'heresie loro sotto nome di riti et di consuetudini»⁵⁵. Per quanto riguardava poi gli orientali che vivevano al di fuori degli stati cattolici, non c'era neanche da discutere: il loro dipendere da vescovi non obbedienti a Roma li faceva considerare già in partenza come «scismatici»⁵⁶.

⁵⁴ V. Peri, *Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia postridentina (1564-1596)*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo, Atti del Convegno Storico Interecclesiale (Bari, 30 Apr.-4 Magg. 1969)*, 3 vol., Padova 1973, vol. I, p. 271-469: p. 432-433. In realtà i fedeli di origine greca e albanese del meridione d'Italia erano stati fino ad allora sotto la cura pastorale di un metropolita dipendente non da Costantinopoli, ma dall'arcivescovo di Ohrid, che si attribuiva un'autonomia di carattere patriarcale.

⁵⁵ E. Bonora, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa postridentina*, Bari 2007, p. 105. Il giudizio negativo su ogni tipo di difformità disciplinare rispetto al modello latino tridentino era giustificata in buona parte dalla *forma mentis* del pontefice, che proiettava allora sui greci le preoccupazioni nate dal confronto con i protestanti.

⁵⁶ Per la prima volta si «introduceva nella discussione la concezione che [a prescindere dalla dottrina professata] ogni Chiesa sottratta al pieno e immediato esercizio giurisdizionale e canonico del primato pontificio, nelle forme storiche da esso assunte in

Politica culturale, «rito greco» e uniatismo

Non tutti i prelati romani la pensavano però allo stesso modo, specialmente tra coloro che avevano una formazione umanistica (come il cardinale Sirleto) e una conoscenza effettiva della realtà orientale, come nel caso di Gaspare Viviani, vescovo della diocesi cretese di Sitia e Ierapetra. Il nuovo pontefice Gregorio XIII (1572-1585), nonostante nei suoi primi anni avesse mostrato una sensibilità analoga a quella di Pio V, progressivamente cambiò atteggiamento. Basti pensare che egli riprese a scrivere lettere al patriarca di Costantinopoli Geremia II chiamandolo *venerabilis frater* e scambiandosi con lui ricchi doni. Il tentativo di accordo sulla riforma del calendario appena realizzata permise anche di aprire di nuovo alla prospettiva dell'unione – e non solo con i greci: contatti diplomatici furono ristabiliti anche nel caso dei siro-giacobiti e dei copti e financo della Chiesa russa⁵⁷. Senza mettere in discussione i principi tridentini (oramai l'unione della Chiesa romana e delle Chiese orientali si era trasformata in una «riduzione» delle seconde all'obbedienza della prima), il pontificato di papa Boncompagni segnava comunque un cambio di passo rispetto all'indifferenza intransigente di Pio V: i cristiani orientali erano considerati non come eretici consapevolmente refrattari delle verità cattoliche, quanto piuttosto come degli sviati in buona fede, vittima sostanzialmente della loro ignoranza (che li rendeva anche potenziali prede della propaganda protestante) e della condizione di assoggettamento politico al Turco. Dato che lo sforzo militare antiottomano si esaurì presto, restava allora la politica culturale: proprio in quegli anni essa trovò importanti realizzazioni, nel 1577 con la stampa curata dal Viviani e da Niccolò Stridonio degli «atti» superstiti del Concilio di Firenze, in un'edizione pensata esplicitamente per essere diffusa al pubblico orientale; così come con l'istituzione nel 1584 di una tipografia orientale finanziata dal cardinale Ferdinando de' Medici, dalla quale uscirono negli anni successivi una traduzione in lingua araba dei vangeli, un messale maronita e la professione di fede elaborata per i cristiani orientali dal gesuita Giovanni Battista Eliano, oltre ad una serie di testi di carattere non religioso ma scientifico e

Oriente, perdeva la sua stessa natura ecclesiale e la possibilità di comunicare agli uomini i mezzi della salvezza» (Peri, *Trento: un concilio tutto occidentale*, cit., p. 443-444).

⁵⁷ La trattativa intorno all'adozione del calendario riformato è ricostruita nel dettaglio da V. Peri, *Due date un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-84)*, Milano, 1967. Nonostante un'apparente disponibilità iniziale, Geremia II si mostrò in seguito più esitante ed infine contrario all'adozione del calendario riformato; la chiesa di Costantinopoli condannò ufficialmente il calendario gregoriano nel 1593, quando ormai il patriarca era stato arrestato e deposto dalle autorità ottomane, forse anche con il pretesto dei suoi troppo stretti rapporti con Roma.

didattico⁵⁸. Come commentava nel 1578 l'ambasciatore veneto a Roma, appariva evidente la finalità missionaria del tutto: «[il pontefice] fa stampare libri greci cattolici, acciocché seminandosi questi fra loro, de' quali si trovano privi, possano anco più facilmente apprendere quello che conviene per la salute delle anime».⁵⁹

L'idea per la quale l'educazione e l'adesione al cattolicesimo procedessero di pari passo soggiace anche alla fondazione a Roma di vari collegi per studenti appartenenti alle varie nazioni orientali: nel 1577 fu eretto in via del Babuino un edificio appositamente destinato ad accogliere *pueri et adolescentes graeci*, nel 1584 fu la volta di un collegio maronita e di uno armeno (quest'ultimo durò solo pochi mesi per la morte del pontefice l'anno seguente, ma sin dal 1566 la chiesa di Santa Maria Egiziaca ospitava gli armeni di passaggio per la capitale). La vita pratica degli allievi di tali istituzioni rappresentava un concentrato delle ambiguità di quegli anni: il Collegio Greco, ad esempio, era stato pensato come luogo dove istruire nelle discipline sacre giovani tra i 10 e i 14 anni provenienti dal Levante, in modo tale che una volta ritornati nei loro paesi potessero contribuire a diffondere la dottrina cattolica⁶⁰. Perché ciò avvenisse con successo, era essenziale che essi rimanessero «greci», conservando cioè la lingua e il rito della Chiesa bizantina, che li avrebbe resi ben accettati ai loro connazionali, ma interiorizzando al contempo la dottrina e la fede della Chiesa latina, che avrebbero a quel punto potuto diffondere «come usciti dal cavallo troiano»⁶¹. La stessa chiesa del Collegio, dedicata a Sant'Atanasio e costruita tra il 1580 e il 1583, era sì destinata all'uso liturgico bizantino, ma era in realtà bi-rituale, possedendo anche una sacrestia e alcune cappelle

⁵⁸ V. Peri, *Ricerche sull'Editio princeps degli atti greci del concilio di Firenze*, Città del Vaticano, 1975; S. Fani, M. Farina (a cura di), *Le vie delle lettere: la Tipografia medicea tra Roma e l'Oriente*, Firenze, 2012. Per un'idea del clima culturale del pontificato di Gregorio XIII, si veda il progetto unionistico espresso nel «Discorso sopra l'aiuto spirituale et ridottione della Grecia alla Santità di Gregorio Papa XIII», memoriale opera del gesuita Domenico Traiani, pubblicato da W. Van Heteren, *Breve discorso sopra l'aiuto spirituale e ridottione di Grecia (dal P.J.D. Traiani S.J.)*, in Bessarione, 7-68, 1902, p. 174-187; 7-69, 1902, p. 287-291.

⁵⁹ Si veda la relazione di Antonio Tiepolo in E. Alberi, *Le Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato*, 15 vol., Firenze, Società editrice fiorentina, 1839-1863: vol. 10 (ser. II, t. IV), Firenze, 1857, p. 266.

⁶⁰ Sul Collegio Greco, si vedano A. Fyrgos (a cura di), *Il Collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma, 1983 e Z.N. Tsiropoulis [Τσιροπούλης], *To Ελληνικό Κολλέγιο της Ρώμης και οι μαθητές του (1576-1700)*, Salonico, 1980. Ho ripreso e approfondito parte delle considerazioni che seguono in C. Santus, *Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio: note sulla presenza greca a Roma in età moderna*, in A. Molnàr, G. Pizzorusso, M. Sanfilippo (a cura di), *Chiese e Nazione a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, Roma, 2017, p. 193-223.

⁶¹ La citazione viene dal memoriale «Dell'istituzione del Collegio Greco eretto dalla Santità di Nostro Signore Gregorio XIII» che contiene il programma educativo dell'istituto e che è stato pubblicato in appendice al saggio di V. Peri, *Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma*, in *Aevum*, 44, 1970, p. 1-71: p. 53-55; la metafora era già stata utilizzata nel memoriale di Traiani del 1575.

latine; anche la prima divina liturgia celebrata vi era stata preceduta dalla consacrazione del tempio secondo il rito latino. Ma non tutto era accettabile o cristallino: gli allievi non potevano comunicarsi regolarmente sotto entrambe le specie, come invece era pratica abituale tra i greci – e soprattutto, da chi avrebbero potuto essere elevati agli ordini sacri? I divieti di Pio IV e Pio V impedivano che fossero ordinati da membri della gerarchia ortodossa (in quanto considerati scismatici), né del resto potevano esserlo dai loro nuovi ordinari legittimi: anche ammesso che un vescovo latino avesse potuto conferire l'ordine sacro usando il rito greco (come accadde in alcune occasioni, derogando al principio stabilito da papa Ghislieri circa la commistione rituale), una tale ordinazione non sarebbe mai stata considerata come valida dai fedeli greci⁶².

Inoltre con il tempo l'imprecisione del termine che definiva il criterio essenziale di reclutamento – essere «greci» – finì per far entrare nel convitto anche giovani usciti da famiglie non in comunione con Roma, vale a dire battezzati da prelati obbedienti al patriarca di Costantinopoli: del resto non esisteva nessuna istituzione educativa simile nell'Impero ottomano, e nelle sue fasi iniziali il Collegio fu ben visto dagli stessi patriarchi di Costantinopoli. D'altro canto, con il tempo cominciarono ad essere accolti anche allievi provenienti sì da terre elleniche e parlanti greco, ma nati e cresciuti fino ad allora nel rito latino: ciò avvenne particolarmente dopo che a metà Seicento fu stabilita una quota di posti da assegnare a ragazzi provenienti dall'isola di Chio, dove la divisione rituale tra greci e latini aveva un carattere sostanzialmente confessionale⁶³. I significati del termine «greco» erano vari e consentivano un certo grado di ambiguità: ciò che è certo è che sin dai primissimi anni la presunta «cattolicità» dei vari allievi provenienti da Creta o da alcune parti dell'arcipelago greco

⁶² Per quanto riguarda alcuni esempi in cui ciò avvenne, ho trovato due casi in cui l'arcivescovo latino di Corfù conferì l'ordine sacro secondo il rito bizantino: nel 1621, quando alla richiesta di un nobile greco di poter essere ordinato da un vescovo scismatico si rispose da Roma comandando di ricevere l'ordinazione piuttosto da monsignor Bragadin di Corfù, *quia ordinationis validitas non dependet a ritu, sed a characterе Episcopali*; e ancora nel 1740 (!), quando proprio un allievo del Collegio Greco fu ordinato da mons. Baldassarre Remondini, che «in tale circostanza, non solo vestì i paramenti sacri della Chiesa Orientale, ma eziandio fece la consacrazione secondo il cerimoniale della medesima Chiesa» (cfr. ACDF, SO, St. St., QQ 3 I, fasc. 8, voto del commissario del Sant'Uffizio; e *infra*, p. 291).

⁶³ Il testamento di Leone Allacci aveva istituito come erede il Collegio Greco purché accogliesse ogni anno tre convittori «di Scio, nati da parenti Greci, battezzati in greco»: ma quasi la metà degli accolti tra il 1669 e il 1837 furono in realtà dei greci etnici di rito latino. Si vedano A. Fyrgos, *Accezioni del termine 'greco' nei secoli XVI-XVIII*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, 44, 1990, p. 201-215 e Id., *Considerazioni sulla preparazione culturale e attività pastorale di Joannes De Camillis da Chios, futuro vescovo di Munkács (1641- 1706)*, in T. Véghseő (a cura di), *Da Roma in Hungaria. Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, vescovo di Munkács/Mukačevo (1689-1706)*, Nyíregyháza, 2009, p. 39-97; p. 59-63.

era garantita unicamente dal fatto che questi territori erano governati da una potenza cattolica, cioè la Repubblica di Venezia. In ogni caso, una volta usciti dal Collegio, gli allievi che avessero voluto intraprendere la carriera ecclesiastica avrebbero potuto farlo solo all'interno della gerarchia orientale dipendente da Costantinopoli, ovvero «scismatica»: un notevole paradosso per i criteri tridentini, e se vi fu chi mantenne la dottrina appresa a Roma anche dopo esser assunto all'episcopato, si conoscono anche molti casi di discepoli del Collegio divenuti in seguito decisi polemisti anti-latini⁶⁴.

I problemi elencati – che dopo la morte di Gregorio XIII rischiarono anche di provocare la chiusura del Collegio, malvisto da molti in curia – furono affrontati tangenzialmente in un'altra creazione di papa Boncompagni: la «Congregazione dei Greci», presieduta dal cardinale Giulio Antonio Santoro, *protector totius Orientis*. Creata nel 1573, temporaneamente sospesa sotto Sisto V, soltanto con il pontificato di Clemente VIII essa tornò realmente operativa: i suoi obiettivi erano quello di regolare «il governo spirituale dei Greci e degli Albanesi d'Italia e quello di elaborare per loro un provvedimento generale di riforma che da un lato si ispirasse ai decreti tridentini nell'eliminare abusi, superstizioni e scandali peculiari di queste popolazioni e, dall'altro rimanesse attento a non condannare consuetudini non condannabili solo perché difforni dal rito e dall'uso liturgico occidentale»⁶⁵. Il documento da essa prodotto nel 1595, stampato e diffuso l'anno seguente con il titolo di *Perbrevis instructio super aliquibus ritibus Graecorum*, si occupava dunque in sostanza di regolare l'amministrazione dei sacramenti e i digiuni in quel contesto, ma ebbe in realtà un'influenza molto più vasta nel momento in cui stabiliva alcuni principi generali⁶⁶.

Il primo si riallacciava alla risposta data allora ad una petizione degli allievi del Collegio Greco, che nel 1593 avevano chiesto una dispensa papale per poter essere lecitamente ordinati anche dai vescovi orientali «scismatici». Secondo loro, ciò appariva implicito nello stesso statuto dell'istituzione a cui appartenevano, «molto favorevole a che tutti i Greci fossero ordinati da qualunque vescovo orientale, anche scismatico, sia perché non fa nessuna esplicita menzione in contrario, sia perché sembra dar loro la facoltà di comunicare *in divinis* con

⁶⁴ Per alcuni esempi di ex allievi del Collegio destinati a rivestire ruoli importanti nella gerarchia ortodossa, si pensi ai vescovi Nikiforos Melissinos, Ieremias Varvarigos e Paisios Ligaridis, ma anche ad Alexandros Mavrokordatos (1636-1709), futuro grande dragomanno dell'Impero ottomano.

⁶⁵ L'attività della Congregazione è stata ricostruita nei dettagli da V. Peri, *Chiesa romana e «rito» greco*: G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Brescia, 1975 (la citazione è a p. 78-79).

⁶⁶ *Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad RR. PP. DD. Episcopos Latinos, in quorum civitatibus vel dioecesibus Greci vel Albanenses Graeco ritu viventes degunt*, Roma, apud Impressores Camerales, 1596.

tutti i loro connazionali»⁶⁷. Se agli aspiranti sacerdoti greci educati a Roma sembrava naturale che il loro futuro compito pastorale passasse dall'inquadramento nella gerarchia orientale esistente, tale non fu l'avviso del cardinal Santoro. Stendendo l'istruzione per gli italo-greci, quest'ultimo negò infatti che i vescovi privi del riconoscimento romano potessero consacrare validamente, dato che erano sì in grado di conferire l'ordine, ma non la sua «esecuzione» – una distinzione derivante da una correzione di Graziano ad un passo di Agostino, evocata peraltro stravolgendone il contesto e ignorando la prassi con cui per secoli gli ordinari latini avevano concesso lettere dimissorie per tali ordinazioni ai loro fedeli di rito greco. La soluzione trovata dal cardinale all'*impasse* seguente fu un'innovazione: non si sarebbe più fatto ricorso né ai vescovi della gerarchia bizantina scismatica, né ai vescovi latini, ma ad una figura inedita ed appositamente creata, quella del «vescovo ordinante». Si trattava di un vescovo di rito greco, ma solo titolare (cioè privo di diocesi) e soprattutto gerarchicamente appartenente alla Chiesa romana, la cui unica funzione era di provvedere al conferimento dell'ordine sacro ad un clero che ormai si sarebbe distinto da quello latino solo per il suo rimanere attaccato a certi usi liturgici e disciplinari particolari, essendo concepito in tutto il resto come cattolico, nel senso di romano – tanto che per l'ordinazione dei sacerdoti nel rito greco era comunque richiesto l'assenso degli ordinari latini a cui erano normalmente sottoposti⁶⁸.

Decretando la proibizione di ricevere gli ordini sacri da esponenti della gerarchia ortodossa ma autorizzando al tempo stesso gli italo-greci a mantenere la liturgia e le abitudini tradizionali, nella misura in cui esse erano state ritenute compatibili con la dottrina e la moralità stabilite dal Concilio di Trento, si sancì allora in modo definitivo la separazione tra «Chiesa» e «rito». Quest'ultimo smetteva di essere la modalità espressiva integrale della vita religiosa di una Chiesa per diventare quasi un modo diverso di fare le stesse cose, un concetto disciplinare utilizzato per giustificare le difformità locali rispetto al modello romano (come era successo del resto progressivamente ai vari riti occidentali come l'ambrosiano, ad esempio), un insieme di tradizioni e costumi locali tollerabili nel momento in cui venivano depauperati del loro significato dottrinale ed ecclesiale: non a caso il termine ricorreva al plurale (*super aliquibus ritibus Graecorum*), in

⁶⁷ *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*, cit., p. 63). Sulla *communicatio in sacris* nel contesto del Collegio Greco, cfr. M. Foscolos, *Un documento cattolico del secolo XVIII sulla Communicatio in Sacris e sulla giurisdizione dei Vescovi ortodossi*, in *Euntes Docete*, 24, 1971, p. 112-126.

⁶⁸ Peri, *Chiesa romana e «rito» greco*, cit., p. 177-205; M. Foscolos, *I vescovi ordinanti per il rito greco a Roma*, in Fyrigos (a cura di), *Il Collegio Greco*, cit., p. 289-302.

un'accezione che li rendeva sinonimi di «costumi e usanze», anziché di una realtà culturale dotata di senso proprio. Si trattava, in definitiva, di un reale «declassamento ecclesiologico» dei cristiani greci e albanesi d'Italia, che in poco più di un secolo erano passati dall'essere considerati prima come membri della Chiesa orientale in comunione con Roma, poi come fedeli di una Chiesa rivale e «scismatica», ed ora come semplici fedeli di rito diverso dell'unica Chiesa cattolica romana.

All'interno di questo quadro teorico, si rese anche possibile la sussistenza canonica di gerarchie orientali cattoliche dipendenti direttamente dal Romano Pontefice e non dai patriarchi orientali. Questo avvenne nello stesso anno di redazione dell'istruzione, allorquando alcuni vescovi ruteni della Confederazione di Polonia e Lituania ruppero le relazioni con il patriarcato ecumenico sottomettendosi invece all'obbedienza del pontefice: il testo dei 33 articoli di unione stilati da un sinodo appositamente riunito a Brest fu esaminato e infine approvato a Roma nello stesso momento e dalle stesse persone che si occupavano della promulgazione dell'istruzione clementina. In entrambi i casi si trattava di salvaguardare i «riti» particolari di ciascuna comunità all'interno di un quadro aderente ai principi tridentini. Questi ultimi erano salvaguardati anche e soprattutto grazie alla professione di fede cattolica ora imposta, elaborata sotto il pontificato di Gregorio XIII e pubblicata poi proprio in appendice alla *Perbrevis instructio*⁶⁹. Anche se l'Unione di Brest fu dovuta più all'iniziativa ecclesiastica e politica locale che alla volontà esplicita di Roma (che si trovò piuttosto posta di fronte al fatto compiuto, come peraltro in quasi tutte le altre «unioni» successive), è indubbio che si assistette allora alla prima realizzazione di quello che sarebbe divenuto il modello delle Chiese «uniati», ottenute staccando parti dell'episcopato orientale dalla loro obbedienza originaria⁷⁰.

Insomma, le decisioni di una congregazione eretta per risolvere un problema preciso – come disciplinare i greci e gli albanesi del meridione d'Italia – finirono inconsapevolmente per fornire un quadro teorico generale del modo con cui i cristiani orientali potevano essere ammessi alla comunione cattolica. Questo avveniva secondo uno schema tripartito: la loro vita religiosa veniva ridotta a «rito» (1), cioè ad un *set* di pratiche che potevano essere lecitamente impiegate solo se si conformavano ai criteri di ortodossia stabiliti dall'autorità romana (2) e se quanti li osservavano erano stati preliminarmente staccati dalla loro antica gerarchia e sottoposti invece più o meno direttamente al pontefice (3). Si è giustamente insistito sulle conseguenze di lunghissimo periodo di tale soluzione, rimasta quella di riferimento fino al Concilio Vaticano II, che ne modificò alcuni punti fondamentali, senza

⁶⁹ Sulle professioni di fede, cfr. *infra*, p. 146-147.

⁷⁰ Cfr. L. Tatarenko, *La naissance de l'Union de Brest*, in *Cahiers du monde russe*, 46, 2005, p. 345-354 e la bibliografia ivi citata.

però riuscire ad eliminarne del tutto l'eredità⁷¹. Non si può negare che esso informò la pratica della Chiesa romana di età moderna in molti campi, ben al di là dei semplici fedeli pugliesi o calabresi di rito bizantino: nel 1635 l'arcidiocesi armena di Leopoli ruppe con Ėjmiacin per unirsi a Roma e nel 1713 fu istituito nella capitale un vescovo ordinante per gli armeni cattolici in fuga dalle persecuzioni nell'Impero ottomano, tappe di un processo che culminerà nel 1742, con il riconoscimento ufficiale di un patriarcato armeno uniate, indipendente dalla giurisdizione dei *kat'otikos*⁷².

E tuttavia, non bisogna esagerare né appiattire la complessità delle cose. Nel suo testo, l'istruzione clementina valeva essenzialmente a regolare i rapporti tra greci e latini in un contesto di cattolicità, vale a dire in territori controllati da potenze cattoliche, che peraltro mantenevano approcci molto diversi (la condizione degli italo-greci del regno di Napoli fu in questo senso piuttosto diversa da quella dei greci delle isole Ionie sotto controllo veneto). Diceva poco o nulla sul modo di relazionarsi con gli orientali laddove questi ultimi non fossero soggetti alla giurisdizione di un vescovo latino, ma ai loro propri prelati; si occupava in altre parole delle fasi successive all'unione con Roma, ma non della situazione allora massimamente prevalente, quella di una convivenza tra cattolici e «scismatici» nel Levante. Lasciava dunque aperte molte problematiche, non risultando affatto definitiva nel problema della *communicatio in sacris*, come vedremo dall'ampio dibattito analizzato nel capitolo seguente; neanche la questione del potere di giurisdizione dei prelati orientali sembra peraltro essere stata considerata completamente risolta sul piano teorico, dato che il dibattito teologico e canonistico continuò. Angelo Maria Verricelli nel suo famoso manuale di metà Seicento per la formazione dei missionari sosteneva infatti che gli scismatici notori amministravano validamente e in alcuni casi anche lecitamente i sacramenti e che Clemente VIII aveva lasciato la decisione di questo punto ai teologi. Perfino all'interno della curia romana la cosa non pareva cristallina, tanto che nel 1743 il Commissario del Sant'Uffizio poteva affermare che la Santa

⁷¹ Peri, *Chiesa romana e «rito» greco*, cit., p. 192. Nonostante il Concilio Vaticano II abbia sostanzialmente riconosciuto il potere di giurisdizione delle gerarchie orientali separate, in calce alla costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (1964) fu aggiunto una nota esplicativa che recitava: *Sine communione hierarchica munus sacramentale-ontologicum, quod distinguendum est ab aspectu canonico-iuridico, exerceri non potest. Commissio autem censuit non inrandum esse in quaestiones de liceitate et validitate, quae relinquuntur disceptationi theologorum, in specie quod attinet ad potestatem quae de facto apud Orientales seiunctos exercetur, et de cuius explicatione variae exstant sententiae* (*Enchiridion vaticanum*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1993, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II, 1962-1965*, §§ 284-456, «Nota esplicativa praevia»).

⁷² G. Petrowicz, *L'Unione degli armeni di Polonia con la Santa Sede: 1626-1686*, Roma 1950; G. Aral, *Gli Armeni a Roma*, in Mutafian (a cura di), *Roma-Armenia*, cit., p. 334-336; cfr. APF, *Ospizi, Ospizio degli Armeni in S. Biagio*, c. 190r («Serie dei vescovi ordinanti armeni residenti in S. M. Egiziaca ed oggi in S. Biaggio»).

Sede «non ha finora fatta dichiarazione che i Scismatici in genere siano privi di giurisdizione e di esecuzione». Che poi gli orientali andassero tutti bollati indefinitamente come «scismatici» o «eretici», era tutt'altro che pacifico: non solo quando era utile alla polemica antiprotestante si metteva in evidenza la conformità dottrinale della Chiesa greca con quella latina, ma in più occasioni si assistette anche al tentativo di alcuni autori di difendere la sostanziale ortodossia e cattolicità delle Chiese orientali, nonostante gli errori e le separazioni compiute storicamente da alcuni loro membri⁷³.

Infine, la stessa idea dell'unione integrale delle Chiese attraverso il ristabilimento della comunione ecclesiale con le gerarchie esistenti non venne affatto meno, né dentro alla curia (si pensi che proprio nel 1595 papa Clemente VIII trattava con il patriarca copto Gabriele per una unione che, seppur di brevissima durata, avvenne effettivamente due anni dopo), né soprattutto in molti ambienti missionari, come dimostrano i tentativi di lavorare alla conversione dei patriarchi ecumenici di Costantinopoli durante tutto il Seicento⁷⁴. Ancora nel 1742, per tornare all'esempio armeno e anticipare quanto si dirà in seguito, un personaggio d'importanza fondamentale come l'abate Mechitar non nascondeva in una lettera ad un discepolo le proprie perplessità sull'opportunità del riconoscimento di un patriarcato cattolico separato dalla gerarchia armena tradizionale, qualcosa che andava contro quella speranza di un'unione vera tra le due Chiese che aveva guidato tutta la sua vita⁷⁵. Ciò valeva anche dal lato ortodosso: nel caso dei ruteni, non soltanto negli articoli di Brest continuava ad essere presente l'idea di una unione per tappe di tutta la Chiesa «greca» a Roma, ma anche tra i vescovi rimasti fedeli a Costantinopoli si cercò ancora per molti anni una qualche forma di compromesso. Si pensi ad esempio al tentativo intrapreso dal metropolita di Kiev, Piotr Mohyla, estensore di quella che diverrà la principale confessione di fede ortodossa: in un memoriale sottoposto al pontefice nel 1644, pur sottolineando la differenza del concetto di *unitas* tridentina rispetto all'*unio* fiorentina (*unitas excludit dualitatem*, mentre l'unione permetteva di coniugare

⁷³ A.M. Verricelli, *Quaestiones morales... seu Tractatus de apostolicis missionibus*, Venezia, apud Franciscum Baba, 1656, *quaestio* CLXIX, p. 492-493; ACDF, SO, *St. St.*, M 3 b, c. 68rv, riassunto del voto di Luigi Maria Lucini. Per un'analisi più approfondita, cfr. *infra*, capitolo 3, e in generale A. Girard, *Le christianisme oriental*, cit.

⁷⁴ V. Buri, *L'Unione della Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII*, Roma 1931; sui rapporti tra i pontefici romani e i patriarchi di Costantinopoli si veda G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und Römische Papsten*, vol. 5: *Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II, Timotheos II*, Roma, 1932, p. 249-276; C.A. Frazee, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire (1453-1923)*, Londra-New York, 1983.

⁷⁵ Vedi *infra*, p. 388. Cfr. Abagian, 1991, p. 474; B.L. Zekiyan, *La formazione e gli sviluppi tra gli armeni di correnti ecclesiali simpatizzanti per la comunione romana: spunti per una rilettura delle dinamiche storiche*, in V. Ruggieri, L. Pieralli (a cura di), *Eukosmia: studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, Soveria Mannelli, 2002, p. 643-664; p. 655.

due realtà *sine unibilium destructione*) e rifiutando qualsiasi latinizzazione o trasformazione della Chiesa rutena in romana (*unio, non mutatio quaeritur*), mostrava d'altro canto un atteggiamento aperto e non confessionalmente esclusivo. Scriveva infatti che era soltanto il rito a distinguere le due Chiese, mentre *essentiam vero fidei unam ab omnibus, et eandem teneri*, cosicché la salvezza poteva essere ottenuta all'interno di ciascuna tradizione. Secondo Mohyla l'unico vero ostacolo all'unione era la questione legata al primato papale: proponeva dunque una ricetta di compromesso provvisoria basata sul principio della doppia fedeltà, cioè su di una dichiarazione che riconoscesse l'unione con Roma, senza però rompere l'unità ecclesiastica con il patriarcato di Costantinopoli. Soltanto un secolo dopo, tali aperture sarebbero state ritenute inconcepibili da parte ortodossa⁷⁶.

Come cercherò di dimostrare, una chiara disciplina basata su identità confessionali nette e contrapposte prese luogo nel Levante mediterraneo solo nel XVIII secolo, con la repressione sempre più severa della *communicatio in sacris*, la moltiplicazione e il consolidamento delle Chiese uniati, il conseguente irrigidimento ortodosso e infine la sistemazione canonica compiuta da Benedetto XIV. Per lungo tempo il Mediterraneo orientale rimase un luogo di ambiguità e incertezze. Per dimostrarlo, vale la pena soffermarsi su di un esempio concreto, non solo perché anticipa un genere di documentazione che affronteremo sistematicamente nelle parti dedicate alla convivenza religiosa tra latini e greci nell'arcipelago, ma anche perché costituisce uno dei primi esempi dei dubbi da essa prodotti di cui è possibile rintracciare l'esistenza nell'archivio del Sant'Uffizio.

L'imbarazzo di un vescovo del Levante: Chio, 1613

Nell'estate del 1613 giungeva tra le mani del cardinal Giovanni Garsia Mellini (allora facente funzioni di segretario della Congregazione del Sant'Uffizio) una lettera scritta il 15 aprile dai «deputati dei cristiani del rito latino» di Chio: l'isola, collocata di fronte alle coste turche, era abitata in grande maggioranza da greci, ma fino alla conquista ottomana del 1566 il potere di governo vi era stato esercitato dai discendenti dei coloni genovesi installatisi in età medievale, ed in particolare dalla famiglia Giustiniani⁷⁷. Proprio contro un esponente

⁷⁶ Cfr. A.G. Welykyj, *Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione delle Chiese nell'anno 1645*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 3, Città del Vaticano, 1964, p. 467-473; W. Hryniewicz, *The Challenge of Our Hope: Christian Faith in Dialogue*, Washington, 2007, p. 243-252; L. Tatarenko, *Les projets unionistes dans la métropole de Kiev*, in M.-H. Blanchet, F. Gabriel (a cura di), *Réduire le schisme?*, cit., p. 101-113.

⁷⁷ P. Argenti, *Chios vinata: or the Occupation of Chios by the Turks, 1566, and their administration of the island, 1566-1912*, Cambridge, 1941; G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia*, vol. 1: *Chios*, Roma, 1934.

di questa scrivevano i rappresentanti della comunità latina locale, lamentandosi del comportamento del domenicano Marco Giustiniani (1547-1640), dal 1604 vescovo dell'isola. Nella lettera si spiegava qual era la ragione dei cattivi rapporti tra i fedeli cattolici di Chio e il loro pastore:

Saperà dunque Vostra Signoria Illustrissima che qui è stato, et è ordinario costume che i Latini si congiungano in matrimonio con Greci; et sono stati soliti di sposarsi o alla latina nelle chiese latine, con la presenza del paroco latino, o alla greca nelle chiese greche, con la presenza del paroco greco, senza mostrare in ciò di far differenza alcuna, tanto essendo il marito latino, quanto la moglie: con che s'è conservata qui in Scio, più che in qualunque luoco di tutto Levante, la buona corrispondenza tra Greci e Latini. Hor Monsignore pretende che *tutti questi matrimoni fatti alla greca siano nulli*, et così li dichiara non solo privatamente con proibire alli contrahenti li sacramenti, ma ancora talvolta pubblicamente con bandi nelle chiese, allegando per ragione che non essendo fatti con la presenza del proprio paroco, vengono ad esser nulli secondo la disposizione del Consiglio Tridentino, *perché i Greci per essere Scismatici, com'egli dice, non sono veri parrochi*.⁷⁸

Di più, egli interpretava la domanda abitualmente rivolta dal *papas* ai contraenti («se pretendono d'esser consorti secondo gli ordini della Santa Chiesa Orientale») come un'esplicita affermazione di scismaticità. A questa visione intransigentemente tridentina, frutto anche dell'educazione romana del Giustiniani, i deputati locali obiettavano la prassi tradizionalmente seguita sull'isola, cercando di mostrare come essa potesse adattarsi anche alle nuove disposizioni. Così, ad esempio, argomentavano che il sacerdote greco valeva comunque come parroco di uno dei due contraenti:

essendo i Greci tollerati dalla S. Sede Apostolica nelle consuetudini della Chiesa loro (né mai dichiarati apertamente per iscomunicati, né essendo tanto manifesto lo scisma loro), né sapendosi delli particolari chi sia scismatico – massime qui in Scio, dove pochissimi sono quelli Greci che non tengono la Chiesa Romana per primaria, et il suo Sommo Pontefice per capo di tutta, benché tenghino anche li loro prelati per veri, come approvati et concessi per l'antica consuetudine della Chiesa, senza che Sua Santità habbia mai dichiarato cosa alcuna apertamente contraria – pare per consequentia che non sia da tenersi i loro parrochi affatto per non parrochi.

Era chiaro che si evocava in sottofondo un modo di vedere le cose ancora sostanzialmente legato al clima di unione fiorentina, come traspare dall'inciso secondo il quale anche l'espressione di «Chiesa orientale» poteva «havere buon senso et non scismatico». Ma anche

⁷⁸ ACDF, SO, *Dubia de Matrimonio 1603-1722*, fasc. II, c. 9r-10v (corsivo mio). Il testo del «monitorio» con cui il vescovo aveva pubblicamente definito come «irriti e nulli» i matrimoni contratti in modo difforme «alli decreti et terminationi del Sacro Concilio di Trento *de reformatione Matrimonii sessione vigesima quarta, capitulo primo*» è riportato alla c. 16rv. Il decreto a cui si fa riferimento è il celebre *Tametsi* del 1563, che entrava in vigore dopo 30 giorni dalla data della sua notificazione pubblica.

nel caso in cui il Concilio di Trento avesse effettivamente inteso mutare l'atteggiamento cattolico verso gli esponenti del clero orientale (cosa negata dagli autori della lettera), rimaneva il fatto che il matrimonio era stato celebrato in una chiesa greca, cioè in un luogo al di fuori della giurisdizione dell'ordinario latino e in cui per convenzione i decreti tridentini si ritenevano come non pubblicati e quindi non vincolanti⁷⁹. La lettera continuava spiegando che il vescovo Giustiniani aveva ulteriormente messo in difficoltà le relazioni tra i due gruppi religiosi dell'isola facendo convertire interamente al rito latino una chiesa dove fino ad allora erano coesistiti un *bema* bizantino e un altare latino, non diversamente da quanto accadeva allora frequentemente nelle Cicladi. I greci avevano allora fatto ricorso al patriarca di Costantinopoli, che per una fortunata circostanza si trovava proprio di passaggio sull'isola, «ritornato da Rodi dov'era stato confinato»: si tratta con ogni verosimiglianza di Neofito II, patriarca dal 1602 al 1603 e poi dal 1607 al 1612, quando era caduto in disgrazia, forse a causa della sua eccessiva familiarità con i missionari gesuiti da poco arrivati nella capitale ottomana e per l'ostilità del giovane patriarca di Alessandria che lo sostituì per pochi mesi, Kyrillos Loukaris⁸⁰. Vista l'attitudine favorevole di Neofito alla Chiesa romana, non stupisce di trovarlo disposto ad una risoluzione amichevole della questione, ma colpiscono comunque le sue parole, così come riportate nella lettera: secondo gli autori, aveva pubblicamente detto di aver sempre avuto «gran stima de' Latini, non facendo di loro differenza alcuna, tenendo per una l'una et l'altra Chiesa, et per rati tutti li sacramenti, et massime matrimonii fatti da suoi Greci alla latina, et che se i Latini richiedono la presenza del paroco, ancor'essi lo fanno sempre intervenire, et che sempre ha procurato che i prelati greci si deportassero amorevolmente con li loro fratelli prelati latini, come richiedeva la carità et la giustizia». In definitiva, la missiva si concludeva chiedendo una risoluzione di Roma sulla questione dell'invalidità dei matrimoni contratti

⁷⁹ «...essendo tal matrimonio contratto dentro le mura delle chiese greche, le quali secondo l'antichissimo uso di queste parti sono reputate affatto esenti dalla giurisdizione de prelati latini, et così intendendosi per luochi *extra parochiam Latinorum*, et dentro esse chiese non s'intendendo per consequentia né publicato né accettato il decreto del Consiglio della nullità de' matrimonii senza la presenza del paroco» (*ibid.*, c. 9v). Durante il XVII secolo vi furono dispute sulla validità del *Tametsi* anche per quanto riguardava le parrocchie latine di Costantinopoli, dato che non vi erano prove definitive della sua pubblicazione nella capitale: L. Binz, *Latin Missionaries and Catholics in Constantinople 1650-1760: Between local and religious culture and confessional determination*, tesi di dottorato, European University Institute, Fiesole, 2013, cap. 6 (p. 156).

⁸⁰ Loukaris durò solo ventuno giorni, prima che anche egli fosse allontanato dal trono patriarcale, affidato allora per otto anni a Timoteo II (novembre 1612-1620): quest'ultimo, amico di Neofito e come lui in buoni rapporti con i gesuiti, lo richiamò dall'esilio e in questo momento deve essere collocato il passaggio dell'ex patriarca a Chio. Cfr. Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 130; Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., p. 82-83.

alla greca, facendo trapelare i gravissimi disordini sociali che sarebbero conseguiti qualora questa fosse stata confermata.

La risposta della Congregazione non si fece attendere, e il 26 luglio seguente il papa fece indirizzare al vescovo Giustiniani una severa ammonizione per non aver prima chiesto il parere della Sede romana in una questione così grave, imponendogli di ritrattare la sua posizione e di dismetterne gli effetti⁸¹. Lo zelo del vescovo aveva senza dubbio dato fastidio alla corte papale, specialmente in un momento in cui le relazioni con il vertice della Chiesa greca erano buone e andavano mantenute tali, non solo per le speranze legate all'apostolato, ma anche per controbilanciare la crescente influenza protestante (di cui sarà rappresentante proprio il Loukaris). Inoltre, secondo l'anonimo consultore del Sant'Uffizio che aveva allora trattato il caso, il Giustiniani si ingannava nelle sue opinioni, giacché la Chiesa romana aveva sempre ritenute valide le unioni tra greci e latini fatte secondo le consuetudini della Chiesa orientale; in generale, i *sacerdotes Graecos exercentes curam animarum* erano *de facto* tollerati dalla Chiesa romana ed esercitavano validamente le funzioni parrocchiali, così che quanti contraevano matrimonio alla loro presenza dovevano esser considerati come *legitime uniti in matrimonium*; i decreti del concilio tridentino non valevano infatti all'interno delle mura delle chiese greche⁸².

Il vescovo, però, pur obbedendo all'istruzione ricevuta, non si diede per vinto: riteneva di aver agito legittimamente, in piena conformità a quello che aveva appreso a Roma e al comportamento dei suoi predecessori nell'episcopato, oltre che alle indicazioni fornite loro dal «cardinale alessandrino» (il nipote di Pio V, Michele Bonelli). La sua crociata contro i matrimoni non conformi ai dettami tridentini era dettata anche dal fatto che essi coprivano spesso situazioni irregolari come l'adulterio o le seconde nozze, e che i latini ricorrevano ai preti greci quando sapevano di non potersi sposare lecitamente con il consenso del vescovo: per questo motivo nei mesi passati aveva sospeso dai sacramenti sei coppie di «concubini» dell'isola. Inoltre dalle unioni miste derivava quasi sempre un passaggio anche del coniuge latino al rito greco, in esplicita contraddizione rispetto a quanto previsto dalla *Perbrevis instructio* di Clemente VIII, per la quale invece sarebbe dovuto avvenire il contrario⁸³. Non solo, il vescovo affermava

⁸¹ Die 26 Iulii 1613 Sanctissimus mandavit scribi episcopo Chii, qui declaravit nulla Matrimonia contracta inter Graecos, et Latinos coram Parocho Graeco cum admonitione, quod in re tam gravi executus fuit non prius certiorata S. Sede, ob id suspendat in praeteritum et futurum effectum praedictae declarationis, eiusque executionem, et certioret quae sibi occurrunt (ACDF, SO, *Dubia de Matrimonio 1603-1722*, fasc. II, c. 9r, 32rv).

⁸² *Ibid.*, c. 33v. Il voto è anonimo e senza data.

⁸³ *Maritus Latinus uxoris Graecae ritum non sequatur. Latina uxor non sequatur ritum mariti Graeci. Graeca vero uxor sequatur ritum mariti Latini. Quod si id fieri non possit, quisque coniugum in suo ritu, catholico tamen, manere permittatur. Prolis sequatur patris ritum, nisi praevaluerit mater latina* (Bullarium pontificium S. C. de Propaganda Fide, vol. 1, Roma, typis Collegii Urbani, 1839, p. 1-4: p. 2).

di avere la prova che i matrimoni misti celebrati dal clero greco implicavano la ribenedizione del contraente latino, tramite l'imposizione del crisma («quel unzione che fanno...alli heretici quando li riconciliano con la loro Chiesa») e la menzione nella formula matrimoniale della «Chiesa della Nova Roma», come era in effetti avvenuto nel caso del matrimonio tra Giovanni Compiano e «Benù tis Martenas», di cui allegava gli atti del processo canonico⁸⁴. Infine, si giustificava dell'accusa di aver voluto agire senza prima informare Roma col dire che in realtà aveva spedito mesi prima una lista di dubbi al cardinale Benedetto Giustiniani, protettore di Chio nella curia, senza ricevere risposta: con l'occasione la ripresentava⁸⁵.

La lista – che conteneva anche questioni relative alla liceità per i cristiani locali di ricorrere all'autorità del *kadi* turco, alla possibilità per i latini che lavoravano o convivevano con i greci di conformarsi al calendario giuliano e infine alla necessità o meno di reiterare in età adulta il sacramento della cresima, che i greci ricevevano dai semplici sacerdoti insieme al battesimo – venne a quel punto presa in considerazione da un altro gruppo di consultori del Sant'Uffizio. Questi in alcuni punti dettero effettivamente ragione a Giustiniani, stabilendo che i matrimoni misti celebrati alla presenza del sacerdote greco erano nulli e da rivalidare, poiché i cattolici di Chio erano membri delle parrocchie latine dell'isola, dove i decreti di Trento erano stati pubblicati, e quindi come tali erano *inhables ad contrahendum matrimonium sine praesentia Parochi*, senza che il *papas* greco potesse in alcun modo farne le veci⁸⁶.

Come appare dalla contraddizione con il primo voto dei consultori, era evidente come vi fossero delle esitazioni su tale questione, di importanza capitale vista la frequenza con cui nel Levante si ricorreva al ministro di un culto diverso da parte di quei cattolici che non

⁸⁴ ACDF, SO, *Dubia de Matrimonio 1603-1722*, fasc. II, c. 20r-23v (12 febbraio 1609). Secondo Giovanni Compiano, il metropolita dell'isola gli aveva «domandato s'io voglio sposarmi alla greca, et viver alla greca, et io presupponendo esser tanto il ritto greco quanto il ritto latino, risposi: son contento, ma poi havendomi ditto s'io son contento di farmi di novo batizzare, et ungere con l'oglio santo, io risposi: che parole son queste? e sdegnato in colera me n'andai via, e di poi persuaso dalli parenti della giovane, mi fecero ritornare, dicendomi detto Metropolita che non m'havea di far altro ch'una croce in fronte, et chiamato detto prete l'ha ordinato che mi facci detta croce, il che è seguito nella chiesa di S. Anargiri avanti che mi sia sposato, e detta croce s'è fatta da certo ooglio ch'havea detto prete dentro in una cana, e con un legnetto l'ha cavato, e mi fece quattro croci uno in fronte, altri duoi nelle masche et altro nel mento, et anche m'ha unto in le giontore d'ambedue le mani con detto ooglio, e poi fatta la promessa della dote, andassimo in casa e mi fui sposato, e benedetto». Sempre secondo il Compiano, la formula matrimoniale lo aveva indotto all'errore: «Ti piace pigliar per vostra leggitima moglie Benù secondo comanda la Chiesa della nova Roma?, il che mi domandò tre volte, com'alla giovane, et io presupponendo che mi diceva per la Santa Chiesa Romana, risposi de sì».

⁸⁵ *Ibid.*, c. 41r-43v.

⁸⁶ *Ibid.*, c. 44v, 45r-47r (il voto dei consultori, tra cui l'arcivescovo e primate irlandese Peter Lombard, è presentato in congregazione il 13 maggio 1614).

potevano lecitamente sposarsi davanti al parroco (per impedimenti canonici vari, o nel caso dei matrimoni *mixtae religionis*). La problematica della loro validità rimase a lungo dibattuta, tra l'atteggiamento più rigido della Congregazione del Concilio e quello paradossalmente più aperto del Sant'Uffizio, finché nel XVIII secolo si impose quest'ultimo: Benedetto XIV regolò in modo definitivo la questione fissando il principio secondo il quale i matrimoni contratti tra cattolici e «scismatici», anche in violazione delle norme tridentine, erano sì illeciti, ma pienamente validi e quindi non dissolubili⁸⁷.

Tornando al caso di Chio, dello stesso genere fu la decisione adottata infine dal Sant'Uffizio nel 1614, grazie all'intervento decisivo del membro più autorevole della Congregazione, il cardinale Roberto Bellarmino. Questi sconfessò e criticò pesantemente l'ultimo voto dei teologi e finì per stendere in prima persona la risposta da indirizzare al vescovo:

La Santità di Nostro Signore nella congregatione del Sant'Offitio tenuta alli 10 di Luglio 1614 ha risoluto che si scriva al Vescovo di Scio, che li matrimoni fra Latini et Greci non si possono irritare, come invalidi, perché sono validi: ma è ben vero che il vescovo può et deve essortar i Latini che non faccino parentado con li Greci, per esser loro di altro rito et scismatici: come anco si è scritto a quelli di Pera. Di più, la Santità sua essorta il vescovo a non far novità, ma camminare per le pedate delli suoi antecessori, et però non deve muovere questioni atte a turbare la pace, come è quella della cresimazione data da preti in absentia de vescovi. Attenda a governare i Latini suoi sudditi, et non si pigli fastidio de quelli, che non sono sotto la sua cura. Finalmente, gli fa intendere che studii bene i casi di conscientia, et i sacri canoni, che in essi troverà la risposta alli suoi dubbii, senza dar fastidio alla Sacra Congregatione.⁸⁸

⁸⁷ Cfr. P. Scaramella, *I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (sec. XVI-XVIII)*, in Broggio, de Castelnau-L'Estoile, Pizzorusso (a cura di), *Administrer les sacrements*, cit., p. 75-94. Esempi di casi in cui il Sant'Uffizio discusse sulla validità delle unioni si ritrovano nelle filze dedicate ai *dubia* sul matrimonio: cfr. ad esempio ACDF, SO, *Dubia de Matrimonio 1603-1722*, fasc. II, V, VI, XVII, XXV, XXXVI, XLI, etc. La dichiarazione benedettina sulla validità dei matrimoni tra cattolici e protestanti è del 1741, mentre la lettera che invitava ad applicare lo stesso principio agli «scismatici» orientali risale al 1754; nonostante fosse stato il destinatario di quest'ultima, il vicario patriarcale di Costantinopoli Biagio Paoli pochi anni dopo si credeva ancora in potere di dichiarare nulli i matrimoni misti: Binz, *Latin Missionaries and Catholics in Constantinople*, cit., p. 169-180. Per il caso specifico dei matrimoni tra greci e latini delle isole egee, cfr. *infra*, p. 219-221; per l'intervento di Benedetto XIV, cfr. p. 419-420.

⁸⁸ ACDF, SO, *Dubia de Matrimonio 1603-1722*, fasc. II, c. 49r, 54rv. Nella stessa occasione, Bellarmino intervenne anche per mitigare il parere dei consultori su altri punti, ad esempio circa la validità della cresima: G. Hofmann, *Il beato Bellarmino e gli Orientali*, in *Orientalia Christiana*, 8-6, 1927, p. 261-307 (p. 267-269). Al momento di trasmettere la lettera del cardinale al Giustiniani, la burocrazia di Propaganda deve aver giudicato più opportuno mitigarne la chiusura aspra, evitando di menzionare il «fastidio» recato e inserendo al contrario una nota positiva circa lo «zelo, et vigilanza» mostrate dal vescovo, pur ricordandogli «che conviene, con quelli che non sono suoi sudditi, camminare con stile diverso di quello che si fa con li sudditi» (si veda la copia della lettera finale in: ACDF, SO, *Dubia Varia 1570-1668*, fasc. VII).

L'irritazione e la sbrigatività di questa risposta non nascevano dalla superfluità delle questioni poste dal vescovo Giustiniani ma al contrario dalla loro spinosità, e dal fatto che determinati snodi (ad esempio sulla giurisdizione del clero orientale o sulla necessità di ripetere la cresima) non avevano ancora avuto piena risoluzione teorica o risultavano comunque imbarazzanti. Eloquentemente era poi il caso di quell'aggettivo, «scismatici», vergato con un riflesso condizionato e poi cancellato, lasciando come unica qualifica l'anodino «di altro rito».

Nel suo governo pastorale, il vescovo Giustiniani aveva dovuto scontrarsi con la locale missione gesuita, presente sin dal 1590 e composta di membri originari di Chio, autoctoni come quei domenicani che da secoli gestivano un convento sull'isola⁸⁹. Con il passare degli anni, sempre più frequente si fece però l'arrivo di missionari europei, inquadrati non più solo negli ordini religiosi ma in una nuova istituzione romana, destinata a divenire determinante nella gestione dell'apostolato cattolico e dei rapporti tra i vecchi e i nuovi cattolici del Levante e i loro connazionali «scismatici».

La nuova ondata missionaria tra la Congregazione di Propaganda e il Sant'Uffizio

L'istituzione della Congregazione *de Propaganda fide* il 6 gennaio 1622 rappresentò un punto di svolta fondamentale nel secolare rapporto tra le Chiese orientali e Roma, come in generale per la storia di tutte le missioni cattoliche. Non fu un evento improvviso o inatteso, ma al contrario la tardiva e meditata risposta ad esigenze che duravano da più di un secolo. Il contesto che ne rese possibile la nascita fu infatti quello dei travagli religiosi e politici del Cinquecento. Se le scoperte geografiche e l'espansione coloniale nelle Indie occidentali e orientali avevano aperto nuovi territori all'evangelizzazione, la Riforma e la spaccatura confessionale dell'Europa avevano determinato la necessità di difendere ed espandere la fede cattolica anche all'interno del vecchio continente. Di fronte alla sfida protestante, il Concilio di Trento si era preoccupato di riaffermare le tradizioni della Chiesa di Roma, ma aveva saputo anche rinnovarle, fissando dottrine e disciplinando pratiche che fino ad allora non avevano ricevuto una regolamentazione definitiva. La nuova sensibilità prodotta dalla Controriforma si tradusse in un rinnovato slancio apostolico, sia tra i pagani dei territori di recente scoperta che tra i *rudes* delle «indie interne», grazie anche alla nascita di nuovi importanti ordini religiosi, come i gesuiti,

⁸⁹ É. Legrand (ed.), *Relation de l'établissement des PP. de la Compagnie de Jésus en Levant*, Parigi, Maisonneuve, 1869, p. 9 e sg. Nelle sue lettere il vescovo Giustiniani accusava i gesuiti di tollerare che i latini seguissero il calendario dei greci e celebrassero con loro le festività e i digiuni, di ritenere validi e legittimi i matrimoni celebrati davanti al prete greco e di consentire il ricorso ai tribunali turchi e al prestito a interesse.

i cappuccini o i carmelitani scalzi. A ciò si aggiungeva – sul piano che più ci interessa – il rinnovato interesse per l'Oriente cristiano, particolarmente dopo gli sforzi unionisti del pontificato di Gregorio XIII e gli sviluppi illustrati nel paragrafo precedente, così come il lento ma inesorabile venir meno dell'ideale crociato, affiancato già in età medievale dall'approccio missionario e poi progressivamente da esso sostituito nel suo slancio vitale e nei suoi obiettivi strategici⁹⁰.

Lungo il secolo XVI non erano mancati tentativi di organizzare in modo più coerente e centralizzato le missioni cattoliche, cercando in particolare di riportare in mano al pontefice il controllo allora esercitato soprattutto dagli ordini regolari e dalle monarchie europee: ma questi sforzi fino ad allora o si erano arrestati al livello della proposta, come nel caso delle idee di Juan Bautista Vives sulla formazione di un clero indigeno, oppure avevano avuto una durata effimera, come nel caso della congregazione per le missioni creata da Clemente VIII e non sopravvissuta alla morte dell'onnipotente cardinale Giulio Antonio Santoro, o della sovrintendenza sull'azione apostolica da parte dei carmelitani scalzi durante il pontificato di Paolo V⁹¹.

Riguardo alle circostanze storiche che riuscirono infine a determinare nel 1622 la fondazione di Propaganda, le interpretazioni rimangono contrastanti. C'è ad esempio chi ha rivendicato la centralità del contesto europeo, con la ripresa della lotta antiprotestante dopo la battaglia della Montagna Bianca (1620); ma non bisogna dimenticare che, in un breve del 24 giugno 1622 indirizzato all'arcivescovo greco-melchita di Aleppo Malâtyûs Karma, papa Gregorio XV sembrava invece affermare di aver eretto la Congregazione per il soccorso delle Chiese orientali⁹². Un altro aspetto, forse ancor più fondamentale, era poi quello legato alla necessità di svincolare

⁹⁰ Sulla figura del missionario nel nuovo clima della Controriforma, cfr. A. Prosperi, *Il missionario*, in R. Villari (a cura di), *Luomo barocco*, Roma-Bari, 1991, p. 179-218 e Id., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, 1996.

⁹¹ J.B. Vives (1545-1632), parente del più celebre umanista Juan Luis, in seguito riuscirà a vedere realizzato il proprio ideale grazie alla fondazione del Collegio Urbano: G. Piras, *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J.B. Vives*, G. Leonardi e M. de Funes, Roma, 1976; sul card. Santoro, si veda J. Krajcar (ed.), *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East: Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Roma, 1966; sui carmelitani e le missioni, cfr. G. Pizzorusso, *Il papato e le missioni extra-europee nell'epoca di Paolo V. Una prospettiva di sintesi*, in A. Koller (a cura di), *Die Außenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V. (1605-1621)*, Tübinga, 2008, p. 367-390. In generale, cfr. J. Metzler, *Foundation of the Congregation "de Propaganda Fide" by Gregory XV*, in Id. (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Roma-Friburgo-Vienna, 1971-1976, vol. I/1, p. 79-111.

⁹² J. Metzler, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in Id. (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, cit., vol. I/1, p. 146-196; E. Sastre Santos, *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinta Años (1618-1648)*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 83, 2002, p. 231-261; per una prospettiva storiografica generale, cfr. G. Pizzorusso, *La congregazione pontificia di Propaganda Fide nel XVII secolo: missioni, geopolitica, colonialismo*, in M.A. Visceglia (a cura di), *Papato e politica internazionale nella prima*

le missioni dal legame con l'apparato coloniale messo in atto dalle corone iberiche. Il patronato (*real padroado*) concesso dai pontefici tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento ai re di Spagna e di Portogallo lasciava a questi ultimi il compito di organizzare e finanziare l'evangelizzazione dei territori conquistati nel Nuovo Mondo e in Asia, ma così facendo consentiva loro anche il pieno controllo della vita religiosa locale, compresa la scelta della gerarchia ecclesiastica. Tutto questo non poteva non scontrarsi alla fine con la visione post-tridentina del papato come suprema istanza giuridica, tanto più quanto emergeva anche la consapevolezza dei problemi creati dalla confusione tra azione apostolica universale e interessi politici nazionali.

Urgeva la creazione di un'istituzione che permettesse di superare, almeno parzialmente, la contraddizione insita nello *status* del missionario, legato da una doppia fedeltà perché «da un lato suddito di una potenza coloniale e membro della chiesa nazionale di un paese e, dall'altro lato, rappresentante *in partibus infidelium* del potere spirituale universale del Pontefice romano». Questa dicotomia non riuscì mai ad essere superata fino in fondo (lo vedremo nel dettaglio nel caso dell'influenza francese sulle missioni del Levante), ma la Propaganda investì effettivamente sulla formazione e la direzione di un clero missionario fedele a Roma, grazie anche allo stabilimento nel 1627 di un convitto in Piazza di Spagna (il Collegio Urbano) destinato ad accogliere giovani di ogni lingua e paese per produrre operai apostolici «romani d'intelletto e di cuore»⁹³.

In ogni caso, i documenti iniziali della nuova istituzione ne delineavano con chiarezza i caratteri e il compito: nella costituzione fondativa (*Inscrutabili Divinae Providentiae arcano*, 22 giugno 1622) si richiamava il dovere di portare la dottrina cattolica tra i pagani, gli «Agareni» (i musulmani), i cristiani orientali separati dallo scisma e quelli del Nord Europa infettati dall'eresia riformata; per far questo il pontefice aveva approntato una congregazione di cardinali con competenza su *omnia et singula negotia ad fidem in universo mundo propagandam pertinentia*. Nella lettera circolare con cui veniva annunciata ai nunzi apostolici la nascita della Propaganda, si sottolineava invece la peculiarità del nuovo organismo, attraverso una distinzione delle due maniere principali di esercitare «la cura della fede cattolica»:

età moderna, Roma, 2013, p. 149-172. Il breve di papa Ludovisi è conservato alla Bibliothèque Nationale de France, Manuscrit français 16158, c. 17r-18v.

⁹³ Le citazioni vengono da: G. Pizzorusso, *La congregazione romana "de Propaganda fide" e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo)*, in M. Rivero Rodríguez, *La doble lealtad: entre el servicio al rey y la obligación a la Iglesia*, numero speciale di *Los Libros de la Corte*, 6, 2014, p. 228-241; sul Collegio Urbano, cfr. G. Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, in *MEFRIM*, 116-2, 2004, p. 471-498.

l'una di conservarla ne' fedeli, costringendoli etiandio con pene a ritenerla fermamente, l'altra di spargerla e propagarla negl'infedeli; perciò due maniere di procedere sono ancora state tenute nella Chiesa santa, l'una giudiciale, onde l'ufficio della Santa Inquisizione si trova istituito, l'altra morale o piuttosto apostolica, onde le missioni degli operai fra i popoli, che più n'hanno bisogno, s'indirizzano del continuo.

Quest'ultima sarebbe dovuta esser condotta in modo «soave» e senza «drizzar tribunali», in modo da tranquillizzare anche quelle potenze nei cui territori (europei o coloniali) i missionari si sarebbero trovati ad agire⁹⁴.

Questa distinzione teorica con le attività dell'altra grande congregazione romana, quel Santo Uffizio dell'Inquisizione romana e universale istituito esattamente ottant'anni prima (*Licet ab initio*, 1542), deve però essere sfumata e ricondotta alla realtà di un rapporto complesso ed inscindibile. Non soltanto tra l'inquisizione e la missione si ritrova infatti un legame simbolico e concettuale più stretto di quanto si potrebbe pensare⁹⁵, ma nella pratica la collaborazione e il confronto tra i due organi fu fondamentale nello sforzo di giuridicizzazione dell'attività missionaria, condotto attraverso il controllo delle «facoltà» concesse ai religiosi, la supervisione della loro applicazione e la risposta ai loro «dubbi».

In precedenza, tra il XIII e il XVI secolo, gli ordini missionari avevano ricevuto deleghe e facoltà canoniche molto ampie e indeterminate, di cui raramente era specificata la durata o l'estensione – si pensi alla bolla del 1234 con cui Gregorio IX consentiva ai francescani di *baptizare infideles, convertere, absolvere et conversos, si ratio exigat, caractere clericali insignire* o al più conosciuto caso moderno, quello del breve di Adriano VI che concedeva ai missionari regolari *omnimodam nostram auctoritatem* sotto il solo controllo dei superiori degli ordini (*Exponi nobis fecisti*, 1522). A partire dalla sua nascita, il Sant'Uffizio fu investito in maniera più o meno disordinata anche della regolazione delle questioni dottrinali sorte dal nuovo apostolato, esercitando tale compito in solitudine fino al 1622, quando si trovò a dover convivere con un'istituzione appositamente dedicata alla gestione degli affari missionari. I cardinali inquisitori non cedettero però mai realmente le prerogative acquisite e, dopo alcuni confronti di giurisdizione, si venne a formare una prassi che rimase sostanzialmente inalterata per tutta l'età moderna. La concessione delle facoltà missionarie (che potevano comprendere l'assoluzione dai peccati riservati come l'eresia, l'apostasia o lo scisma, così come l'amministrazione dei sacramenti al di fuori delle normali condizioni previste dal diritto

⁹⁴ La costituzione è edita in *Bullarium pontificium*, cit., vol. 1, p. 26-30; la lettera del 15 gennaio 1622 si può leggere in versione italiana in Metzler (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, cit., vol. III/2, p. 656-658.

⁹⁵ Si veda il lavoro fondamentale di A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit.

canonico) fu disciplinata negli anni '30 tramite una commissione mista composta di membri delle due congregazioni, che procedette alla stesura delle regole fondamentali e di dieci formule prefissate a seconda dei casi. Tali facoltà venivano inoltre concesse mantenendo un controllo sull'identità dei religiosi a cui erano destinate e soprattutto su base temporanea, in modo tale che, una volta scaduto il termine prefissato, il missionario fosse costretto a domandarne un rinnovo che passava tramite un esame accurato del suo operato. Se a questo si aggiunge che i superiori delle missioni erano tenuti ad inviare regolarmente dei rapporti sullo stato dei territori a loro affidati e che i vicari patriarcali e i vescovi delle comunità latine presenti nel territorio ottomano dovevano regolarmente compiere visite pastorali e *ad limina*, si capisce come la curia romana cercasse di raccogliere la maggior quantità possibile di informazioni sull'andamento dell'azione apostolica e sulla vita delle comunità cattoliche in Oriente⁹⁶.

All'interno di questa corrispondenza comparivano spesso incertezze ed esitazioni da parte dei missionari, con richieste di chiarimento sul comportamento da tenere in situazioni ambigue: i dubbi di carattere dottrinale (ad esempio sulla corretta amministrazione dei sacramenti e la conformità con l'ortodossia dei costumi vigenti nelle terre di missione) che raggiungevano la Propaganda venivano da questa girati per un esame più approfondito alla Congregazione competente, quella appunto della Sant'Uffizio. Qui essi erano affidati allo studio dei consultori, esperti incaricati di proporre una risoluzione attraverso un motivato parere teologico-canonico. I loro voti erano poi esposti durante le riunioni settimanali dei cardinali inquisitori (normalmente durante la *feria quarta*, il mercoledì) e quindi, se da questi approvati, sottoposti al Pontefice il giorno successivo durante la congregazione *coram Sanctissimo*: a lui spettava l'ultima parola in merito alla loro ratifica o al rimando ad un ulteriore esame. Le decisioni finali davano luogo a decreti o istruzioni, inoltrate dalla Propaganda ai missionari che avevano sollevato la questione o notificate in generale a tutti i religiosi, costituendo un precedente anche per le successive risoluzioni

⁹⁶ Sulle facoltà, cfr. G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni 'ad infideles': percorsi nelle burocrazie di Curia*, in Broggio, de Castelnau-L'Etoile, Pizzorusso (a cura di), *Administrer les sacrements*, cit., p. 39-61 (p. 40-44). Più nel dettaglio, si veda S.M. Paventi, *Congregazione Urbaniana super facultatibus missionariorum*, in *Studia missionalia*, 7, 1952, p. 217-240, che ricostruisce l'attività della commissione incaricata di redigere le *regole* e le *formule*, a seconda della condizione dei soggetti destinatari (religiosi semplici, prefetti apostolici, vescovi) e soprattutto dei luoghi (distanti o vicini da Roma, con libertà o meno di professare la fede cattolica, etc.). Sui limiti della raccolta di informazioni di Propaganda rispetto a sistemi più efficienti e strutturati (come quello della Compagnia di Gesù), cfr. M. Friedrich, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*, Francoforte-New York, 2011, p. 111-112.

su materie analoghe, sulla base di un principio giurisprudenziale⁹⁷ (fig. 6).



Fig. 6 – Schema del processo informativo e decisionale dei dubbi sottoposti a Roma

In questa triangolazione il trasferimento delle informazioni non era neutrale, ma era piegato spesso ai rapporti di forza in campo tra le due Congregazioni e soprattutto alla dialettica tra centro e periferia, così come alle rivalità tra gli stessi ordini missionari. Se è vero che il Sant'Uffizio riuscì a mantenere la priorità del proprio ruolo nella concessione delle facoltà e nella risoluzione dei dubbi, è anche vero che riguardo a questi ultimi Propaganda non si limitava a notificarli semplicemente, ma ne poteva influenzare la risoluzione attraverso la scelta della documentazione da allegare e il modo in cui presentare il caso; d'altro canto, i principi assoluti in base ai quali lavoravano i consultori del tribunale inquisitorio erano spesso molto lontani dal trovare applicazione diretta nelle condizioni concrete di vita dei missionari e delle comunità cristiane extra-europee. In molti casi, anzi, giungevano a Roma esplicite lamentele rispetto all'impossibilità di rispettare i decreti e le istruzioni ricevute, e alcuni religiosi arrivarono a rivendicare il primato della conoscenza pratica ottenuta "sul campo" rispetto ai ragionamenti astratti di teologi e canonisti. Nel caso del dibattito relativo al problema della *communicatio in sacris* tra cattolici e «scismatici», una tale dialettica è presente fin dagli inizi,

⁹⁷ G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni*, cit.; Id., *Le fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide*, in *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione. Atti del convegno, Roma, 21-23 febbraio 2008*, Roma, 2011, p. 393-423; C. Santus, *Les papiers des consultants*, cit.

addirittura in uno dei primissimi casi in cui la questione fu sottoposta all'attenzione dei cardinali. Nel 1635 questi ultimi bollarono come «erronea» la proposizione espressa dall'ex Custode di Terra Santa, padre Paolo da Lodi, secondo la quale i convertiti cattolici potevano «andare *tuta conscientia* alle chiese de Greci et ascoltare le loro messe, purché col cuore detestino gli errori che detesta la Santa Romana Chiesa». Tale condanna parve ingiusta sia al successore di padre Paolo, il nuovo custode Andrea d'Arco, sia al superiore dei missionari cappuccini in Egitto, Agathange de Vendôme. Questi ebbe il coraggio di far notare alla Congregazione che per giudicare in modo appropriato della questione

è necessario di havere perfetta e distincta notitia di tutte le circostanze dei luoghi, tempi, persone, riti e altre cose le quali non possono havere i dottori di Christianità, i quali non hanno havuto la pratica di questi paesi; però mi pare che *il giudicio si deve lasciare alli missionarii, i quali per innanzi hanno giudicato che non si doveva interdire tale communicatione*, stando che l'opinione contraria leva via ogni modo et via e speranza di fare bene alcuno nella missione.⁹⁸

Vedremo meglio nei capitoli appositamente dedicati allo studio di tale questione (ma lo stesso identico discorso potrebbe essere fatto nel caso di altre *querelles* che dilaniarono allora il mondo missionario, ad esempio la controversia dei riti cinesi o malabarici) come l'interpretazione dei documenti circolanti tra Roma e le missioni subisse continuamente delle radicali forzature, in modo da confermare pregiudizi pregressi e comportamenti ritenuti inevitabili. Non solo: le stesse autorità romane per un certo periodo preferirono in effetti rimettersi al giudizio degli attori in campo, evitando di formulare pronunciamenti generali su questioni spinose e limitandosi a proibizioni generiche o più spesso ad un imbarazzato silenzio.

Non bisogna d'altro canto immaginare che il fronte dei missionari fosse compatto ed unito nel rivendicare una posizione comune frutto dell'esperienza concreta: tutt'altro. I religiosi erano divisi da rivalità nazionali e politiche, dalla tradizionale contrapposizione tra ordini, dalla maggiore o minore intransigenza di fronte ai compromessi richiesti dalle condizioni locali, così come dall'aderenza più o meno rigida alle istruzioni romane e in particolare proprio dal loro rapporto con la Congregazione di Propaganda. È il caso della conflittualità

⁹⁸ APF, SOCG, vol. 107, c. 227 e sg., lettera del 6 luglio 1637, corsivo mio; la lettera è edita in I. da Seggiano, *Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente (1623-1683)*, in *Collectanea Franciscana*, 18, 1948, p. 118-244: p. 143-156. La denuncia da cui il caso prese le mosse e la risposta della Congregazione sono edite in L. Lemmens (ed.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta. Parte I (1622-1720)*, Quaracchi, Collegio di S. Bonaventura, 1921 (*Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, II Serie – *Documenti*, tomo I), p. 89-90. Sulla vicenda, cfr. anche F. Coccopalmerio, *La partecipazione degli acattolici*, cit., p. 49-52; A. Hamilton, *The Copts and the West*, cit., p. 78-79.

che si venne a creare tra gli allievi del Collegio Urbano (i missionari «apostolici» per eccellenza, religiosi secolari che avevano ricevuto la loro formazione dalla Propaganda e a lei sola facevano riferimento) e gli esponenti degli ordini regolari, che spesso tendevano a prendere ordine dai propri superiori piuttosto che dai vescovi e dai vicari apostolici inviati da Roma. In un memoriale del 1678, il segretario di Propaganda Urbano Cerri constatava amaramente che vi erano «due sorti di missionari»: «alcuni che dipendono direttamente dalla Congregazione e che da Lei ricevono le facoltà, l'istruzioni e anche le provisioni; altri che vanno con privilegio delle proprie Religioni e poco o niente dipendono dalla Congregazione; i primi sono dalla Congregazione rimossi e anche castigati, ma i secondi...vivono a modo loro»⁹⁹. Il riferimento polemico principale erano i gesuiti: il successo della loro attività apostolica in Oriente (di cui avevano inizialmente avuto il monopolio) e il legame preferenziale con il pontefice, espresso dal quarto voto di obbedienza, li spingeva a rivendicare una più marcata autonomia rispetto alla Congregazione: ecco allora che le questioni delicate o i dubbi venivano perlopiù risolti all'interno dell'ordine stesso, senza informare dettagliatamente Roma. Tale indipendenza, unita all'ostilità crescente suscitata dalla Compagnia di Gesù in molti ambienti curiali, contribuì a radicare un pregiudizio negativo da parte della Propaganda, che finì per sfociare in un anti-gesuitismo "istituzionale"¹⁰⁰. Altre rivalità tradizionali nascevano poi dal conflitto per il controllo religioso ed economico delle nuove comunità di convertiti (come vedremo studiando la storia degli armeni di Costantinopoli all'inizio del XVIII secolo), o in generale da culture ed approcci missionari divergenti, come si capisce confrontando tra loro la formazione di domenicani, gesuiti, cappuccini o mechtaristi¹⁰¹.

Le soluzioni pensate dal primo segretario e reale organizzatore della Propaganda, Francesco Ingoli (1622-1649), erano state di ricorrere al clero indigeno o a quello secolare, in modo da diminuire la conflittualità, aumentando contestualmente la capacità di controllo sull'azione apostolica. Se come si è detto la prima opzione riuscì solo

⁹⁹ APF, Miscellanea Varie, XI, *Relazione di Mons.gr Urbano Cerri alla Santità di N.S.P.P. Innocenzo XI dello stato di Propaganda Fide*, c. 176v-177r; G. Pizzorusso, *La Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, in M.C. Giannini (a cura di), *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare maschile nell'Europa d'antico regime*, numero monografico di *Cheiron*, 43-44, 2005, p. 197-240.

¹⁰⁰ Sempre Pizzorusso cerca di precisare meglio i termini della questione (che vide la sua manifestazione più evidente con gli attacchi alla pratica dell'*accomodatio* gesuitica in Estremo Oriente) nel saggio *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la Congrégation "de Propaganda Fide" et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, in P.-A. Fabre, C. Maire (a cura di), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, 2010, p. 539-561. Anche i missionari gesuiti inviavano comunque alla Congregazione periodici rapporti informativi.

¹⁰¹ Cfr. *infra*, capitoli 3 e 7.

parzialmente, grazie all'educazione fornita dal Collegio Urbano e dagli altri collegi romani (greco, maronita, etc.), la seconda si appoggiò sostanzialmente sulla nascita alla metà del secolo della *Société des Missions Étrangères* di Parigi, che fornì seminaristi e sacerdoti secolari, ma soprattutto vicari apostolici per l'Estremo Oriente. In questo modo si riuscì a scavalcare il *padroado* portoghese nelle Indie, ma al prezzo del riconoscimento di un'altra influenza, quella della Corona francese, che finanziava la *Société*¹⁰².

La dipendenza della Propaganda dal sostegno materiale e umano francese divenne sempre più evidente anche nell'area geografica che più ci interessa, il Levante ottomano. Lì non esisteva un patronato istituzionalmente stabilito come nel caso dei territori coloniali delle monarchie iberiche, ma la penetrazione commerciale e diplomatica francese illustrata nel capitolo precedente rendeva indispensabile per i missionari il ricorso alla protezione dei rappresentanti del Re Cristianissimo. La stessa Congregazione, nonostante fosse conscia dei pericoli che questo comportava, soprattutto nei momenti in cui riemergevano periodicamente tendenze gallicane, accettò questo fatto, finendo anzi per proporre la protezione francese come il principale mezzo di risoluzione delle domande di aiuto economico o politico rivolte dai religiosi in difficoltà. Del resto, non c'erano alternative: per ottenere dalle autorità ottomane l'autorizzazione necessaria all'installazione di religiosi cattolici e i *berat* di investitura per i prelati orientali favorevoli all'unione con Roma, si doveva passare dalle arti diplomatiche dell'ambasciatore francese. Prima ancora di tutto, il sostegno materiale francese era necessario anche per i concreti collegamenti navali che permettevano a uomini e informazioni di circolare tra il Levante e Roma¹⁰³. Ma come si era arrivati a questo?

Dalla crociata alla missione: la protezione francese

Lo stabilimento delle missioni nel Levante e la contemporanea affermazione di un'ideologia politica che legava inscindibilmente successo apostolico e fortuna della monarchia francese si devono soprattutto all'instancabile azione portata avanti nei primi decenni del Seicento da François Le Clerc du Tremblay. Frate cappuccino, conosciuto in religione come «père Joseph», per più di vent'anni fu braccio

¹⁰² H. de Chappoulie, *Aux origines d'une Église. Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle*, 2 vol., Parigi, 1943-1948; G. Pizzorusso, *Il padroado régio portoghese nella dimensione 'globale' della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, in G. Pizzorusso, G. Platania, M. Sanfilippo (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Viterbo, 2012, p. 177-219.

¹⁰³ A. Girard, *Entre croisade et politique culturelle au Levant: Rome et l'union des chrétiens syriens (première moitié du XVII^e siècle)*, in Visceglia (a cura di), *Papato e politica internazionale*, cit., p. 419-437; Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 267-271.

destro del cardinale Richelieu, tanto da meritare un soprannome che diventerà poi proverbiale, «l'eminenza grigia» (dal colore del manto e dal titolo del suo protettore, che fino all'ultimo brigò per elevarlo al medesimo grado)¹⁰⁴. Nobile per estrazione ed educazione, avviato sin da ragazzo ad una carriera militare, il suo ingresso nell'ordine serafico all'età di 22 anni, nel 1599, non gli aveva impedito di emergere da subito anche in quest'ambito grazie alle proprie doti intellettuali e morali: fu coadiutore e poi superiore della provincia di Tours, autore di importanti opere di carattere mistico-ascetico, fondatore insieme ad Antoinette d'Orléans-Longueville di una nuova congregazione religiosa femminile, le «filles du Calvaire» (Benedettine di Nostra Signora del Calvario).

La passione per i Luoghi Santi si tradusse in un impegno diretto alla loro liberazione, che tra il 1616 e il 1620 determinò la produzione di numerosi *pamphlet* ma anche e soprattutto la tessitura di un progetto politico-militare molto ambizioso. Cresciuto in un clima politico e culturale che continuava a coltivare antichi ideali crociati, nel 1616 il cappuccino individuò in Carlo di Gonzaga, duca di Nevers, il soggetto adatto a guidare un nuovo ordine religioso votato alla lotta contro il Turco: l'Ordine della milizia cristiana. Carlo discendeva per parte di madre dalla dinastia Paleologa, e si pensava che fosse quindi legittimato ad aspirare al trono d'Oriente e che sarebbe stato sostenuto dagli stessi greci; inoltre poteva finanziare la spedizione militare e con il beneplacito del pontefice e del re di Francia le prospettive erano benaugurali. Gli anni successivi furono un turbinio di missioni diplomatiche per garantire il successo dell'operazione, dalla visita a Paolo V e ai principi italiani fino alla spedizione a Madrid, mentre si armavano le galee e si preparavano battaglioni¹⁰⁵.

Père Joseph era però anche un uomo di stato: e quest'ultimo aspetto venne alla fine a confliggere con il piano iniziale, determinandone il fallimento e il suo reindirizzamento in tutt'altra direzione. Dopo la defenestrazione di Praga e gli eventi della Valtellina, quando fu chiaro che si prospettava all'orizzonte una nuova guerra europea, cominciò ad emergere la sostanziale contraddizione tra un progetto che vedeva al suo centro l'idea di Cristianità (guidata dalla Francia,

¹⁰⁴ Il père Joseph morì infatti per un colpo apoplettico nel 1638, poco prima che Urbano VIII potesse infine nominarlo cardinale. Su di lui ed il suo progetto, si vedano B. Pierre, *Le Père Joseph. L'Eminence grise de Richelieu*, Parigi, 2007 e Id., *Le père Joseph, l'empire Ottoman et la Méditerranée au début du XVII^e siècle*, in *Cahiers de la Méditerranée*, 71, 2005, p. 85-102; T.G. Djuvara, *Cent projets de partage de la Turquie (1281-1913)*, Parigi, 1914, p. 190-198.

¹⁰⁵ Sulla persistenza e le trasformazioni in età moderna dell'idea di crociata, si veda A. Dupront, *Le mythe de croisade*, Parigi, 1997 (che dedica al progetto della milizia cristiana le pp. 399-413 del primo volume) e il recente lavoro di G. Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Parigi, 2006. Cfr. anche A. Girard, *Entre croisade et politique culturelle*, cit.; A. Boltanski, *Les Ducs de Nevers et l'État royal. Genèse d'un compromis (ca. 1550-ca. 1600)*, Ginevra, 2006.

certo, ma comunque in un quadro ancorato al mito dell'unione delle armi contro l'infedele) e la realtà di una politica che guardava agli interessi nazionali a spese dell'unità europea, minando nei fatti ciò che rendeva possibile la nuova crociata. La strategia messa in campo dal du Tremblay per conto di Richelieu dopo il 1624 giocò a sostenere i nemici di Spagna e Austria, come il protestante Gustavo Adolfo di Svezia: in questo modo la religione finiva per subordinarsi alla politica. Nei fatti, come afferma Gustave Dupront, «sa volonté à préparer la croisade n'a d'égale que son efficacité à détruire la survivance d'un monde où elle demeurait possible»¹⁰⁶. Nel 1625 Urbano VIII approvò l'Ordine della milizia, ma nello stesso anno il duca di Nevers e il père Joseph si accordarono per un aggiornamento indefinito dell'operazione: il Gonzaga passerà ad occuparsi di Mantova e le truppe preparate per combattere il Turco finiranno ad assediare La Rochelle.

Nacque allora un piano alternativo, coltivato negli anni precedenti: non più l'attacco militare dell'Europa unita all'Impero ottomano, ma la penetrazione insieme cattolica e francese nel Levante tramite le missioni cappuccine. A poco più di un anno dalla fondazione di Propaganda, père Joseph ne divenne il referente principale alla corte di Francia e il responsabile dello stabilimento di avamposti missionari in Anatolia e Siria: ottenne così che fosse un membro del suo ordine, Pacifique de Provins, ad essere il primo religioso cattolico a stabilirsi ufficialmente a Costantinopoli¹⁰⁷. Nel 1625 du Tremblay fu nominato commissario apostolico e prefetto delle missioni d'Oriente e negli anni successivi contribuì a far nascere le stazioni di Chio, Aleppo, Sayda etc. Contemporaneamente, non dismetteva i panni dell'uomo di stato: nel 1629, si oppose recisamente all'invio di missionari cappuccini di nazionalità diverse da quella francese, impedendo ad esempio che il convento di Pera a Costantinopoli ospitasse religiosi veneziani dell'ordine¹⁰⁸. Nel corso del XVII secolo la corona di Francia divenne una referente fondamentale per la Congregazione di Propaganda Fide, che si appoggiò alla sua influenza politica ed economica in innumerevoli occasioni, non soltanto nelle liti con il clero orientale o le autorità ottomane ma anche nelle dispute interne alla stessa comunità cattolica: senza il sostegno dell'ambasciatore francese, ad esempio, non sarebbe mai riuscita ad imporre il proprio controllo diretto sopra la comunità latina di Costantinopoli, che avrebbe voluto continuare

¹⁰⁶ Dupront, *Le mythe de croisade*, cit., p. 406

¹⁰⁷ E. Borromeo, *Pacifique de Provins*, in F. Pouillon (a cura di), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Parigi, 2008, p. 734-735; G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France (d'Henri IV à la fondation du Séminaire des Missions étrangères)*, Lione, 1942.

¹⁰⁸ Pizzorusso, *La Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini religiosi*, cit., p. 224-229. Sulla nascita e lo sviluppo delle missioni cappuccine nel Levante si veda I. da Seggiano, *L'opera dei Cappuccini per l'unione dei Cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII*, Roma, 1962.

a regolarsi tramite le proprie istituzioni comunitarie (la «Magnifica Comunità di Pera») anziché rispondere in tutto ad un vicario patriarcale nominato da Roma. L'effetto collaterale fu quello di accrescere in maniera esponenziale il ruolo dei rappresentanti francesi anche nelle questioni strettamente religiose, finché la Congregazione non arrivò a riconoscere anche formalmente questo stato di fatto: nel 1722 prescrisse ai superiori delle missioni nella capitale il divieto di «innovare cos'alcuna...senza il sentimento et approvazione dell'Ecc.mo Sig.r Ambasciatore di Francia»¹⁰⁹.

Insomma, nonostante i proclami iniziali secondo i quali i religiosi non dovevano «impacciarsi in nessuna maniera delle cose di stato» e viceversa, in realtà l'eredità del progetto di père Joseph contribuì a legare indissolubilmente la salute della religione cattolica nel Levante con quella della monarchia di Francia, con casi più o meno eclatanti di collaborazione o scontri tra consoli e missionari¹¹⁰. Per esaminare nel dettaglio alcuni di questi intrecci, il quadro d'osservazione ideale è la Grande Siria della seconda metà del XVII secolo. Si tratta di un contesto ricco di particolari motivi d'interesse: innanzitutto per l'importanza economica e politica del principale consolato, quello di Aleppo, stabilito sin dalla metà del Cinquecento; in secondo luogo perché, nonostante le cappelle consolari e le locali parrocchie latine fossero sotto la protezione del Re Cristianissimo, buona parte dei frati minori di Terra Santa che ne avevano cura (soprattutto a Gerusalemme) erano originari dei territori iberici e italiani, sudditi cioè di una potenza rivale; infine a causa del particolare attivismo di alcuni missionari, che condusse ad un notevole successo di apostolato tra i cristiani orientali ma anche alla nascita di scontri con le gerarchie «scismatiche» e le autorità ottomane, problemi che i consoli francesi dovettero in un modo o nell'altro affrontare¹¹¹.

Per render conto delle rivalità che potevano scatenarsi in seno al mondo cattolico, basti ricordare alcuni esempi. Nel 1661, a Gerusalemme, un pellegrino francese giunse a minacciare con la spada il padre guardiano perché un religioso di Terra Santa aveva ricordato

¹⁰⁹ L. Binz, *Latin Missionaries and Catholics in Constantinople*, cit., p. 125-127, 242-243 (la citazione viene da un'istruzione del 27 novembre 1722, conservata in APF, SC, Romania, vol. 5, c. 556r). Sulla comunità latina di Pera, si vedano il classico A. Belin, *Histoire de la Latinité de Constantinople*, Parigi, A. Picard et fils, 1894 e il volume di R. Marmara, *La communauté Levantine de Constantinople. De l'Empire Byzantin à la République Turque*, Istanbul, 2012.

¹¹⁰ B. Pierre parla di «d'une véritable religion royale»: «les Capucins devenaient donc des véritables agents diplomatiques de Louis XIII, prenant ainsi le relais de l'Éminence grise» (*Le père Joseph, l'empire Ottoman*, cit.).

¹¹¹ Sulla presenza francese ad Aleppo, oltre ai già citati lavori di Heyberger e Masters, molto utile è il volume curato da H.I. El-Mudarris, O. Salmon (ed.), *Le Consulat de France à Alep au XVII^e siècle: Journal de Louis Gédoyen, Vie de François Picquet, Mémoires de Laurent d'Arvieux*, Aleppo, Ray Publishing, 2009.

nelle preghiere pubbliche il re di Spagna prima del re di Francia; nel 1709 il console francese di Sayda fece imbarcare a forza per l'Europa il Custode Gaetano da Palermo, a causa delle frizioni interne con gli altri membri dell'ordine, ma anche per motivi politici¹¹². Nel 1692 l'ambasciatore Chateauneuf riferiva a corte che il console di Aleppo Chambon aveva seri motivi di dissenso con il curato francescano, dato che quest'ultimo pregava per l'imperatore ma non per il re di Francia¹¹³.

Gelosie e rivalità erano poi una costante delle relazioni tra i diversi ordini missionari, come attesta l'estenuante conflitto tra frati minori, cappuccini e gesuiti intorno alla cura della cappella consolare di Aleppo, l'unica chiesa cattolica riconosciuta dalle autorità ottomane in città e come tale molto ambita: un giorno, riferiva il console, vi si erano trovati «sept jésuites, sept cordeliers et un capucin qui voulaient célébrer, et une matinée ne suffisait pas pour pouvoir dire tant de messes»¹¹⁴. In effetti, il numero di missionari cattolici presenti ad Aleppo negli anni '80 del Seicento era cospicuo: oltre ad una ventina tra gesuiti, padri di Terra Santa e cappuccini presenti in pianta stabile, si aggiungevano frequentemente i religiosi di passaggio sulla via terrestre per le missioni di Persia o dell'Estremo Oriente. Poiché il console francese aveva quasi sempre l'onore e l'onere di accogliere i nuovi arrivati e provvedere al loro sostentamento, alla lunga questa situazione cominciò a pesare, tanto più che alcuni tra i religiosi non perdevano occasione di suscitare disordini, provocando inevitabilmente multe e ammende pecuniarie che andavano ulteriormente a gravare sulle finanze della nazione. In alcuni casi si ricorreva allora a rimedi drastici: nelle sue memorie il console d'Arvieux (1679-1686) ammetteva di aver dovuto imbarcare a forza due missionari¹¹⁵. Ma più spesso si era costretti a conciliare, come nel caso delle rivalità tra ordini diversi, un problema che rimase assillante per molto tempo: ancora nel 1740, l'ambasciatore de Villeneuve affermava che uno dei compiti dei rappresentanti della corona era proprio quello di cercare

¹¹² Cfr. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 244-245.

¹¹³ AN, AE, B/I, vol. 381, c. 200 e sg., lettera di Chateauneuf a Pontchartrain, 17 giugno 1692. L'anno seguente l'ambasciatore passò alle minacce concrete («Je feray sçavoir au Supérieur des Cordeliers de Jérusalem que s'il n'oblige ses Religieux de prier pour le Roy, Sa Majesté leur osterà les cures qu'ils deservent»), cosa che alla fine ottenne l'effetto sperato: vol. 381, c. 291v, 361 e sg., lettere del 17 aprile e 13 novembre 1693.

¹¹⁴ L. d'Arvieux, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du Roy à la Porte, consul d'Alep...*, ed. J.-B. Labat, 6 vol., Parigi, chez Charles-Jean-Baptiste Deslepine le fils, 1735: vol. 6, p. 12-13.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 59-60; sul D'Arvieux e le sue memorie, si vedano anche i lavori di M. Hossain, *The authenticity of the Mémoires of the Chevalier d'Arvieux*, in *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 7-8, 1992, p. 71-101; Ead., *The Lebaudy manuscript of the Mémoires of the chevalier d'Arvieux: the question of authenticity revisited*, in *Revue d'histoire maghrébine*, 85-86, 1997, p. 103-117.

di tenere insieme le tante diverse opinioni e attitudini dei religiosi, nella consapevolezza che non si sarebbe mai potuti arrivare all'unione delle Chiese se i missionari non avessero cominciato per primi a dare mostra di unità¹¹⁶.

I missionari all'opera

Il clero cattolico disperso nel Levante ottomano dipendeva essenzialmente dall'autorità del vicario apostolico di Costantinopoli (rappresentante di Propaganda, insignito della dignità episcopale dal 1652), del Guardiano di Terra Santa e dei prefetti dei vari ordini missionari. A loro si aggiungevano eventualmente i vescovi residenti in quelle aree dove esistevano storicamente piccole comunità latine, come nell'arcipelago greco, anche se abbiamo detto come i rapporti tra missionari e ordinari fossero normalmente piuttosto conflittuali. In queste zone e nei sobborghi di Costantinopoli i religiosi erano incaricati anche della cura pastorale dei latini sudditi dell'Impero, oltre a provvedere un po' ovunque alle necessità spirituali dei consoli e mercanti europei¹¹⁷. L'attività missionaria vera e propria, invece, era rivolta essenzialmente verso i cristiani orientali, dato che l'apostolato tra i musulmani era fuori discussione (chi vi si accingeva incautamente rischiava la vita insieme ai convertiti) e che quello tra gli ebrei dava pochissimi frutti; in modo del tutto occasionale si riusciva a guadagnare alla fede cattolica qualche protestante tra i mercanti di passaggio.

I missionari erano per lo più francesi (cappuccini e gesuiti), italiani e spagnoli (soprattutto tra i francescani della Terra Santa) o levantini, originari cioè delle comunità esistenti da tempo sulle isole greche e a Pera-Galata (particolarmente tra i domenicani). Le conoscenze linguistiche di questi ultimi comprendevano evidentemente greco e italiano, con qualcuno in grado di parlare anche in turco; ma non sempre era così, nonostante le raccomandazioni del père Joseph ai primi missionari sottolineassero sin dall'inizio l'importanza dello studio delle lingue. In Siria e Palestina sono note le lamentele dei prefetti contro la scarsa preparazione dei nuovi arrivati: nel 1656, su ventisette religiosi presenti in Terra Santa, solo due sapevano l'arabo. Lo stabilimento di scuole di lingue orientali in Europa non migliorò

¹¹⁶ Secondo il suo parere, un rimedio possibile alle liti e agli scandali prodotti dalla rivalità tra i missionari era quello di impedire che in uno scalo consolare ci fosse più di un solo ordine religioso alla volta, ma ne riconosceva l'irrealizzabilità: «Mémoire du Marquis de Villeneuve sur les affaires de la religion», 1740, in A. Rabbath (ed.), *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, vol. 2, Parigi-Londra-Lipsia, Picard et fils-Luzac & Co.-Otto Harassowitz, 1910, p. 561-578.

¹¹⁷ L. Binz, *Latin Missionaries and Catholics in Constantinople*, cit.; G. Hofmann, *Il vicariato apostolico di Costantinopoli, 1453-1830*, Roma, 1935.

veramente la situazione, anche per l'ampio iato tra le versioni classiche del greco e dell'arabo presenti nelle grammatiche e la varietà dei dialetti realmente parlati nei vari contesti: soltanto l'esperienza sul campo portava a raggiungere l'eccellenza. Tra gli esempi che si possono fare, c'è quello del già citato Justinien de Neuvy, cappuccino poliglotta, ritenuto predicatore efficace nella lingua armena e capace anche di imparare sul posto il dialetto curdo parlato da un gruppo religioso fino ad allora sconosciuto, gli Yezidi¹¹⁸.

Nel XVII secolo, l'apostolato cattolico nel Vicino Oriente si caratterizza per alcuni tratti comuni ad ogni contesto geografico ed ecclesiale, ma anche per alcune particolarità tipiche dei diversi ordini. Tra gli elementi ricorrenti ovunque, oltre ovviamente alla predicazione, si segnala lo stabilimento di scuole aperte ai giovani di tutte le confessioni cristiane: l'insegnamento era soprattutto un modo efficace di trasmettere la dottrina cattolica alle nuove generazioni, ma lo sforzo educativo intrapreso dai missionari veniva apprezzato dalle comunità locali. Soprattutto in una prima fase, esso era ben visto anche dallo stesso clero orientale, che ammirava la superiore preparazione intellettuale dei religiosi europei ed il fatto che questi ultimi potessero ricorrere a strumenti didattici appositamente elaborati, come catechismi, dizionari e altri volumi stampati in Europa. L'arcivescovo melchita di Aleppo Malâtyûs Karma e i vari vescovi greci dell'arcipelago egeo sono altrettanti esempi di gerarchi orientali che nella prima metà del Seicento sollecitarono le attività educative e culturali di Roma nelle loro diocesi; nel 1628 l'abate del monastero di Vatopedi pregò Urbano VIII di inviare sul Monte Athos qualcuno che potesse aprirvi una scuola, che venne effettivamente fondata e gestita da un allievo del Collegio Greco tra il 1635 e il 1641¹¹⁹. Particolarmente efficaci erano poi le nuove forme di devozione sviluppate nel clima della Controriforma, come processioni, quarantore o l'organizzazione del laicato in confraternite dedicate alla recita del rosario. L'apostolato passava però soprattutto dal contatto personale tra il fedele e il missionario, particolarmente attraverso la confessione e la direzione spirituale, svolta in modo più o meno clandestino nelle case dei fedeli: in quel contesto vi era anche l'occasione per sollecitare forme di

¹¹⁸ APF, SOCG, vol. 423, c. 187r: *Justinianus a Novovico quinque abhinc annis cum dimidio, possidet Armenam, Arabicam, intelligit Curdicam, iamque Turcicae vacat*; vol. 239, c. 23r-35v («4 luglio 1668 – Relatione della Missione de Capucini di Aleppo nel paese de Iezidini scritta dal P.re Gio. Battista di S. Agnano Sup.re della detta Missione»). Sulle competenze linguistiche, cfr. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 285-302; I. da Seggiano, *Documenti inediti*, cit., p. 127-131 (1948).

¹¹⁹ P. Grigoriou [Γρηγορίου], *Σχέσεις Καθολικῶν καὶ Ορθοδόξων*, Atene, 1958, p. 167-168; per la storia dei rapporti tra Roma e l'Athos, cfr. G. Hofmann, *Rom und der Athos*, Roma, 1954. Sull'atteggiamento dei vescovi greci dell'arcipelago, cfr. *infra*, cap. 4; su Malâtyûs Karma, cfr. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 392-393.

introspezione e di devozione privata, grazie alla diffusione di immagini sacre o di brevi testi da meditare¹²⁰.

Ogni ordine aveva però il proprio modo particolare di radicarsi nel territorio, guadagnare nuove anime e mantenerne il controllo: grazie all'antichità e alla potenza economica del loro istituto, i frati minori di Terra Santa potevano godere delle relazioni di amicizia e collaborazione stabile con i vertici delle comunità e con le autorità ottomane, mentre i cappuccini sfruttavano le loro conoscenze mediche per acquistarsi il favore dei capi locali e il loro aspetto ascetico per suscitare l'ammirazione del popolo¹²¹. I gesuiti rimarcavano invece l'impegno culturale, l'integrazione nella società (a differenza dei membri degli altri ordini, non portavano un abito preciso ma adottavano spesso quello dei cristiani orientali tra cui si recavano), la diffusione di pratiche devozionali particolari come gli esercizi spirituali e di strumenti didattici innovativi: uno dei più efficaci missionari nell'Anatolia orientale, Jacques Villotte, elaborò nel 1690 una specie di gioco dell'oca finalizzato alla memorizzazione dei misteri della religione cristiana¹²². I membri della Compagnia sembrano esser stati anche

¹²⁰ B. Heyberger, *Morale et confession chez les melkites d'Alep d'après une liste de péchés (fin XVII^e siècle)*, in G. Gobillot, M.-T. Urvoy (a cura di), *L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau*, Parigi, 2005, p. 283-306.

¹²¹ Il 20 luglio del 1667 il superiore dei cappuccini Jean Baptiste de Saint-Aignan scrive da Diyarbakır che non si può «descrivere la moltitudine di popolo che è venuta alla casa dove siamo alloggiati per essere medicati [...] il numero dei malati è stato di duecento persone al giorno» (I. da Seggiano, *L'opera dei Cappuccini*, cit., p. 261); secondo Justinien de Neuville, la medicina è anche necessaria «per poter battezzare i Figliuoli moribondi de' Turchi, e degli Hebrei sotto pretesto di dar loro rimedij humani», mentre «la sola presenza d'un Capuccino, il qual habbia un esteriore divoto, e mortificato, ha forza di fare altrettanto, e maggior bene tra' Popoli Orientali, quanto potrebbe tra' Cattolici operare co' suoi sermoni un fervoroso Predicatore» (M. Febvre [J. de Neuville], *Teatro della Turchia dove si rappresentano i disordini di essa, il genio, la natura, et i costumi di quattordici nazioni, che l'habitano...*, Venezia, per Steffano Curti, 1684, p. 418-423; 1° ed. Milano, 1681).

¹²² Villotte [e N. Frizon], *Voyages d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Armenie, en Arabie et en Barbarie*, Parigi, chez Jacques Vincent, 1730, p. 204-206: «ce jeu est composé de quarante-six ronds, qui se suivent en figure spirale, tracez sur une feuille de grand papier; chaque rond contient une emblème ou devise qui exprime un mystère, ou une des grandes vérités de notre Religion; ensorte que tous les points de la Doctrine Chrétienne les plus essentiels se trouvent expliqués...d'une manière également utile et agréable». Cfr. anche le lettere in cui lo stesso Villotte afferma di aver fatto stampare a Parigi una «doctrine chrétienne expliquée par emblèmes», seguita d'una «explication arménienne» (ARSI, *Gallia*, vol. 104, c. 245r; 6 luglio 1693; *Gallia*, vol. 113, c. 23r, 16 luglio 1693). Il primo catechismo illustrato è quello realizzato nel 1587 da G.B. Eliano, *Dottrina christiana nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per istruzione degl'idioti e di quelli che non sanno leggere*, Roma, nella stamperia di Vincenzo Accolti in Borgo, 1587. Nella Collezione Minutelli della Biblioteca Labronica si conserva un *Catechismo armeno figurato* (foglio a stampa illustrato) che nonostante l'attribuzione a Roberto Bellarmino e la data presunta (1670), sembra corrispondere proprio all'incisione di Villotte: cfr. A. Prosperi (a cura di), *Livorno 1606-1806: Luogo di incontro tra popoli e culture*, Torino, 2009, tav. 43.

tra i più consapevoli dell'importanza della componente femminile tra i neofiti, valorizzandola: la creazione di gruppi di devote e vergini consacrate (*mayrapet*) tra gli armeni fu ad esempio una delle strategie di maggior successo agli inizi del XVII secolo, anche se in alcuni casi finì per suscitare scandalo non soltanto nella società ottomana (poco abituata al livello di intimità richiesto dal rapporto tra padre spirituale e devote) ma anche nelle stesse autorità cattoliche, che non vedevano di buon occhio le relazioni spirituali troppo "esclusive"¹²³.

I missionari avevano come validi alleati nella loro attività i libri, che un gesuita attivo a Smirne riteneva più utili degli stessi operai apostolici: «les livres ont cela par dessus les missionnaires, qu'ils pénètrent partout, annoncent sans crainte les vérités de la Foy, ne coustent guère et profitent beaucoup». La stampa era inoltre uno strumento di cui nell'Impero ottomano fu per lungo tempo impossibile usufruire liberamente: se si escludono i brevi e più o meno clandestini tentativi di installare a Costantinopoli una tipografia armena nel 1567-69 ed una greca nel 1627 (in entrambi i casi sotto l'ombra dell'istituzione ecclesiastica, il *kat'otikos* Mik'ayel di Sebaste e il patriarca armeno Yakob I nel primo caso, il patriarca greco Loukaris nel secondo), e poi ancora l'effimera esperienza del letterato armeno Eremia K'ēōmiwrcean nel 1677, bisognò aspettare gli ultimi anni del XVII secolo perché le stamperie cominciassero ad apparire nella capitale ottomana. Questo non vuol dire tuttavia che nel Mediterraneo orientale non circolassero volumi e *pamphlet* stampati in lingue orientali, al contrario: ma erano frutto di tipografie stabilite in Europa, soprattutto in grandi città come Parigi, Amsterdam o Venezia. Se agli occhi della curia romana i volumi stampati in Olanda o Inghilterra risentivano dell'influenza protestante e più tardi dell'indipendenza intellettuale della nascente orientalistica, quelli editi nella laguna da parte delle locali comunità greche e armene godevano comunque di un'eccessiva libertà: era dunque necessario da un lato censurare o prevenire la stampa incontrollata nelle lingue orientali, dall'altro gestirne direttamente la produzione editoriale. I due fattori erano strettamente collegati, dato che anche quanti si mostravano aperti alle influenze cattoliche non esitavano a ricorrere alle tipografie dei paesi protestanti, se necessario: è il caso della Bibbia in lingua armena, della cui urgenza nel 1632 Yovhannēs Ankiwrac'i (Giovanni Molino) aveva avvertito Roma «afin que les Arméniens...ne

¹²³ Cfr. ad esempio il gruppo delle penitenti di Pierre Ricard a Costantinopoli: APCP, ms. 1261, 14 novembre 1714, p. 112-113; sul rapporto tra missionari e devote, cfr. B. Heyberger, *Individualism and Political Modernity: Devout Catholic Women in Aleppo and Lebanon. Between the Seventeenth and the Nineteenth Centuries*, in A. Sonbol (a cura di), *Beyond the Exotic. Women's histories in Islamic Societies*, New York, 2005, p. 71-85; B. Heyberger, *Hindiyya, mystique et criminelle (1720-1798)*, Parigi, 2001.

la fassent pas imprimer chez les Hollandais hérétiques» e che effettivamente fu stampata ad Amsterdam nel 1666¹²⁴.

Ecco così che a partire dagli ultimi decenni del XVI secolo, e soprattutto dal 1626 con la fondazione della Tipografia Poliglotta di Propaganda, a Roma videro la luce numerose opere in greco, arabo, siriano ed armeno: testi biblici, liturgici o in generale destinati all'utilizzo da parte del clero orientale (spesso anzi sollecitati e richiesti direttamente da quest'ultimo), ma anche opere didattiche, catechetiche o controversistiche. Per limitarsi ad alcuni esempi, nella prima categoria vanno inseriti il calendario gregoriano pubblicato nel 1584 in armeno, lingua in cui compaiono a partire dal 1642 numerosi messali, breviari e tropologi; in arabo è pubblicato nel 1614 un salterio, primo passo dell'opera che condurrà alla traduzione completa della Bibbia nel 1671 (opera soprattutto di eruditi maroniti); l'operazione di revisione e correzione del testo greco dell'*Euchologion* e dell'*Horologion* (e la loro traduzione in arabo per le comunità melchite), cominciata negli anni '30 del Seicento, creò invece molte discussioni in seno alla curia romana, tanto che la loro pubblicazione si trascinò per più di un secolo¹²⁵. I libri che ebbero maggiore diffusione furono però senz'altro quelli destinati ad un utilizzo pratico da parte dei missionari a contatto con i fedeli delle Chiese orientali, e in questo senso è esemplare il successo del catechismo di Roberto Bellarmino, grazie anche alla sua formulazione in sintetiche domande e risposte facili da memorizzare:

¹²⁴ R.H. Kévorkian, *Livre missionnaire et enseignement catholique chez les Arméniens entre 1583 et 1700*, in *Revue des études arméniennes*, 17, 1983, p. 589-599; per il contesto arabofono, cfr. B. Heyberger, *Livres et pratique de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban), XVII^e-XVIII^e siècles*, in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88, 1999, p. 209-223. Come esempio di censura si può citare il controllo sempre più stretto esercitato dalla Propaganda sull'attività della principale tipografia armena del XVII secolo, Surb Ėjmiacin e Surb Sargis Zōravar (gestita dal vescovo Oskan Erewanc'i e poi da Sołomon Lewonean), specialmente dopo il suo trasferimento da Amsterdam a Livorno e poi infine Marsiglia, dove fu addirittura oggetto di un procedimento per eresia che ne sospese l'attività tra il 1676 e il 1683. La ritroveremo a Costantinopoli, controllata dai missionari e coinvolta nella polemiche interconfessionali nella locale comunità armena: cfr. *infra*, p. 322.

¹²⁵ Tōmar Grigorieann [sic] Yawitenakan [Calendario gregoriano perpetuo], trad. Yovhannēs Terznc'i e Sult'anšah T'oxat'c'i, Roma, ex Typographia Dominici Basae, 1584; *Ordo divinae missae Armenorum / Patragatetr*, trad. Yovhannēs Ankiwrac'i, Roma, typis et expensis Sacrae Cong. Propag. Fidei, 1642; *Lyturgia armena / Xorhrdatetr patragin hayoc'*, ed. Barseł Kostandnupolsec'i, Roma, typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1677; *Liber psalmorum Davidis Regis, et prophetarum*. Ex Arabico idiomate in Latinum translatus, a Victorio Scialac Accurensi & Gabriele Sionita Edeniensi Maronitis, trad. Naşrallāh Shalaq al-'Aqûrî e Jibra'il al-Şahyuni, Roma, ex Typographia Savariana, 1614; *Biblia Sacra Arabica Sacrae Congregationis de Propaganda Fide jussu edita ad usum Ecclesiarum Orientalium additis e regione Bibliis Latinis Vulgatis*, Roma, typis eiusdem Sacrae Congregat. de Propaganda Fide, 1671. Per queste opere e quelle citate alle note successive, cfr. Kévorkian, *Catalogue des «incunables» arméniens*, cit.; É. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVII^e siècle*, 5 vol., Parigi, 1894-1903; A. Girard, *Le christianisme oriental*, cit., p. 425-454.

la *Dottrina christiana* ebbe numerose edizioni, sia nella sua versione breve (ed. or. 1597, tradotta per la prima volta in greco da Leonardos Filaras nel 1616, poi in arabo nel 1613 e in armeno nel 1623) che in quella «più copiosa» (ed. or. 1598, versione araba nel 1627, in armeno nel 1630)¹²⁶. Oltre ai catechismi, si segnalano anche le traduzioni di testi polemici (come le *Praecipuae obiectiones* di Michel Febvre, pseudonimo del già citato Justinien de Neuvy¹²⁷), accanto invece ad opere di carattere più conciliatorio. Anche gli strumenti didattici come grammatiche o dizionari furono prodotti in gran quantità dalla tipografia di Propaganda, come dimostra un elenco dei fondi di magazzino stilato nel 1660, in cui costituivano circa la metà dei 12.586 volumi in arabo e siriano indicati¹²⁸.

I religiosi comunque non erano solo utilizzatori dei testi, ma a volte anche autori in prima persona. In quel caso, le loro opere erano rivolte più al pubblico europeo che a quello orientale, come è evidente nei numerosi testi memorialistici scritti dopo il ritorno dalle missioni (eredi di una lunga tradizione di letteratura odeporica e di pellegrinaggio in Terra Santa) o nelle lettere inviate direttamente dai gesuiti attivi in Oriente. Queste ultime ad un certo punto vennero raccolte ed edite, non solo a scopo divulgativo ma anche di autopromozione dell'immagine dell'ordine, suscitando controversie con gli altri missionari¹²⁹. Nelle tradizionali «descrizioni» dell'Oriente un *topos*

¹²⁶ R. Bellarmino, *Διδασκαλία Χριστιανική της αγίας του Θεού Ρωμαϊκής και Καθολικής Εκκλησίας*, Roma, typis Sacrae Cong. de Prop. Fide, 1616; per le altre versioni, cfr. gli studi citati alla nota precedente.

¹²⁷ M. Febvre [J. de Neuvy], *Praecipuae obiectiones*, cit.; Id., *Kitâb yashtamil 'alâ ajwâba ahl al-kanisa al-muqaddasa al-qâtûliqiyya al-jâmi'a al-rusûliyya li-i'tirâdât al-muslimîn wa-l-yahûd wa-l-harâtiqa zîd al-qâtûliqiyyîn*, Roma 1680; una traduzione armena apparve nel 1681 con lo stesso frontespizio dell'edizione latina.

¹²⁸ Heyberger, *Livres et pratique de la lecture*, cit. Le opere più presenti erano la *Fabrica, ovvero ditionario della lingua volgare Arabica et Italiana* di Domenico Germano da Silesia (Roma, nella stampa della Sac. Congreg. de Propag. Fede, 1636) e il *Thesaurus Arabico-Syro-Latinus* di Tomaso Obicini (Roma, typis Sac. Congregationis de Propaganda fide, 1636), oltre ad opere di carattere conciliativo, come la già ricordata edizione greca degli atti del Concilio di Firenze, la *Concordia Armenorum cum S. R. Eccl. et declaratio articulorum septem* (Roma, excudebat Steph. Paulinus, 1623) e soprattutto l'*opus magnus* di Clemente Galano, *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenorum Patrum, et Doctorum testimoniis, in duas partes, historiam & controuersialem diuisae*, Roma, typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1650-1661 (vedi meglio *infra*, p. 176).

¹²⁹ La prima raccolta sistematica apparve a Parigi nel 1703 con il titolo *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions Etrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus*, ma già in precedenza alcune delle relazioni dei missionari erano comparse inserite in varie altre opere a stampa. Nel conflitto che oppose agli inizi del secolo i cappuccini e i gesuiti di Costantinopoli, il padre guardiano dei primi accusò i membri della Compagnia di non essere veramente interessati a pacificare le relazioni tra armeni cattolici e gregoriani per via de «l'occasion que ce schisme leur fournit de donner au public des relations dans lesquelles ils insèrent ce qui leur plaît, sans crainte de contradiction, où il se font un honneur infini de travaux auxquels il ne leur paraît point de coopérateurs» (APCP, ms. 1261, lettera del 29 dicembre 1706, p. 60).

ricorrente era quello di elencare la varietà delle confessioni presenti e gli errori dottrinali e liturgici dei cristiani locali, fornendo contemporaneamente il materiale apologetico e controversistico necessario a correggerli. Se si tiene conto che il pubblico europeo era abituato alle polemiche interconfessionali tra cattolici e protestanti, una tale insistenza sulle deviazioni ereticali della Chiesa greca o armena avrebbe potuto riuscire controproducente: proprio durante il XVII secolo, infatti, l'erudizione cattolica si impegnò a fondo per dimostrare che sui punti fondamentali (come il valore dei sacramenti) gli orientali concordavano con Roma e non con le Chiese uscite dalla Riforma. Era un atteggiamento contraddittorio che nasceva dalla duplice considerazione con cui si guardava allora all'Oriente cristiano, da un lato erede naturale della tradizione dei Padri e quindi testimone della fede primigenia, e dall'altro luogo di decadenza e di allontanamento dalla retta pratica religiosa. Come vedremo meglio nel capitolo seguente, la soluzione allora trovata fu quella di insistere sulla corruzione dovuta all'ignoranza e all'influenza negativa di pochi prelati, piuttosto che su di un'oggettiva e sostanziale ereticità delle Chiese orientali: i missionari si presentavano allora come coloro che potevano far riscoprire agli orientali il loro stesso passato, la loro intrinseca ortodossia, liberandoli dallo strato di errori accumulatisi nel tempo¹³⁰.

Questo spiega come il testo sicuramente più stampato, richiesto e diffuso, tuttavia, rimanga la professione di fede cattolica, prima nella versione elaborata sotto Gregorio XIII¹³¹ e poi nel testo definitivo stabilito da un'apposita commissione durante il pontificato di Urbano VIII, edita a Roma da Propaganda fide a partire dal 1642, con il testo latino sulla pagina sinistra e la versione armena, araba, greca, slavonica etc. su quella destra¹³². Il testo della professione si basava sui contenuti dogmatici definiti dai concili di Firenze e di Trento, ma come è stato più volte osservato, da ultimo da Aurélien Girard, l'elemento centrale in esso era il giuramento finale di obbedienza finale al papa. Se la dottrina era un campo difficile da formulare e da controllare, dove

¹³⁰ Un buon esempio, sin dal titolo, è M. Nau, *Ecclesiae Romanae Graecaeque vera effigies ex variis tum recentibus, tum antiquis monumentis singulari fide expressa Romanis Graecisque exhibita, quo intellegant admirabilem utriusque consensionem, et in tanta matrum concordia nefas esse pugnare et odisse inter sese ingenti damno liberos*, Parigi, apud Gabrielem Martinum, 1680: su questa tematica sono importanti le riflessioni di A. Girard, *Le christianisme oriental*, cit., p. 93-94 e p. 742.

¹³¹ *Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda iussu Sanctissimi Domini Nostri Gregorii Papae XIII edita / Ομολογία της Ορθοδόξου πίστεως υπό των Γραικών ποιηθησομένη*, Roma, apud Franciscum Zanettum, 1582; *Brevis Orthodoxae Fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae an Orientalibus ad sacrosanctae Romanae Ecclesiae unitatem venientibus facienda proponitur*, stampata in lingua araba dalla Tipografia orientale medicea nel 1595, tradotta l'anno successiva in armeno; una versione in armeno era già uscita nel 1584 presso i tipi di Domenico Basa.

¹³² *Professio orthodoxae fidei ab Orientalibus facienda. Iussu SS. D. N. Urbani VIII edita*, Roma, typis & impensis Sacr. Congreg. de Propag. Fide, 1642 e seguenti.

l'interpretazione delle parole e dei concetti lasciava sempre margini di incertezza, l'obbedienza al romano pontefice era invece una garanzia solida e intrinseca di cattolicità, attraverso la quale era possibile risanare lo scisma, errore primigenio degli orientali e da cui dipendevano in fondo le loro successive deviazioni ereticali. Era in fondo il programma delle missioni cattoliche: prima riunire i cristiani orientali tramite la sottomissione al pontefice dei loro capi gerarchici, poi provvedere a correggere i loro «abusi» ed «errori»¹³³.

Il XVII secolo è dunque un'epoca in cui i missionari si affannano a raccogliere professioni di fede da tutti i principali prelati orientali a cui possono avere accesso, seguendo la prima strategia delle missioni, quella di convertire segretamente i capi ecclesiastici delle comunità in modo da portare poi progressivamente anche i fedeli (ritenuti sostanzialmente ignoranti o indifferenti all'aspetto dottrinale) all'unione. Tutto questo senza curarsi troppo delle circostanze di ottenimento (sovente mediate dall'interesse economico o politico) né del fatto che alla professione privata seguisse una pubblica scelta di campo ecclesiale. Si sprecano così i casi di vescovi e patriarchi formalmente riconciliati con la Sede romana (o che promisero la professione senza mai ratificarla), ma che in realtà continuarono a svolgere il loro compito pastorale all'interno delle gerarchie ecclesiastiche tradizionali, comunicando dunque costantemente *in sacris* con gli altri «scismatici ed eretici». Del resto dal punto di vista orientale non era particolarmente difficile riconoscere il primato di Roma (in senso soprattutto onorifico), ma questo non sembrava comportare la necessità di rompere con la propria tradizione ecclesiale: entrambe erano riconosciute come valide. Nel 1711 il Guardiano di Terra Santa confessava alla Propaganda come il numero dei convertiti fosse decisamente inferiore a quello propagandato, «poiché de reconciliati perfetti, non ho trovato gran numero, di reconciliati imperfetti però, molti»¹³⁴. È allora che la prospettiva romana cominciò a cambiare: se fino agli ultimi decenni del Seicento questa realtà era ancora accettabile, nel XVIII secolo la disciplina del Sant'Uffizio si fece più rigida, da un lato provocando numerosi casi di coscienza e dall'altro rendendo la professione di fede cattolica un passaggio più serio e ricco di conseguenze di quanto non fosse stato in precedenza, anche per l'atteggiamento sempre più ostile delle autorità ottomane. In ogni caso, le professioni scritte di fede servirono anche per costituire un repertorio del

¹³³ A. Girard, *Comment reconnaître un chrétien oriental vraiment catholique? Élaboration et usages de la profession de foi pour les Orientaux à Rome (XVI^e-XVIII^e siècles)*, in M.-H. Blanchet, F. Gabriel (a cura di), *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Lovanio, 2016, p. 235-258.

¹³⁴ APF, SOCG, vol. 587, c. 252r-257v (3 dicembre 1711); Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 388.

cattolicesimo orientale, in base a cui esaminare, accogliere o rigettare le numerose suppliche o richieste che da essa provenivano a Roma¹³⁵.

«*Les affaires de la religion*»: François Picquet e la Chiesa siriana

Finora abbiamo esaminato gli strumenti intellettuali e spirituali con cui i missionari cattolici provarono a conquistare anime tra i cristiani orientali: ma è importante rimarcare come i primi significativi successi (ottenuti nella seconda metà del XVII secolo non tanto nella comunità greca, quanto tra quella arabofona e armena) non siano stati frutto soltanto dello zelo apostolico, ma anche e soprattutto di una realtà materiale decisamente più prosaica: l'appoggio economico e politico fornito dai rappresentanti delle monarchie europee e dalla stessa Congregazione di Propaganda Fide. I lavori di Bernard Heyberger e di Molly Greene hanno messo in evidenza come il ricorso alle autorità cattoliche fosse un utile strumento per quei cristiani orientali che avessero subito danni economici, particolarmente a causa delle scorrerie degli ordini militari marittimi come i Cavalieri di Malta e di Santo Stefano: scrivere a Roma o rivolgersi al console francese era allora un'occasione per far valere il proprio statuto confessionale come motivazione per riavere indietro i beni saccheggianti dai corsari cattolici¹³⁶. Ma per capire a che punto il sostegno politico e finanziario europeo potesse essere determinante nell'invogliare intere comunità ad avvicinarsi alla fede cattolica, è utile esaminare il comportamento di uno dei consoli francesi allora più attivi in questo senso.

Il console di Aleppo François Picquet (1652-1660) è conosciuto a causa del suo zelo per la fede cattolica, che lo porterà dopo la fine del suo incarico a prendere i voti e a tornare in Oriente come vescovo in *partibus* di Cesaropoli e vicario apostolico di Babilonia (Baghdad), svolgendo una missione al tempo stesso diplomatica e religiosa presso lo scià di Persia e le comunità armeno-cattoliche del Naxiĵewan (1679-1685)¹³⁷. Già durante gli anni aleppini, comunque, Picquet aveva dato prova di considerare gli «*affaires de la religion*» come uno dei principali compiti di un console e si era impegnato in prima persona per aiutare i missionari nella conversione della locale comunità siro-

¹³⁵ Analizzo questi repertori in Santus, *Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio*, cit. e in un progetto attualmente in corso volto a costruire un database prosopografico di tutti i cristiani orientali che professarono la fede cattolica in Roma nel periodo 1650-1800.

¹³⁶ B. Heyberger, *Sécurité et insécurité : les chrétiens de Syrie dans l'espace méditerranéen (XVII^e-XVIII^e siècles)*, in M. Anastassiadou, B. Heyberger (a cura di), *Figures anonymes et figures d'élite : pour une anatomie de l'Homo ottomanicus*, Istanbul, 1999, p. 147-163; M. Greene, *Catholic Pirates and Greek Merchants. A Maritime History of the Mediterranean*, Princeton, 2010.

¹³⁷ Su Picquet, si veda l'introduzione di Salmon, El-Mudarris (a cura di), *Le Consulat de France*, cit.; cfr. anche G. Goyau, *Un précurseur: François Picquet, consul de Louis XIV en Alep et évêque de Babylone*, Parigi, 1942, che non ho potuto vedere.

giacobita. Il console era riuscito in breve tempo ad imporre la propria personalità: basti pensare che nel 1654, durante una rivolta del pascià locale contro l'autorità ottomana, Picquet era stato formalmente stabilito giudice di tutte le contese tra gli abitanti cristiani; disponeva inoltre di mezzi considerevoli¹³⁸. Quando il vescovo siro di Aleppo morì, i missionari cappuccini e carmelitani pregarono il console di utilizzare la sua influenza per collocare al posto di quello un prelado di sicura fede cattolica, Andrea Akhîjân, già studente a Roma nel collegio maronita. Picquet versò ricchi donativi al patriarca Shim'un perché acconsentisse alla scelta e soprattutto al fatto che il candidato fosse ordinato da un gerarca orientale cattolico, il patriarca dei maroniti: l'impresa ebbe successo e nell'agosto 1656 l'ambasciatore francese a Costantinopoli riuscì a procurare anche un *berat* di conferma¹³⁹. Come prevedibile, però, l'elezione non fu accolta con unanime favore, anche perché il nuovo vescovo cercava di evitare di nominare durante la liturgia quei santi giacobiti che erano considerati eretici dalla Chiesa cattolica. Percepito da tutti come un estraneo, dopo meno di un anno Akhîjân dovette lasciare la città in preda ai disordini e rifugiarsi sul Monte Libano, quasi sollevato di non doversi più occupare di una popolazione che professava una fede diversa dalla sua e di un compito che lo costringeva a continui scrupoli di coscienza intorno alla *communicatio in sacris*¹⁴⁰. Picquet però tenne duro e non si diede per vinto, riuscendo anzi a volgere a proprio vantaggio una delle frequenti vessazioni degli ufficiali ottomani locali contro la popolazione cristiana. Dato che durante una notte era stato commesso un omicidio nel quartiere dei siriani, il pascià ne aveva approfittato per imporre a tutti loro una multa costosa, impossibile da pagare in quel momento; il console si offrì di versare lui la somma necessaria, chiedendo però in cambio che la comunità accettasse il ritorno di Akhîjân e il suo mandato pastorale, cosa che si verificò il 12 marzo 1658, dopo aver vinto anche le resistenze dello stesso vescovo¹⁴¹.

¹³⁸ Cfr. [C.-L. Antelmi], *La vie de messire François Picquet, consul de France et de Hollande à Alep*, Parigi, chez la veuve Mergé, 1732, p. 29.

¹³⁹ Simile sembra essere stata anche la procedura di elezione di un altro prelado, Timoteo Gaṛnuk (o Agnellini come era conosciuto in Italia), nonostante essa non fosse canonicamente accettabile dal punto di vista della chiesa siriana: B. Heyberger, *La carriera mancata di un ecclesiastico orientale in Italia: Timoteo Karnush, arcivescovo siriano cattolico di Mardīn*, in *Incontri Mediterranei*, 2, 2002, p. 9-16.

¹⁴⁰ Il 28 febbraio 1657 lo stesso Akhîjân aveva scritto al papa per notificargli la propria difficoltà a conciliare i propri doveri di arcivescovo siro e di cattolico, enumerando tutte le occasioni in cui il ruolo gerarchico lo vedeva costretto ad assistere o a compiere in prima persona atti e riti di dubbia ortodossia: cfr. ACDF, SO, St. St., M 3 l, fasc. 1, c. n. n.; QQ 2 c, fasc. 9, c. 53-90; *Dubia Varia 1570- 1668*, fasc. 22 (1657). Si veda il caso nel repertorio in *Appendice online*, 1658.

¹⁴¹ [Antelmi], *La vie de messire François Picquet*, loc. cit.; sull'apostolato cattolico tra i siro-giacobiti e le vicende di quegli anni, cfr. J. Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, Albany (NY), 1983, capitolo 3.

Dal racconto emerge un punto che non mancò di sollevare obiezioni e perplessità allora e ancor più in seguito, ovvero il ricorso disinibito del console al denaro per accattivarsi gli animi dei fedeli e del clero orientale. Dietro ai successi apostolici delle missioni cattoliche ad Aleppo c'era (e ci sarebbe stato ancora a lungo) l'ombra dell'interesse economico, quando non della simonia e della corruzione, cosa che non mancava di creare scrupoli ai religiosi ma anche e soprattutto alle autorità romane e francesi. È vero che con il tempo, grazie alla predicazione di Akhîjân, in meno di due anni i religiosi sirî «scismatici» di Aleppo passarono da essere una ventina ad uno solo, con un discreto successo anche tra la popolazione; ma come commentò alcuni anni dopo il console Laurent d'Arvieux, era stato soprattutto il sostegno di Picquet a rendere possibile tale sorprendente progresso nella diffusione del cattolicesimo. Lo stesso vale per un evento ancor più sensazionale, la scalata al trono patriarcale: quando nel 1662 questo si rese vacante, Picquet e il suo immediato successore nel consolato, François Baron, utilizzarono tutte le loro risorse per ottenere che il titolo andasse proprio ad Akhîjân. Ci riuscirono, ma al prezzo di spaccare la Chiesa giacobita, una cui parte elesse un proprio rappresentante alternativo nella persona di 'Abd al-Masîh, spalleggiato dal *kadı* di Diyarbakır. La Congregazione di Propaganda, messa davanti al fatto compiuto, non poté che prendere atto di quanto avvenuto: pochi mesi dopo il papa confermò l'elezione del primo patriarca siriano cattolico pubblicamente riconosciuto come tale. Era un successo insperato, ma non mancavano le perplessità: alcuni missionari sostenevano che il diritto canonico proibiva il ricorso a donativi in cambio della conversione e la stessa Propaganda non mancò di criticare il fatto che le elemosine raccolte in Europa fossero state utilizzate per pagare i diplomi ottomani di conferma, andando in sostanza a finanziare l'amministrazione di uno stato nemico della Cristianità.

Nella biografia (o piuttosto agiografia) di Picquet pubblicata nel 1732 da Charles-Leonce Antelmi, questo aspetto è presentato sotto le vesti virtuose della liberalità e della generosità, ma emerge comunque con chiarezza: tra regali, donativi e offerte di lavoro sembra che il console abbia sborsato più di ventimila scudi¹⁴². Ancor più scivolosa si fece poi la questione quando Picquet tornò ad Aleppo dopo esser stato ordinato vescovo, continuando a brigare per mantenere la cattolicità tra la Chiesa siriana, messa in crisi dalla morte di Akhîjân nel 1677: l'elezione di un altro prelato favorevole ai missionari, Buṭrus Shahbâddîn, aggravò lo strappo con il partito «scismatico», che continuò a sostenere 'Abd al-Masîh e, dopo la morte di questi, il suo successore Jirjis (1687-1708). A quel punto si aprì una lunga battaglia in cui ciascun pretendente cercava di conquistarsi il riconoscimento legale dell'autorità ottomana, ovviamente offrendo una

¹⁴² [Antelmi], *La vie de messire François Picquet*, cit., p. 56, 78-79.

somma più alta dell'avversario. Sono le lettere dello stesso Picquet a Propaganda a fare luce su tali metodi: il 26 settembre 1680 ammetteva infatti che per promuovere con successo la fede cattolica tra gli orientali «a tutti però conviene dare qualche retributione, altrimenti non si farebbe niente». Subito dopo provava a correggere il tiro: «in quanto alli Greci et Armeni, tutto consiste a guadagnar i vescovi con qualche presente, non per fargli catolici, che questa non è la strada, ma solo per obbligarli a tacere et a lasciar predicare e far la dottrina christiana a quelli sacerdoti delli quali siamo sicuri». Nella stessa lettera faceva presente come il principale fattore di insicurezza per il patriarca Buṭrus fosse l'enorme quantità di debiti che questi aveva contratto per ottenere la conferma ottomana e che non era più in grado di onorare: il cappuccino Justinien de Neuvy era stato mandato in Europa anche per raccogliere elemosine che potessero aiutarlo, ma non era ancora tornato; insomma, concludeva eloquentemente, «ci vuol sempre la borsa aperta e pure la mia è quasi vuota, per tante e tante spese fatte, che non ardisco computarle»¹⁴³.

Le vicende della Chiesa siriana a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo sono anche un esempio eloquente delle divisioni interne alle comunità orientali provocate dall'apostolato cattolico. In questo senso, costituiscono una buona introduzione ai fatti che analizzeremo in seguito, nel capitolo dedicato ai rapporti tra armeni cattolici ed apostolici a Costantinopoli e nell'Anatolia orientale. Non solo in entrambi i casi emerge come centrale il ruolo dei rappresentanti della corona francese (il console Picquet in questo caso, l'ambasciatore Charles de Ferriol nell'altro), ma negli scontri tra siriani cattolici e giacobiti è particolarmente interessante il ricorso ad una serie di argomentazioni che diventeranno poi caratteristiche della reazione ad ogni tentativo unionista condotto da parte cattolica tra le gerarchie orientali. Le accuse principali portate dai partigiani di 'Abd al-Masîḥ e Jirjis contro quelli di Akhîjân e Buṭrus Shahbâddîn erano legate al fatto che questi ultimi non sarebbero stati veramente siriani, dato che seguivano le indicazioni dei missionari latini, si appoggiavano in caso di necessità alla gerarchia maronita e non rispettavano nella sua integrità la tradizione ecclesiale siriana, come dimostrava l'alterazione della liturgia in modo da renderla conforme alle esigenze di Roma. In un *hüccet* (certificato, documento notarile) registrato davanti al tribunale del *kadı* di Aleppo, il patriarca Buṭrus è accusato di non voler menzionare nella liturgia

¹⁴³ APF, SOCG, vol. 481, c. 7r-12v; Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 261. Scrivendo anni dopo le sue memorie, il console d'Arvieux non si risparmiava alcune frecciate al suo predecessore e ai missionari: «ils devoient s'être apperçus mil fois que les Suriens n'étoient Catholique que par intérêt, et seulement autant de temps qu'ils étoient en état de leur fournir de quoi subsister commodément» (*Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, cit., vol. 6, p. 56-57).

Dioscoro e Barsauma, cioè i santi considerati eretici da Roma¹⁴⁴. Si insinuava inoltre che i suoi sostenitori si fossero fatti «franchi» (*ifranj*, *firanj*, *frenk*), cioè appunto europei: questo termine, che del resto aveva una lunga tradizione di uso polemico nelle dispute tra greci e latini, aveva l'effetto di presentare i convertiti al cattolicesimo essenzialmente come degli stranieri rispetto alla loro comunità d'origine, aggiungendovi però un sovrappiù politico. Come si è detto, nell'Impero ottomano il termine «franchi» si applicava agli europei residenti temporaneamente sul suolo ottomano (*müste'min*) o ai levantini loro discendenti, assimilati ai primi perché, pur essendo sudditi del sultano, in molti casi godevano della protezione delle potenze occidentali o comunque cercavano di ottenerla. Appariva dunque chiara la volontà di concepire la conversione come una forma di tradimento o, nel migliore dei casi, di duplice ma incompatibile fedeltà. In un altro *hüccet* contenente le lamentele dei giacobiti contro Shahbâddîn, questo aspetto emerge con chiarezza: i querelanti affermavano che il patriarca aveva introdotto delle novità nel rito e nella fede dei siriani e che consigliava i fedeli di pregare per il pontefice romano e non per il «Servitore delle due città di Mecca e Medina» (cioè il sultano), seminando così la discordia all'interno della comunità¹⁴⁵. Anche il console Laurent d'Arvieux racconta che i giacobiti erano scesi in piazza contro il patriarca e contro i missionari, urlando che questi ultimi volevano sottrarre i fedeli all'obbedienza del Gran Signore per metterli sotto quella del papa, nemico degli Ottomani¹⁴⁶. Tali accuse erano certo strumentali, ma avevano efficacia perché si fondavano su alcuni elementi reali, come il fatto di dipendere religiosamente da Roma, un'autorità esterna e rivale, ed economicamente dai consoli francesi, rappresentanti di un altro regno.

Inizialmente il tentativo della Chiesa siro-giacobita di sottolineare i pericoli politici insiti nell'apostolato cattolico non si rivelò particolarmente efficace, dato che le autorità ottomane gestirono la scelta tra i candidati rivali al trono patriarcale sulla base di motivazioni essenzialmente economiche, continuando a considerare per lo più con indifferenza le divisioni confessionali tra sudditi ugualmente infedeli. In questo contesto il ruolo giocato dai rappresentanti delle potenze europee era dunque fondamentale, nel momento in cui esse potevano porre sul piatto della bilancia offerte in denaro e alleanze politiche in cambio del favore verso i missionari e le gerarchie orientali a loro legate. Ecco così che ad ogni deposizione del patriarca Buṭrus da parte dei fedeli o del clero giacobita, seguiva una sua reinstallazione

¹⁴⁴ APCP, Constantinople (Saint-Louis de Pera), série U, doc. 39 (20 *ramazan* 1106 = aprile 1695).

¹⁴⁵ *Ibid.*, série R, doc. 29 (12 *recep* 1107 = febbraio 1696). Sul termine, si veda in generale I. Feodorov, *Les Firanğ – Francs, Européens ou catholiques? Témoignage d'un chrétien syrien du XVII^e siècle*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 82, 2016, p. 179-210.

¹⁴⁶ *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, cit., vol. 6, p. 57.

ottenuta grazie ai buoni uffici del console francese di Aleppo o dell'ambasciatore alla Porta¹⁴⁷.

A partire dal 1695, tuttavia, le cose cambiarono. Come si è accennato nella discussione sul termine *millet*, l'andamento negativo della guerra contro la Lega Santa (con la perdita di numerosi territori nei Balcani, anche a causa della defezione dei cristiani locali), l'occupazione veneziana dell'isola di Chio grazie al sostegno della locale popolazione latina e la politica anti-missionaria condotta dallo *şeyhülislam* Feyzullah Efendi provocarono una svolta nell'atteggiamento del governo ottomano. Sotto il regno di Mustafa II e dei suoi successori, cominciarono ad essere emanati periodicamente comandi (*hatt-ı şerif*) che bandivano l'attività di proselitismo cattolico tra i fedeli delle Chiese orientali e intimavano a questi ultimi di ritornare al loro antico rito e all'obbedienza verso le gerarchie riconosciute dal sultano¹⁴⁸. L'accusa di essere «franchi» divenne allora molto più gravida di conseguenze, divenendo con gli anni il principale strumento con cui gli esponenti delle diverse Chiese orientali cercarono di controbattere all'apostolato cattolico. Nel caso dei melchiti, ad esempio, quando nel 1724 i cattolici di Aleppo riuscirono ad eleggersi un patriarca nella persona di Sarufîm Tânâs, spaccando la Chiesa di Antiochia, il patriarca di Costantinopoli Geremia e altri metropoliti ortodossi ottennero dal sultano un comando che imputava agli aleppini di aver abbracciato la religione dei «franchi», allontanando i fedeli dal loro rito e dai loro obblighi, portando il disordine e la disobbedienza nella comunità; quanto al patriarca eletto, i prelati affermavano che Sarufîm non era davvero un «greco», ma un «franco» che pervertiva i sudditi ottomani¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Basti pensare che uno di tali ritorni sul trono patriarcale fu giustificato col fatto che il patriarca Jirjis aveva insultato Luigi XIV durante una disputa con i missionari davanti al *kadı*: AN, AE, B/I, vol. 381, c. 333v-334r (lettera del 18 settembre 1693); cfr. anche 267rv (23 maggio), 325v-326r (10 agosto), 452rv (21 settembre). Un quadro complessivo degli eventi legati alle rivalità interne alla Chiesa siriana è visibile grazie al diario tenuto dai carmelitani scalzi di Aleppo a partire dal 1669 e pubblicato in ampi stralci da Rabbath (ed.), *Documents inédits*, cit., vol. 2, p. 1-56; cfr. anche alle p. 108-122 del primo volume l'edizioni dei documenti conservati negli archivi francesi relativi alle persecuzioni dei siriani cattolici.

¹⁴⁸ Gli archivi diplomatici francesi conservano varie copie tradotte di questi comandi: cfr. per esempio AN, AE, B/I, vol. 382, c. 240r (15 *rebiülevvel* 1107, «c'est à dire à la fin du mois de Mai 1695»); vol. 384, c. 102r-106v (fine del mese di *safer* 1114, incluso in una lettera dell'8 ottobre 1702); vol. 386, c. n. n. (ottobre 1710); CADN, Constantinople, série A (fonds Saint-Priest), vol. 261, pièces 7-8 (1725).

¹⁴⁹ CADN, Constantinople, série A (fonds Saint-Priest), vol. 262, c. 210v: «Commandement adressé au vezier Emir-Hag et Pacha de Damas, au Pacha Beyler-Bey d'Alep, au Pacha Beyler-Bey de Tripoli de Syrie, au Mutesellim de Seyde et au Dizdars de la forteresse de Lemnos... Donnée à la ville de Constantinople la bien gardée au commencement de la lune de Rebiul-Evvel l'an de l'Egire 1137, qui revient au mois de novembre 1724».

Per quanto riguarda la Chiesa sira, Shahbâddîn rimase in esilio fino al 1700: la sua stella sembrò tornare in auge grazie all'intercessione dell'imperatore asburgico che, pressato da Propaganda Fide, pretese di inserire la reinstallazione del prelado tra le clausole del trattato di pace allora concluso con la Porta. Ma si trattava soltanto di una vittoria effimera: nell'estate del 1701 arrivò ad Aleppo un inviato da Costantinopoli «con un commandamento del Gran Visir per ricercare quelli tra gli christiani ch'erano Franchi, come che questo nome di Franco volesse dire ribello al Gran Signore»¹⁵⁰. Il patriarca e i principali esponenti del clero cattolico orientale furono arrestati dai giannizzeri, bastonati e condotti in catene nel castello di Adana; Shahbâddîn vi rimase più di un anno, morendo infine il 18 novembre 1702, forse avvelenato. Con lui morì allora la gerarchia della Chiesa siro-occidentale fedele a Roma: i siri cattolici restarono senza pastore legittimo per ottant'anni, ritornando perlopiù all'obbedienza dei vescovi e dei patriarchi «scismatici» riconosciuti dal sultano. Soltanto nel 1783 con l'elezione di Mikhâ'il Jarweh si arrivò ad avere un cattolico sul trono di Antiochia, provocando una nuova e questa volta duratura spaccatura nella Chiesa sira tra cattolici e giacobiti¹⁵¹.

Le conseguenze del cambio di atteggiamento descritto non esitarono ad avere ripercussioni su tutte le comunità orientali: quando fu chiaro che missionari e consoli non avevano più i margini di azione di un tempo, anche i rapporti tra i convertiti e coloro che avrebbero dovuto difenderli si guastarono gravemente. Il 20 giugno 1710 i rappresentanti delle quattro «nazioni» orientali di Aleppo (greci, armeni, siri e maroniti) indirizzarono al console francese un aspro memoriale in cui lamentavano di essere stati abbandonati dai religiosi cattolici in mezzo alle difficoltà e, al colmo dell'esasperazione, minacciavano di denunciarli alle autorità¹⁵². Ciò nonostante, le comunità cattoliche di Siria ed Egitto sopravvissero, riuscendo anzi tra il 1730 il 1750 a consolidarsi nel numero e nell'organizzazione: il patriarcato armeno cattolico di Cilicia venne fondato nel 1740 e riconosciuto da Roma nel 1742, quello melchita risaliva al 1724 ma la comunità principale di Aleppo si strutturò definitivamente tra il 1736 e il 1746, durante la residenza del vescovo Maksîmûs al-Ḥakîm. In entrambi i casi, tuttavia, i vertici supremi delle due Chiese dovettero comunque vivere in esilio sul monte Libano, protetti dagli sceicchi maroniti e drusi contro le periodiche persecuzioni delle autorità ottomane e gli scontri con le gerarchie rivali. I sudditi cattolici dell'Impero ottomano, e quelli armeni di Costantinopoli e dell'Anatolia in particolare, dovettero

¹⁵⁰ Rabbath (ed.), *Documents inédits*, cit., vol. 2, p. 36.

¹⁵¹ Joseph, *Muslim-Christian Relations*, cit., p. 46 e sg.

¹⁵² APCP, Constantinople (Saint-Louis de Pera), ms. 1322, c. 6r; edito da R. Kévorkian, *Documents d'archives français sur le Patriarcat arménien de Constantinople (1701-1714)*, in *Revue des études arméniennes*, 19, 1985, p. 333-371, p. 365; cfr. anche Heyberger, *Les Chrétiens*, cit., p. 368-369.

aspettare ancora a lungo prima di trovare un riconoscimento che li mettesse al riparo dalle violenze e dalle contestazioni¹⁵³.

Le conseguenze dell'apostolato: i cristiani orientali tra influenze cattoliche e reazioni identitarie

Per concludere questo affresco generale, è necessario passare dalla prospettiva romanocentrica dei paragrafi precedenti ad una che prenda in considerazione anche l'*agency* dei cristiani orientali: nel confronto con il mondo cattolico, essa si caratterizza come una mescolanza di elementi di imitazione e reazione, sia tra coloro che scelsero l'unione con Roma, sia tra quanti la rigettarono.

Tra i primi, è inevitabile cominciare da quanti avevano studiato in quei collegi della Città Eterna che abbiamo in precedenza menzionato. Non sempre il loro percorso fu quello auspicato: molti allievi soffrivano lo sradicamento dai propri paesi d'origine e la rigida disciplina, tanto da partirsene prima della fine degli studi. Altri, specie i più brillanti, finirono per rimanere in Europa come membri di ordini religiosi o impiegati di curia (uno dei casi di maggior successo è senza dubbio quello dell'erudito maronita Giuseppe Assemani, divenuto prefetto della Biblioteca Vaticana e consulente del Sant'Uffizio per le questioni orientali): in questo caso essi però adottarono quasi invariabilmente il rito latino. Quanti tornarono in patria sovente faticarono ad inserirsi nella società, non trovando una parrocchia in cui incardinarsi e intrattenendo rapporti conflittuali sia con la gerarchia locale «scismatica» (come è immaginabile), sia con i prelati cattolici che non li conoscevano. Alcuni abbandonarono la vita religiosa, altri cercarono di perseguirla nella Chiesa rivale, altri ancora scelsero allora di integrarsi nel clero latino: eloquente il caso del melchita 'Abdallâh ibn Dâwûd che, tornato in Siria dopo gli studi al Collegio Urbano, non riuscì a farsi ordinare dal patriarca ed entrò quindi tra i carmelitani scalzi con il nome di David di San Carlo, facendo carriera fino ad essere nominato visitatore apostolico di Costantinopoli (avremo modo di leggere le sue relazioni più avanti)¹⁵⁴. Vi furono però anche quelli che rimasero fedeli al rito d'origine e decisero di votarsi al pericoloso compito dell'apostolato tra i propri connazionali, rischiando spesso l'arresto, in quanto privi della condizione privilegiata dei loro

¹⁵³ Nel 1741 fu stabilito anche un vicariato apostolico per i cattolici copti, che riuscirono ad avere un patriarca solo nel 1824. Una serie di patriarchi caldei cattolici esisteva invece già dal 1681. In ogni caso, nessun prelatto cattolico indipendente dalle gerarchie orientali fu formalmente riconosciuto dall'autorità ottomana prima della fondazione del *millet* cattolico nel 1831: cfr. *infra*, capitolo 6.

¹⁵⁴ Heyberger, *Les Chrétiens*, cit., p. 405-431 (p. 420-421); G. Hofmann, *Il vicariato apostolico di Costantinopoli 1453-1830*, Roma, 1935, p. 78-83.

collegli europei: è la sorte tipica dei religiosi armeni cattolici attivi a Costantinopoli all'inizio del XVIII secolo.

Accanto a questi allievi di Roma, si assiste tra la fine del Seicento e i primi decenni del Settecento anche alla nascita di ordini religiosi orientali riformati. Modellati sulle costituzioni monastiche occidentali e sull'esperienza missionaria europea (della Compagnia di Gesù, in particolare), questi istituti erano però gestiti direttamente da orientali e da essi unicamente composti: si ebbero così tra i maroniti i monaci libanesi, tra i melchiti i basiliani shuwairiti e salvatoriani, tra gli armeni gli antoniani e soprattutto i mechitaristi. Tali nuove congregazioni ottennero un notevole successo e divennero in alcuni casi fondamentali, sia nella preservazione delle comunità cattoliche del Levante che soprattutto nella loro preparazione culturale e religiosa: basti pensare alla produzione a stampa del monastero libanese di Shuwayr (1733) e di quello mechitarista a Venezia (prima con la tipografia di Antonio Bortoli e poi con quella dello stesso monastero di San Lazzaro), che realizzò opere il cui valore venne riconosciuto e apprezzato anche dagli «scismatici»¹⁵⁵. I nuovi ordini religiosi furono determinanti nella formazione e introiezione di una coscienza confessionale cattolica e orientale al tempo stesso, nel momento in cui la loro azione si posizionava a cavallo tra l'aderenza al modello tridentino e la rivendicazione di un'identità alternativa rispetto ai missionari latini, con cui entrarono spesso in concorrenza¹⁵⁶. Nel 1715, ad esempio, esplose un conflitto tra i maroniti e i gesuiti di Aleppo, con i secondi a negare ai primi la facoltà di poter ascoltare le confessioni di greci, armeni, siriani e caldei, nell'evidente tentativo di riservarsi in esclusiva tale funzione; si aggiungevano poi una serie di critiche all'organizzazione locale dei cristiani orientali, contestando ad esempio il funzionamento di una confraternita del rosario o la stessa canonizzazione di san Marone. Il Sant'Uffizio decretò che *Maronitas non esse inquietandos*, ma la questione si ripeté in Egitto nel 1762 per altre comunità, mentre le tensioni con i missionari (particolarmente i padri di Terra Santa) divenivano sempre più forti¹⁵⁷. Una delle cause principali ruotava intorno alla questione dei *latinizantes*, ovvero quei fedeli che nel corso del tempo erano passati al rito latino in tutto o in parte, ad esempio nell'osservanza del calendario e dei digiuni o

¹⁵⁵ Cfr. C. Walbinder, *Monastic Reading and Learning in Eighteenth-Century Bilād al-Shām: Some Evidence from the Monastery of al-Shuwayr (Mount Lebanon)*, in *Arabica*, 51-4, 2004, p. 462-477; Girard, *Le christianisme oriental*, cit., cap. 12; R.H. Kévorkian, *Les imprimés arméniens: 1701-1850*, Parigi, 1989, p. 31-54 (Catalogue de la Bibliothèque Nationale de France).

¹⁵⁶ Per un caso ben conosciuto di conflitto tra ordini orientali e missionari europei (soprattutto gesuiti), ma anche all'interno delle nuove congregazioni orientali (ad esempio tra aleppini e libanesi), cfr. Heyberger, *Hindiyya*, cit.

¹⁵⁷ ACDF, SO, St. St., QQ 2 b, fasc. 5; QQ 3 l, fasc. 14; H 7 c, c. n. n.; *Doctrinalia*, vol. 4, fasc. 9, c. 73r-88v (voto del commissario del Sant'Uffizio); APF, *Biglietti del S. Offizio 1711-1720*, c. 312-321; *Fondo Vienna* 56, c. 310v-325v.

nella ricezione dell'eucarestia in azzimo: essi erano così finiti sotto il controllo pastorale dei francescani, ma il ritorno al loro rito d'origine veniva ora rivendicato a gran voce dalle nuove gerarchie orientali cattoliche¹⁵⁸.

Nei primi anni del secolo, peraltro, anche queste ultime avevano in alcuni casi spinto per certe forme di latinizzazione, dato che lo zelo di mostrarsi il più possibile conformi all'ortodossia tridentina aveva portato a compiere passi azzardati e criticati dalla stessa Roma. Aftımyûs Şayfı, arcivescovo melchita di Tiro e Sidone, nel 1716 informava ad esempio la Congregazione di Propaganda di «aver egli levato dalla Greca Liturgia alcune orazioni posteriori alla Consacrazione, per togliere dal suo popolo l'errore con cui si stima farsi con queste la transustanziazione solamente» e di aver «levato totalmente l'uso dell'acqua calda [lo *zeon*] solita mettersi da' Greci nel Vino consecrato», aggiungendo poi tutta una lista di altri interventi contro la tradizione liturgica e disciplinare bizantina, dalla concessione della possibilità di celebrare più volte sullo stesso altare a quella di poter mangiare pesce in Quaresima, fino all'ammissibilità del matrimonio anche nei gradi di parentela proibiti dai greci e accettati invece dalla Chiesa latina¹⁵⁹. Anche se il vescovo giustificava il suo intervento pretendendo di ancorarlo nell'antica prassi della Chiesa prima delle innovazioni introdotte dagli «scismatici», agli occhi di Roma in questo caso si andava oltre quella «correzione degli abusi» con cui in passato si erano giustificati gli interventi di «cattolicizzazione» dei riti orientali: era un vero e proprio stravolgimento del rito, un'inaccettabile mescolanza, non dissimile da quanto avveniva allora presso alcune comunità armene e melchite¹⁶⁰. La cosa peggiore era che parte dei fedeli ne approfittava

¹⁵⁸ Cfr. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 446-448, 487-494, 543-548, dove per quanto riguarda la Siria si rintracciano i principali fattori di «latinizzazione» nella diffusione del terz'ordine francescano ad Aleppo e nell'opera dell'influente padre Tomaso Diaz de Campaya a Damasco; la questione continuò ad esacerbare i rapporti tra orientali e padri di Terra Santa fino alla metà del secolo. Non molto diversamente era accaduto con gli armeni latinizzati del Naxijewan, che portarono i loro costumi nella diaspora: cfr. A. Checchi, *Nazione armena e rito armeno: alcune questioni relative a Livorno nel XVIII secolo*, in Mutafian (a cura di), *Roma-Armena*, cit., p. 329-331.

¹⁵⁹ La relazione del vescovo (che domandava l'opinione di Roma sulla correttezza del proprio operato) fu esaminata dal Sant'Uffizio tra il 6 e il 20 febbraio 1716; con una lettera del 24 aprile fu notificata a Sayfı «la risoluzione di tutti i riferiti suoi dubbj, che fu in *omnibus* contraria al di lui sentimento, disapprovò nello stesso tempo la sua condotta, perché avanti di procedere alle variazioni ed innovazioni de i detti riti, già approvati dalla Santa Sede, e specialmente nei concili Fiorentino e Lateranense, non avesse consultato l'oracolo delle medesima Santa Sede» (ACDF, SO, *Doctrinalia*, vol. 4, fasc. 10; *Dubia Varia 1708-1730*, fasc. 10, c. 78r-139v; St. St., QQ 3 l, fasc. 24; H 7 c, c. n. n.).

¹⁶⁰ Nel 1720 i consultori dovettero decidere come valutare il comportamento dei cattolici armeni di Tokat, che «circa l'osservanza dell'astinenze, vigilie, digiuni e celebrazioni della Pasqua e di tutte l'altre Feste di precetto praticano lo stile della Chiesa Romana, il che fa la maggior parte de medemi e quasi tutti nell'Oriente, havendo essi abbandonato lo stile della propria Chiesa nazionale schismatica» (ACDF, SO, *Doctrinalia*, vol. 4, c. 479r-498r; St. St., QQ 3 l, fasc. 23); l'anno successivo i missionari di Damasco

per giostrarsi tra le due osservanze a seconda della necessità: secondo una relazione del 1719, i maroniti di Gerusalemme «vogliono osservare il loro rito, quando tutte le altre nazioni orientali che professano la fede cattolica in Gierusalemme vivono secondo il rito latino, il che cagiona appresso li scismatici ammirazione e scandalo»; tuttavia, «i medesimi Maroniti nelle cose loro favorevoli dicono d'esser Latini», ad esempio nella disciplina alimentare e matrimoniale, decisamente più elastica¹⁶¹.

Tali parziali latinizzazioni inasprivano enormemente i rapporti con le gerarchie ortodosse o gregoriane: descrivendo lo scoppio di violenze interconfessionali agli inizi del secolo XVIII, il visitatore apostolico David di San Carlo ne individuava l'origine nell'eccessiva facilità con cui i missionari dispensavano i convertiti dai digiuni tradizionali e promuovevano modifiche liturgiche, «il che ha reso sommamente odiosi alli eretici li cattolici come destruttori del proprio rito»¹⁶². Nell'ottica di alcuni missionari (ma anche di Aftîmyûs Sayfî, come abbiamo visto) quelle modifiche erano necessarie per stabilire un principio di determinazione confessionale all'interno di una situazione altrimenti confusa: nel 1715, solo un anno prima della lettera del vescovo di Tiro e Sidone, il custode cappuccino Doroteo della Trinità aveva scritto a Roma riferendo che i cristiani di Damasco «ignorando la natura dello scisma, indifferentemente e secondo l'occasione che si li presenta ricevono i sacramenti or in Rito Latino, ora in Rito Greco, come che niente importi il riceversi or nell'uno or nell'altro rito»¹⁶³.

Sollecitata dalle gerarchie orientali cattoliche, Roma cercò di combattere e limitare il fenomeno della latinizzazione, ma con scarsi risultati: anche il pontefice che più si impegnò per regolare la questione, Benedetto XIV, nelle stesse lettere encicliche in cui raccomandava il

consultavano le congregazioni romane a proposito della «consuetudine invalsa in quella città da circa un secolo di comunicare i greci cattolici loro discepoli in azzimo, per la mancanza o scarsità di sacerdoti greci cattolici e per estirpare in loro il pregiudizio contrario all'uso latino» (ACDF, SO, *Dubia de Eucharistia 1603-1788*, fasc. XXV, c. 417-426). Sulla «correzione» dei riti orientali, cfr: A. Girard, *Nihil esse innovandum? Maintien des rites orientaux et négociation de l'Union des Églises orientales avec Rome (fin XVI^e-mi-XVIII^e s.)*, in Blanchet, Gabriel (a cura di), *Réduire le schisme?*, cit., p. 337-352.

¹⁶¹ Cfr: la relazione del Guardiano di Gerusalemme Giuseppe Maria di Perugia (APF, SOCG, vol. 624, congregazione generale del 7 maggio 1720) pubblicata da Lemmens (ed.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta. Parte I (1622-1720)*, cit., p. 357-358. Sui digiuni e la disciplina alimentare, cfr: B. Heyberger, *Les transformations du jeûne chez les chrétiens orientaux*, in C. Mayeur-Jaouen, B. Heyberger (a cura di), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, numero monografico della *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114, 2006, p. 267-285.

¹⁶² «...onde supplica l'Eminenze Vostre che si degnino di proibire a tutti li sacerdoti cattolici, sotto pena anco di scommunicar riservata a Nostro Signore, il concedere in avvenire simili dispense e l'alterare anco in cose leggerissime i riti di ciascheduna nazione» (APF, CP, vol. 75, c. 233rv, congregazione generale del 31 gennaio 1702).

¹⁶³ I dubbi sull'accettabilità di tale *communicatio in sacris* furono trasmessi dalla Propaganda al Sant'Uffizio il 22 giugno 1715 e decisi in congregazione il 22 giugno: ACDF, SO, St. St., QQ 2 I, fasc. 13, c. 116-137 e H 7 c, c. n. n.

rispetto dei riti orientali lasciava però trasparire in modo evidente una concezione di superiorità del rito latino¹⁶⁴. D'altro canto, in questo ed altri casi i fedeli e il clero orientali cattolici impararono ad utilizzare il riferimento a Roma in modo da garantirsi non solo il rispetto di una propria identità specifica, ma anche l'acquisto di un certo margine di autonomia e di centralizzazione interna: ad esempio, è anche grazie al modello ecclesiale piramidale esportato da Roma se i patriarchi orientali cattolici riuscirono ad espandere notevolmente la propria autorità in seno alle comunità di cui si trovarono a capo. In generale, la stessa costruzione identitaria delle Chiese orientali cattoliche si venne a definire in un rapporto allo stesso tempo mimetico e antagonistico rispetto all'influenza romana. Come ha mostrato Aurélien Girard, non soltanto il riferimento a Roma permise ad alcune Chiese di distinguersi più chiaramente, ad esempio con il tentativo della gerarchia maronita di presentare la propria «perpetua cattolicità» rispetto alle altre comunità orientali cattoliche; ma il sapere orientalistico elaborato a Roma con il contributo degli stessi orientali fu determinante anche nell'elaborazione di quella stessa «invenzione della tradizione» necessaria per fissare i caratteri liturgici e storici propri di ogni Chiesa, sancendone così la differenza sia rispetto alle controparti «eretiche e scismatiche» che alla tradizione occidentale¹⁶⁵.

La stessa dialettica tra imitazione e reazione vale anche, in proporzioni rovesciate, nelle Chiese che rifiutarono allora la propaganda cattolica. Per quanto riguarda la Chiesa ortodossa, nel Cinque e Seicento si osserva una forte influenza della teologia scolastica e delle forme controriformistiche di catechesi ed omiletica non solo nei settori della gerarchia più aperti all'operato dei missionari, ma anche tra quegli esponenti che comunemente si definiscono «anti-latini». Le ragioni fondamentali furono non solo l'assenza di scuole e istituti di formazione religiosa nei territori ottomani, che costringeva quanti desiderassero studiare a ricorrere ai collegi e alle università europee (da Roma a Padova a Oxford), ma anche la necessità di far fronte alle

¹⁶⁴ *Cum latinus ritus id sit, quo utitur Sancta Romana Ecclesia, quae mater est et magistra aliarum ecclesiarum, reliquis omnibus ritibus praeferri debet* (Benedetto XIV, *Allatae Sunt*, 1755, in R. De Martinis (ed.), *Iuris pontificii*, cit., p. 605). Cfr. M.T. Fattori, *Benedict XIV and His Sacramental Polity on the Eastern Churches (1740-1758)*, in *Nicolaus-Rivista di teologia ecumenico-patristica*, 39, 2012, p. 117-144.

¹⁶⁵ Cfr. A. Girard, *Le christianisme oriental*, cit., p. 634-635, dove si specifica tra l'altro come la costruzione dell'identità confessionale tra i melchiti spingesse alcuni cattolici orientali a mostrare un atteggiamento molto più severo dei missionari verso i fedeli e il clero ortodossi, attribuendo loro non solo la qualifica di «scismatici» ma anche quella di «eretici», termine che gli europei avevano invece impiegato con cautela per le ragioni sopra ricordate di unità nella fede contro i protestanti. Cfr. anche Id., *Quand les «grecs-catholiques» dénonçaient les «grecs-orthodoxes»: la controverse confessionnelle au Proche-Orient arabe après le schisme de 1724*, in C. Bernat, H. Bost (a cura di), *Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout, 2012, p. 157-170.

influenze calviniste e anglicane, striscianti per buona parte del XVII secolo e momentaneamente al vertice dell'istituzione ecclesiastica durante i diversi passaggi sul trono patriarcale di Kyrillos Loukaris, tra il 1623 e il 1638. Già in precedenza, nelle risposte del patriarca di Costantinopoli Geremia II Tranos alle lettere con cui i teologi luterani di Tübingen avevano provato ad avviare un dialogo dottrinale (1574-1581), si nota nella formulazione delle teologia sacramentale della Chiesa greca un ricorso a termini e concetti di derivazione tomista. Lo stesso accade in un'opera di un contemporaneo del patriarca, il metropolita di Filadelfia Gavriil Seviros: anche se questi è giustamente ricordato come uno strenuo difensore del rito bizantino contro i polemisti cattolici e come l'autore di un trattato sulle cinque differenze fondamentali tra la Chiesa latina e la Chiesa greca, nel suo trattato sui sacramenti utilizza le categorie di forma e materia e il termine «transustanziazione» (*metousiosis*), seguendo l'insegnamento di Tommaso, delle cui opere possedeva una copia personale¹⁶⁶.

Meletios Pigas, patriarca d'Alessandria tra il 1590 e il 1601, criticò violentemente l'Unione di Brest e la riforma del calendario promossa da Gregorio XIII, insieme ad altri punti di carattere dottrinale; nelle sue opere si rivela però contrario agli insegnamenti di Gregorio Palamas e a suo agio invece con la tradizione occidentale, preoccupandosi ad esempio di difendere l'«ortodossia» di Agostino in una delle sue opere più conosciute, il catechismo scritto in greco volgare e pubblicato nel 1596 a Vilnius (*Ὁρθόδοξος διδασκαλία*). Georgios Koresios (post 1566-1660), polemista tanto anticattolico quanto antiprotestante, dimostra una conoscenza approfondita dei padri della Chiesa latini e della scolastica medievale e moderna (da Alberto Magno a Guglielmo di Occam, da Pietro Lombardo a Bellarmino), tenendo posizioni evidentemente tomiste anche sulla giustificazione e la grazia. Se il teologo di riferimento di Loukaris, Theofilos Korydalleus, rifiutava l'alleanza di filosofia e teologia tipica della scolastica e proponeva invece una forma di neo-aristotelismo in sé autonomo, il metodo scolastico fu difeso ed impiegato da Nikolaos Koursoulas (1602-1652): quest'ultimo fu autore di un manuale di teologia organizzato per questioni,

¹⁶⁶ G. Seviros [Σεβήρος], *Συνταγμάτιον περί των αγίων και ιερών Μυστηρίων*, Venezia, παρά Νικολάω Γλυκεί τω ἐξ Ἰωαννίνων, 1600; cfr. M. Plested, *Orthodox readings of Aquinas*, Oxford, 2012, p. 145-146; M. Jugie, *Un théologien grec du XVI^e siècle, Gabriel Sévère et les divergences entre les deux Églises*, in *Echos d'Orient*, 99, 1913, p. 97-108. Ciò non toglie che brani di un'opera di Seviros, *Ἐκθεσις κατά των αμαθών λεγόντων και παρανόμως διδασκόντων, ότι ημεῖς οἱ της Ανατολικῆς Εκκλησίας γνήσιοι και ορθόδοξοι παῖδες ἐσμὲν σχισματικοὶ παρά της αγίας και καθόλου Εκκλησίας*, in N. Metaxas [Μεταξάς] (ed.), *Του Μακαριωτάτου πατρός ημών Μελετίου Αρχιεπισκόπου Αλεξανδρείας... Περί της Αρχῆς του Πάπα ως εν εἶδει ἐπιστολῶν...*, Costantinopoli, s.e., 1627, fossero utilizzati ad inizio Settecento dalla propaganda anticattolica di matrice protestante: nelle lettere dei missionari di Aleppo si trovano infatti numerosi riferimenti alla traduzione in arabo fatta da un mercante inglese di nome «Chairman» (Rowland Sherman) con l'aiuto di Ilyâs ibn Fakhr: Girard, *Le christianisme oriental*, p. 636 e *passim*.

obiezioni e risposte in cui si difendeva anche la dottrina dell'immacolata concezione della Vergine¹⁶⁷.

Il più esplicito avversario di Loukaris fu però il cretese Meletios Syrigos, che come Koressios doveva molto alla teologia bellarminiana e che elaborò una refutazione punto per punto della *Confessione di fede* protestante del patriarca, difendendo in particolare il termine di transustanziazione¹⁶⁸. Quest'ultimo è ugualmente impiegato, assieme a molti altri concetti «cattolici», nella *Confessione* scritta intorno al 1640 dal metropolita di Kiev Piotr Mohyla (in carica dal 1633 al 1646). Mohyla rappresenta il punto più alto dell'influenza latina nell'elaborazione teologica ortodossa dell'epoca: nell'accademia di Kiev da lui diretta, del resto, gli insegnamenti avvenivano in latino e sulla base di strumenti didattici e catechetici elaborati originariamente da Roma¹⁶⁹; nella versione originaria della sua *Confessio Orthodoxa* (scritta appunto in latino) si potevano trovare accenni all'esistenza di un luogo purgatorio o al fatto che la consacrazione avvenisse con le parole dell'istituzione e non al momento dell'epiclesi, uno degli elementi tradizionali di controversia. Syrigos intervenne correggendo parzialmente questi punti e in tal forma la confessione di fede venne ufficialmente adottata dalla Chiesa ortodossa nel sinodo di Jassy del 1642¹⁷⁰.

La tendenza a confrontarsi con la Chiesa romana utilizzando i suoi stessi strumenti non cessò neanche nei decenni a cavallo tra Sei e Settecento, quando la polemica confessionale si fece più aspra, anche a causa della progressiva separazione tra cattolici e ortodossi dovuta alle proibizioni della *communicatio in sacris* e al clima che porterà allo scisma nel patriarcato d'Antiochia (1724). Figure come i patriarchi di Gerusalemme Dositeo II (1669-1707) e Crisanto (1707-1731) si rivelano molto interessanti, nella misura in cui la loro azione (soprattutto quella del primo) fu determinante nella creazione di una faglia

¹⁶⁷ Cfr. soprattutto Plested, *Orthodox readings of Aquinas*, cit., p. 148-156 e G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, Monaco, 1988, p. 128-135, 183-190, 242-244. La *Σύνοψις της ιεράς θεολογίας* di Koursoulas fu pubblicata solo nel 1862 a Zante: Legrand, *Bibliographie hellénique*, cit., vol. 5, p. 263-264.

¹⁶⁸ M. Syrigos [Συρίγος], *Του μακαρίτου Μελετίου Συρίγου...Κατά των καλβινικών κεφαλαίων, και ερωτήσεων Κυρίλλου του Λουκάρεως, Αντίρρησις...*, Bucarest, s.e., 1690 (ma composto tra il novembre 1638 e il novembre 1640): Legrand, *Bibliographie hellénique*, cit., vol. 2, p. 458-459; Podskalsky, *Griechische Theologie*, cit., p. 208-209. La confessione di fede di Loukaris apparve nel 1629 a Ginevra in latino, venendo tradotta in greco nel 1633 e condannata definitivamente nel 1672 dal Concilio di Gerusalemme.

¹⁶⁹ Il latino fu impiegato come lingua dell'educazione anche nelle accademie russe di Mosca, San Pietroburgo e Kazan nel XVIII secolo, in seguito ai tentativi occidentalizzatori di Pietro il Grande e Caterina: A. Sydorenko, *The Kievan Academy in the Seventeenth Century*, Ottawa, 1977; L. Charipova, *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632-1780*, Manchester, 2006; J.L. Black, *Citizens for the Fatherland: Education, Educators, and Pedagogical Ideals in Eighteenth Century Russia*, New York, 1979.

¹⁷⁰ T. Ware, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford, 1964, p. 11-13.

confessionale più netta e nell'elaborazione di una controversistica a stampa di carattere «ortodosso». Anche nel loro caso il confronto fu duplice, dovendo rifiutare allo stesso tempo le influenze cattoliche e protestanti: esemplificativa è la prefazione fatta da Dositeo all'edizione del 1699 della *Confessio Orthodoxa*, in cui si affermava che il XVI secolo aveva visto la nascita di quattro bestie dell'Apocalisse – Lutero, Calvino, il nuovo calendario e i gesuiti¹⁷¹. La risposta del patriarca all'apostolato cattolico sfociò nella pubblicazione di una trilogia: *Tomo della riconciliazione* (Τόμος καταλλαγής, Jassy, 1692), *Tomo dell'amore* (Τόμος αγάπης, Jassy, 1698) e *Tomo della gioia* (Τόμος χαράς, Râmnic, 1705). Si tratta di una silloge di testi molto polemici composti tra il XIV e il XVII secolo (tra cui alcune delle opere fin qui citate), che causò forte preoccupazione tra i missionari, anche se i suoi destinatari rimanevano i chierici e i prelati, più che i semplici fedeli; vi si ritrova inoltre una difesa dell'esicismo e della tradizione palamita contro le accuse dei missionari europei.

Anche nelle opere del *Latinomastix* («flagello dei Latini», come venne soprannominato il patriarca), è però possibile rintracciare la persistenza di elementi di origine cattolica e che in seguito verranno censurati o smussati: nella confessione di fede ortodossa da lui redatta al termine del Concilio di Gerusalemme del 1672 si ritrovano ancora una volta la transustanziazione, il purgatorio, la distinzione tra materia e accidenti, etc.¹⁷² Vedremo più avanti, nel capitolo dedicato alle isole Ionie, le influenze latine presenti nelle opere di controversisti come Ilias Miniatis e Nikolaos Voulgaris; qui basti ricordare come la conoscenza della letteratura religiosa europea non venne meno nel corso del XVIII secolo e continuò ad alimentare quella orientale, non solo in modo polemico. Makarios di Corinto e Nikodimos del monte Athos («Nicodemo Agiorita»), figure determinanti per la rinascita spirituale incentrata attorno al movimento dei Kollyvades e alla raccolta della *Filokalia*, promossero ad esempio la pubblicazione di testi in cui confluivano opere classiche della tradizione occidentale, come il *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli (1796) e gli stessi esercizi spirituali di Ignazio di Loyola nella versione di Giovanni Pietro Pinamonti¹⁷³.

Tutte le influenze fin qui menzionate non vanno interpretate nel senso di una subalternità o addirittura «degenerazione» dell'identità religiosa greco-ortodossa, come spesso la storiografia più confessionale o nazionalista ha fatto e continua a fare, impiegando termini come

¹⁷¹ Legrand, *Bibliographie hellénique*, cit., vol. 3, p. 68-69.

¹⁷² N. Russell, *From the "Shield of Orthodoxy" to the "Tome of Joy": The Anti-Western Stance of Dositheos II of Jerusalem (1641-1707)*, in G. Demacopoulos, A. Papanikolaou (a cura di), *Orthodox Constructions of the West*, New York, 2013, p. 71-82; Plested, *Orthodox readings of Aquinas*, cit., p. 156-158; Ware, *Eustratios Argenti*, cit., p. 13-14.

¹⁷³ E. Citterio, *Nicodemo Agiorita*, in C.G. Conticello, V. Conticello (a cura di), *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. 2, Turnhout, 2002, p. 905-997 (p. 943 e sg.); Plested, *Orthodox readings*, cit., p. 167-168.

«pseudomorfofi»: in realtà, si tratta in molti casi dell'utilizzo di concetti o termini di origine cattolica all'interno di polemiche in cui essi potevano tornare utili per meglio definire le posizioni dottrinali dell'Oriente cristiano, ad esempio nel confronto con i protestanti. In una certa misura, si può anzi dire che il confronto della Chiesa greca con il modello cattolico tridentino è stato un passaggio fondamentale nella precisa delimitazione dell'identità confessionale ortodossa, non soltanto per reazione e rigetto, ma anche tramite l'adozione di quegli utensili culturali inventati dalla Controriforma. La diffusione anche in ambito orientale di catechismi e di manuali per prepararsi alla confessione o all'esame di coscienza è uno degli esempi più chiari di questa tendenza¹⁷⁴. Essi furono tra gli strumenti più importanti della confessionalizzazione ortodossa, ma con il passare del tempo le fonti cattoliche di tali opere vennero rigettate o volutamente dimenticate, con effetti a volte strani: il già ricordato Nicodemo Agiorita lodava ad esempio l'opera di Chrysanthos Notaras e condannava quella di Neofytos Rodinos (in quanto unito a Roma), anche se il secondo era stato il probabile modello del primo e il suo manuale sulla confessione era stato ripubblicato anche dal patriarca di Costantinopoli Callinico III¹⁷⁵.

Discorsi analoghi si possono fare in un certo senso anche per la Chiesa armena: la maggior parte delle opere in lingua armena pubblicate in Europa durante il XVII secolo risentono di influenze cattoliche più meno dirette, come nel caso dell'edizione della Bibbia nel 1666: abbiamo ricordato la diffidenza di Roma verso il fatto che essa fosse stata stampata ad Amsterdam senza essere una traduzione diretta della Vulgata, ma il promotore dell'opera, il vescovo Oskan Erewanc'i, si preoccupò comunque di inserirvi anche i libri dell'Antico Testamento che non facevano parte del canone tradizionale armeno ma di quello tridentino, e in numerose lettere al pontefice romano provò a convincerlo della cattolicità del risultato. Oskan, che in gioventù aveva avuto contatti con il missionario domenicano Paolo Piromalli, svolse allora un ruolo importante di mediazione culturale tra l'Armenia e la cultura latina moderna. Bisogna inoltre ricordare come molte delle principali opere linguistiche e storiche furono realizzate da armeni cattolici, inizialmente dagli allievi dei collegi romani e poi soprattutto dai mechtaristi di Venezia: Awetik'ean, Č'amč'ean, etc. D'altro canto, vi furono anche autori che rigettarono esplicitamente l'influenza cattolica, come il letterato Eremia Č'ēlēpi K'ēōmiwrč'ean (autore della mappa già

¹⁷⁴ Cfr. V. Tsakiris, *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*, Berlino-New York, 2009 e la recensione di B. Heyberger per la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 105-2, 2010, p. 504-507.

¹⁷⁵ N. Rodinos [Ροδινός], *Νεοφύτου Ροδινού περί εξομολογήσεως...*, Roma, nella Stampa della S. Congr. de Propag. Fide, 1630; Legrand, *Bibliographie Hellénique*, cit., vol. 1, p. 275-277; Podskalsky, *Griechische Theologie*, cit., p. 203. Su Rodinos, cfr. A. Brunello, *Neofito Rodinò missionario e scrittore ecclesiastico greco del secolo XVII*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, 5, 1951, p. 148-219: p. 211-212.

ricordata e paradossalmente fratello di un famoso martire cattolico, Komitas) o il *vardapet* e vescovo di Nuova Giulfia Step'anos, compagno di studi di Oskan Erewanc'i ma a differenza di questi in aperta polemica con i missionari, come dimostrano le opere da lui stampate nella tipografia del monastero di Surb P'rkič' tra il 1687 e il 1688¹⁷⁶.

Anche dal punto di vista delle relazioni diplomatiche tra le due gerarchie, i rapporti furono ambivalenti, come dimostra il lungo cattolicosato di Yakob IV (1655-1680). Da parte sua vi furono infatti proteste per quanto stava avvenendo a Leopoli, dove dopo il 1626 la comunità armena locale subì una «cattolicizzazione» più o meno coatta sotto l'episcopato di Mikołaj Torosowicz. La cosa suscitò reazioni preoccupate particolarmente a Costantinopoli, spingendo il patriarca Grigor Kesarac'i a costituire un primo gruppo esplicitamente anti-cattolico. D'altro canto, il *kat'otikos* cercò di mantenere buone relazioni con la corte papale, lasciando aleggiare l'ipotesi di una unione formale in cambio dell'appoggio europeo contro gli Ottomani nel contesto della guerra di Candia: l'obiettivo era quello di organizzare operazioni militari congiunte tra la Persia (nella cui ombra stava allora Ėjmiacin), la Polonia e l'Impero, nella speranza di liberare dal «giogo ottomano» gli armeni dell'Anatolia orientale. Il fallimento di questa ipotesi e la propaganda sempre più aggressiva dei missionari cattolici contribuirono al cambio di atteggiamento dei suoi successori sul trono cattolicosale: Alek'sandr I Jułayec'i (1706-1714) fu infatti autore in prima persona di almeno due testi esplicitamente anticattolici¹⁷⁷.

Il luogo che fu allora al centro delle controversie confessionali tra cattolici e gregoriani, il sobborgo di Isfahan denominato Nuova Giulfia (Nor Juła), fu comunque caratterizzato da una notevole presenza europea, non solo missionaria ma commerciale, cosa che ebbe rilevanti ripercussioni sull'architettura e lo stile decorativo delle principali chiese armene del borgo. La cattedrale del Santissimo Salvatore (Surb Amenap'rkič' vank'), ad esempio, colpisce ancora oggi perché ricoperta al suo interno da un ciclo di affreschi di chiara matrice occidentale, in particolare fiamminga: l'origine iconografica è da ricercarsi nelle incisioni di Christoffel van Sichem, utilizzate nella Bibbia di Oskan, o più probabilmente nei suoi prototipi¹⁷⁸(fig. 7).

¹⁷⁶ P. Lucca, *Le edizioni a stampa della Bibbia armena (secc. XVI-XIX)*, in C. Baffioni et al. (a cura di), *Bibbia e Corano. Edizioni e ricezioni*, Roma, 2016, p. 81-98; A. Orenco, *Gli scambi culturali armeno-italiani (XV-XVIII sec.)*, in Mutačian (a cura di), *Roma-Armenia*, cit., p. 256-260, 258; Kévorkian, *Catalogue des «incunables» arméniens (1511/1695)*, cit., p. 122-124.

¹⁷⁷ G. Petrowicz, *L'unione degli Armeni di Polonia*, cit.; R.H. Kévorkian, *La Chiesa armena, il Vaticano e il movimento armeno di emancipazione nei secoli XVI-XVII*, in Mutačian (a cura di), *Roma-Armenia*, cit., p. 312-315; per la figura di Alek'sandr e il contesto storico, cfr. V.S. Ghougassian, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, Atlanta, 1988.

¹⁷⁸ T.S. Ross Boase, *A Seventeenth Century Typological Cycle of Paintings in the Armenian Cathedral of Julfa*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 13-3/4,



Fig. 7 – Interno della Cattedrale del Salvatore, Nuova Giulfa, Isfahan
(Diego Delso, CC BY-SA 4.0)

Si tratta di una notevole rottura con il tradizionale allestimento delle chiese armene, ma non è un caso isolato a Nuova Giulfa: nella chiesa di Surb Bet'lehem (decorata tra il 1630 e il 1650) si conservano infatti alcuni affreschi opera di Minas, un *vardapet*-pittore che, secondo il racconto dello storico armeno Arak'el Dawrižec'i, si era formato alla scuola di un maestro europeo ad Aleppo¹⁷⁹. Nelle pitture murali sono visibili chiare influenze europee, non solo nell'uso della prospettiva o del chiaroscuro, ma anche dal punto di vista iconografico: Amy Landau ha dimostrato in modo convincente la loro filiazione

1950, p. 323-27; J. Carswell, *New Julfa. The Armenian Churches and Other Buildings*, Oxford, 1968. Amy Landau sostiene che il modello iconografico sia non tanto la Bibbia di Oskan, quanto le sue fonti iconografiche, cioè le incisioni contenute nelle opere del gesuita Jerónimo Nadal: A.S. Landau, *Reconfiguring the Northern European Print to Depict Sacred History at the Persian Court*, in T. Dacosta Kaufmann, M. North (a cura di), *Mediating Netherlandish art and material culture in Asia*, Amsterdam 2014, p. 65-82 e *infra*, nota 180.

¹⁷⁹ Il cappuccino Michel Febvre (Justinien de Neuvy) riferisce di due episodi in cui la comunità armena di Aleppo si trovò a che fare con dipinti religiosi di origine europea, ridicolizzando il loro tentativo di renderli più conformi alla tradizione, ad esempio aggiungendo un braccio ad un Gesù bambino visto di profilo: Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 449.

dalle incisioni dei fratelli Collaert e Wierix, contenute nell'opera *Evangelicae Historiae Imagines* del gesuita Jerónimo Nadal (Anversa, 1593), un'opera probabilmente adoperata dai missionari¹⁸⁰ (fig. 8). È da notare come gli affreschi europeizzanti della cattedrale furono pubblicamente difesi alla presenza dello *shah* da Yovhannēs Mrk'uz, conosciuto peraltro come polemistia anticattolico, autore di un «Libro-raccolta contro i diofisiti» e di un «Libro compendioso della fede vera e autentica» in cui controbatteva all'apostolato dei missionari¹⁸¹.

All'inizio del capitolo abbiamo avuto modo di evocare come l'arte e l'architettura religiosa si rivelino un utile campo d'indagine per i fenomeni di ibridazione culturale: ciò non vale solo per l'epoca



Fig. 8 – Confronto tra la scena della tentazione di Cristo raffigurata nella chiesa di Surb Bet'lehem (a sinistra) e l'incisione corrispondente di Hieronymus Wierix (immagini tratte da Landau, *European Religious Iconography*, cit., p. 436-437)

¹⁸⁰ A.S. Landau, *European Religious Iconography in Safavid Iran: Decoration and Patronage of Meydani Bet'ghehem (Bethlehem of the Maydan)*, in W. Floor, E. Herzog (a cura di), *Iran and the World in the Safavid Age*, Londra, 2012, p. 425-446; A. Landau, T.M. Van Lint, *Armenian Merchant Patronage of New Julfa's Sacred Spaces*, in M. Gharipour (a cura di), *Sacred Precincts: Non-Muslim Sites in Islamic Territories*, Leida, 2015, p. 308-333.

¹⁸¹ Y. Mrk'uz, *Girk' hamarōt vasn iskapēs ew čšmarit Hawatoy* (Libro compendioso della fede vera e autentica), Nuova Giulfa (Isfahan), Surb Prkič', 1688; Id., *Girk' žotovacoy anddem erkabnakac'* (Libro-raccolta contro i diofisiti), Nuova Giulfa (Isfahan), Surb Prkič', 1688. Le opere sono presentate e descritte da Kévorkian, *Catalogue des incunables*, cit., p. 122-124. La discussione tra Shah Soleyman (1666-1694) e Mrk'uz è riportata dallo storico armeno del XVIII secolo Xač'atur ĵulayec'i (Landau, *European Religious Iconography*, cit., p. 425-426).

medievale, ma anche per quella moderna. Nel XVII e soprattutto XVIII secolo si assiste nel bacino del Mediterraneo alla comparsa di influenze occidentali nelle tecniche, nell'iconografia e nelle finalità dell'arte sacra dei cristiani orientali. In Siria e Palestina, dove anche per via del contesto islamico la produzione di icone era quasi inesistente e limitata per lo più all'importazione di icone di produzione cretese, l'arrivo dei missionari e dei mercanti europei comportò la diffusione di immagini di devozione privata, la diffusione di ritratti di autorità (l'onnipresente Luigi XIV nelle cappelle consolari e nelle stesse chiese maronite) e la circolazione di stampe o libri illustrati. Questo stimolò la rinascita di una produzione locale dotata di proprie caratteristiche, fenomeno che accompagnò il contemporaneo emergere dell'identità confessionale cattolica melchita. Nel 1737, ad esempio, il vescovo di Aleppo Maksîmûs al-Hakîm commissionò un'icona dove Cristo e Giovanni Battista sono raffigurati secondo gli stilemi classici dell'arte bizantina, ma tra di loro compare un'enorme ostia consacrata che nel ricordare un miracolo eucaristico recentemente avvenuto riporta alla mente anche quello di Bolsena all'origine del *Corpus Domini*. Il patriarca maronita Istîfân al-Duwayhî (1670-1704) fece dipingere nella chiesa di Qannubîn un affresco con l'incoronazione della Vergine, un tema occidentale realizzato in base a modelli europei ma per mano di un pittore locale abituato invece allo stile bizantino, come si evince dalle incertezze e da alcuni particolari. Le influenze occidentali sono ancor più visibili nelle opere di Hananiya Jirjis al-Muṣawwir (che nel 1759 realizzò una «Vergine del Rosario», iconografia diffusa proprio dai missionari, e fu anche l'autore di un'Immacolata Concezione circondata da scene tratte dall'inno *Akathistos*) per poi trovare piena realizzazione nel lavoro di «Michele il Cretese»¹⁸².

Ma non è solo questione di prestiti o di influenze passive, tutt'altro: l'incontro della tradizione bizantina con la pittura barocca italiana o le incisioni fiamminghe ha una grande influenza sull'arte religiosa in tutto il bacino del Mediterraneo orientale, producendo il più delle volte una sintesi inedita e feconda. In essa gli elementi orientali e occidentali convivono insieme e si prestano ad utilizzi non solamente di propaganda cattolica, ma a volte, paradossalmente, anche di reazione identitaria ortodossa. È il caso dell'arte religiosa che si sviluppa nelle isole Ionie, dove – come vedremo nel dettaglio in seguito – artisti come

¹⁸² *Icônes melkites: exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock du 16 mai au 15 juin 1969*, Beirut, 1969, figg. 28-30, p.168-171 (alle p. 95-126 un saggio di S. Agémian in cui si afferma «l'on ne retrouve nulle part ailleurs un tel mélange d'éléments catholiques et d'interprétation orientale, plaqués sur l'ancien fond byzantin»); B. Heyberger, *Entre Byzance et Rome: l'image et le sacré au Proche-Orient au XVII^e siècle*, in *Histoire, économie et société*, 4, 1989, p. 527-550; Id., *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 483 e figg. 3-4; Id., *De l'image religieuse à l'image profane? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban*, in B. Heyberger, S. Naef (a cura di), *La multiplication des images en pays d'Islam: de l'estampe à la télévision (XVII^e-XXI^e s.)*, Würzburg, 2003, p. 31-56.

Michail Damaskinos, Emmanouil Tzanes e Konstantinos Kontaris seppero utilizzare le novità tecniche e iconografiche della pittura europea per creare prodotti culturali autonomi e a volte esplicitamente critici verso il cattolicesimo¹⁸³. Nell'arte, come nella produzione teologica e in generale nella vita religiosa, l'incontro con Roma non produsse soltanto «latinizzazioni», ma anche reazioni capaci di ritorcere gli strumenti culturali unionisti in favore della difesa dell'Ortodossia orientale.

¹⁸³ Cfr. *infra*, p. 296-302.

CAPITOLO 3

LA COMMUNICATIO IN SACRIS CON GLI «SCISMATICI» ORIENTALI*

La costituzione Ad evitanda e il dibattito canonistico

Il problema teorico fondamentale con cui la dottrina cattolica dovette fare i conti nel momento in cui lo slancio apostolico della Controriforma portò ad intensificare i contatti con gli orientali, creando nuovi gruppi di convertiti, più o meno segreti, all'interno delle diverse Chiese, fu di capire per quale ragione la *communicatio in sacris* con loro fosse o non fosse lecita, e in quale misura. Nella seconda metà del Cinquecento Martín de Azpilcueta, il «Dottor Navarro», affermava di essere il primo ad affrontare una così grave questione: in effetti la sua esposizione divenne un punto di riferimento, nel momento in cui egli decise di inserirvi come elemento essenziale alla giustificazione della pratica il ricorso alla costituzione di Martino V *Ad evitanda scandala* (1418), che autorizzava la comunione sacramentale con gli scomunicati, purché non fossero stati personalmente e pubblicamente condannati come tali o fossero noti aggressori di un sacerdote¹. Dopo di lui la discussione si spostò dunque sulla validità del privilegio, sulla sua applicabilità e infine sulla sua sufficienza a giustificare la *communicatio*.

* Una versione ridotta di questo capitolo è già stata pubblicata: C. Santus, *La communicatio in sacris con gli «scismatici» orientali in età moderna*, in *MEFRIM*, 126-2, 2014, p. 325-340.

¹ Navarrus [M. de Azpilcueta], *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium*, Roma, apud Victorinum Romanum, 1573, cap. 27, n. 35; Id., *Consiliorum sive responsorum libri quinque*, Roma, ex Typographia Iacobi Tornerii, 1590, vol. 2, p. 360: *eam esse grandem quaestionem, et a nemine, quod sciam, ante nos tractatam* (in realtà nel 1569 anche Domingo de Soto aveva citato la costituzione di Martino V, ma finendo per neutralizzarne gli effetti con una posizione che venne scarsamente seguita dai posteri: cfr. *infra*, p. 171). Per il testo latino della *Ad evitanda*, cfr. G.D. Mansi, *Sacrorum Concilium nova et amplissima collectio*, 54 vol., Parigi, expensis H. Welter, 1901-1927: vol. 27, col. 1192 e sg.

Il problema della validità era innanzitutto formale e giuridico: la costituzione era stata promulgata durante il Concilio di Costanza, ma non era stata registrata nei suoi canoni bensì in quelli del contemporaneo concordato con la nazione tedesca; a causa di ciò molti canonisti non riuscivano a trovare traccia del testo negli atti ufficiali, dovendosi accontentare di quello riportato da un partecipante, il vescovo di Firenze Antonino Pierozzi, alla cui sola testimonianza si doveva inoltre l'interpretazione del privilegio come valido senza limiti di tempo e di categorie². In compenso, la *Ad evitanda* era inserita negli atti del successivo Concilio di Basilea, che però non era stato riconosciuto come valido dalla Chiesa; se era possibile derogare a questa difficoltà dal momento che il privilegio era stato inserito in seguito anche nel concordato tra Leone X e il re di Francia in occasione del V Concilio Lateranense, rimaneva però un problema maggiore, e cioè che il testo di Basilea differiva da quello di Costanza in un punto essenziale, giacché sembrava escludere dai benefici della costituzione anche colui che *notorie excommunicationis sententiam constiterit incidisse*, in modo cioè da includere i cosiddetti *excommunicati notori* (a cui erano assimilati gli scismatici) non tra i *tolerati*, ma tra i *vitandi*³.

Entrava qui in gioco il secondo punto, quello della applicabilità della *Ad evitanda* alle relazioni con gli scismatici, aspetto per noi decisamente più centrale. Dal punto di vista fattuale, appariva infatti evidente che al momento della redazione del privilegio Martino V non intendesse giovare particolarmente alle relazioni con i cristiani orientali, né potesse immaginare le conseguenze di una Riforma ben là da venire: con ogni probabilità il suo intento era stato quello di ovviare ai problemi concreti provocati dalla divisione della Cristianità tra diverse obbedienze papali nel corso del Grande Scisma d'Occidente, in un contesto cioè dove capire chi fosse in comunione con il vero capo della Chiesa era divenuto oggettivamente complicato e un atteggiamento rigido in materia avrebbe reso impossibile la vita civile e religiosa. Ciò

² S. Antonino Pierozzi, *Summa Theologica*, Verona, Augustus Caratoni, 1740, pars III, tit. 25, cap. 3 (p. 1415); K.-J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. VII/1, Parigi, 1916, p. 536: «Ce décret *Ad evitanda scandala* n'est pas un règlement général porté par le pape *sacro approbante concilio*, ce n'est pas non plus une décision conciliaire générale, mais c'est, en première ligne, un indult spécial accordé à la nation allemande, non par le concile, mais par le pape [...] Les intentions du souverain pontife étaient, en outre: 1° que cet indult n'eût pas seulement force de lois pendant cinq ans, comme les autres dispositions du concordat germanique, mais qu'il demeurât perpétuellement en vigueur, et 2° qu'il profitât non pas seulement à l'Allemagne, mais à toute la chrétienté; et en effet les maîtres de l'Université de Paris ont adopté ce décret. D'ailleurs, comme suivant les derniers mots du concordat, on pouvait tirer de copies séparées des différents articles, il est probable que de nombreux exemplaires de ce décret *Ad evitanda* furent répandus, puisqu'il s'appliquait à tout le monde: de cette diffusion serait née l'idée que c'était une bulle spéciale».

³ Per la discussione su quale versione fosse legittimo seguire, cfr. G. Höhle, *Die Stellung der Kirche zur communicatio in sacris cum acatholicis nach der Constitutio Martini V. „Ad evitanda“*, Roma, 1938, p. 42 nota 25.

nondimeno, due secoli dopo la questione da dirimere era di tipo giuridico, cioè se fosse o no legittimo estendere i benefici della costituzione anche ad una categoria diversa dai semplici scomunicati, quella degli scismatici e/o eretici⁴. Alcuni autori lo negavano, argomentando che gli scismatici orientali erano pubblicamente noti a tutti come tali ed erano per di più eretici: quindi o non erano compresi dalla *Ad evitanda* nel caso in cui si considerasse come valido il testo più restrittivo (è la posizione di Prospero Fagnani⁵), o comunque dovevano essere esclusi dato che la loro notorietà aveva il valore di denuncia nominale (posizione che parte da Domingo de Soto e arriva fino al tardo manuale di Carlo Francesco da Breno); altri però, come Francisco Suárez, ribattevano che dal punto di vista del diritto vi era una profonda differenza tra la semplice notorietà e la condanna formale e personale richiesta dalla versione originale della costituzione⁶.

Nel corso del XVII secolo prese progressivamente piede un'interpretazione favorevole a riconoscere come, dopo la *Ad evitanda*, la *communicatio in sacris* con gli scomunicati anche notori non fosse più in sé stessa proibita dal diritto comune e canonico: tra gli altri, lo scrissero esplicitamente Juan Azor, Thomas Sánchez, Francesco Albizzi e il cardinal de Lugo, oltre al già citato Suárez⁷. Tale affermazione di principio, tuttavia, non fece altro che spingere i critici della pratica ad opporre il ricorso al diritto divino e naturale, per il quale era sempre proibita la frequentazione di scismatici ed eretici. Ecco allora di nuovo

⁴ *Ibid.*, p. 13-24.

⁵ P. Fagnani, *Commentaria in Quintum Librum Decretalium*, Colonia, sumptibus & typis Wilhelmi Metternich, 1704 (1^a ed. Roma, 1661): *De schismaticis et ab eis ordinatis*, cap. I, nn. 53-56 (a suo dire il testo di Costanza è superato da quello lateranense o di Basilea) e n. 65. La sua posizione a riguardo, nettamente minoritaria tra i canonisti, verrà definitivamente criticata da Benedetto XIV nel 1752 (cfr. *infra*, p. 186-187).

⁶ D. de Soto, *Commentariorum... in Quartum Sententiarum tomus primus*, Salamanca, apud Joannem Baptistam a Terranova, 1569, vol. 1, dist. 22, quaest. I, art. 4 (p. 946-947) e vol. 2, dist. 25, quaest. I, art. 1 (p. 46): *evitare non tenemur nisi nominatim excommunicatis (in quibus comprehenditur haeretici)*; F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica, fide, spe, et charitate*, Parigi, sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1621, disp. XXI, sec. III, § 2, p. 750: *At vero non omnes haeretici sunt per hominem iudicati, praesertim in particulari, sed tantum ipso jure excommunicati sunt; ergo non possunt dici omnes denunciati, etiamsi cogniti sint. Quapropter statuendum est hoc novum jus Concilii Constantiensis etiam ad haereticos extendi, ut reliqui auctores omnes censent*; C.F. Camozzi (da Breno), *Manuale Missionariorum Orientalium*, Venezia, ex typographia Balleoniana, 1726, t. II, p. 278-89, §13.

⁷ J. Azor, *Institutionum moralium... pars prima*, Lione, apud Joannem Pillehotte, 1602 (1^a ed. Roma, 1600), pars I, lib. VIII, cap. 10, col. 853-854 e cap. 11, col. 858 e sg.; T. Sánchez, *Opus morale in praecepta decalogi*, Lione, sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cavellat, 1621, lib. 2, cap. 9, n. 3 (ed. 1624, p. 114 e sg.); F. Albizzi, *De inconstantia in iure admittenda, vel non. Opus in varios tractatos divisos*, Amsterdam, sumptibus Ioannis Antonij Huguetan, 1683: *De inconstantia in fide*, tract. I, cap. 18 (p. 94-107) e cap. 20 (p. 111-115); J. de Lugo, *Disputationes ... de virtute fidei divinae*, Lione, sumpt. haered. Petri Prost, Philippi Borde & Laurentii Arnaud, 1646, disp. 22, sect. I (p. 605 e sg.); Suárez, *loc. cit.*

comparire il problema di come considerare l'altro, nel caso che ci interessasse il cristiano orientale: il fatto che si potesse ora comunicare con lui in quanto scomunicato non toglieva la possibilità che non fosse comunque lecito farlo in quanto scismatico ed eretico, giacché questi ultimi rispetto ai semplici scomunicati erano separati dalla Chiesa con un maggior grado di intensità, durata e volontà. Già Mario Altieri aveva egregiamente sintetizzato il punto nel suo *De censuris* (1616):

*haereticus non solum ut excommunicatus, sed etiam praecise quia exterius haereticus est vitari debet [...] ergo quamvis Concilium Constantiense concesserit ut communicare in divinis possumus cum eo quamvis excommunicato, non tamen quatenus haereticus est, et quando sunt [...] duo vincula, uno sublato non tollitur alterum; idem iuris videtur de schismatico*⁸.

Si arriva così infine al terzo dei punti ricordati, quello riguardante la sufficienza del privilegio costanziense nel giustificare la pratica: ricorrendo a quanto scritto dal Bellarmino in relazione alla possibilità di un papa eretico, i critici obiettavano che si poteva pure attribuire tutto il valore possibile alla costituzione, ma scismatici ed eterodossi rimanevano comunque separati dalla comunione ecclesiastica non per una sentenza umana dispensabile, ma *eo ipso* e già prima di qualunque denuncia, per diritto divino; in particolare era poi ritenuto assolutamente proibito ricevere sacramenti da loro, in quanto si riteneva che in virtù stessa della loro separazione avessero perduto il potere di giurisdizione, come sembrava confermare Clemente VIII nella *Perbrevis instructio* del 1595 e come ribadiva anche il Pignatelli nelle sue *Consultationes*⁹. I sostenitori concedevano che potesse in effetti esservi una proibizione di diritto divino, ma la limitavano ai casi in cui la *communicatio in sacris* rischiasse di produrre nei fedeli scandalo, pericolo di perversione o partecipazione attiva ad un rito intrinsecamente erroneo, tale cioè da costituire una professione di fede eretica. Da un problema di interpretazione canonica si passava così ad una questione ancora più spinosa: il giudizio sulla possibilità di una *communicatio* priva dei rischi succitati passava dall'esistenza o meno di riti e liturgie orientali accettabili come cattoliche, cioè prive di errori. D'altro canto, la questione della liceità della ricezione dei

⁸ M. Altieri, *Disputationes... de censuris ecclesiasticis*, Roma, D. Horatij Alterij R.F. sumptibus, 1616, vol. 2, disp. IX *de suspensione*, cap. 3 (p. 147); cfr. Höhle, *Die Stellung*, cit., p. 32-33.

⁹ R. Bellarmino, *Disputationes... de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos, Tertia controversia generalis, De summo pontifice*, ora in *Opera Omnia*, Napoli, apud Josepho Giuliano, 1856 (1^a ed. Ingolstadt, 1587), vol. 1, lib. II, cap. 30, p. 419-420 (*Concilium autem Constantiense non loquitur nisi de excommunicationis, idest, de his qui per sententiam Ecclesiae amiserunt jurisdictionem: haeretici autem etiam ante excommunicationem sunt extra Ecclesiam, et privati omni jurisdictione*); G. Pignatelli, *Consultationes canonicae*, sumptibus Samuelis et Gabrielis de Tournes, 11 vol., 1700 (1^a ed. Roma, 1668-1697), vol. 8, consult. 80: *Schisma et haeresis ex natura sua ante ullam excommunicationem praescindit... ab Ecclesia, privans eos omni jurisdictione*.

sacramenti da sacerdoti «scismatici» richiedeva inevitabilmente una definizione del loro potere di giurisdizione e del loro *status* come ministri legittimi. A questo riguardo, come abbiamo detto, l'istruzione per gli italo-greci di Clemente VIII sembrava aver messo un punto chiaro nello stabilire che i religiosi ordinati da vescovi scismatici *recipiunt ordinem, sed non executionem*, cioè la possibilità di esercitarlo lecitamente, per il quale era necessaria una dispensa successiva alla riconciliazione con Roma¹⁰. Anche se il principio rimase sempre valido, come vedremo la questione complessiva si rivelò ancora a lungo problematica e dibattuta.

Aperture missionarie

Se dalla letteratura canonistica seicentesca ci si sposta ora su quella missionaria, si incontra da subito un atteggiamento più aperto: già nel 1613 il carmelitano Tommaso di Gesù nel suo *De procuranda salute omnium gentium* (un testo dall'influenza mai abbastanza sottolineata) sosteneva che i cattolici per adempiere al precetto domenicale potevano partecipare alle messe di greci, armeni e altri scismatici: *ratio est, quia ritus etiam Graecanici in re divina et sacrificiis faciendis sunt Catholici* e la Chiesa non ha mai specificato *ut rem divinam audiamus hoc vel illo ritu, sed simpliciter*. Per quanto riguardava la ricezione di sacramenti, anche se scismatici ed eretici in effetti mancavano del potere di giurisdizione, era però possibile accostarsi ad essi previa dispensa pontificia, dato che la questione era di puro diritto canonico¹¹. Ancora più in là si spingeva a metà secolo Angelo Maria Verricelli nel suo famoso manuale, dove si possono trovare le affermazioni più coraggiose in materia: la *communicatio* poteva essere vietata solo per le conseguenze pericolose che provocava in determinate circostanze, non quindi in assoluto di per sé; prova ne era che esistevano molti luoghi dove essa era prassi corrente e che la Chiesa ne dispensava frequentemente nei matrimoni misti; l'argomento bellarminiano

¹⁰ Cfr. *supra*, p. 116-117. Sull'atteggiamento romano verso i riti orientali in età moderna e il processo di negoziazione preliminare alla loro accettazione, rimando ancora a Girard, *Le christianisme oriental*, cit.

¹¹ Thomas a Jesu (T. Díaz Sánchez Dávila), *De procuranda salute omnium gentium*, Anversa, sumptibus viduae et haeredum Petri Belleri, 1613, p. 312-313: *et cum ex altera parte non teneamur vitare Schismaticos, nisi nominatim sint excommunicati, aut alias scandalum oriatur, fit, virum latinum posse interesse sacrificiis Graecorum et Schismaticorum*; p. 552: *quamvis Ecclesiastica iurisdictione Haereticus careat, eo quod sit segregatus ab Ecclesia, potest tamen eam habere, si id Romanus Pontifex sive Ecclesia permittat aut concedat*. L'opera di Tommaso di Gesù, fondamentale nella formazione di molti missionari, fu in seguito molto criticata dall'orientalista francese Eusèbe Renaudot nella sua *Dissertation sur les Missions en Orient*, composta tra il 1700 e il 1706 e pubblicata in N. Gemayel, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe, du Collège maronite de Rome (1584) au Collège de Ayn-Warqa (1789)*, Beirut, 1984, t. 2, p. 862-888.

della mancanza di giurisdizione, in cui incorrerebbero immediatamente gli eretici e scismatici senza bisogno di apposita scomunica, non reggeva, in quanto la separazione avveniva per diritto umano, dal quale dispensava la costituzione *Ad evitanda*, che si estendeva indubitabilmente anche agli orientali: ne conseguiva che questi ultimi mantenevano il potere di giurisdizione, e quindi la facoltà ad esempio di assolvere lecitamente in confessione. Anche circa la comunione sacramentale il suo atteggiamento era estremamente aperto: riteneva possibile in determinate condizioni confessarsi e comunicarsi dagli scismatici perfino *extra articulum mortis*, e affermava esplicitamente la possibilità per i missionari di assistere con le vesti sacre alla liturgia degli orientali quando questa fosse celebrata *catholicò ritu*, dato che in quel caso ciò che contava era l'atto del sacrificio e non la dignità del sacrificante, significativamente accostato al caso del sacerdote concubinario. Insomma, la *communicatio* con gli scismatici poteva essere vietata *per accidens*, ma non *per se*¹².

A queste affermazioni, contenute in due dei testi più conosciuti ed utilizzati nella formazione dei missionari, si devono aggiungere gli sforzi che nel corso del Seicento alcuni autori impiegarono per dimostrare che greci e latini professavano essenzialmente la stessa fede. Leone Allacci, originario di Chio, educato al Collegio Greco in Roma e quindi divenuto *scriptor graecus* della Biblioteca Vaticana, dedicò una monumentale opera a dimostrare il «perpetuo consenso della Chiesa orientale e occidentale», particolarmente in confronto invece alle deviazioni compiute in materia dottrinale e sacramentale dai protestanti: un genere letterario che diventerà un *topos*, grazie alle opere di altri autori come Pietro Arcudio e Jean Morin, fino al notissimo lavoro con cui Antoine Arnaud collezionò testimonianze sull'accordo

¹² A.M. Verricelli, *Quaestiones morales... seu Tractatus de apostolicis missionibus*, Venezia, apud Franciscum Baba, 1656, quaest. 19, n. 5 (ingresso nei templi acattolici, assistenza ai riti: p. 88); quaest. 39-59 (vari dubbi sulla *communicatio* e sulle ragioni della liceità/proibizione: p. 136-167, cfr. in particolare quaest. 44, p. 145: *Quamvis sacrificans sit schismaticus, aut haereticus, tamen id est extrinsecum sacrificio, nec tollit illud esse in se sanctum, ac Catholicum: sicuti ministrans Sacerdoti concubinario, non ideo approbat concubinatum*); quaest. 85 (sull'applicabilità della *Ad evitanda* ai Greci: p. 206); quaest. 163 e 169 n. 3 (sul potere di giurisdizione dei prelati greci, p. 464-467, 492: *Haereticum, aut schismaticum notorium non denunciatum, hodie non esse privatum iurisdictione, atque adeo valide absolvere, et licite, si alia inconvenientia cessent, fideles petere ab eo Sacramenta, praesetim poenitentiae [...] Clementem VIII nihil hac de re determinasse, sed reliquisse disputationi Doctorum*). A proposito di Verricelli, Ware nota che non è un caso che la sua opera uscisse a Venezia, e dubita che avrebbe potuto vedere la luce con il beneplacito di Propaganda e ancor meno del Sant'Uffizio: Ware, *Orthodox and Catholics*, cit., p. 270-271. Se il trattato missionario non fu censurato, un suo lavoro di teologia morale (*Quaestiones morales et legales, in octo tractatus distributae*, Venezia, apud Franciscum Baba, 1653) finì invece all'indice: Girard, *Le christianisme oriental*, cit., p. 394.

della concezione orientale e cattolica dell'eucaristia¹³. Allacci non si limitava a discussioni sulla dottrina, ma tracciava anche un ritratto estremamente positivo della convivenza religiosa nel Mediterraneo: la conquista ottomana e la fine della Francocrazia avevano infatti provocato un riavvicinamento dei greci ai latini, facendo deporre le ostilità e creando un clima di familiarità tale da spingere i primi a contrarre matrimoni con i secondi, frequentare le loro chiese, portare i propri figli alle loro scuole, partecipare *sacris officiis, sermonibus ecclesiasticis, aliisque omnibus Latinorum*; insomma, una vita comunitaria così mescolata da rendere in alcuni luoghi addirittura vacillante la stessa distinzione confessionale e in cui la *communicatio in sacris* era pratica abituale¹⁴. Non esitava a sostenere la venerazione dei greci per il pontefice romano e al contrario il loro odio per i protestanti: il vescovo latino di Chio era trattato con tutti gli onori dal clero greco dell'isola, che lo aveva lasciato celebrare nel monastero di Nea Moni, mentre quando un cittadino chiota aveva stretto amicizia con un calvinista questo era stato oggetto della riprovazione generale.

Anche nel caso in cui questi episodi non rispecchino una fedele descrizione della pratica corrente nell'Egeo e a Chio (Allacci lasciò l'isola da bambino e vi ritornò soltanto una volta per un breve soggiorno), è significativo lo sforzo dell'autore nel mostrare la sostanziale unità delle due comunità, così come l'idea che nei punti fondamentali greci e latini non abbiano mai smesso di approvare e rigettare insieme le stesse cose. Diversamente da Jean Morin, che andava allora rintracciando nelle controversie del tempo di Fozio e di Michele Cerulario l'origine della separazione tra le Chiese, Allacci non credeva in un tale approccio: *singulares personae, licet in dignitatibus constitutae in Graecorum Ecclesia, Ecclesiam Graecam non faciunt*. Anche se erano esistiti scismatici ed eretici greci, la Chiesa greca non poteva essere detta scismatica (né a maggior ragione eretica) nel suo complesso più di quanto non si potesse dire della Chiesa latina per

¹³ L. Allacci, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Colonia, apud Jodocum Kalcovium, 1648; P. Arcudio, *Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Parigi, apud Sebastianum Cramoisy, 1626; J. Morin, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus, secundum antiquos et recentiores, Latinos, Graecos, Syros, et Babylonios*, Parigi, sumptibus Gaspari Meturas, 1655; A. Arnaud, P. Nicole, *La Perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, Parigi, chez la veuve Charles Savreux, 1664. Cfr. Girard, *Le christianisme oriental*, cit., p. 62-79.

¹⁴ Allacci, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis*, cit., col. 979-980, 1059. In appendice all'opera era edita anche un'attestazione del domenicano Jacques Goar, residente a Chio tra il 1631 e il 1637, che affermava di aver somministrato in prima persona l'eucaristia sotto una sola specie ad alcuni diaconi greci (col. 1660: *Addo non quod vidi, sed quod ipse feci, manibus meis in omnium praesentia palam et in Ecclesiae conspectu, Diaconis Graecis sacram Synaxin sub unica specie porrexi: quod ubi intellexit illorum Episcopus, nullatenus improbat*).

aver prodotto Calvino o Zwingli¹⁵. Tale concetto, ripreso in seguito anche da Nicolò Papadopoli nelle sue *Praenotiones Mystagogicae ex Jure Canonico* (Padova 1697) doveva rimanere nella letteratura canonica e missionaria molto a lungo, se si pensa che ancora nel 1726 il *Manuale Missionariorum Orientalium* di Carlo Francesco da Breno così rispondeva alla domanda se la Chiesa orientale fosse scismatica: *Respondeo, non esse secundum se spectatam reipsa Schismaticam, etsi in ea multi Schismatici sint*¹⁶.

Queste posizioni non erano confinate esclusivamente alla Chiesa greca, ma anche alle comunità religiose che sembravano più distanti dall'ortodossia romana: un contemporaneo di Allacci, il teatino Clemente Galano, concentrò la propria esperienza missionaria in un'opera (*Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana*) in cui argomentava come non fosse possibile definire *simpliciter* eretica la Chiesa armena, né divisa tra una parte eretica e una cattolica, dato che al suo interno membri ortodossi ed eterodossi convivevano in modo spesso indistinguibile; ancora più avanti si spingeranno poi alcuni autori nel XVIII secolo, cercando di negare anche gli errori dottrinali segnalati dal Galano¹⁷.

Tutto considerato, si riesce dunque a capire come intere generazioni di religiosi finissero per introiettare una giustificazione teorica di fondo della liceità della comunione con gli scismatici orientali nelle cose sacre (perlomeno in alcune circostanze o occasioni), vedendola come un utile strumento di penetrazione delle idee cattoliche tra una popolazione sostanzialmente ignorante ma attaccata alle proprie tradizioni. Tale giustificazione non veniva scalfito dai frequenti responsi negativi (*non licere*) delle congregazioni romane quando venivano interpellate su punti precisi, anche perché per lungo tempo esse non seppero o non vollero esprimere una dichiarazione generale di principio in merito, risolutiva di ogni questione. Ancora nel 1705, ad esempio, il missionario di Terra Santa Alessandro di Monte Brandone interrogava la Propaganda sulla possibilità che i cattolici

¹⁵ L. Allacci, *Ioannes Henricus Hottingerus fraudis et imposturae manifestae convictus*, Roma, typis Sac. Congreg. de Propaganda Fide, 1661, p. 6-7. Tra gli studi sull'Allacci, si vedano C.A. Frazee, *The De ecclesiae of Leon Allatius. A Church History of the Seventeenth Century*, in *Greek Orthodox Theological Review*, 29, 1984, p. 55-94 e K. Hartnup, "On the Beliefs of the Greeks". *Leo Allatius and Popular Orthodoxy*, Leida-Boston, 2004.

¹⁶ ...*dici adhuc nequit secundum se Schmatica, cum semper in ea floruerint multi communionis participes Apostolicae, et nunc quoque magna cum laude floreant. Numquam hucusque publico se ab Ecclesia Decreto sejunxit; quemadmodum nec eam Ecclesia Romana anathemate publico damnavit. Multi Patriarchi post Photium in Sede Constantinopolitana sederunt Romanae sequaces autoritatis [...] Multi Imperatori Romani culmen Primatus agnoverunt* (Carnazzi, *Manuale Missionariorum*, cit., vol. I, p. 83, § 412-413).

¹⁷ Galano, *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana*, cit.; si vedano le critiche al Galano sollevate negli ambienti vicini alla congregazione mechitarista, ad esempio da Giuseppe Cappelletti e Josip Marinović.

soddisfacessero il precetto domenicale nelle chiese degli orientali e che un *ecclesiasticus catholicus occultus* vi celebrasse in compagnia del clero scismatico: se nel primo caso la risposta era negativa, nel secondo ci si limitava a rispondere di consultare *probatos auctores*, rimettendosi cioè proprio al giudizio dei teologi e degli autori di manuali per missionari¹⁸.

Dispute e istruzioni

Quando all'inizio del XVIII secolo le cose cominciarono a cambiare, anche probabilmente per l'eco delle contemporanee dispute sulla questione dei riti cinesi, le resistenze furono clamorose. Nell'agosto 1707 al consultore del Sant'Uffizio Giovanni Damasceno Bragaldi¹⁹ fu affidato l'esame di alcuni dubbi relativi alla *communicatio* tra armeni cattolici e «scismatici» in Persia. I missionari attivi ad Isfahan, e particolarmente nel sobborgo armeno di Nuova Giulia, avevano segnalato infatti una lunga serie di comportamenti irregolari nella pratica dei sacramenti, soprattutto il battesimo, il matrimonio e l'ordine sacro. Per convenienza sociale ma anche per timore di ripercussioni o violenze, gli armeni cattolici facevano battezzare i loro figli «da sacerdoti scismatici, ed eretici, che pretendono essere loro parrochi, o perché essi non erano prima cattolici, o perché le loro mogli al presente non lo sono»; i matrimoni misti erano dunque molto comuni e si svolgevano alla presenza del clero armeno apostolico, «né vi manca tra missionarii chi stima ciò esser lecito». La *communicatio in sacris* non era generalizzata solo tra i fedeli laici, ma anche nello stesso clero, giacché non essendoci in Persia alcun vescovo cattolico di rito armeno, i candidati al presbiterato venivano mandati a ricevere gli ordini sacri dai membri dell'episcopato «scismatico». Infine, si segnalava come tra gli stessi missionari vigesse la confusione, dato che secondo alcuni di loro i casi fin qui ricordati erano resi leciti dalla costituzione *Ad evitanda*, «che permette ricevere gli sacramenti dagl'eretici e scismatici che non sono

¹⁸ Tre anni dopo, il Guardiano di Terra Santa Gaetano da Palermo non mancava di sottolineare la contraddizione insita in una tale risposta: *si enim non est licitum ad messas, et alia divina officia accedere in ecclesiis schismaticorum, a fortiori videtur non licere in eisdem ecclesiis celebrare, vel altari ministrare, ac cum schismaticis officia divina persolvere* (APE, SOCG, vol. 565, c. 128v, 23 agosto 1708). La relazione di Gaetano da Palermo, seppur in forma di dubbi sottoposti alla risoluzione della Congregazione, è in realtà un lungo elenco di pratiche e affermazioni diffuse in materia di *communicatio*, così come il religioso le aveva apprese nel corso della sua visita nel Levante.

¹⁹ Il «consultore Damasceno» (1665-1715) partecipò alla fase iniziale della controversia sui riti malabarici, anche se è ricordato principalmente per il ruolo svolto nella controversia quietista e giansenista: cfr. L. Ceyssens, *Autour de la bulle Unigenitus: Le P. Damascène Bragaldi, Conventuel (1665-1715)*, in *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 51, 1981, p. 147-165; C. Santus, *Les papiers des consultants*, cit.

nominatim e specialmente denunziati, come non lo sono i vescovi e sacerdoti armeni di Aspaan e Giulfa»²⁰.

Il consultore Bragaldi analizzò i sette dubbi proposti uno per uno, seguendo il classico stile della giurisprudenza canonica (*dubium – resolutio – ratio resolutionis*) e fornendo in tutti i casi una risposta negativa alle domande sulle liceità delle pratiche descritte. Nelle motivazioni del voto, si rifaceva alla prassi precedente della Congregazione, citando spesso casi analoghi, ma relativi alla *communicatio* tra cattolici e protestanti in Olanda, Irlanda e Scozia; sosteneva inoltre particolarmente l'idea secondo cui il clero gregoriano, essendo scismatico, non poteva mai esser considerato come dotato di prerogative «parrocchiali» sui fedeli di quel rito; concludeva poi che la minaccia di danni materiali non era sufficiente a giustificare la *communicatio*, come testimoniava il fatto che Paolo V avesse risposto negativamente ad un'analoga richiesta dei cattolici inglesi circa il recarsi alle funzioni anglicane, a causa del carattere di professione ereticale che la cosa avrebbe assunto. Nell'argomentazione il consultore si appoggiava insomma su di una giurisprudenza formata soprattutto da casi relativi ai protestanti; e del resto il confronto era stato fatto già dal missionario che aveva sottoposto i dubbi, quando aveva glossato che «gli Armeni non sono come i Luterani, e Calvinisti, ma che importa ciò? mentre anco essi sono veramente scismatici, et eretici, benché non tanto perversi come quelli»²¹.

Il 26 gennaio 1708 le prime risoluzioni proposte dal Bragaldi furono presentate nella congregazione del giovedì, alla presenza di papa Clemente XI e dei cardinali inquisitori. Due di essi, tra cui il segretario di Propaganda Fide Carlo Agostino Fabroni, obiettarono però che il consultore aveva liquidato troppo sbrigativamente due questioni molto complesse, su cui non vi era consenso unanime tra i dottori: ovvero proprio la validità della *Ad evitanda* nel giustificare la *communicatio in sacris* e il problema del potere di giurisdizione del clero orientale. La cosa era tanto più imbarazzante in quanto una delle autorità del diritto canonico e inquisitoriale, il cardinale Francesco Albizzi, già assessore del Sant'Uffizio tra il 1635 e il 1654, sembrava essersi espresso in modo opposto a quello del Bragaldi²².

²⁰ La lettera di trasmissione dei dubbi da Propaganda Fide al Sant'Uffizio è del 4 agosto 1707; venti giorni dopo i cardinali della Congregazione decisero di affidare la risoluzione delle questioni al Bragaldi. Cfr. ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. 10 (X), c. 67r-149v; M 3 i, fasc. 2; UV 52, c. 35r; APF, *Biglietti del S. Offizio 1671-1710*, c. 380 e sg. Il consultore Bragaldi aveva dovuto affrontare problemi simili posti dai missionari cappuccini in Persia e Georgia già alcuni anni prima: cfr. ACDF, SO, UV 20, c. 216r-231v (1699) e Windler, *Missionare in Persien*, cit., p. 614-617 e *passim*.

²¹ ACDF, SO, St. St., QQ 3 i, fasc. I, c. n. n.; UV 52, c. 37r-48v (voto di G.D. Bragaldi sui sette dubbi); M 3 a, c. 73r-74v, copia della lettera giunta a Propaganda dalla Persia.

²² ACDF, SO, St. St., UV 52, c. 73rv: *motivum dubitandi et resolvendi illud esse...quod hucusque non satis exploratum est inter doctores an licitum sit communicare in divinis cum Haereticis et Schismaticis non denuntiatis, anque Episcopi et Parochi Haeretici et*

Nel suo famoso trattato *De inconstantia in iure admittenda, vel non* (1683) e sulla scorta anche di altri autori, come i già citati Verricelli e Arcudio, Albizzi aveva infatti chiaramente scritto che la costituzione di Martino V garantiva agli eretici orientali il mantenimento del potere di giurisdizione e quindi la facoltà di conferire i sacramenti; non solo, aveva corroborato il giudizio facendo anche riferimento alla propria esperienza accumulata al Sant'Uffizio, affermando che ciò *resolutum fuit saepius in Suprema et Universali Inquisitione, et successive cum non sint nominatim denunciati, neque carent ordine, neque iurisdictione*²³.

A quel punto il pontefice in prima persona sospese la risoluzione dei dubbi sugli armeni di Isfahan, richiedendo al Bragaldi un voto preliminare sulle questioni menzionate. Il «consultore Damasceno» produsse così due lunghi e dotti pareri. Nel primo, esaminando il valore della *Ad evitanda*, argomentava come essa valesse per gli scomunicati (cioè i separati dalla Chiesa per sentenza canonica) e non per gli eretici e scismatici (separati per la natura stessa del loro crimine, secondo l'interpretazione bellarminiana). Il consultore passava in rassegna la giurisprudenza canonica in materia e le stesse decisioni della Santa Sede e concludeva che, nonostante il parere diverso del Verricelli e di altri, comunicare con gli acattolici era un'azione intrinsecamente sbagliata e proibita²⁴. Poiché molti missionari continuavano però a tollerarla e questo contribuiva a spargere per l'Oriente un morbo pericoloso per la fede, era dunque necessario formare e diffondere un'istruzione generale sulla materia, sul modello di quella di Clemente VIII per gli italo-greci e di Clemente IX per i riti cinesi²⁵.

Schismatici careant iurisdictione post Extravagantem Martini V Ad evitanda, qua de re Cardinalis Albitius etiam ex praxi huius Supremae negative respondit in libro de Inconstantia in fide.

²³ F. Albizzi, *De inconstantia in iure admittenda, vel non*, cit., tract. I, cap. 20, nn. 3 e 5 (p. 111-115); sull'importanza di Francesco Albizzi, cfr. L. Ceyssens, *Le Cardinal François Albizzi (1593-1684): un cas important dans l'histoire du jansénisme*, Roma, 1977 e V. Lavenia, *Quasi haereticus. Lo scisma nella riflessione degli inquisitori dell'età moderna*, in *MEFRIM*, 126-2, 2014, p. 307-324.

²⁴ ACDF, SO, St. St., UV 52, c. 49r-69v, in particolare c. 60rv: *Ratio vitandi haereticos et cum eis non communicandi in divinis non oritur dumtaxat a lege humana excommunicationis, sed a natura haeresis [...] et propterea cum Concilio Constantiense non loquatur nisi de excommunicatis, idest de his qui per sententiam Ecclesiae sunt vitandi, non potest illius dispositio extendi ad haereticos. Haeretici siquidem, etiam praecisa excommunicatione, sunt extra Ecclesiam, et activa ac passiva communicationem praesertim in divinis cum catholicis sunt privati, cum sint proprio iudicio condemnati, hoc est praecisi a corpore Ecclesiae* (originale con correzioni; copia in APF, *Biglietti del S.Offizio 1671-1710*, c. 441r-466v).

²⁵ *Dubium: An supposita dispositione extravagantium Ad Evitanda, licitum sit Catholicis communicare cum haereticis et schismaticis in divinis [...] Resolutio: Non licere, et monendi missionarii ut ab huiusmodi doctrina ac praxi omnino abstineant sub poenis arbitrio Sanctitatis Suae infligendis, et opportunum omnino videtur, tam pro dubiis de quibus agitur quam pro aliis ad praxim saltem Sacramentorum et communicationem cum haereticis in divinis spectantibus, quae passim a missionariis [...] proponuntur, illorum*

Nel secondo voto, Bragaldi si sforzò invece di controbattere al parere dell'Albizzi sul potere di giurisdizione dei prelati orientali, ricorrendo proprio a quella prassi del Sant'Uffizio a cui alludeva il cardinale: con un lavoro di tipo archivistico, il consultore elencò diversi decreti che dimostravano come la Congregazione avesse giudicato il clero greco come sospeso dall'esercizio degli ordini sacri, perlomeno fino all'intervento di una dispensa papale che lo assolvesse dall'irregolarità legata al fatto di aver ricevuto l'ordinazione da vescovi «scismatici»²⁶.

Le dotte disquisizioni di Giovanni Damasceno Bragaldi non bastarono però a convincere completamente Clemente XI dell'opportunità di sancire in modo netto le questioni ricordate. Se il papa convalidò le proposte di risoluzione del consultore in merito ai dubbi degli armeni di Persia, non altrettanto fece riguardo ai voti «teorici». Nella congregazione del 14 novembre 1709, infatti, il pontefice decise di non promulgare una istruzione generale sulla *communicatio in sacris*, e di non pronunciarsi sulla questione del potere di giurisdizione dei vescovi orientali: *Sanctissimus ... censuit abstinendum esse ab examine huius materiae*. Non era la prima volta e non sarebbe stata l'ultima in cui la strategia del silenzio avrebbe avuto la meglio nella gestione dei casi più spinosi relativi ai rapporti con i cristiani orientali²⁷.

Ad ogni modo, la risoluzione negativa ai dubbi di Isfahan e Nuova Giulfia e altri decreti emessi in quegli anni che proibivano agli armeni cattolici l'ingresso nelle chiese nazionali provocarono una vera e propria esplosione dei casi di *communicatio in sacris* sottoposti al Sant'Uffizio, così come di lettere di religiosi orientali cattolici che denunciavano l'impossibilità di rispettare le direttive romane. Anche alcuni missionari europei erano di questa opinione: nel 1712 il gesuita Jacques Villotte presentò al pontefice un lungo memoriale che, pur non pretendendo *de abstrusissima illa difficultate theologicæ disputare*, ne sviscerava le problematiche apprese in vent'anni di apostolato tra gli armeni. Il

conscientiae et Catholicorum salutem opportunam ac generali instructionem, mature prius examinandam ad instar instructionis Clementis Octavi pro Italograecis et Clementis Noni pro Regnis Sinarum consulere, et providere (ibid., c. 441rv). Quest'ultimo riferimento dovrebbe essere alla decisione con cui nel 1669 papa Clemente IX cercò di acquietare gli opposti schieramenti missionari a proposito dei riti cinesi, lasciando ai religiosi il compito di individuare quando fosse opportuno seguire le disposizioni restrittive formulate sotto Innocenzo X o quelle più tolleranti concesse da Alessandro VII. È da notare che proprio negli anni in cui il consultore vergava il suo parere la controversia tornava ad esplodere e che il Bragaldi fu chiamato ad esprimersi sia nel caso dei riti cinesi che in quello dei riti malabarici: Santus, *Les papiers des consultants*, cit.

²⁶ ACDF, SO, St. St., UV 52, c. 74r-95v: *Non enim alia causa adinveniri potest per quam ordinati ab Episcopis Haereticis et Schismaticis Orientalibus, cuiuscumque ritus sint, suspensione et irregularitate incurrant, nisi illa quod ab Episcopis non habentibus iurisdictionem sacros susceperint ordines* (c. 91v-92r). Copia del voto in M 3 i, fasc. 9.

²⁷ ACDF, SO, St. St., UV 52, c. 96r. Le risposte ai singoli dubbi dei missionari di Isfahan furono decise nelle congregazioni del 14, 21 e 28 novembre 1709, e le risoluzioni trasmesse alla Propaganda il 2 gennaio 1710: ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 70r-71v; APF, Biglietti del S. Uffizio 1671-1710, c. 382v-383r.

religioso premeva per una risoluzione positiva dei dubbi relativi alla possibilità di ricevere dal clero «scismatico» alcuni sacramenti, tanto più che questi erano amministrati *debita forma et intentione* e che la frequentazione tra cattolici e apostolici non aveva in passato prodotto scandalo o perversione, ma anzi buoni frutti. Villotte avvertiva il papa che dalla soluzione del problema della *communicatio* dipendeva il futuro delle missioni e dello stesso cattolicesimo in tutto l'Oriente²⁸.

Non esagerava: un'indagine sistematica compiuta dalla Congregazione di Propaganda tra il 1718 e il 1722 rivelò che il fenomeno della frequentazione civile e religiosa tra cattolici e non aveva raggiunto livelli critici. Non solo dalle risposte al questionario (originariamente destinato a raccogliere informazioni solo sul caso armeno) emerse che la *communicatio* era diffusa da Costantinopoli al Cairo, dalla Georgia a Corfù, ma anche che la questione era oggetto di aspre dispute tra gli stessi missionari, tanto che le diversità di vedute creavano scandalo e indecisione tra i fedeli²⁹. Finito il tempo delle prime missioni, in cui un atteggiamento tollerante poteva essere difeso come strumento per guadagnare segretamente anime tramite una strategia da «cavallo di Troia», ora la questione si poneva sul piano della conservazione delle comunità cattoliche già esistenti dalle persecuzioni e dal rischio dell'indifferentismo dottrinale³⁰. La frattura non passava più come in passato tra pragmatismo e affermazioni di principio, ma tra due visioni realmente differenti dell'operato apostolico: cioè tra chi sosteneva l'utilità e la liceità delle conversioni private e delle buone relazioni con gli «scismatici», e chi argomentava ormai per la necessità di una separazione netta dei neofiti dalle comunità d'origine, per preservarne la cattolicità – tale diversità di opinione inoltre non si incarnava nella differenza tra l'*accomodatio* gesuitica e le strategie più ortodosse degli altri religiosi, ma attraversava trasversalmente tutti gli ordini³¹.

²⁸ ACDF, SO, St. St., UV 54, fasc. 29: *Quaeritur: An liceat Armeniis catholicis in sacris communicare cum Armenis schismatici? Alii absolute negant, alii ex parte concedunt. Nos a Sanctitate Vestra poscimus, tam gravis dubii solutione, a qua pendet, non in Armenia tantum, sed in toto pene Oriente, religionis missionumque aut conservatio, aut ruina. La risoluzione dei problemi sollevati fu affidata ancora una volta al Bragaldi, che stilò un voto (ibid., fasc. 28) dove ribadì la propria opinione contraria; ma non sembra che questo desse luogo ad un decreto specifico. Il memoriale di Villotte è analizzato anche da Windler, *Missionare in Persien*, cit., p. 370-374.*

²⁹ ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. XIV, c. 166r-416v. L'indagine prese avvio dall'esame di due dubbi sottoposti dall'Abate Mechitar alla Congregazione di Propaganda: analizzo nel dettaglio la vicenda *infra*, p. 390-417.

³⁰ L'immagine del «cavallo di Troia» è evocata da Ware, *Orthodox and Catholics*, cit., p. 259-276 (p. 265); ma, come abbiamo visto, appartiene in effetti al lessico dell'epoca (cfr. *supra* la definizione usata a proposito degli allievi del Collegio Greco, p. 114).

³¹ Ad Aleppo, ad esempio, il gesuita Marc Antoine Treffons era uno strenuo oppositore della *communicatio* (cfr. W. De Vries, *Eine Denkschrift zur Frage der 'communicatio in sacris cum dissidentibus' aus dem Jahre 1721*, in *Ostkirchliche Studien*, 7, 1958, p. 253-266, p. 265), mentre i Francescani di Terra Santa la ritenevano accettabile: (cfr. la lettera di Yves de Lerne del 28 luglio 1722, Archivio di Propaganda Fide, Congregazioni

Particolarmente aspra si rivelò la *querelle* tra i missionari armeni formati nel collegio di Propaganda Fide e i membri della nuova congregazione mechitarista, il cui grande successo si basava sulla valorizzazione delle tradizioni autoctone della Chiesa armena ma anche su di un atteggiamento estremamente aperto riguardo alla *communicatio*³². Le conseguenze negative di tale approccio secondo i critici sono esemplarmente riassunte in una lettera del 1721:

gli Cattolici, comunicando con gli Scismatici *in divinis*, perdono quella devotione che havevano prima verso la Chiesa Romana, massime i rudi diranno che non vi è differenza, tra Cattolici e Scismatici [...] molti de Cattolici oggidì vanno dicendo che «sin hora non sapevamo che non vi fosse differenza tra noi e scismatici, adesso abbiamo saputo che non c'è niente, e che quelli missionarii che metevano questa differenza ci gannavano»³³.

Anziché attirare gli scismatici verso la Chiesa Romana ricomponendo l'unione, l'atteggiamento possibilista di alcuni religiosi nei confronti della *communicatio* aveva finito per dividere la stessa novella cattolicità: nei resoconti inviati allora sullo stato delle missioni abbondano le classificazioni dei fedeli in gruppi diversi a seconda del loro rispetto più o meno rigido del divieto di recarsi alle chiese d'origine³⁴.

Nonostante la gravità della situazione, la risposta romana fu lenta e ambigua: appoggiandosi alle già ricordate condizioni nelle quali la *communicatio* era vietata per diritto divino, nel 1723 Roma comandò ai cattolici di astenersi dagli atti che potessero indicare adesione ad un'altra confessione religiosa o compartecipazione a riti ereticali, evitando ogni pericolo di scandalo o perversione. Questa generica proibizione, tuttavia, era subito mitigata dal suggerimento di fare ricorso in casi dubbi ai teologi o missionari più esperti³⁵. Non c'era da sperare

Particolari, vol. 75, c. 427r-428r). Anche in Egitto, secondo la testimonianza di Benedetto da Teano, il «superiore di Terra Santa...permetteva ad alcuni cattolici, che havevano il compare heretico, d'andare a battezzare li loro figlioli dall'heretici» (APF, CP, vol. 76, c. 103r).

³² Cfr. M. Abagian, *La questione della comunicatio in sacris nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico*, in *Bazmavep*, 139, 1981, p. 129-182; 141, 1983, p. 215-232; 146, 1988, p. 155-172; 147, 1989, p. 244-258; 148, 1990, p. 146-161, 413-418; 149, 1991, p. 461-476; 150, 1992, p. 202-214. Un difensore della *communicatio* formatosi però al Collegio Urbano fu invece Giovanni Gabudigh: *ibid.*, 1990, p. 159-160. Sul carisma dell'ordine mechitarista, cfr. *infra*, p. 386-388.

³³ ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. XIV, 272r-273v: lettera di «Minas Osghano sacerdote armeno alunno del venerabile collegio di Propaganda Fide, da Pera di Costantinopoli, 2 maggio 1721».

³⁴ Si veda ad esempio come mons. Mauri, vicario apostolico di Costantinopoli, divideva i fedeli della capitale tra quanti si mostravano «constantissimi in non voler andare alle chiese de scismatici», quanti al contrario vi si recavano anche se solo per prestarvi una semplice assistenza materiale, e infine i «cattolici occulti», in niente distinguibili dagli altri «scismatici» (APF, SOCG, vol. 632, c. 165r-168r; cfr. anche M 3 a, 270r v, lettera del 9 maggio); cfr. anche l'opinione espressa nel febbraio 1721 del *vardapet* armeno Gasparo Vehrad, analizzata *infra*, p. 408.

³⁵ ... *ipsi instruendi erunt, quod omnino abstinere debent ab actibus protestationis falsae sectae, et a communicatione in ritu schismatico et haeretico, a periculo perversionis*

granché da una istruzione che per risolvere le divergenze tra i missionari si rimetteva in definitiva a questi ultimi³⁶, come si vide nel fatto che il gesuita Claude Sicard, attivo in Egitto, colse l'occasione per comporre in francese ed in arabo un *pamphlet* che difendeva vigorosamente la *communicatio*, anche con argomenti diversi da quelli visti finora: oltre al ricorso frequente alle citazioni bibliche anziché canonistiche (dall'episodio del Samaritano a quello dell'adorazione idolatrata di Naaman il Siro), oltre alla sottolineatura della necessità di imitare l'atteggiamento compassionevole di Cristo verso i peccatori e all'idea che fosse impossibile per il pontefice decidere di questioni così legate alle circostanze locali, colpiva la distinzione tra gli errori dottrinali degli scismatici (che pure non si faticava a bollare generalmente come eretici) e le loro celebrazioni liturgiche, di cui invece si sosteneva la piena validità: «Le rit n'a rien de mauvais dans aucune secte [...] malgré la profanation de l'hérésie et l'intention perverse [...] le Verbe divin étant exposé dans le sacrement sur l'autel des impies ne laisse pas d'être notre Dieu». Lo scritto fece scalpore e suscitò la risposta di un altro missionario, il minore riformato Joseph Wengeler, per il quale invece il rito degli orientali manifestava spesso concretamente la loro eresia e tra di essi abbondavano sacerdoti e prelati irregolarmente ordinati e quindi in ogni caso impossibilitati ad amministrare validamente i sacramenti³⁷. Da posizioni del genere era facile arrivare ad altri eccessi, come nei racconti riportati da alcuni religiosi, secondo i quali alcuni fedeli

et ab occasione scandali; hisque semper firmis et salvis, et prae oculis habitis, si ulterius gravem aliquod dubium occurrat, doctores theologos et missionarios diu versatos in illis regionibus consulant. L'istruzione è edita in De Martinis, *Iuris pontificii*, cit., p. 290, n. DLIII; riporto il testo completo nell'Appendice online (1). Un avviso molto simile a quello dell'istruzione del 1723 era stato già dato il 12 gennaio del 1719 in risposta ai dubbi dell'abate Mechitar, da cui aveva preso il via l'indagine ricordata sopra: ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. XIV, c. 202rv.

³⁶ «Ma nascendo tutta la differenza, come si è detto di sopra, dalla diversità delle opinioni de' missionarj, il consultar questi in materia della detta comunicazione, non solo non toglie le turbolenze, ma le fomenta maggiormente», come scrisse Carlo Uslenghi riassumendo la vicenda pochi anni dopo (APF, CP, vol. 75, 1729: «Ristretto addizionale per la Congregazione Particolare di Siria e Palestina ovvero de' Greci Melchiti», c. 97v; cfr. Mansi, *Sacrorum Concilium nova et amplissima collectio*, cit., vol. 46, col. 20).

³⁷ C. Sicard, *Dissertation sur la communication qu'on peut avoir avec les hérétiques et schismatiques dans les prières et les sacrements. Au Caire, le 17 Juin 1725* (il testo è pubblicato in Mansi, *Sacrorum Concilium*, cit., vol. 46, col. 169-176 ed è stato ben analizzato da De Vries, *Das Problem der „communicatio“*, cit., p. 89-91). La critica di Wengeler, inedita, è invece conservata in APF, CP, vol. 77, c. 103r-108v. Riporto entrambi i testi nell'Appendice online (5). Per comprendere meglio il contesto in cui nacque il pamphlet è molto utile fare riferimento alla corrispondenza dei missionari gesuiti in Egitto, ora edita, in Libois (ed.), *Égypte (1700-1773)*, cit., così come allo studio di Hamilton, *The Copts and the West*, cit. (p. 85-91). Cfr. anche la pubblicazione delle scoperte di Sicard in campo egittologico, tra le prime nel suo genere: C. Sicard, *Oeuvres*, ed. M. Martin, 3 vol., Il Cairo-Parigi, Institut français d'Archéologie Orientale, 1982. Due mesi dopo la stesura della refutazione, Wengeler tornò a sottolineare la pericolosità dell'atteggiamento propugnato da Sicard in una lettera indirizzata al pontefice il 10 dicembre 1725: APF, CP, vol. 77, c. 257r-258v.

cattolici comunicati a forza dagli scismatici finivano poi per sputare l'ostia consacrata e buttarla via con ingiurie³⁸.

Negli anni immediatamente successivi il mondo missionario fu dunque molto agitato, anche a causa degli ordini imperiali arrivati da Costantinopoli, che proibivano ai religiosi di recarsi nelle case dei fedeli (dove erano soliti comunicarli e confessarli di nascosto) ed intimavano agli orientali convertiti di tornare alle loro chiese d'origine. Il 3 marzo 1724 il Custode di Terra Santa scriveva ai cardinali della Congregazione di Propaganda «a cagione d'una differenza d'opinione che di presente verte tra li padri Missionarii della città d'Aleppo». Poiché i superiori degli ordini religiosi lì presenti avevano idee diverse circa la possibilità di concedere agli orientali cattolici il permesso di frequentare le chiese «scismatiche», come ora veniva imposto dall'autorità ottomana, si era organizzato un incontro per adottare una linea comune: ma la riunione era presto degenerata in rissa («fu una contesa, benché religiosa, assai strepitosa»), senza che si potesse trovare un terreno d'intesa. Da una parte vi era chi sosteneva che concedere ai cattolici l'accesso alle funzioni religiose degli orientali eretici produceva proprio quel «pericolo dello scandalo, della perversione e della protestatione di falsa setta» ricordato nell'istruzione del 1723; dall'altra vi era chi lo negava, argomentando che era risaputo come i cattolici che comunicavano *in divinis* con gli eretici lo facessero soltanto perché costretti, e non perché pervertiti nelle loro credenze. Sconsolato, il Custode concludeva: «Queste dispute e dispareri tra missionari stessi, come anco tra preti maroniti, cagionano in quella città un grandissimo scandalo, mentre chi permette l'andar alla lor chiesa, chi nega e proibisce assolutamente, chi sostiene esservi scandali, chi sostiene il contrario, talmente che li poveri cattolici armeni si trovano in grande costernazione, non sapendo più a chi de' missionarii dar credito»³⁹.

Non essendo più possibile dilazionare una presa di posizione ufficiale in merito, le Congregazioni romane compresero la necessità di una istruzione generale che sancisse definitivamente la posizione della Chiesa cattolica sulla *communicatio in sacris*. L'occasione della sua redazione fu data dalle turbolenti vicende del patriarcato d'Antiochia, dove proprio nel 1724 i melchiti cattolici avevano eletto un loro rappresentante non riconosciuto dagli ortodossi, spaccando in sostanza la comunità e ponendo Roma di fronte alle necessità di confermare o no la canonicità del nuovo patriarca cattolico, Cirillo VI (Sarufîm

³⁸ Si veda ad esempio quanto scrive il già citato Vehrad: «un'altra donna catolica nel medesimo modo comunicata per forza dal sacerdote scismatico, e dopo la di lui partenza cavò la particola dalla sua bocca e la misse drento d'un tozzo di pane, e per ludibrio o aborimento della comunione portata dal sacerdote scismatico, diede quel tozzo di pane che haveva in sé la particola ad una zinghera» (ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. XIV, c. 301v).

³⁹ APF, CP, vol. 76, c. 85r-86r (Gerusalemme, 3 marzo 1724). Cfr. anche *infra*, p. 414.

Tânâs)⁴⁰. Papa Benedetto XIII decise a quel punto di creare una «congregazione particolare *super rebus Melchitarum*» che fu incaricata anche di esaminare tutte le questioni collaterali, come le innovazioni latinizzanti introdotte nel rito bizantino dal vescovo melchita Afîmyûs Şayfî, zio del patriarca, e appunto il problema della *communicatio*. Il 26 aprile 1729 i cardinali decisero di affidare la risoluzione della questione generale sulla liceità della *communicatio* al Commissario del Sant'Uffizio, il domenicano Luigi Maria Lucini, e al generale dei minimi Francesco Zavarroni. Questi ultimi presentarono un primo testo, che fu poi rivisto e perfezionato il 5 luglio seguente, ottenendo in calce la firma del prefetto di Propaganda fide, il cardinale Vincenzo Petra⁴¹.

Nella sua formulazione finale, l'istruzione teneva conto di tutte le argomentazioni utilizzate negli anni precedenti da canonisti e missionari per giustificare la *communicatio*, ma ne rovesciava la portata: se i primi avevano posto l'accento sul fatto che in assenza di determinati pericoli la pratica era in sé lecita, Roma trasformava ora quella possibilità teorica in una impossibilità pratica – cioè, senza entrare in affermazioni di principio, stabiliva però che le suddette condizioni di liceità non si davano quasi mai concretamente, dato che la partecipazione ai riti dei sacerdoti scismatici (significativamente bollati come *pseudoministri*) comportava sempre almeno il pericolo di scandalo, anche perché «quasi mai vi è rito che non sia macchiato da qualche errore in materia di fede»⁴². Nonostante quest'ultima affermazione, però, anche questa istruzione poneva solamente una regola generale di comportamento che, per quanto restrittiva, non risolveva completamente tutte le questioni teoriche: tanto è vero che le discussioni sulla *communicatio* continuarono anche in seguito. All'origine di tutto vi era una cautela evidentemente voluta, che continuava ad alimentare diversità di opinioni sullo statuto degli «scismatici orientali». Ciò avveniva nello stesso seno dell'ortodossia cattolica, come è ben visibile dall'esame di due episodi del pontificato di Benedetto XIV, in

⁴⁰ C. Bacha, *L'élection de Cyrille VI Thanas au patriarcat d'Antioche*, in *Échos d'Orient*, 10, 65 (1907), p. 200-206; A. Girard, *Quand les "grecs-catholiques" dénonçaient les "grecs-orthodoxes"*, cit., p. 157-170.

⁴¹ «Istruzione per l'Oriente sopra la Comunicazione in Divinis de' Cattolici co' Scismatici, ed Eretici»: la prima versione italiana (conservata in APF, CP, vol. 75, c. 157-163) fu modificata e approvata il 5 luglio 1729 (APF, CP, vol. 75, c. 165r-171v e ACDF, SO, M 3 a, c. 476r-483v); il testo finale in lingua italiana e latina è edito in: Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, cit., vol. 46, col. 99-104 (il volume di Mansi è un'edizione degli atti della Congregazione *super rebus Melchitarum*). Riporto le due versioni dell'istruzione nell'Appendice online (2 e 3).

⁴² Originale latino: *vix ullus sit ritus apud heterodoxos, qui aliquo errore in materia fidei non maculetur*. Una buona contestualizzazione e commento dell'istruzione si trovano in C. Korolevskij (ed.), *Verbali delle Conferenze patriarcali*, cit., p. 587-602, p. 587-602 e De Vries, *Das Problem der „communicatio in sacris cum dissidentibus“ in Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert)*, in *Sonderdruck aus Ostkirchliche Studien*, 6, 1957, p. 81-106.

cui rispettivamente il pontefice e il Sant'Uffizio si opposero ad alcuni teologi e alla stessa Congregazione di Propaganda.

Le oscillazioni di Benedetto XIV

All'inizio del 1752, davanti agli inquisitori romani finì un fascicolo relativo ad una processione comune tra cattolici e serbo-ortodossi il giorno del *Corpus Domini* nel villaggio montenegrino di Spizza. Ciò che rendeva questo caso diverso da altri era che il parroco locale, Nicolò Giorga, aveva difeso la tradizione con una lunga giustificazione scritta, in cui sulla scorta della lettura di alcuni dei teologi più possibilisti in merito e della stessa consuetudine, ribadiva che la «communicatione di sua natura et essenza non è peccato; e scandalo non succede alcuno, se non se alcuno lo vuol per malitia»⁴³. Il consultore prescelto per l'analisi della questione fu il minore osservante Giovanni Antonio Bianchi, celebre allora come difensore dei diritti divini della Chiesa contro le nuove teorie illuministe. Nel suo voto si poteva trovare un concentrato di tutti gli argomenti contrari fin qui illustrati, dal dubbio valore della *Ad evitanda* fino alla negazione della somiglianza tra scismatici pubblici e scomunicati occulti. Bianchi abbracciava così in pieno l'opinione di Prospero Fagnani, esprimendo invece un giudizio molto critico sul cardinal de Lugo ed altri autori, colpevoli di non aver «ben spiegata questa controversia, perciò possono ancora ministrare a' semplici grave cagione di errare, e far loro credere che in Oriente, per modo di esemplo, possano i Cattolici ammettere alla communion nelle sagre e divine cose gli eretici Armeni, Giacobiti, Gophti, Nestoriani, Melchiti ed altri, e ciò perché sebbene questi sono notoriamente eretici, non sono stati con tutto ciò né intorno alle persone, né intorno alle loro Chiese o alle loro adunanze da alcun giudice ecclesiastico nominatamente ed espressamente denunciati, quasi che la loro aperta separazione dalla Chiesa Romana e la pubblica professione dell'eresia non bastasse per farli conoscere privati della comunione della cattolica Chiesa in tutte le cose sagre, di cui sono partecipi i soli fedeli»; terminava suggerendo di imporre al parroco montenegrino una ritrattazione esplicita delle proprie idee e il riconoscimento della non liceità della *communicatio* «per qualsivoglia ragione o pretesto»⁴⁴.

⁴³ ACDF, SO, St. St., M 3 b, fasc. VIII, c. 508r-538r, c. 537-538v: «Vero Processo della Processione delli Spizzani Cattolici con li Serviani nel giorno del Corpus Domini», 12 luglio 1751.

⁴⁴ *Ibid.*, c. 514r-524v (copia in H 4 d, n. 137). Bianchi era fresco autore di *Della potestà e della politia della Chiesa trattati due contro le nuove opinioni di P. Giannone...*, Roma, nella stamperia di Pallade, appresso Niccolò e Marco Pagliarini, 1745-1751. Sulle diverse sensibilità culturale del Bianchi e del Lambertini, si vedano i rispettivi profili stesi da M. Rosa, *Benedetto XIV*, s.v. in *Enciclopedia dei papi*, Roma, 2000, vol. 3, p. 446-461 e G. Ricuperati, *Giovanni Antonio Bianchi*, s.v. in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, 1968, vol. 10, p. 114-117.

Bene, nel momento in cui il voto del Bianchi fu presentato nella congregazione generale del 24 febbraio, il pontefice lo criticò pesantemente, con una delle importanti e dotte allocuzioni per cui andava famoso. In essa precisò infatti che, nonostante i diversi pareri dei teologi, ciò che contava era l'*ecclesiastica consuetudo* e quest'ultima non prevedeva di considerare *vitandi* se non gli aggressori dei chierici e gli scomunicati con sentenza pubblica. Di più, affermò che la *communicatio in divinis* con gli eretici e scismatici non doveva con troppa leggerezza essere sempre bollata come proibita, dato che constavano numerosi esempi di dispense nei casi dei matrimoni misti, e che era possibile tollerare la presenza di eterodossi notori durante una celebrazione eucaristica: *ex quibus passiva in divinis communicatio permissa dignoscitur contra sententiam Fagnani, qui hoc erravit*. Nel seguito del suo discorso ribadiva la validità della costituzione di Martino V contro i dubbi del Bianchi e di altri, e ricostruiva le circostanze storiche che avevano portato in molti luoghi del Mediterraneo (ed in particolare nelle isole controllate dalla Serenissima) ad una convivenza civile e religiosa tra latini cattolici e greci scismatici. Tale *excursus* permetteva al Lambertini di evocare il caso di Corfù, dove era ugualmente tradizione svolgere una processione comune per il *Corpus Domini*: quando però all'inizio del Seicento l'arcivescovo locale Vincenzo Querini aveva interpellato Roma per ottenerne una proibizione, gli era stato risposto che era preferibile tollerare la cosa piuttosto che rischiare di produrre moti o agitazioni popolari: allo stesso modo bisognava regolarsi dunque nel caso montenegrino⁴⁵. A questo proposito bisogna ricordare che nel 1723 un altro e più famoso esponente della stessa famiglia asceso al medesimo episcopato, il futuro cardinale Angelo Maria Querini, aveva avuto al momento di prendere possesso della sua diocesi una lunga e stupefacente conversazione con il cardinal Giovanni Battista Tolomei, il quale gli aveva consigliato di considerare i greci di Corfù come dei cattolici, visto che l'Unione di Firenze era formalmente ancora in vigore; alle proteste del prelado bresciano circa la scismaticità del patriarca di Costantinopoli, da cui dipendeva il clero corfiota, Tolomei aveva replicato di considerare il patriarca greco tanto vero quanto quello latino. Se a questo si aggiunge che sempre il Querini nelle sue memorie ricordava come l'allora pontefice Benedetto XIII gli avesse consigliato di regolare la propria condotta sugli scritti di un altro cardinale, Giovan Battista Salerni, autore di un'opera dall'eloquente titolo *Dissertatio de licito*

⁴⁵ *Hinc SS.mus iterum deduxit, hanc cum schismaticis communicationem non posse omnino et in omni eventu conclamari prorsus illicitam*. Il voto si concludeva con le parole: *pro suo arbitrio et prudentia [Archiepiscopus] se gerat, ac dissimulet, ad peiora mala vitanda*. Cfr. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fidei*, cit., §384, p. 226-227. L'identificazione del R. P. D. Quirino ricordato dal Pontefice con il vescovo Vincenzo Querini (1597-1618) è provata da un documento del 1634: APF, SOCG, vol. 206, c. 320rv.

Latinorum cum Graecis in sacris commercio, si capisce come anche al vertice stesso della Chiesa potessero esistere opinioni non così diverse da quelle di certi missionari⁴⁶.

Tornando agli anni '50, tuttavia, non bisogna credere che il pontificato di Benedetto XIV abbia voluto significare un reale allentamento dell'atteggiamento romano nei confronti della *communicatio*. Al contrario, nel 1753 il Sant'Uffizio formulava una istruzione ancora più severa di quella del 1729, appoggiandosi esplicitamente ad un passo della prima edizione del *De Synodo Dioeclesana* (1748), in cui proprio il Lambertini aveva ribadito che era praticamente impossibile adempiere a tutte le condizioni imposte dagli autori perché la *communicatio* con gli scismatici fosse priva di scandalo⁴⁷. Da allora l'istruzione del '29 venne sempre ristampata con in calce quel brano⁴⁸, in cui tra l'altro si poteva leggere una frase che sembrava ridurre la portata della *Ad evitanda* all'autorizzare la *communicatio* con scismatici ed eretici solo *in rebus mere prophanis et civilibus*, inibendo i fedeli dal pensare che fosse loro lecita anche in materia di sacramenti.⁴⁹ Peccato che a partire dall'edizione del 1756 lo stesso passo risultasse notevolmente cambiato, dato che ora vi si leggeva che, a causa della costituzione di Martino V, la disciplina era stata allentata fino a comprendere anche la comunicazione *in divinis*; alla proibizione sopra ricordata era poi stato aggiunto un significativo *indistincte* che ne modificava il senso⁵⁰.

⁴⁶ Nel ricordare la conversazione con il Tolomei, Querini menzionava anche un'altra opera del cardinale Salerni, lo *Specimen Orientalis Ecclesiae*, pubblicato in due parti a Roma nel 1702 e 1706; nel 1724, interpellando il pontefice a proposito del modo di comportarsi nei confronti dei sacerdoti greci di Corfù che si facevano ordinare da metropoliti «scismatici», ricevette come risposta dal Tolomei una «lunga scrittura» del Salerni di cui non si cita il titolo, ma che giustamente Vittorio Peri esclude di poter identificare con lo *Specimen* edito; a mio parere rimane dunque la possibilità che si tratti della fantomatica *Dissertatio*, mai pubblicata (A.M. Querini, *Commentarii de rebus pertinentibus ad Ang. Mar. S.R.E. Cardinalem Quirinum*, 2 vol., Brescia, ex typographia Joannis-Mariae Rizzardi, 1749: vol. 2, libro I, cap. XI, p. 173-175, 190-195; V. Peri, *Querini e la Vaticana*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini. Atti del Convegno Venezia-Brescia, 2-5 dic. 1980*, Brescia, 1982, p. 33-190: p. 42 nota 34). A proposito dei rapporti particolari instaurati sull'isola tra il clero greco e latino, cfr. *infra*, capitolo 5.

⁴⁷ ACDF, SO, St. St., M 3 b, fasc. IX, c. 558r-561v (10 maggio 1753): cfr. *infra*, p. 230 e Appendice online (4); Benedetto XIV, *De Synodo Dioeclesana libri octo*, Roma, excudebant Nicolaus et Marcus Palearini, 1748, lib. VI, cap. 5, § 2, p. 179-180: *fere impossibile est usuvenire, ut a flagitio excusari valeant catholici sese in rebus sacris cum haereticis et schismaticis immiscentes...vix unquam accidere potest, ut in praxi sit innoxia catholicorum cum haereticis communicatio in divinis*. Cfr. *Collectanea*, cit., §389, p. 231-232.

⁴⁸ Numerosi esemplari a stampa dell'istruzione del 1729 con il decreto del 1753 si conservano in ACDF, SO, St. St., H 4 d.

⁴⁹ Il passo era basato anche sul divieto già ricordato di Paolo V ai cattolici inglesi. Poco dopo era comunque elencato un piccolo catalogo degli autori che avevano ritenuto lecita anche la frequentazione *in divinis*, purché alle note condizioni.

⁵⁰ Si confronti la formulazione del '48: *Non idcirco tamen arbitrari debent catholici, fas quoque sibi esset cum iisdem haereticis consortium habere etiam in rebus sacris et divinis*, con quella del 1756: *non idcirco tamen arbitrari debent Catholici, fas sibi esse,*

Come spiegare questo mutamento, così come l'apparente contraddizione tra il divieto del 1753 e i responsi favorevoli dell'anno precedente e di quello immediatamente successivo, in cui – rovesciando ancora una volta il parere del consultore Bianchi – il pontefice optava perché il vescovo di Syros tollerasse le celebrazioni di un prete greco scismatico in una chiesa cattolica dell'isola?⁵¹ Credo che la risposta si trovi nella reale problematicità e sconvenienza di affermazioni di principio su di una materia come questa. Sempre sotto il pontificato di Benedetto XIV si pose infatti la possibilità di dirimere in maniera netta l'annosa questione del potere di giurisdizione dei prelati scismatici e di far divenire per decreto la *communicatio* un caso riservato agli ordinari, con la sospensione *ipso facto* di tutti quei missionari che avessero assistito ad esempio ad un matrimonio misto. Ebbene, in entrambi i casi si decise di non decidere. Quando cioè nel 1743 l'arcivescovo di Ragusa pose esplicitamente la domanda «Se il sacerdote scismatico sia privo di giurisdizione solo perché è scismatico?», entrambi i consultori interpellati, il commissario del Sant'Uffizio Luigi Maria Lucini e l'abate Raimondo Besozzi, pur mostrando di propendere personalmente per il sì, suggerirono comunque di non pronunciarsi direttamente su di una questione che la Santa Sede non aveva mai voluto chiarire, «perché attesa la varietà delle circostanze dei casi può nascere qualche dubbio, o perché ogni decisione generale *in jure* è sempre mai pericolosa»⁵². Ancor più significative furono le resistenze emerse nel 1757, allorché di fronte alla succitata proposta di Propaganda di stroncare la pratica della *communicatio* inasprendo le pene, i tre consultori chiamati a giudicare la bozza del decreto la giudicarono inopportuna: in particolare, secondo uno di essi, il dotto maronita Giuseppe Assemani, alcuni riti e sacramenti delle Chiese orientali erano realmente privi di errori e i cattolici potevano quindi, in caso di grave necessità, assistervi senza rischio di «infezione ereticale» o pericolo di scandalo: «Onde, che sia lecita o illecita la comunicazione *in divinis*

indistincte cum haereticis, quamvis non denunciati, in rebus sacris et divinis communicare (*De Synodo Dioecessana libri tredecim*, Ferrara, impensis Jo. Manfrè, 1756, vol. 1, p. 244, enfasi aggiunta). Georg Höhle nota la modifica, ma nel suo sforzo apologetico di difendere il divieto assoluto di *communicatio* (siamo negli anni '30) non tiene conto della cronologia e finisce per credere che la versione più restrittiva sia quella più recente, cosa che evidentemente non è (*Die Stellung*, cit., p. 37).

⁵¹ Congregazione del 14 novembre 1754: ACDF, SO, St. St., M 3 b, fasc. XI; cfr. anche M 3 m, c. n. n., «Sira 1754». Il papa fu convinto da un voto (di cui purtroppo non è indicato l'autore) in cui tra l'altro si argomentava che «altro è tollerare, ed altro è dare positiva licenza, e facoltà» (M 3 b, c. 635v).

⁵² ACDF, SO, St. St., M 3 b, fasc. III, c. 43r-56v (voto Lucini) e c. 57r-65v (voto Besozzi); la citazione è tratta dal riassunto a c. 68rv. Idee simili venivano espresse ancora in un voto del 1756 da Giuseppe Maria Castelli, secondo il quale la Santa Sede «ha sempre considerato essere cosa sommamente pericolosa lo stabilire regole generali in cose alle quali mille diverse circostanze, a cui sono soggette, possono in mille modi far mutare di sembante, e di sommamente ree farle divenire meno ree, ed anche talora innocenti» (M 3 b, fasc. XII, c. 686rv).

de' Cattolici con gl'eretici e scismatici, assolutamente parlando non si può definire se non dipendentemente dalla materia, dalle persone e dalle circostanze de' luoghi e tempi»⁵³.

Come ha messo bene in luce recentemente Christian Windler, il rifiuto dell'assolutezza si sommava ad altre «pratiche di non-decisione» frequentemente utilizzate nel trattamento dei dubbi relativi alla *communicatio*, dal ricorso alla formula *nihil respondendum* est alla scelta di trasmettere le linee-guida in materia tramite uno strumento meno vincolante del decreto, cioè l'istruzione⁵⁴; tale strategia rivelerebbe secondo lui la coscienza del rischio che avrebbe corso l'autorità morale della Chiesa nel momento in cui si fossero emanate regole di principio del tutto inapplicabili sul terreno di missione⁵⁵. Riconoscendo la fondatezza di tale interpretazione, bisogna però a mio avviso sottolineare che un certo grado di incertezza era reale e non solo strategica, come ho cercato di dimostrare con gli esempi precedenti e come testimonia ancora oggi un repertorio ad uso interno degli inquisitori, redatto negli anni '70 del Settecento e significativamente

⁵³ ACDF, SO, St. St., M 3 b, fasc. XV («Sopra il nuovo progetto d'impedire con riserve e censure la comunicazione in divinis dei cattolici con gli scismatici»), c. 784r. Riferendosi al testo del proposto decreto di interdizione, così commentava: «ove dicesi "La partecipazione ne' riti *intrinsecamente* macchiati d'errore" mutarei in questi termini: "La partecipazione ne' riti *per lo più* macchiati d'errori". La S. Congregazione della Correzione de' Libri Ecclesiastici Orientali ha ben osservato finora, quanto al rito greco, che prescindendo dalla festa dell'empio Gregorio Palama, e da qualche errore ne' Sinassari e ne' Menei, nel rimanente è netto di errori [...] E quanto alli sacramenti, l'istesso può dirsi degli Armeni, Siri e Copti. [...] Il matrimonio de' cattolici con gli eretici e scismatici è proibito non per Lege divina ma Ecclesiastica, onde il Sommo Pontefice può concederne la dispensa colle condizioni note a tutti» (c. 795r-796v).

⁵⁴ Cfr. per esempio questo appunto del 6 aprile 1696: «vi sono decreti dei Papi, fatti nella Congregazione di Giovedì, che si rimandi da questa Sacra Congregazione del Sant'Offitio a quella di Propaganda la copia delli dubbii havuti dalla medesima e le risposte di qua date, senza nota di giorno o di congregazione nella quale detti dubbii sono stati proposti, e che si notifici a mons. Segretario di Propaganda, che *dovendosi mandare dette risoluzioni a Missionari, o altri ministri, si mandino in forma d'istruzione, e non di definitione*» (APF, Biglietti del S. Offizio 1671-1710, c. 106v, corsivo mio; il primo dei decreti in questione è quello del 17 settembre 1671: ACDF, SO, *Doctrinalia*, vol. 5, c. 278v e inserto lettera H; *Dubia Varia 1669-1707*, fasc. XVIII).

⁵⁵ Cfr. C. Windler, *Uneindeutige Zugehörigkeiten. Katholische Missionare und die Kurie im Umgang mit „communicatio in sacris“*, in A. Pietsch, B. Stollberg-Rilinger (a cura di), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh, 2013, p. 314-345: (l'espressione «Praktiken des Nichtentscheidens» è a p. 341); cfr. ora Id., *Missionare in Persien*, cit., p. 607-625. Quindici anni prima Heyberger aveva analizzato lo stesso problema per Propaganda, arrivando diversamente però alla conclusione che le tattiche dilatorie fossero causate da dubbi circa l'attendibilità delle informazioni provenienti dalle missioni: B. Heyberger, *Pro nunc, nihil respondendum. Recherche d'information et prise de décision à la Propagande: l'exemple du Levant (XVIII^e siècle)*, in *MEFRIM*, 109-2, 1997, p. 539-554.

intitolato: «Decreti che ammettono in qualche modo la comunicazione *in divinis*»⁵⁶.

È senz'altro vero che a partire dalla metà del secolo XVIII le risposte del Sant'Uffizio ai dubbi dei missionari si fecero sempre più nette nel negare in quasi tutti i casi la possibilità della *communicatio*: in questo senso hanno ragione quegli studiosi che sostengono che la disciplina ufficiale della Chiesa in materia avesse oramai raggiunto una sua solidità. Tuttavia, non solo a livello locale queste direttive furono spesso disattese (a partire dalla stessa istruzione del 1729), ma – ciò che a noi più interessa – il dibattito sulla liceità della pratica non si arrestò affatto e finì per coinvolgere ancora alla fine del secolo la definizione stessa degli «scismatici» orientali. L'occasione fu fornita da due episodi quasi contemporanei, relativi ai greci delle isole Ionie e agli armeni di Costantinopoli.

Scismatici o cattolici?

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

⁵⁶ APF, *Biglietti e Risoluzioni del S. O. tomo I°*, c. 196r-199v (il titolo è sul retro del fascicolo, c. 199v; sul davanti si legge: «Feria V, 27 Junii 1771. Sommario»). Da notare che la metà dei responsi elencati risaliva proprio al pontificato Lambertini.

L'uso dei greci era che ogni ministro nella celebrazione ricordasse il suo immediato superiore: se il patriarca non nominava il pontefice romano, questo errore non ricadeva sui suoi sottoposti. In numerosi atti, infine, Roma aveva dato segno di considerare come legittimi numerosi prelati orientali. Ma quand'anche si fosse voluto arbitrariamente definire come scismatici i greci di Zante e Cefalonia, monsignor Bocchini faceva presente che le condizioni richieste per la liceità della *communicatio* si ritrovavano tutte: regolare ordinazione dei sacerdoti, rito privo di errori, grave necessità («o bisogna comunicare, o bisogna sconvolgere sossopra le famiglie ed il paese, restare oppressi dal popolo, accendere nuovi odî contro la Chiesa, e divenire l'oggetto del risentimento del Principe») ⁵⁷.

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

Ognuno quando sente proporre questo, e simili dubbi, come se gli Armeni, gli Abissini etc. siano scismatici, pensa che si proponga un dubbio semplicissimo ed individuo, che non ammetta altra risposta fuori di un assoluto sì o un assoluto no. Siccome non vi è strada di mezzo tra essere scismatico, e cattolico, così ognuno crede che non siavi mezzo tra l'affermare, e il negare, che un particolare, una comunità, una nazione, e nel caso nostro li Greci siano o non siano scismatici. Ma pure vi è questa strada di mezzo, ed il dubbio se li Greci siano scismatici, non è un dubbio semplice, individuo ed esclusivo di risposta diversa dal sì e no, ma è dubbio benissimo suscettibile di risposta che affermi: *non sapersi, o non costare se siano o non siano scismatici*. [...] L'esteriore apparenza delle azioni è l'unico oggetto al quale tenere l'occhio fisso per conoscere tanto ne' morti, quanto ne' vivi la fede, e carità che gli ha tenuti et tiene nel senso della Chiesa. E quest'oggetto può essere talmente confuso che, quanto più si osserva, tanto più si conosca da noi indeterminabile a scisma, o cattolicità, che però dovendosi decidere non possa risponderci altro, che *non costa né l'uno né l'altro* ⁵⁸.

Questa singolare ammissione dell'impossibilità di dirimere la questione, argomentata per oltre cento pagine, dovette imbarazzare i cardinali, che si limitarono a raccomandare di nuovo al vescovo

⁵⁷ APF, SOCG, vol. 868, c. 275v-290v (ristretto del 22 novembre 1784, da cui derivano le citazioni), c. 300r-318r (lettera integrale del 29 dicembre 1783); SC, Isole Ionie, 1, c. 144r-164r; ACDF, SO, St. St., M 3 m, fasc. «Morea», c. n. n.

⁵⁸ «Quando si cerca, se li Greci siano scismatici, non si ricerca già, se avanti Dio siano tali. A questo dubbio non vi è risposta di mezzo tra l'essere e non essere. Quel che cercasi è, se dagli uomini debbano giudicarsi scismatici. [...] E certamente in quella stessa maniera, nella quale da ciò che si sa delle gesta, ed azioni dei morti, può restare nel buio dell'incertezza la di loro fede, religione, unità colla Chiesa, etc., può ancora da ciò che sappiamo delli Greci viventi rimanere involta tra le medesime tenebre d'incertezza la fede ed unità di questi» (APF, Miscellanee Varie, VII, c. 109r-176v: 113r-114v, enfasi aggiunta. Alle c. 177r-218v è conservato invece il parere decisamente negativo di un altro consultore, anch'esso anonimo).

l'osservanza dell'istruzione del 1729 senza ulteriori commenti, rinviando l'esame della materia ad una congregazione particolare che proprio allora stava affrontando problemi analoghi per gli armeni⁵⁹. Per tutto il XVIII e alcuni decenni del XIX secolo, infatti, gli armeni furono i principali promotori di dubbi relativi alla *communicatio*, giungendo a letteralmente esasperare i teologi romani. Seguendo l'espansione missionaria, la pratica si era diffusa in ritardo rispetto ai greci e con lo stesso ritardo, per così dire, seguirono le elaborazioni dottrinali e teoriche volte a dimostrare la liceità dell'intercomunione, da cui si arrivò in qualche caso ad affermare non solo l'assenza di errori ereticali nella liturgia, ma addirittura la perpetua ortodossia e non-scismaticità della Chiesa armena, decisamente più difficile da provare di quanto lo non fosse per la greca⁶⁰. Protagonista di questo sforzo fu, come si è già accennato, la congregazione mechitarista, che per questo pagò il prezzo di un eterno sospetto nei propri confronti da parte dei guardiani della fede: il 30 luglio 1770 Propaganda decise di imporre per via di giuramento ai monaci in partenza per le missioni l'osservanza del divieto di comunicare *in divinis*⁶¹.

Nello stesso anno in cui monsignor Bocchini proponeva la sua riflessione, un amico e protettore dell'ordine lui stesso di origine armena, il marchese Giovanni de Serpos, dava alle stampe una *Dissertazione polemico-critica sopra due dubbj di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi dell'Impero Ottomano* in cui chiedeva in sostanza a Propaganda di concedere la possibilità di recarsi nelle chiese gregoriane in occasione di alcune festività solenni. L'opera tuttavia finiva per riguardare in generale la disciplina sulla *communicatio* e la stessa considerazione in cui si sarebbe dovuta tenere la Chiesa armena (di

⁵⁹ APF, *Acta*, 1784, c. 596rv (22 novembre 1784).

⁶⁰ All'inizio del XIX secolo il padre mechitarista Mik'ayēl Č'amč'ean («Michele Ciamician») nel suo *Vahan hawatoy* (Scudo della fede) provò appunto a «manifestare che la Chiesa Armena in vari stati di prosperità e di avversità, benché abbia sofferto molte tempeste, ciò nonostante non devìo dalla strada della retta fede e de' buoni costumi che ricevè dal Santo Illuminatore», cercando di giustificare anche i punti più scabrosi, come il rigetto di Calcedonia o la questione del primato papale. Il manoscritto fu scoperto nel 1816 e sottoposto ad un accurato esame da parte degli inquisitori (la citazione viene dalla traduzione fatta all'uopo); nel maggio 1819 venne esplicitamente condannato, con lo stratagemma di disconoscerne la paternità del mechitarista: cfr. ACDF, SO, St. St., O 7 a/b/c/g e QQ 3 i; APF, SC, Armeni-Miscellanea, vol. 31. L'opera circolò comunque in copia; se ne conosce solo un'edizione, stampata nel 1873 a Calcutta, significativamente per mano di armeni non cattolici: cfr. A.K. Sanjian, *Medieval Armenian Manuscripts at the University of California, Los Angeles*, Los Angeles, 1999, p. 12.

⁶¹ APF, *Acta*, 1770, c. 321v; SC, Armeni, vol. 19, c. 395r-397r; la necessità del giuramento fu ribadita con ancor più forza il 13 settembre 1779: *Non posse a P. Abbate S. Lazari Venetiarum mitti suos monachos ad missiones exercendas, nisi prius ab Apostolico Nuntio eiusdem civitatis examinati atque huic muneri idonei fuerint reperti, et iuramentum in manibus eiusdem Nuntii emisierint de non communicando in divinis cum haereticis vel schismaticis* (*Acta*, 1779, c. 209v-210r). Si deve dunque correggere Korolevskij (ed.), *Verbalì delle Conferenze*, cit., p. 606, che ipotizzava una data successiva al 1783.

cui si negava la semplicistica divisione in una parte cattolica ed una scismatica ed eretica) e finì sotto l'esame del Sant'Uffizio, in una lunga e complicata causa che si allargò anche al successivo *Compendio storico* del de Serpos e via via anche ad altri scritti direttamente opera di mechitaristi⁶². Ciò che da molti non veniva perdonato ai monaci di San Lazzaro era l'ambiguità con cui si rapportavano ai connazionali non uniti e in generale la disaffezione all'idea stessa di una separazione netta tra cattolici e scismatici: a tal proposito il fondatore stesso, Mechitar, non aveva nascosto le sue perplessità al momento della creazione del patriarcato armeno-cattolico di Cilicia (1742), e nella corrispondenza degli anni precedenti aveva fatto chiaramente intendere che l'idea della divisione era molto lontana dal suo pensiero⁶³. Questo non mancò di avere conseguenze: «Il P. Abbate – scrisse anni dopo un armeno, esagerando – spedì molte lettere in molti Paesi, dicendo che la nostra Nazione non è eretica, e per andare in Chiesa non abbiate scrupolo, ma che utile fece? Questo fu l'utile, che i poveri cattolici non sapevano se erano più cattolici o eretici»⁶⁴. Ancora nel 1856, l'autore di un violento *pamphlet* contro i monaci di San Lazzaro commentava con aspro sarcasmo la loro indole irenica: «ogni Pagano ama il suo correligionario, ogni Mussulmano il suo, ogni Ebreo il suo, ogni Greco il suo, il solo Mechitarista Cattolico Cattolicissimo ama più lo Scismatico, che il Cattolico»⁶⁵.

⁶² G. de Serpos, *Dissertazione polemico-critica sopra due dubbj di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi dell'Impero Ottomano, presentata alla S. C. di Propaganda dal marchese Giovanni de Serpos*, Venezia, nella stamperia di Carlo Palese, 1783; Id., *Compendio storico e cronologico di memorie concernenti la religione e la morale della nazione armena...*, 3 vol., Venezia, nella stamperia di Carlo Palese, 1786. Un ruolo fondamentale nella stesura dei testi dovette averlo l'abate Josip Marinović di Perasto, ex gesuita, sotto il cui nome sono a volte indicizzati. È da notare come nel *Compendio storico* (vol. 1, p. 377, 399-402) si faccia riferimento al voto anonimo sui greci di Cefalonia sopra citato: è possibile dunque che anche in quel caso ci sia la sua mano. Per gli sviluppi della *querelle* e il coinvolgimento di altri autori, cfr. *infra*, p. 422-425. La Congregazione particolare sulla vicenda era composta da quattro cardinali e altrettanti consultori: cfr. ACDF, SO, St. St., QQ 3 g, QQ 3 h.

⁶³ Si veda a riguardo la sua lettera del 2 novembre 1742 citata *infra*, p. 388, ma in generale anche quella del 22 febbraio 1721: cfr. B.L. Zekiyan, *Armenians and the Vatican during the Eighteenth and Nineteenth Centuries. Mekhitar and the Armenian Catholic Patriarchate: The challenge of Mechitarian ecumenism and Latin-Roman loyalty*, in *Het Christelijk Oosten*, 52-3/4, 2000, p. 251-267, nota 19.

⁶⁴ ACDF, SO, QQ 3 g, c. n. n., lettera del 20 dicembre 1785 di Paolo Giher: «Il loro p. Filippo venne in Ancira dicendo che la nostra nazione non è eretica, e l'andare in chiesa non è peccato, ma che utile fu? Non fu altro utile che questo: quelli che andavano in chiesa furono fatti inimici con quelli che non andavano». Non è chiaro se con «P. Abbate» Giher si riferisse al fondatore o al suo successore allora in carica. Per la posizione di Mechitar, più complessa di quanto è stato possibile presentare qui, si vedano le pagine di Abagian, 1991, p. 461-476.

⁶⁵ Cfr. G.C. Vuccino, *Il Mechitarista di San-Lazzaro di Venezia: osservazioni critiche sopra l'opuscolo intitolato Memoria diretta a sviluppare i motivi delle imputazioni che si riproducono a carico della Congregazione dei Monaci Armeni Mechitaristi*, Livorno [ma: Galata, Costantinopoli], s.e., 1852, p. 97. Il pamphlet era in realtà opera dei sacerdoti

Una linea di demarcazione

Il collegamento che è possibile istituire nel caso dei mechtaristi tra l'atteggiamento favorevole nei confronti della *communicatio* e quello sfavorevole alla creazione di comunità separate permette di tirare alcune conclusioni generali sul problema che abbiamo sinora affrontato. Tra il XVII e il XIX secolo il mondo cattolico sperimentò una progressiva divaricazione tra due differenti atteggiamenti cognitivi e pratici nei confronti degli acattolici orientali. Da una parte chi, bollandoli come «scismatici» *tout court*, ne osteggiava la frequentazione, ne riteneva invalidi i sacramenti e ne rifiutava le particolarità liturgiche, ritenendo all'inizio anche che solo l'adesione al rito latino potesse garantire l'immunità da deviazioni ereticali⁶⁶: con il tempo quest'ultima posizione andò smussandosi a favore del riconoscimento della validità dei riti orientali, purché cattolicamente corretti, ma solo ed esclusivamente all'interno di un quadro gerarchico dipendente da Roma. In un certo qual modo, costoro non solo postulavano la disunione degli «scismatici», ma intendevano mantenerla come garanzia della cattolicità di tutti gli altri.

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

Roma cercò inizialmente di tenere insieme queste due visioni, salvando al contempo le esigenze dell'ortodossia e quelle dell'apostolato, ma alla fine optò decisamente per l'uniatismo, soluzione che più si confaceva al modello tridentino di confessionalizzazione allora in atto. Le incertezze e le contraddizioni che abbiamo visto periodicamente affiorare testimoniano però che tale scelta non fu affatto facile e non comportò la risoluzione di tutti i problemi teorici in gioco. Nell'istruzione più volte citata del 1729 si poteva leggere anche che,

armeni Paolo Malachian e Stefano Azarian: J.-M. Hillereau, *Inchiesta giuridica sulla compilazione e la pubblicazione del libello intitolato: Il Mechtarista di S. Lazzaro...*, Costantinopoli, dai torchi di San-Benedetto, 1852.

⁶⁶ Cfr. quanto si legge nella supplica di un anonimo missionario armeno di inizio Settecento: *Ritus latinus fuit, et est, vinculum qui Armeni...Ecclesiae Romanae obstricti manent, ut inter haereticos in fide Catholica perseverant* (APF, SC, Armeni, vol. 5, c. 351: Abagian, 1990, p. 152).

pur «conservandosi per lo più la sostanza e validità de sacramenti» nelle Chiese orientali, la *communicatio in sacris* con esse era proibita perché non permetteva «che si manifestino tutti quegli atti di disapprovazione e di segregazione propria ad un cattolico»⁶⁷.

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

⁶⁷ Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, cit., vol. 46, 1811, col. 101 (alla col. 102 l'originale latino: *licet adhuc substantiam ac valorem sacramentorum plerumque conservent, non sinunt tamen ut ea, quae debent, catholici improbationis et segregationis signa exterius edant*).

SECONDA PARTE

**GRECI E LATINI:
STILI DI CONVIVENZA TRA DUE COMUNITÀ
NEL MEDITERRANEO**

CAPITOLO 4

L'ARCIPELAGO DELLE CICLADI

Greci e latini

Per via della sua centralità geografica e commerciale, delle sue complesse vicende politiche e soprattutto del suo peculiare pluralismo, l'arcipelago delle Cicladi ha sempre attirato l'attenzione dei viaggiatori dell'epoca e degli studiosi contemporanei. Le relazioni dei numerosi europei che si trovarono ad attraversare l'Egeo – diplomatici, mercanti o missionari che fossero – dedicano tutte largo spazio alla descrizione del paesaggio naturale e umano di queste isole¹. Grazie a tali resoconti, ma anche alla documentazione archivistica conservata dalle istituzioni ecclesiastiche locali e dall'amministrazione ottomana, è possibile avere un quadro singolarmente completo della società cicladica di età moderna, specialmente dopo il monumentale lavoro di Benjamin Slot e degli studiosi che lo hanno seguito².

¹ Per fare solo alcuni esempi, resoconti di viaggio molto noti e citati sono quelli dei naturalisti e botanici J. de Thévenot, *Relation d'un voyage fait au Levant, dans laquelle il est curieusement traité des États sujets au Grand Seigneur...*, Parigi, chez Thomas Ioly, 1664 e J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Parigi, Imprimerie royale, 1717. Per la prima metà del secolo XVII, si vedano i testi analizzati da E. Borromeo, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman, 1600-1644: inventaire des récits et études sur les itinéraires, les monuments remarquables et les populations rencontrées (Roumélie, Cyclades, Crimée)*, Parigi, 2007, p. 134-157. Tra le relazioni dei missionari, molto interessante è il manoscritto edito da V. Laurent, *La mission des Jésuites à Naxos de 1617 à 1643*, in *Échos d'Orient*, 33, 1934, p. 218-226 e p. 354-375; 34, 1935, p. 97-105, 179-204, 350-367 e 412-481. Per la storia religiosa è fondamentale soprattutto la raccolta di documenti compiuta da G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia*, Roma, 1934-1941: *Chios* (1934); *Tinos* (1936); *Syros* (1937); *Naxos* (1938); *Thera (Santorino)* (1941); lo stesso autore fornisce uno sguardo complessivo con notizie anche sulle isole minori nell'articolo *La Chiesa cattolica in Grecia (1600-1830)*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 128, 1936, p. 164-190, 395-436.

² B.J. Slot, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane, c. 1500-1718*, 2 vol., Istanbul, 1982: è l'opera fondamentale in materia, da cui si riprenderà la maggioranza delle informazioni; in essa sono anche discusse criticamente le conclusioni spesso partigiane di Hofmann e, in senso contrario, dello storico

Le Cicladi sono un arcipelago di più di un centinaio di isole di diverse dimensioni: tra il XVI e il XVIII secolo solo 19 erano però abitate stabilmente, con una popolazione complessiva di circa 50.000 abitanti, per più dell'80% greco-ortodossi. Nel Seicento la minoranza cattolica (8.500-9.000 persone) era concentrata quasi esclusivamente sulle isole di Naxos, Syros, Andros, Santorini e Tinos, in maniera peraltro non omogenea: a Naxos, l'isola più grande dell'arcipelago, i latini erano infatti solo il 5% della popolazione (cioè circa 300 individui), mentre a Tinos raggiungevano il 50% (5.000-6.000 persone) e a Syros erano la quasi totalità degli abitanti (più di 2.000 contro un centinaio di greci, caratteristica che le meritava il soprannome di «isola del papa»). Durante l'età medievale vi erano stati latini anche a Milos e Sifnos, ma dalla conquista ottomana il loro numero declinò fortemente, alternando momenti di assenza quasi completa a deboli riprese, senza comunque mai superare il centinaio d'anime³.

La presenza cattolica nell'Egeo era una conseguenza della presa di Costantinopoli (1204) da parte dei partecipanti alla Quarta crociata: nell'arcipelago la redistribuzione delle terre dell'Impero bizantino si fece a favore di alcune famiglie veneziane, come i Sanudo (che ottennero il cosiddetto ducato di Nasso, comprendente l'omonima isola – Naxos – oltre a Paros, Antiparos, Milos e Syros), i Dandolo (a cui toccò Andros, poi finita ai Sommaripa) e i Ghisi (Tinos e Mykonos), o di altre signorie italiane protette dalla Serenissima, come i bolognesi Gozzadini a Kea e Sifnos⁴.

Dopo quattro secoli di dominazione franca, tuttavia, dal punto di vista etnico e culturale le differenze tra cristiani di rito latino e

greco Periklis Zerlantis, autore nei primi decenni del secolo scorso di numerosi studi sulla storia delle Cicladi. Più recentemente, cfr. anche i lavori di E. Zachariadou ora raccolti in *Studies in pre-ottoman Turkey and the Ottomans*, Aldershot-Burlington, 2007 e il volume collettaneo curato da N. Vatin e G. Veinstein (a cura di), *Insularités ottomanes*, Parigi-Istanbul, 2004. Nella vasta bibliografia in greco sono importanti i capitoli dedicati alle singole isole dell'Egeo da P. Grigoriou [Γρηγορίου], *Σχέσεις Καθολικών και Ορθόδοξων*, Atene, 1958; più recentemente, si vedano l'articolo di T. Papadopoulos [Παπαδόπουλος], *Καθολικοί και Ορθόδοξοι στις Κυκλάδες*, in *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών*, 15, 1994, p. 134-197 e le ricerche su Tinos condotte da M. Foskolos [Φώσκολος], ora raccolte in *Τήνος. Ιστορία και πολιτισμός*, 2 vol., Atene, 2005.

³ Cfr. Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 13-34. Sulle ragioni della particolarità di Syros e Tinos si vedano le sintetiche riflessioni di C.A. Frazee, *Catholics*, in R. Clogg (a cura di), *Minorities in Greece: Aspects of a Plural Society*, Londra, 2003, p. 24-47, p. 27. Per uno sguardo complessivo alla Chiesa latina e alle missioni nel mondo greco, cfr. G. Matteucci, *La Grecia, le sue isole e Cipro*, in Metzler (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, cit., vol. I/2, p. 316-355.

⁴ Per un affresco generale dei domini latini creatisi nelle terre dell'Impero bizantino, cfr. B. Slot, *The Frankish Archipelago*, in *Byzantinische Forschungen*, 16, 1991, p. 195-207 e P. Lock, *The Franks in the Aegean, 1204-1500*, Londra-New York, 1995. Una raccolta di studi molto interessanti è quella curata da Arbel, Hamilton e Jacoby (a cura di), *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean*, cit.; da ultimo, si veda l'affresco generale tracciato nel volume collettaneo curato da N.I. Tsougarakis, P. Lock (a cura di), *A Companion to Latin Greece*, Leida, 2015.

bizantino erano meno marcate di quanto si possa pensare: agli inizi del Seicento i cosiddetti «latini» erano infatti per lo più costituiti da discendenti di autoctoni convertiti, e i cognomi di origine italiana avevano perso parte della loro univocità grazie al rimescolamento dovuto alla pratica frequente dei matrimoni misti. A questi elementi antichi si vennero ad aggiungere nel corso dell'età moderna apporti demografici esterni, dovuti all'immigrazione albanese nella comunità greco-ortodossa in seguito alla conquista ottomana dei Balcani così come all'installazione di mercanti, marinai e missionari europei (soprattutto francesi) a partire dai primi decenni del Seicento.

Infine, i legami tra i due gruppi religiosi erano evidenti anche e soprattutto dal punto di vista culturale e linguistico, dato che la dominazione latina non aveva impedito affatto una universale “grecoizzazione” dei costumi. Un elemento che a questo punto è importante sottolineare è come sotto la Francocrazia la distinzione tra le due comunità fosse quasi più liturgico-rituale che ecclesiale. Per ragioni eminentemente politiche, infatti, la Chiesa bizantina dell'arcipelago era stata sottratta all'obbedienza del patriarca greco, decapitata e sottoposta ad una nuova gerarchia episcopale latina. Nelle Cicladi, cioè, non si trovavano più vescovi greci, ma solo prelati latini che controllavano direttamente i fedeli del proprio rito e indirettamente anche quelli di rito bizantino. Il modello di governo ecclesiastico delle signorie franche dell'arcipelago era del resto quello che la repubblica di Venezia esercitava anche a Creta e che avrebbe mantenuto (con qualche modifica) in età moderna in molti dei propri territori levantini⁵: garantire ai sudditi greci l'esercizio del loro culto assicurandosene al contempo la fedeltà tramite la cura pastorale di un arciprete (*protopapas*), consacrato sì altrove da qualche vescovo greco, ma con lettere dimissorie dell'ordinario latino, alla cui presenza faceva giuramento di obbedienza e da cui era dipendente dal punto di vista giurisdizionale e amministrativo⁶.

⁵ Fanno eccezione quei domini coloniali che furono acquisiti più tardi e in condizioni particolari, come le isole Ionie o alcune parti del Peloponneso, nei quali fu ammessa la presenza di vescovi greco-ortodossi, spiritualmente dipendenti dal patriarca ecumenico (anche se per qualche tempo si caldeggiò l'ipotesi di poterne fare a meno tramite la nuova figura del metropolita di Filadelfia), ma sempre molto sorvegliati nei loro rapporti con Costantinopoli: cfr. *infra*, capitolo 5.

⁶ Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 59-65; Hofmann, *Tinos*, cit., p. 45-50 (alla pag. 48 è riprodotta la formula di designazione nel 1456 del *protopapas* Nicolò de Zea, *considerata fide et devotione*, cioè previo esame di cattolicità). Circa le discussioni tra l'autorità religiosa del vescovo latino e quella civile dei rettori veneziani (ad esempio il provveditore di Tinos) a proposito del controllo dei *protopapades*, è interessante quanto scrisse intorno al 1581 il nunzio veneto Alberto Bolognetti nella sua relazione *Dello stato et forma delle cose ecclesiastiche nel dominio dei signori veneziani*, cap. X: «i Signori Venetiani, desiderando da un canto tenere i Greci sodisfatti per gelosia di Stato et dall'altro canto non havendo caro l'introduzione di nuovi vescovi greci pur per l'istessa gelosia, più tosto si prendono sicurtà di far giudicare li preti greci da' loro rettori, non volendo mai che da vescovi latini ricevino alcun disgusto o per ragione o

Questo sistema, che cercava di eliminare alla base la conflittualità religiosa tra le due comunità a favore di un'unica obbedienza, si prestava (soprattutto dopo l'Unione di Firenze) alla costruzione di una voluta ambiguità circa lo statuto confessionale dei greci sottoposti ad un vescovo latino, sulla base di una definizione che prendeva essenzialmente in considerazione l'appartenenza ecclesiale esterna più che la dottrina professata. Le Cicladi non furono interessate dai movimenti anti-latini dell'età paleologa e vi poté maturare una sensibilità che finì per spingere non solo gli abitanti ma anche gli stessi signori locali a ritenere ugualmente vere e valide le due Chiese, tanto da favorire con donazioni e lasciti economici alcuni monasteri bizantini e da non farsi troppi scrupoli nel vivere "alla greca" qualora la necessità lo richiedesse⁷. Un esempio concreto e duraturo del particolare clima religioso delle isole e della compresenza, collaborazione e concorrenza tra il rito greco e il latino durante i secoli è costituito dalla presenza nell'arcipelago di chiese comuni (officiate cioè dalle due comunità, anche se solitamente con altari o cappelle distinte) o "doppie", con la presenza cioè di due ingressi, due navate affiancate (solitamente comunicanti) e due altari. Una delle interpretazioni più conosciute di questo fenomeno (ma a dire il vero non l'unica) è che una parte fosse destinata al culto dei greci e l'altra a quello dei latini⁸.

Che la linea di demarcazione del cattolicesimo dipendesse in quel contesto sostanzialmente dall'obbedienza gerarchica è ben visibile nel momento di passaggio dal governo franco a quello turco, quando i cristiani di rito bizantino dell'arcipelago passarono di colpo dalla condizione ambigua illustrata (in cui alcuni potevano anche essere considerati come cattolici «di rito greco»⁹) allo statuto netto di «scismatici», per il semplice fatto di non dipender più dalla giurisdizione dei vescovi latini, ma da quella dei vescovi greci nominati dal patriarca greco col beneplacito del sultano: da quel momento in avanti nelle Cicladi l'osservanza del «rito greco» finì per indicare senza troppe sottigliezze la condizione di separazione dalla Chiesa

contra ragione» (il documento è stato edito da A. Stella, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII sec.*, Città del Vaticano, 1964, p. 105-318, la citazione è alle p. 306-308).

⁷ Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 64-65; a p. 115 si fa l'esempio dei Gozzadini di Kea, sulla cui isola nel 1600 non si trovava alcun sacerdote latino.

⁸ Sul fenomeno, cfr. E. Arvaniti, *Double-Identity Churches on the Greek Islands under the Venetians*, cit. e (con più cautele) M. Mersch, *Churches as "Shared Spaces" in the Eastern Mediterranean*, cit. Per l'analisi dello stesso fenomeno a Creta, vedi *supra*, p. 103; per ulteriori dettagli ed esempi, cfr. *infra*, p. 221-222.

⁹ Emblematico, come vedremo, è il caso di Tinos. Finché rimase sotto controllo veneziano (fino al 1715) si susseguirono giudizi come quello dato dal visitatore apostolico Sebastiani nel 1667: «[al vescovo latino] sono soggetti in *spiritualibus* anche i Greci e quasi tutti sono cattolici» (Hofmann, *Tinos*, cit., p. 76); ma dopo che l'isola cadde nelle mani degli Ottomani e vi si ristabilì un prelato dipendente da Costantinopoli, i fedeli di rito bizantino furono assimilati automaticamente a tutti gli altri «scismatici».

cattolica¹⁰. Nel concreto questo passaggio seguì le complicate vicende politiche che segnarono la fine della Francocrazia e l'affermazione del dominio ottomano.

Dalla Francocrazia al controllo ottomano

L'incorporazione dell'arcipelago cicladico nell'Impero ottomano avvenne con modi e tempi differenti per le varie isole in un arco di tempo che va dal 1537 al 1715: fu un processo non lineare né progressivo, spesso interrotto da temporanee perdite di sovranità (specialmente durante le guerre di Candia e di Morea) oltre che da una generalizzata insicurezza dell'autorità turca, in alcuni casi più nominale che reale. Formalmente tutte le Cicladi tranne Tinos furono sottomesse all'autorità del sultano con le spedizioni di Hayreddin Barbarossa del 1537-38: in realtà, ciò significò una presa di possesso effettiva soltanto di alcune piccole isole (Amorgos, Anafi, Astypalaia, Ios e Serifos, Mykonos), cioè quelle controllate dalle famiglie residenti nella Serenissima, mentre il ducato di Nasso e le altre signorie locali (Gozzadini e Sommaripa) riuscirono a conservare la propria autorità sottomettendosi alla Porta. Ciò si concretizzò soprattutto nel pagamento di un tributo annuale prefissato oltre che, sul lato che ci interessa di più, nell'inizio della progressiva reintroduzione dell'episcopato greco nelle isole¹¹.

L'ambiguo stato di vassallaggio degli ultimi signori franchi, che da un lato davano prova ancora di una certa autonomia, ma dall'altro venivano designati nei documenti turchi con termini che li denotavano quasi come "impiegati" dell'amministrazione ottomana¹², ebbe termine intorno alla metà degli anni '60: prima con la ribellione della popolazione greca di Andros, che nel 1564 mise fine alla dinastia Sommaripa provocando secondo alcune fonti non accertate la deportazione della popolazione latina dell'isola, poi con la spedizione di

¹⁰ Quando i fedeli del rito greco erano guidati dai vescovi del loro rito, non esistendo vescovi greci che non dipendessero dall'autorità patriarcale di Costantinopoli e non riconoscendo quest'ultimo la supremazia pontificia, formalmente nella stessa misura con cui il patriarca era separato da Roma così lo era ciascun fedele che da lui dipendeva. Al contrario, sotto la Francocrazia e il dominio veneto i greci dipendevano da vescovi latini e quindi potevano essere considerati cattolici; con il passaggio all'Impero ottomano questa eccezione tornava invece alla normalità. Cfr. Coccopalmerio, *La partecipazione degli acattolici*, cit., p. 72-74.

¹¹ La prima segnalazione certa è del 1555, quando il duca Giovanni IV Crispo si lamentò presso il bailo veneziano dei disordini sociali e religiosi creati dal nuovo metropolita Theonas; tuttavia ci sono alcuni indizi che fanno sospettare una presenza di vescovi greci a Naxos anche in precedenza: Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 81.

¹² Nicolò Gozzadini è chiamato *mutasarraf* di Sifnos nel 1565, Francesco Sommaripa *mültezim* di Andros nel 1564; il governo delle loro famiglie finirà rispettivamente nel 1617 e nel 1566. Sulla questione, cfr. N. Vatin, *Îles grecques ? Îles ottomanes ? L'insertion des îles de l'Égée dans l'Empire ottoman à la fin du XVI^e siècle*, in Vatin, Veinstein (a cura di), *Insularités Ottomanes*, cit., p. 71-89, p. 75.

Piyale pascià del 1566, che da una parte cancellò il governo comunitario genovese di Chio (la «Maona») e dall'altra tolse il ducato di Nasso a Giacomo IV Crispo. Differentemente da quanto avvenne a Chio, però, il nuovo sultano Selim non volle che l'isola fosse occupata o colonizzata da sudditi musulmani, ma preferì mantenere la struttura del ducato, semplicemente cambiandogli signore, nella fattispecie il suo favorito Josef Naci (o Giuseppe Nasi nelle fonti italiane)¹³. I 13 anni di governo di questo singolare «duca ebreo» (che peraltro non visitò mai il suo possedimento, delegandone l'amministrazione a Francesco Coronello) evitarono all'arcipelago lo shock di un passaggio di poteri radicale e il rischio dell'islamizzazione. Alla morte di Nasi avvenne la transizione al governo diretto ottomano, ma già nel 1580 alcuni maggiorenti delle isole riuscirono ad ottenere uno *'ahdname* che fissava i doveri e i privilegi dei sudditi, mettendo un tetto alle imposte, scongiurando il *devşirme*, garantendo libertà di religione e la possibilità di giudizio civile interno senza dover ricorrere necessariamente alla corte del *kadı*, così come la conferma di tutti gli atti giuridici precedenti¹⁴. L'assorbimento delle isole nel tessuto amministrativo tradizionale poté peraltro dirsi completo solo nel 1617, allorché il *sancakbey* locale smise di portare il titolo di «duka» e fu abolito il regime fiscale eccezionale fino ad allora vigente, riportando Naxos e dintorni sotto l'effettivo controllo del *kapudan paşa*; negli stessi anni vide la fine anche l'ultima signoria franca rimasta, quella dei Gozzadini a Sifnos e Kythnos¹⁵.

Soffermarsi sulla struttura amministrativa delle Cicladi nei primi decenni del XVII secolo permette di fare alcune considerazioni interessanti anche per lo studio dei rapporti tra le due comunità religiose. Accanto all'inquadramento formale dell'arcipelago nel sistema ottomano generale, persistettero infatti elementi che si rifacevano alla peculiare realtà di isole dalla tradizione comunitaria e dalla popolazione mista, lontane dal centro di potere turco. Questo è in particolare vero per il ruolo giocato dalle comunità cittadine (κοινότητες, *koinotites*) che in molti casi dovettero supplire alla deficienze dell'amministrazione ottomana, guadagnando di importanza anche rispetto al ruolo svolto sotto la Francocrazia: a loro fu ad esempio demandato di tenere i registri fiscali tramite cui era ripartita l'imposta che le isole pagavano

¹³ Su Nasi e la sua famiglia si veda C. Roth, *The House of Nasi: the Duke of Naxos*, Philadelphia, 1948.

¹⁴ Sugli *'ahdname* concessi a Naxos e alle Cicladi, cfr. A.H. De Groot, *The Historical Development of the Capitulatory Regime in the Ottoman Middle East from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries*, in *Oriente Moderno*, 83-3, 2003, p. 575-604: p. 584-587; sul rapporto tra la giustizia amministrata dai *kadı* e la possibilità di risolvere i conflitti in modo interno alla comunità, cfr. E. Kermeli, *The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice*, cit. (soprattutto p. 184-185 e i rimandi bibliografici alla nota 101).

¹⁵ Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 99-103 e p. 115. Il *bey* non era quasi mai presente, venendo sostituito a Naxos da un *kihaya*.

forfettariamente (*maktu'*) al sultano¹⁶. Ora, nella maggioranza delle isole le comunità non avevano distinzione di confessione religiosa, ma geografica. Certo, nella comunità di Kastro a Naxos o in quella di Skaro a Santorini predominavano i latini, mentre nelle stesse isole il resto delle *koinotites* era a maggioranza greca, ma questo non ne faceva rispettivamente la semplice espressione politica dei due gruppi religiosi. Anche se il sistema ottomano avrebbe dovuto prevedere una faglia confessionale, la vera linea di demarcazione rimase sempre sostanzialmente quella geografica: i greci del Kastro di Naxos rimanevano soggetti alla stessa *koinotis* dei latini lì residenti¹⁷.

In alcuni luoghi e momenti le comunità cittadine riuscirono a guadagnarsi un prestigio tale da essere consultate dai rappresentanti turchi o da porsi come arbitro dei litigi tra gli abitanti delle isole. Questo avvenne soprattutto in materia di diritto civile e agendo spesso su un livello parallelo a quello della giustizia ottomana, non in modo necessariamente antagonista, ma anzi a volte in collaborazione con essa. Si trovano infatti casi in cui i *kadı* ricorrono al parere dei maggiorenti locali prima di prendere una decisione e altri in cui i rappresentanti della comunità si rivolgono alle autorità ottomane (o minacciano di farlo) per garantire l'applicazione effettiva delle pene stabilite, normalmente di carattere pecuniario¹⁸. In generale, appare chiaro come le *koinotites* avessero maggiori poteri dove più debole era la presenza della struttura amministrativa turca, cioè nelle isole periferiche: questo spiega perché intorno al 1640 certi missionari gesuiti riferiscano dell'assenza di vere istituzioni indigene ad Andros e a Naxos. Infine, quando l'autorità comunale era debole, si rafforzava quella ecclesiastica, e viceversa: secondo una sentenza del 1651 del metropolita greco di Naxos, la nomina degli epitropi del *kastro* spettava all'arcivescovo latino, ma agli inizi del XVII secolo furono gli epitropi delle comunità di Milos e di Santorini a giudicare un litigio che vedeva contrapposto il prelado latino a quello greco¹⁹.

Va comunque sottolineato che sotto il dominio ottomano l'autorità di riferimento per i cristiani delle isole era soprattutto quella ecclesiastica, che seppe appropriarsi facilmente anche di prerogative secolari

¹⁶ In generale sulle funzioni fiscali della comune greca, si veda l'articolo di S. Asdrachas, *Les communes dans les regions grecques de l'Empire Ottoman: fonctions fiscales et restrictives*, in *Byzantinische Forschungen*, 16, 1991, p. 245-263. Non sono riuscito a vedere il lavoro di H. Koukkou [Κούκκου], *Οι κοινοτικοί θεσμοί στις Κυκλάδες κατά την Τουρκοκρατία*, Atene, 1984.

¹⁷ Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 105-106. Sul *maktu'* cfr. Vatin, *Îles grecques*, cit., p. 76 sgg; grazie ad un articolo del 1992 di E. Zachariadou si conosce la quota che pagava il sangiacato di Naxos: *The Sandjak of Naxos in 1641*, ora in Ead., *Studies in pre-ottoman Turkey*, cit., n. XVIII.

¹⁸ Cfr. Kermeli, *The Right to Choice*, cit., p. 194 e sg. L'autrice fa notare inoltre che le fonti del diritto comunitario locale costituiscono un argomento complicato e ancora poco conosciuto.

¹⁹ Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 105-107, 368-369.

(e del resto tra i membri più ricchi e influenti delle comunità vi erano sempre dei chierici greci). Da questo punto di vista, il passaggio dal dominio franco a quello turco aveva prodotto una reale discontinuità: vescovi legittimi dell'arcipelago erano tornati quelli dipendenti dal patriarcato di Costantinopoli, mentre la gerarchia latina o era fuggita o era presente in maniera più o meno precaria, esercitando cioè un'autorità che era oggetto di contestazioni e persecuzioni²⁰.

Influenze europee e apostolato missionario

Agli inizi del XVII secolo la Chiesa latina era quindi in crisi di personale (nel 1563 Naxos contava ventisei sacerdoti latini, che nel 1600 erano divenuti nove, mentre a Milos e Sifnos erano semplicemente assenti), di beni (molte chiese e terreni erano stati sequestrati o occupati dai greci) e soprattutto di legittimità: se i vescovi di rito bizantino godevano del *berat* imperiale per il tramite del patriarca di Costantinopoli, ufficialmente riconosciuto dal sultano, i latini dovevano recarsi personalmente con ricchi donativi per ottenere quello che nella pratica si costituiva come un'eccezione al sistema. Tra i primi ad ottenere «il baratto del Gran Turco» vi furono i vescovi di Santorini Antonio De Marchis (1588) e quello di Naxos Dioniso Rendi (1594), che in una successiva lettera a Roma ricordò bene i patimenti subiti dai suoi predecessori e colleghi che avevano provato ad insediarsi «senza il commandamento»²¹.

Diversamente da quella che diventerà in seguito la prassi consueta, per i primi decenni del dominio turco i prelati cattolici ottennero una qualche forma di riconoscimento imperiale sulla base di richieste avanzate dalle comunità locali o dal *bey*/duca, e non grazie all'attività intermediaria di una qualche potenza straniera. Inoltre, nonostante la vulgata che vuole l'ambasciata di Francia nel ruolo eterno di protettrice dei cattolici nel Levante, nei primi casi in cui ciò avvenne fu il bailo veneto ad intercedere: nel 1607 per la nomina del domenicano Giovanni Andrea Carga a vescovo di Syros e tre anni dopo per l'ottenimento da parte del vescovo di Tinos Perpignano, nominato visitatore apostolico del patriarcato latino, di un *ferman* imperiale di viaggio (*vol emri*) che

²⁰ Nel 1617, ad esempio, il vescovo di Syros Andrea Carga venne arrestato con l'accusa di spionaggio e collaborazione con la flotta napoletana penetrata nell'Egeo e quindi impiccato (*ibid.*, p. 134; Hofmann, *Syros*, cit., p. 9-23).

²¹ Lettera del 1601 alla Congregazione del Concilio: Hofmann, *Naxos*, cit., p. 59-60; alle p. 67-68 Rendi elenca le facoltà collateralmente ottenute, come quella di poter far suonare le campane delle chiese, l'esenzione di «tutti li preti latini e greci delle sei isole del mio arcivescovato dal tributo che pagavano prima a raggione d'un zecchino per testa l'anno», e il riconoscimento del vescovato latino di Milos, da tempo senza vescovo e sottoposto all'autorità del patriarca greco, forse in seguito a misure punitive prese contro la partecipazione di alcuni abitanti alla guerra al fianco dei veneziani.

gli garantiva il diritto a esaminare lo stato di tutte le chiese e i religiosi della «nazione franca»²².

La crescita dell'influenza francese si ebbe a partire dagli anni '20 del Seicento, in collaborazione con l'inizio della penetrazione missionaria europea a seguito della fondazione della Congregazione di Propaganda. Si venne infatti a creare una concomitanza di interessi tra la curia romana, l'ambasciata a Costantinopoli e il governo di Parigi, in un progetto politico-religioso che legava la diffusione del cattolicesimo e il rafforzamento della cristianità latina in Oriente all'espansione dell'autorità francese, tramite una rete di consoli, mercanti e religiosi²³. Se ci si limita ad una lettura superficiale dei resoconti conservati negli archivi parigini e romani sembra che tale politica sia costellata di successi: entro il 1626 tutte le diocesi vacanti erano state riempite di uomini proposti dall'ambasciatore Philippe de Harlay, conte di Césy, e nell'arcipelago era stata introdotta la Compagnia di Gesù, detestata da Venezia; i missionari mandavano lettere e relazioni magnificando la buona accoglienza loro riservata e i frutti preziosi dell'apostolato non solo tra i latini, ma anche tra i greci. La realtà era decisamente più complessa e contraddittoria, da tutti i punti di vista.

La politica di Césy provocò infatti la dura opposizione dei veneziani, che detenevano ancora molte leve di potere locale e che cercarono di ostacolare in ogni modo l'installazione dei religiosi francesi, in particolare gesuiti: la visita apostolica di Pietro De Marchis (1624, la prima richiesta ufficialmente da Propaganda per avere notizie della situazione) sollevò infinite polemiche a Naxos per essersi svolta senza il consenso del legittimo vescovo, veneziano, e si concluse con un grave scacco del visitatore, costretto a lasciare l'isola. A Syros Domenico Marengo, uomo dell'ambasciatore, passò buona parte del proprio episcopato a litigare con i cappuccini che lui stesso aveva chiamato e nell'arcipelago non mancarono i contrasti tra i diversi ordini missionari francesi. Sempre nella diocesi di Paronaxia, infine, la politica francofila di Raffaele Schiattini provocò gravi fratture con

²² Il *ferman* è conservato presso l'Archivio dell'Arcivescovado Cattolico di Tinos, cod. 1, c. 75v-77; Slot ne dà la traduzione francese alla p. 132: «Giorgio Perpignano, évêque de Tinos, actuel patriarche [sic!] ici de la nation et église franque, veut inspecter d'après son rite la nation, les religieux et les églises ici [Costantinopoli] et dans les îles de l'Archipel et dans les autres lieux». Cfr. anche M. Foskolos [Φόσκολος], *Η Επισκοπή Τήνου-Μυκόνου στις αρχές του 17ου αιώνα. Ο πάρελλος "Επίσκοπος Γεώργιος Περιπινιάνης"*, in *Anno Domini*, 1, 2003, p. 177-248, doc. 124.

²³ Per lo stabilimento delle missioni nel Levante e la contemporanea affermazione di un'ideologia politica che legava inscindibilmente successo apostolico e fortuna della monarchia francese, cfr. *supra*, capitolo 2 e bibliografia citata. Sul ruolo svolto in seguito tra gli anni '40 e '50 dalla «Compagnie du Saint-Sacrement» (potente associazione segreta che riuniva alcuni dei principali «devoti» dell'alta società francese) nel finanziamento delle missioni nel Levante, cfr. P. Pascal, *La Compagnie du Saint-Sacrement et les missions de Grèce*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 124, 1948, p. 15-32. In generale sulle origini delle missioni francesi nel Levante (e nel Nuovo Mondo), cfr. G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVII^e siècle*, Lione, 1942.

buona parte delle principali famiglie del luogo. Dall'altro lato, ancora nel 1630 i veneziani seppero cogliere importanti successi diplomatici, come la restituzione della cattedrale di Milos, occupata dai greci, mentre alcuni vescovi erano costretti a ricorrere ancora alla protezione del bailo, compreso – ed è significativo – proprio il già ricordato e francofilo Marengo²⁴.

Anche per quanto riguarda i successi apostolici dei nuovi ordini missionari bisogna cercare di contestualizzare e sfumare. È evidente che la loro installazione in Oriente non rispondeva tanto alle esigenze della cristianità locale latina, quanto ad una politica di conquista d'anime al di fuori del gregge tradizionale: i gesuiti arrivarono a Pera nel 1609 e a Naxos nel 1626-27, i cappuccini vi si installarono rispettivamente nel 1626 e nel 1629. In entrambi i luoghi la popolazione cattolica non era certo priva di riferimenti pastorali, visto che nel sobborgo della capitale ottomana erano già presenti da tempo domenicani e francescani e che nell'isola egea si trovava un sacerdote ogni 40 fedeli²⁵. Le grandi possibilità missionarie offerte dall'arcipelago trapelano chiaramente nel commento del gesuita Jacques d'Anjou, inviato nel 1641 a Paros: «J'ai trouvé, en mon entrée en ces lieux, des Indes nouvelles et ample matière d'employer plusieurs ouvriers»²⁶.

Gli effetti dell'attività apostolica – compiuta sia a livello episodico con le visite dell'arcipelago nel corso delle cosiddette «missioni volanti», sia a livello sistematico con la fondazione di conventi e soprattutto scuole per la gioventù e corsi di dottrina aperti a tutti – sembrano notevoli, almeno stando ai resoconti ovviamente parziali presentati dagli stessi religiosi e dai visitatori apostolici. Non c'è quasi traccia di conversioni pubbliche o esplicite di greco-ortodossi al cattolicesimo, bensì la descrizione di una pratica generalizzata di *communicatio in sacris*, specialmente per quanto riguarda il sacramento della penitenza e la partecipazione comune a certi atti religiosi, come le processioni. Questo è un fenomeno che in parte precede l'arrivo di gesuiti e

²⁴ Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 138-144, 150-155; N. Papaïliaki-Gamelon, *Conflits et coexistences. Les relations des missionnaires français avec les ecclésiastiques et les laïcs grecs au XVII^e siècle*, in S. Eyezo'o, J.-F. Zorn (a cura di), *Concurrences en mission. Propagandes, conflits, coexistences (XVI^e-XXI^e siècle)*, Parigi, 2011, p. 65-78: p. 72 e sg.

²⁵ Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 147, 152; Sul numero del clero cattolico a Naxos e l'installazione dei primi missionari, cfr. Hofmann, *Naxos*, cit., p. 13-18. Non tutti i missionari nelle Cicladi furono europei, ma anche autoctoni sudditi del Gran Signore, come i gesuiti di Chio: cfr. E. Borromeo, *Les Cyclades à l'époque ottomane. L'insularité vue par les missionnaires jésuites (1625-1644)*, in Vatin, Veinstein (a cura di), *Insularités ottomanes*, cit., p. 123-144. Sulla fondazione delle missioni cappuccine a Costantinopoli e nell'arcipelago, cfr. N. Papaïliaki, *Aspects de la mission catholique auprès des Grecs de l'Empire ottoman. Archives grecques inédites des Capucins de Paris (XVII^e-XVIII^e siècles)*, tesi di dottorato, École Pratique des Hautes Études, Parigi, 2009, p. 64-92.

²⁶ A. Carayon (ed.), *Relations inédites des Missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVII^e siècle*, Poitiers-Parigi, Henri Oudin-Ch. Douniol, 1864, p. 126, lettera del 2 ottobre 1641. In quell'anno l'isola contava 15-16.000 greci e meno di 60 latini.

cappuccini, ma che certo fu da loro particolarmente fomentato, tanto che i missionari non si fanno scrupolo a parlarne apertamente nelle loro relazioni, presentandolo anzi come efficace strumento di penetrazione delle idee cattoliche tra una popolazione sostanzialmente ignorante, più che «scismatica». Accanto all'apostolato popolare, c'è poi la questione del consenso mostrato ai missionari dai prelati greci locali, che per questo sono spesso tacciati dai contemporanei e anche dagli studiosi attuali di «filo-cattolicesimo», una categoria interpretativa che –in questo come in altri casi– in realtà non spiega molto e anzi induce in errore. Per provare a comprendere meglio il quadro fin qui sommariamente delineato, analizziamo nel dettaglio alcuni esempi, come si ricavano da una lunga relazione anonima (ma quasi sicuramente da attribuire al padre Mathieu Hardy S.J.) sullo stato della missione di Naxos nel 1643²⁷.

Se si riesce a andare oltre le esagerazioni e il tono miracolistico assunto spesso dal narratore, emerge come l'effettivo successo dell'attività gesuita sull'isola fosse dovuto a motivazioni molto concrete e legate alla situazione politica, sociale ed economica in cui si trovavano allora la popolazione e la Chiesa greca. L'iniziativa che riscosse in assoluto il maggiore favore fu ad esempio lo stabilimento di scuole dove si insegnava indifferentemente a cattolici e ortodossi a leggere e scrivere in italiano e in greco; l'educazione religiosa partiva dai fondamenti della fede cristiana (Padre Nostro, Ave Maria e Credo) e giungeva fino al catechismo del Bellarmino²⁸. Questa offerta didattica suppliva al particolare livello di ignoranza che affliggeva gli abitanti dell'arcipelago (così come il clero locale) e trovava incentivi anche di carattere materiale, visto che i maestri invitavano giovani e donne alla lezione tramite piccoli regali, come fermagli e rosari. L'educazione ricevuta permetteva inoltre di affrontare meglio l'attività mercantile: questa fu ad esempio la motivazione esplicita con cui i greci di Milos richiesero ai gesuiti un corso di italiano sulla loro isola²⁹.

In secondo luogo, come si è detto, i missionari latini erano richiestissimi come confessori. Hardy non aveva difficoltà a spiegare il successo ottenuto con la gratuità dell'attività pastorale cattolica, mentre i «calogeri» greci chiedevano sempre una forma di pagamento per le confessione, negando addirittura l'assoluzione agli insolventi³⁰.

²⁷ Laurent, *La mission des Jésuites à Naxos*, cit., 1934, p. 222-224.

²⁸ *Ibid.*, 1935, p. 188. Cfr. *supra*, capitolo 2, § 7.

²⁹ Laurent, *La mission des Jésuites à Naxos*, cit., 1935, p. 358-359, 367, 477.

³⁰ «nous ne prenons rien pour les confessions. Au contraire les calogers grecs attrappent tout ce qu'ilz peuvent et, pour un rien et qui souvent n'est pas péché, obligent les pénitents de donner la valeur d'un escus [...], et s'il ne le veut donner, il luy refuse l'absolution. Et s'il a faict quelque péché plus grand, il luy demandera vingt et trente escus» (*ibid.*, p. 359-360). A proposito della contropartita economica nell'amministrazione dei sacramenti, il significato più profondo di questo sistema di scambio simbolico e materiale è stato messo ben in luce da S. Petmezas, *L'organisation ecclésiastique*, cit., p. 487-569 (p. 518-519).

La gratuità dell'azione pastorale dei missionari latini impressionava fortemente i poveri paesani greci, che non potevano che gioirne, soprattutto quando finiva per spingere all'emulazione anche i loro stessi sacerdoti³¹.

Infine, vi era certamente anche un aspetto riguardante la sfera genuinamente religiosa: i missionari cattolici erano esponenti di un clero motivato, preparato e selezionato, che spesso portava con sé forme di pietà nate nel clima della Controriforma che si rivelavano del tutto nuove ed entusiasmanti per gli autoctoni. In questo i gesuiti erano i migliori: il loro stile omiletico guadagnava consensi trasversali (specie non appena si impraticarono dei dialetti locali), tanto che gli stessi curati greci venivano a pregarli di predicare nelle loro chiese per attirarvi i fedeli; ancor più piacevano gli spettacoli teatrali a sfondo morale e l'incoraggiamento della devozione tramite l'adorazione eucaristica, le Quarantore, l'istituzione di confraternite mariane, le processioni. Quella del *Corpus Domini* in particolare riscosse un successo straordinario (non solo a Naxos ma un po' ovunque nell'arcipelago), tanto che anche il metropolita greco, gli ieromonaci e i curati greci partecipavano attivamente alla festa «*τῆς Ἀγίας Δωρεάς*», come la chiamavano. I missionari trovarono un valido aiuto anche nella religiosità miracolistica: il padre Hardy fa un lungo elenco delle grazie concesse ai greci da parte della «*Κυρά μας καπέλλα*», l'immagine sacra della Vergine appesa nella cappella dei gesuiti nel Kastro di Naxos, e riporta perfino il caso di un miracolato per essersi votato a Sant'Ignazio³².

Lo *status* dei missionari permetteva loro inoltre di svolgere un'attività di arbitrato e di mediazione, sia nelle contese interne alla singole comunità (soprattutto per questioni di eredità o debiti) sia in occasione dello sbarco sulle isole di pirati cattolici, con i quali erano molto spesso inviati a trattare³³. Se non si presta attenzione al ruolo da essi giocato nei rapporti di potere interni alle Cicladi, si rischia di falsare l'interpretazione delle relazioni tra latini e greci, appiattendole su di un piano meramente confessionale che rende impossibile comprenderne le continue oscillazioni e ambiguità.

Un ottimo esempio sono i moti verificatisi all'inizio degli anni '40 da parte dei contadini di Naxos – greci – contro l'aristocrazia terriera – latina. Le ragioni della protesta erano di carattere strettamente economico: nelle Cicladi il *haraç* si pagava forfettariamente con una somma fissa (*maktu'*) la cui ripartizione era stabilita in maniera piuttosto squilibrata dai maggiorenti delle isole; inoltre i proprietari terrieri, pretendendo di agire di fatto come collettori d'imposte

³¹ Laurent, *La mission des Jésuites à Naxos*, cit., 1935, p. 362.

³² *Ibid.*, 1935, p. 198-200; 1934, p. 372.

³³ Papailiaki-Gamelon, *Conflits et coexistences*, cit., p. 74.

ottomani, avevano mantenuto in vita un'imposta di origine feudale sui terreni coltivati (*entritia*) versandone solo una minima parte al Tesoro; i paesani greci cercarono dunque a più riprese di modificare la situazione, arrivando anche ad inviare una delegazione a Costantinopoli per chiedere di spostare la raccolta delle imposte direttamente su di loro. Il tentativo fallì anche per l'opposizione dell'ambasciatore francese, che si fece garante degli interessi dei ricchi latini dell'isola, ma il clima sociale inevitabilmente si inasprì assumendo connotazioni religiose³⁴. Che però si trattasse di un conflitto essenzialmente economico-sociale più che confessionale, è dimostrato da una lettera del padre Hardy inviata il 3 ottobre 1641 ad un mercante di Rouen, in cui si trova questo aneddoto altrimenti incomprensibile:

En ce même temps, les villageois se sont soulevés contre les gentils-hommes de la ville, à cause des dîmes, sous la conduite d'un prêtre, qui est le premier en dignité entr'eux, lequel *pour se venger aucunement des francs*, disoit: 'Allez-vous-en confesser au Père, et vous verrez comme je vous ferai bien châtier'; et comme ce prêtre est de grande autorité parmi eux, ils ont eu peur de l'excommunication et se sont retirés. Et cependant, ce même prêtre, lorsque j'allai faire la doctrine chrétienne en son église, sonna lui-même la cloche et a été un des plus affectionnés et désireux d'apprendre lui-même quelque chose plus que tout autre³⁵.

Appare chiaro insomma che il favore accordato o negato ai missionari poteva divenire uno strumento di lotta politica, utile anche per risolvere le divisioni interne allo stesso clero greco³⁶.

³⁴ La situazione si trascinò per moltissimi anni, peggiorando addirittura dopo la riforma fiscale del 1670 (successiva al ritorno delle Cicladi sotto controllo ottomano, dopo la parentesi della guerra di Candia) e provocando una tensione sociale che occasionalmente finiva per scoppiare: cfr. Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 157, 191, 215 («Les caractéristiques économiques et sociales du conflit pouvaient facilement être obscurcies par l'élément religieux, plus facile à comprendre»). Da notare che la somma fissa favoriva inoltre i grandi latifondi rispetto alle piccole proprietà: P. Zerlentis [Ζερλέντης], *Φεουδαλική πολιτεία εν τη νήσω Νάξω*, Ermoupoli, 1925. Sul complicato meccanismo di ripartizione delle imposte (fondiaria e capitazione) all'interno delle comunità, si veda l'esempio di Santorini studiato da E. Balta, *Le rôle de l'institution communautaire dans la répartition verticale de l'impôt: l'exemple de Santorin au XVII^e siècle*, in Ead., *Problèmes et approches de l'histoire ottomane*, Istanbul, 1997, p. 97-113; sulla situazione a Naxos, cfr. N. Papaïliaki, *Les fermiers d'impôts de Naxos. Spéculations financières, divergences religieuses et politique européenne (1750-1820)*, in *Les élites grecques modernes, XVIII^e-XX^e siècles. Identités, modes d'action, représentations*, numero fuori serie dei *Cahiers balkaniques*, Parigi, 2015, p. 189-200.

³⁵ A. Carayon, *Relations inédites des Missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVII^e siècle*, Poitiers-Parigi, 1864, p. 116-117 (enfasi aggiunta). Sulle radici essenzialmente economiche di molti conflitti tra le due comunità religiose nelle Cicladi, si veda Papadopoulos, *Καθολικοί και Ορθόδοξοι*, cit..

³⁶ Laurent, *La mission des Jésuites à Naxos*, cit., p. 362-363; alla p. 357 del manoscritto si trova lo stesso racconto appena presentato ma narrato in maniera più edulcorata.

Religione e politica

Come si diceva, il ragionamento fin qui svolto vale ugualmente per l'annosa questione della «cattolicità» del clero greco dell'arcipelago che favorì l'attività dei religiosi europei; esaminare la questione permette di allargare il quadro fino a toccare il seggio patriarcale di Costantinopoli. Se infatti per i laici sono forse sufficienti le considerazioni avanzate, per i prelati greci si aggiunge l'importante fattore della reazione alla linea dottrinale portata avanti allora da Kyrillos Loukaris³⁷. Il progressivo avvicinamento del patriarca alle posizioni dei suoi sostenitori politici, gli ambasciatori di Olanda e Inghilterra, sfociato in una confessione di fede apertamente calvinista (1629) generò inquietudine e opposizione nei settori più tradizionali della Chiesa greca. In questo senso si devono spiegare le buone relazioni stabilite allora con la Chiesa cattolica dai prelati della Cicladi: si trattava essenzialmente di una reazione difensiva a quello che era allora percepito come il pericolo maggiore³⁸.

Un atteggiamento del genere è facilmente riscontrabile in Ieremias Varvarigos (Geremia Barbarigo), metropolita di Naxos tra il 1622 e il 1632. Hofmann nel suo studio sulla chiesa locale lo accomuna al predecessore Nikiforos Melissinos (1613-1621) designandolo come «cattolico», sia pure «con alcune riserve», e portando come prova di ciò una carriera iniziata al Collegio Greco di Roma e finita tragicamente in Polonia, dove fu assassinato nel corso di un viaggio in cui cercava di reperire fondi con cui ripianare i debiti del suo episcopato, da cui peraltro era stato deposto. Ma la questione è più complessa: se a rimuoverlo dalla cattedra di Naxos fu in effetti il Loukaris nel corso di una purga considerata «anti-latinofila», è anche vero che era stato lo stesso patriarca a sceglierlo per l'incarico dieci anni prima, conoscendo benissimo l'educazione che aveva ricevuto in Italia³⁹. Del Varvarigos sono noti gli scambi epistolari amichevoli con Propaganda e le buone relazioni intrattenute con i gesuiti; ma è altrettanto noto che partecipò regolarmente ai sinodi di Costantinopoli nel 1624 e che non esitò a contrapporsi anche aspramente al suo collega latino quando ci fu da difendere le prerogative della Chiesa greca: «ho sotto di mia giurisdizione dieci milla anime e lui non ha più di tre cento»

³⁷ Su Loukaris, si veda ancora l'ampio studio di G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik (1620-1638)*, Wiesbaden, 1968.

³⁸ «il ne s'agit pas d'un vrai rapprochement avec Rome, mais d'une réaction d'effroi des cercles traditionalistes devant le Calvinisme: on se groupe du côté qui semble le moins dangereux» (Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 148). Un'altra delle ragioni era la ricerca di sostegno materiale, ovviamente, garantito dall'ambasciata di Francia.

³⁹ D'altro canto, come nota ancora giustamente Slot, «Loukaris nomma subséquentement trois métropolités qui représentaient des opinions diamétralement contraires aux siennes. L'essentiel, ce sont les finances» (*ibid.*, p. 150).

rimarcò orgogliosamente una volta⁴⁰. Se dopo la fuga da Naxos la sua posizione si fa più esplicitamente cattolica (anche per la scelta del paese dove andare a cercare aiuto economico, la Polonia), per gli anni del suo episcopato è forse più corretto considerarlo come un onesto esponente del clero greco, fedele alla tradizione e alla gerarchia ma senza dubbio affascinato dalle idee e dalla carica riformista tridentina, che cercò di trasferire nella propria azione pastorale. Hardy nella sua relazione riporta con orgoglio il biglietto originale con cui Varvarigos invitava i gesuiti a predicare e catechizzare i greci, ma sembra non far troppo caso alla clausola finale che in esso è ben inserita:

Ho già parecchi giorni sono che parlai con sua Paternità e la pregai di venir alla mia metropoli ò a Santa Cyriace a insegnar anco i nostri Greci putti la dottrina Christiana et far qualche sermonetto per servitio di sua Maestà. Però di nuovo glielo ricordo et la prego che liberamente con la mia licenza senza sospetto alcuno le feste nostre venghi a fare quanto di sopra *etiamdiu* in assenza perché, partendomi io per Paros, darò ordine al mio vicario che non lo impedisca, *solamente advertisca di non portare propositi sopra le controversie communi né far mentione sopra le differenze de' dogmi...*⁴¹

In questo si può leggere tanto un genuino attaccamento all'orto-dossia greca quanto la preoccupazione molto politica di non finire etichettato come «latinofilo», cosa che abbiamo visto peraltro accadere. Significativo in questo senso un altro brano del gesuita, secondo il quale uno dei successori di Varvarigos, Makarios Mamonas (1637, 1643 – ?), avrebbe lasciato i missionari liberi di predicare, ma si sarebbe sempre rifiutato di mettere per iscritto tale permesso, temendo che qualche avversario potesse valersene per denunciarlo di fronte al patriarca, come era avvenuto al suo predecessore⁴².

L'uso strumentale di queste accuse non era del resto limitato al *côté* greco di Loukaris, anzi. In un interessante *memorandum* inviato nell'ottobre 1644 alla Congregazione di Propaganda, l'ex ambasciatore Césy mostrava di considerare la diffusione delle idee protestanti nella Chiesa greca come un grande pericolo ed allo stesso tempo un'opportunità da utilizzare: mostrando come la Riforma avesse minato l'unità territoriale e la pace interna dei paesi europei, si potevano convincere le autorità ottomane a eliminarne i fautori nella gerarchia greca, a tutto favore di prelati tradizionalisti o addirittura latinofili. Questi ultimi avrebbero dovuto apprendere le idee cattoliche dai missionari,

⁴⁰ Hofmann, *Naxos*, cit., p. 29-30; Slot, *Archipelagus*, cit., p. 149-150.

⁴¹ Laurent, *La mission des Jésuites à Naxos*, cit., 1935, p. 350 (enfasi aggiunta)

⁴² *Ibid.*, p. 353; Laurent, *Chronologie des métropolites de Paronaxia au XVII^e siècle*, in *Échos d'Orient*, 178, 1935, p. 139-150, p. 135; l'aggiunta fatta dal medesimo in *La liste des métropolites de Paronaxia au XVII^e siècle. Additions et rectifications*, in *Échos d'Orient*, 186, 1937, p. 190-201, p. 193, è in realtà scorretta: Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 387 nota 72. Makarios Mamonas, dopo esser stato anche arcivescovo di Milos, finirà i suoi giorni come curato dei greci di Livorno (*ibid.*, p. 179).

ma in Levante e non a Roma, in modo da non esser sospettabili in senso contrario⁴³.

Se era possibile scalzare un vescovo o addirittura un patriarca dal suo seggio tramite l'accusa di deviazioni dottrinali in un senso o nell'altro, era ancora più facile manipolare la scelta del successore tramite donativi in denaro. Come abbiamo visto nel primo capitolo, il conferimento della carica patriarcale (considerata alla stregua di un ufficio amministrativo) era legato strettamente ai donativi offerti e alla raccolta fiscale promessa, così che alla fine sulla cattedra finiva a sedere il migliore offerente, il quale a sua volta si rifaceva delle spese «vendendo» in maniera analoga gli episcopati, finché la catena (che nell'ottica semplicistica dei latini era bollata come «simonia») non finiva per scaricarsi sul clero semplice e sui fedeli. Una tale pratica, sistematica nell'Impero ottomano e valida anche per le altre comunità cristiane orientali, finì per provocare nella prima metà del XVII secolo un impressionante numero di avvicendamenti (Slot ha calcolato che nei trent'anni tra il 1610 e il 1640 i fedeli greci di ogni isola delle Cicladi ebbero in media sette cambi di pastore, rispetto ai tre della Chiesa latina). La Chiesa greca si divise inoltre in correnti e fazioni, visibili a livello locale anche nell'atteggiamento mostrato verso i missionari cattolici e il loro apostolato: se il clero patriarcale e in misura minore i «calogeri» dell'Athos erano tendenzialmente contrari a lasciare che i greci si confessassero dai gesuiti, i curati locali e i *protopapades* erano molto più ben disposti⁴⁴.

La strategia missionaria davanti al tribunale romano

Le problematiche erano però ben presenti anche dal lato cattolico: come si sarà intuito, la situazione che si è fin qui descritta poneva in realtà numerosi problemi alla dottrina ufficiale. La strategia che aveva garantito il successo dei gesuiti è ben sintetizzata da un rapporto più tardo del padre Portier:

Noi non tocchiamo al loro rito, il quale in sé è buono e santo. Noi ci siamo soltanto studiati di farglielo osservare santamente e senza gli errori i quali se ne sono immischiati. Anzi per non dare nessuna ombra di scandalo ai deboli, noi ci conformiamo ai costumi dei Greci in quanto ci fu permesso. Per esempio, noi facciamo i loro digiuni e le loro astinenze con essi. Noi non

⁴³ BNF, manuscrit Fr. 16158, *Papiers de l'ambassade de Philippe de Harlay, comte de Césy à Constantinople*, IX, c. 322-323. Il documento è stato riprodotto e studiato da N. Papaïliaki, *Aspects de la mission catholique*, cit., tome II, p. 61-62. Cfr. anche Ead., *Conflits et coexistences*, cit., p. 75-76.

⁴⁴ Slot, *Archipelagus turbatus*, p. 148-149; Papaïliaki-Gamelon, *Conflits et coexistences*, cit., p. 77-78. Per un'interpretazione dei doni offerti dagli ordinandi ai prelati greci come forma di «scambio ineguale», cfr. S. Petmezas, *L'organisation ecclésiastique*, cit., p. 520-522.

manchiamo a nessun dovere di riguardo e d'urbanità verso i loro superiori ecclesiastici. Noi assistiamo alle loro cerimonie e alle loro Messe⁴⁵.

Spesso, nel loro sforzo apostolico, i missionari dell'arcipelago andavano però oltre e si immergevano in una *communicatio in sacris* che andava dai semplici sacramentali (processioni e devozioni pubbliche comuni) fino al conferimento di veri e propri sacramenti, come quello della confessione. Inoltre, se qualcuno affermava di aver richiesto ai propri penitenti greci un'esplicita professione di fede cattolica, molti altri si accontentavano di chiedere se essi aderivano agli insegnamenti dei Santi Padri della Chiesa e dei primi Concili: una volta ottenuta, come prevedibile, una risposta affermativa, i missionari concedevano l'assoluzione⁴⁶. In tutti i casi, l'assoluzione non comportava alcun cambiamento esteriore di appartenenza confessionale per il penitente, che continuava a recarsi alla chiesa greca e a ricevervi l'eucaristia dal proprio parroco. I missionari lo sapevano perfettamente ma accettavano la situazione, nell'idea di una conversione progressiva della Chiesa greca, che non creasse cioè da subito una comunità separata di convertiti (che avrebbero finito per dover cambiare rito e passare alla comunità latina, come era avvenuto in qualche caso sotto la Francocrazia), ma che piuttosto cominciasse dalla diffusione di idee e pratiche cattoliche, ad esempio insegnando il catechismo ai giovani e aumentando seppur di poco la frequenza dei fedeli alla confessione e alla comunione rispetto alle abitudini locali. Una volta conquistato il sostegno della maggioranza dei fedeli e soprattutto dei loro pastori, il passaggio di una tale comunità greco-cattolica all'unione esplicita con Roma sarebbe stato soltanto una semplice formalità.

Come si è detto, però, le implicazioni di tale strategia rimanevano discutibili. Con il passare del tempo l'ambiguità da essa richiesta sarebbe stata ritenuta sempre meno accettabile, fino ad arrivare nel secolo XVIII ad una esplicita proibizione delle stesse pratiche che cent'anni prima venivano al contrario lodate.

Nella schedatura dei casi di *communicatio* esaminati dal Sant'Uffizio, l'arcipelago greco occupa del resto un posto rilevante non solo per quantità, ma anche per qualità. Nel 1771, durante i lavori preparatori per una congregazione generale che doveva affrontare

⁴⁵ Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Gallia*, vol. 105, II, c. 414v-415r; il testo citato è quello della traduzione italiana riportata da G. Hofmann, *Apostolato dei Gesuiti nell'Oriente Greco, 1583-1773*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 1, 1935, p. 139-163, p. 160-161.

⁴⁶ Cfr. V. Laurent, *L'âge d'or des missions latines en Orient XVII^e-XVIII^e siècles*, in *L'Unité de l'Église*, 12, 1934, p. 217-224, 251-255, 281-288: p. 224. Da notare come lo stesso comportamento fosse tenuto allora anche presso i greci delle isole Ionie, sotto controllo veneziano: «Supposto che li Greci semplici credano li misterii principali della nostra fede, si dichiarì se per salvarsi basti che credano implicite tutto quello che credevano li Santi Padri, mentre non habbino propositioni positive o negative contro la Chiesa Romana» (APF, SOCG, vol. 206, c. 321r [242 v. num.], 28 agosto 1634).

l'ennesimo dubbio in materia, venne stilato un elenco dei precedenti decreti del Sacro Tribunale che sembravano in qualche modo tollerare la pratica: delle otto risoluzioni ricordate, due riguardavano le Cicladi⁴⁷. Quel che è ancor più interessante è che anche uno dei primissimi dubbi inviati dal clero cattolico in Oriente su tale questione proviene da un prelado residente nell'arcipelago, il già ricordato Antonio De Marchis, vescovo di Santorini: il 13 agosto 1592 il cardinale Giulio Santoro annotava che «del memoriale dato a Sua Santità dal vescovo di S. Erina et mandato a me, di poter comunicare *in divinis* con heretici e schismatici, e quel che io avevo scritto; Sua Santità risolse di non dar cosa in scritto, ma che in caso di necessità si tolerasse, nel miglior modo che si poteva»⁴⁸. Ma quali erano nel dettaglio i dubbi avanzati e le ragioni che spinsero per lungo tempo Roma ad un atteggiamento conciliante? I documenti conservati presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede si distaccano abbastanza da quanto ci si potrebbe aspettare.

«Cattolici del rito greco»?

Nel 1639 il missionario gesuita Michele Albertino, originario di Tinos e autore di numerose e ricche relazioni sull'attività delle missioni volanti nell'arcipelago⁴⁹, sottopose all'attenzione delle Congregazioni romane otto precise questioni *pro missionibus Arcipelagi*. La prima recitava: «Se li Cattolici del rito greco abitanti in quell'isole siano compresi nelle scomuniche riservate alla Sede Apostolica, et particolarmente in quelle della Bolla *in Coena Domini*». Le tre successive ampliavano l'argomento fino a chiedere se i sacerdoti greci «massime Cattolici» godessero degli stessi privilegi dei latini (e quindi ad esempio se i loro aggressori cadessero sotto le pene previste dal diritto canonico⁵⁰)

⁴⁷ APF, *Biglietti e Risoluzioni del S. O. tomo I°*, c. 196r-199v: «Feria V, 27 Junii 1771. Sommario»; sul retro del fascicolo: «Decreti che ammettono in qualche modo la comunicazione *in divinis*». Riporto la lista nell'Appendice online (6). I decreti in questione sono quelli del 9 luglio 1638 e 14 novembre 1754.

⁴⁸ *Liber Audientiarum Julii Cardinali Santori*, vol. XX, c. 64v, in J. Krajcar (ed.), *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Roma, 1966, p. 106-107. Cfr. anche *Codificazione canonica orientale*. Fonti, cit., fasc. II, p. 73.

⁴⁹ Cfr. E. Borromeo, *Voyageurs occidentaux*, cit., vol. 2, schede n. 157, 165, 171, 182, 203 (relazioni inviate a Propaganda Fide nel 1635, 1637, 1638, 1640 e 1643); Ead., *Les Cyclades à l'époque ottomane*, cit. Albertino è ricordato anche nella visita apostolica compiuta da mons. Sebastiani all'isola di Tinos nel 1667: il gesuita, ormai settantenne e «molto antico di religione», vive nella fortezza intenzionato a «fondarvi casa, e vi si occupa in insegnare, predicare, confessare e far congregazioni» (Hofmann, *Tinos*, cit., p. 76).

⁵⁰ Sul *privilegium canonis*, cfr. R. Helmholz, 'Si quis suadente' (C.17 q.4 c.29): *Theory and Practice*, in P. Linehan (a cura di), *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano, 1988, p. 425-438.

e come ci si dovesse regolare con i «preti greci» responsabili di delitti. Soltanto gli ultimi quattro punti si occupavano a rigor di termini di *communicatio in sacris*, chiedendo un codice di comportamento nei confronti di «quelli che vanno a confessarsi con animo di andar a ricevere gl'ordini sacri da Vescovi Greci, per lo più scismatici, et heretici, et simoniaci» e se fosse lecito al missionario assolvere gli ordinati in quel modo in buona fede; infine, il settimo e ottavo dubbio domandavano il permesso di «assolvere quelli di rito latino che sono passati al rito greco, et vivono in quello mangiando carne il Sabato, et facendo tutti gl'altri essercitii come gl'altri Greci», purché fossero pentiti delle azioni fatte «in dispreggio del rito latino», ma anche nel caso in cui non potessero tornare al loro rito originario per esser «accasati con altri di rito greco»⁵¹.

Considerando quanto detto finora e quello che si conosce sullo stato della Chiesa cattolica nell'arcipelago egeo di età moderna, alcune cose suonano piuttosto strane: ad esempio, l'idea – suggeribile da un'interpretazione letterale delle domande – che nelle Cicladi fosse presente una comunità cattolica *di rito greco*, o che vi fossero dei sacerdoti greci cattolici. Nonostante molti fedeli si confessassero dai missionari e benché idee e pratiche tridentine si fossero in effetti diffuse tra il popolo e il clero autoctono, sappiamo che le conversioni formali al cattolicesimo rimasero sempre dei casi eccezionali, che terminavano poi quasi sempre con un passaggio al rito latino. È però possibile che, pur parlando in generale, il missionario si riferisca qui implicitamente alla situazione particolare di Tinos, sua isola natale. Essendo l'isola rimasta sotto dominio veneziano (e lo sarà fino al 1715), la comunità greca continuava a vivere sotto il già ricordato regime di presunta cattolicità “gerarchica”, indipendentemente cioè dal contenuto dogmatico e liturgico professato dai fedeli⁵². Il *protopapas* e i pope locali erano in effetti sotto l'autorità del vescovo latino, che peraltro spesso si lamentava dei loro «abusi impertinenti» e della «libertà» che il governo civile finiva per concedere⁵³. Questo spiegherebbe anche i dubbi relativi agli ordini sacri, visto che da qualche parte il clero greco dell'isola doveva pur ricevere la consacrazione, e la

⁵¹ ACDF, SO, *Dubia varia 1570-1668*, fasc. XV (*Dubia proposita a P. Michaelae Albertino, S. Jesu, pro missionibus Arcipelagi*), c. 185rv.

⁵² «Questi Greci soggetti già al Vescovo latino, erano in conseguenza cattolici», come ebbe a scrivere il vescovo Nicola Cigala nel 1719, in un momento cioè in cui tale situazione era ormai finita: Hofmann, *Tinos*, cit., p. 87. Sul *protopapas* di Tinos, cfr. M. Foskolos [Φώσκολος], *Protopapas Tinarum. Ο θεσμός και η εκλογή του ορθόδοξου πρωτόπαπα της Τήνου κατά την βενετοκρατία*, in *Τηνιακά*, 2, 2004, p. 19-86 (*non vidi*).

⁵³ «Sono ostinatissimi nelli loro riti, né si possono levare da certi loro abusi impertinenti, zelosissimi nel loro rito, che per ridurre un latino al rito greco fanno ogni lor sforzo [...] onde sputo sangue a voler rimediare a questi disordini, perché li rappresentanti pubblici non vogliono che essi siano molestati, né regolati in cosa veruno, ma vivere in loro libertà» (Relazione del vescovo Rigo a Propaganda, 6 maggio 1632: Hofmann, *Tinos*, cit., p. 67).

soluzione più semplice era quella di ricorrere ai vescovi «scismatici» delle isole vicine⁵⁴.

Tuttavia, rimane il sospetto che il missionario si stesse riferendo in generale anche alla situazione delle isole sotto il controllo ottomano, dove chi aveva fatto professione di fede cattolica in sede penitenziale o privata continuava però a frequentare esteriormente la chiesa e i sacramenti greci. In ogni caso, da un'analisi più approfondita appare chiaro come la questione non riguardasse la semplice appartenenza rituale, ma anche quella confessionale.

Venendo infatti alle risposte, se i rescritti ai primi dubbi, date le premesse di cattolicità, avanzavano una prevedibile equiparazione dei greci ai diritti dei latini, più interessanti sono quelli successivi. Gli otto qualificatori del Sant'Uffizio, infatti, il 7 giugno 1639 votarono per concedere una semplice assoluzione a quanti avessero cambiato di rito, purché ritornassero nel grembo della Chiesa latina; in caso contrario, necessitavano di una dispensa, *interim abstinendo, nisi iuxta necessitas excuset*. Anche all'ultimo dubbio, cioè «se li sudetti passati al rito greco havendo fatto alcuna cosa in dispreggio del rito latino, o di Santa Chiesa, possono assolversi quando di ciò pentiti si confessano e professano la fede cattolica, ancorché per qualche causa non ritornano al rito latino», il tribunale rispose in senso affermativo, perfino nei casi in cui al «dispreggio» si fosse sommata l'eresia o lo scisma⁵⁵.

Albertino si era premurato dunque di specificare che tra quanti avevano aderito al rito greco e non volevano o potevano tornare indietro, molti erano rimasti internamente cattolici – ma tale precisazione non sarebbe stata necessaria se si fosse veramente parlato di una Chiesa greca cattolica. A sua volta, Roma sembrava oscillare tra la consapevolezza del fatto che il passaggio al rito greco inevitabilmente finiva per essere *iunctus cum haeresi, et schismate* – anche in un contesto come quello di Tinos, evidentemente – e un atteggiamento che sanzionava la pratica come se si trattasse di un semplice passaggio illecito da un rito cattolico ad un altro, più che come una reale apostasia. Del resto, Propaganda era informata del fatto che la maggioranza dei latini dell'arcipelago riteneva che tra essi e i greci vi fosse una differenza soltanto rituale e non dogmatica⁵⁶.

⁵⁴ Ciò di solito avveniva con l'autorizzazione del vescovo latino, ma in alcuni casi anche senza, come testimonia la risposta data nel 1616 da Roma, per mano del cardinale Bellarmino, ai dubbi avanzati dal vescovo Giorgio Perpignano: «la Santità Sua *vivae vocis oraculo* si è contentata [...] che possa dispensare con li sacerdoti greci ordinati senza la solita dimissoria et da vescovi scismatici, facendoli prima abiurare lo scisma et il sospetto di aderir al detto scisma, et con l'altri requisiti» (Archivio Diocesano di Tinos, Libro copiale su Perpignano, c. 182rv: edito in Hofmann, *Tinos*, p. 50).

⁵⁵ ACDF, SO, *Dubia varia 1570-1668*, fasc. XV, c. 186rv.

⁵⁶ Si veda il *memorandum* anonimo elaborato a partire dalle informazioni raccolte dal visitatore Sebastiani nel 1667: APF, SC, Arcipelago, 1 b, c. 71-79; cfr. Slot, *Archipelagus*, cit., p. 188. Cfr. anche un altro *memorandum* degli anni '60: «Li Greci hoggidi, toltone li

L'ambiguità regnava dunque sovrana, e l'elemento che probabilmente vi soggiaceva era la convinzione della buona fede dei greci. Essa entra in gioco anche nella soluzione tollerante data verso i penitenti che si dicevano cattolici, ma ordinati o in procinto di essere ordinati da un vescovo greco: il Sant'Uffizio concesse l'assoluzione a quanti si accostavano *ex iusta causa* [...] *ad episcopos schismaticos excommunicatos toleratos*, purché non ci fosse chiara volontà di partecipazione al peccato di simonia. Che la questione fosse comunque spinosa lo dimostrano i dubbi in merito che ancora nel 1672 tormentarono il vescovo di Tinos, al quale il Sacro Tribunale pose termine con il consiglio di inviare i giovani sacerdoti greci dell'isola a prendere gli ordini dal metropolita di Paronaxia, di cui si conoscevano i sentimenti cattolici, o per il futuro da «qualsivoglia vescovo greco che habbia la communione colla Chiesa cattolica». Da notare che in tutti questi casi si continuava comunque a parlare di prelati formalmente sottoposti al patriarca «scismatico» di Costantinopoli⁵⁷.

Matrimoni misti e chiese comuni

La preoccupazione pastorale espressa dai missionari circa i passaggi di rito diventava potere di interdizione nelle mani dei vescovi locali. Il 20 aprile 1638 la congregazione di Propaganda decise di sottoporre al Sant'Uffizio le domande avanzate dal vicario del vescovo di Sira (Syros) riguardo al proprio operato. Il vicario voleva sapere «se fa bene ne' sequenti casi»:

Primo. Vedendo che si diminuiva il Rito Latino, per li matrimoni che si fanno tra Greci e Latini, perché la prole diveniva tutta Greca, ha proibito a Latini che non contrahino matrimonio con Greci, se non promettendo che la prole si battezzì et allevi alla latina; e perché la promissa semplice non giovava, nel dar licenza a tali contratti obbliga li contrahenti a battezzar et allevare la prole alla latina, et in caso di contraventione a pagar 50 o 100 zecchini a Turchi, cioè la metà al Bei, e la metà al Cady. Con questa provisione, non giovando alcun'altra, mantiene quell'isola nel Rito Latino; e veramente è sola nell'Arcipelago la più habitata da Latini d'ogni altra; perché da quaranta case de Greci in poi, tutte l'altre sono latine, e però vien detta l'isola del Papa.

Secondo. Domanda se non potendo diffendere le chiese e cimiteri latini, com'ha fatto sin hora con suo gran travaglio e spese, che li Greci non celebrino in esse e non vi sepolischino li loro morti; possa, per conservare le chiese per li Latini, dar licenza a' Greci che vi celebrino e sepolischino li loro morti; perché

luochi che sono soggetti a Signori Venetiani, per la molta ignorantia che per la tirannia del Turco vi è entrata, non conoscono quasi altra differenza tra loro e Latini che delle osservanze e riti esteriori» (APF, SOCG, vol. 285, c. 624r)

⁵⁷ ACDF, SO, *Dubia varia 1570-1668*, fasc. XV, c. 186r; Slot, *op. cit.*, p. 229; Coccopalmerio, *La partecipazione*, cit., p. 82-83.

sarebbe facil cosa che con denari ottenessero dette chiese per loro solamente, pigliando la strada de' tribunali turcheschi.⁵⁸

I timori del vicario (o meglio, del vescovo Marengo, visto che direttamente a lui si indirizzerà la risposta romana) possono sembrare francamente eccessivi rispetto al contesto. In certe isole dell'arcipelago era vero che la comunità latina affrontava da tempo un pesante calo demografico (si pensi a Sifnos, dove nei primi quarant'anni del Seicento si passa da un centinaio di cattolici a soli otto!)⁵⁹ e la pratica dei matrimoni misti era allo stesso tempo effetto e causa del fenomeno, visto che le latine erano costrette dalla penuria di uomini del loro rito a sposare dei greci, mettendo al mondo dei figli che seguivano quasi sempre la religione del padre. D'altro canto, come nello stesso dubbio si ammette, Syros era un caso assolutamente eccezionale nell'Egeo, visto che in quegli anni l'isola contava più di 2.000 abitanti latini e solo un centinaio di greci, tutti residenti nella città⁶⁰. Non solo, la condizione maggioritaria della comunità cattolica aveva fatto sì che non vi si installasse nessun vescovo greco: nei primi decenni a partire dalla conquista ottomana, sull'isola i fedeli di rito bizantino avevano continuato a dipendere dall'ordinario latino, come a Tinos, e soltanto nel 1624 avevano riconosciuto l'autorità del vescovo di Andros, rappresentato sull'isola da un vicario («iconomo»). Questi ultimi peraltro mantenevano con la Chiesa latina un rapporto che oscillava tra l'amicizia e la soggezione, tanto che nel 1655 il vescovo Guarchi affermava che i due sacerdoti greci dell'isola erano stati ordinati dal vescovo di Andros «con nostre dimissorie», cioè dopo avergli richiesto l'autorizzazione; inoltre, stando al racconto fatto dal gesuita Giovanni Battista d'Alessi, durante una sua visita all'isola l'iconomo gli si era presentato davanti per confessarsi e apprendere «la vera forma» dell'assoluzione sacramentale⁶¹.

⁵⁸ ACDF, SO, *Dubia de matrimonio 1603-1722*, fasc. VI, c. 110r.

⁵⁹ Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 389 nota 89.

⁶⁰ Nello stesso anno dei dubbi, il visitatore apostolico Tubino affermava che a Syros «l'anime de latini sono incirca tre milla» ma questo numero è improbabile, visto che nel 1631 e 1635 secondo il vescovo Marengo l'isola ne contava 2.000 e che la stessa cifra era ripetuta ancora nel 1652 dal cappuccino fra Bernardo: Hofmann, *Syros*, cit., p. 15-16, 54, 56, 59. Sulla storia religiosa di Syros, cfr. M. Roussos-Milidonis [Ρούσσος-Μηλιδώνης], *Syros Sacra. Θρησκευτική ιστορία της Σύρου*, Atene, 2007 (1^a ed. 1993).

⁶¹ Hofmann, *Syros*, cit., p. 70: relazione di mons. Giuseppe Guarchi a Propaganda, 21 dicembre 1655; *ibid.*, p. 20: lettera di d'Alessi alla Congregazione, 6 dicembre 1644 («...l'iconomo o vogliamo dire Vicario del Vescovo Greco d'Andros [...] volse far meco la sua confessione [...] dall'ora in poi veniva quasi ogni dì per insegnarli il modo di confessare e spiegarli qualche cosa del Sacramento della Confessione e della differenza dei peccati»). Una delle ragioni per cui spesso i sacerdoti latini non consideravano del tutto valide le assoluzioni conferite dai religiosi greci era l'utilizzo da parte di questi ultimi di formule deprecatorie («prego Dio che ti assolve...») anziché direttamente assolutorie.

Proprio però il fatto di essere in una condizione di vantaggio spingeva i prelati latini a non offrire particolare tolleranza, ma al contrario a cercare di approfittarne per consolidare la propria parte a scapito dell'avversaria. Il vicario di Syros, dunque, drammatizzava: «per cagion di questi matrimonii colli Scismatici in gran parte s'è perduto il Rito Latino nell'Isole dell'Arcipelago». Tali idee erano peraltro condivise, dato che nello stesso anno anche il visitatore apostolico Tubino esprimeva concetti analoghi: «È cosa necessaria ordinare al vescovo latino [di] non concedere licenza alli suoi sudditi di congiungersi in matrimonio con li Greci, ovvero almeno che le donne di rito latino non debbiano contrahere matrimonio con gl'huomini di rito greco, ma *e contra*, per ovviare a qualche inconveniente»⁶².

La cosa più interessante è che per far applicare la proibizione, il prelado latino si appoggiava ai rappresentanti dell'autorità ottomana, cioè il *bey* e il *kadı*, seguendo una pratica che normalmente era invece stigmatizzata quando a promuoverla erano i religiosi greci; in effetti, questo rischio era presente anche a Syros, come si vede nel timore che un ricorso ai «tribunali turcheschi» potesse far assegnare ai greci la proprietà di quelle chiese che erano officiate in comune dai due gruppi religiosi. Quest'ultima era una realtà molto diffusa nelle Cicladi, soprattutto nelle cappelle private di proprietà di famiglie «miste» o in quelle zone dove vi era necessità pastorale per entrambi i gruppi ma mancavano le risorse economiche per due edifici diversi: pur all'interno di uno stesso spazio sacro, solitamente si preferiva non condividere lo stesso altare, da cui la proliferazione di cappelle riservate ai latini all'interno di chiese bizantine, come nel caso della Panagia Katapoliani nel porto di Paros e in quello della cattedrale ortodossa della Vergine a Pyrgos, sull'isola di Santorini; nel 1670 un capitano pirata fece erigere un altare latino votivo nella chiesa greca di Sto Koma a Faros (Sifnos). Nelle isole dove i latini erano fortemente presenti o addirittura in maggioranza, come appunto a Syros, capitava più raramente anche il caso inverso di cui parlava il vicario, ovvero celebrazioni della divina liturgia greca all'interno di chiese cattoliche⁶³.

Abbiamo già accennato anche alla realizzazione di vere e proprie «chiese doppie», riconoscibili dalla tipica struttura a due navate affiancate, con duplice santuario e ingressi separati: sull'isola di Tinos, ad esempio, la chiesa della Panagia Faneromeni e quella di San Giorgio nel villaggio di Ktikados (le due navate, un tempo separate da una sola colonna, oggi non sono più comunicanti e costituiscono ormai due

⁶² ACDF, SO, *Dubia de matrimonio 1603-1722*, fasc. VI, c. 110v; relazione del visitatore apostolico Lorenzo Tubino, 6 giugno 1638: Hofmann, *Syros*, cit., p. 56.

⁶³ Per una rassegna delle chiese in questione, cfr. Arvaniti, *Double-Identity Churches*, cit. In generale sulla condivisione degli spazi sacri nell'arcipelago greco si vedano anche i numerosi casi segnalati da Hofmann e Grigoriou, *Σχέσεις Καθολικών και Ορθοδόξων*, cit.

chiese distinte)⁶⁴ (fig. 9). In alcuni casi la ripartizione delle due aree di culto è marcata anche tramite elementi architettonici ed iconografici, a partire dai differenti soggetti delle pitture murali (come nella chiesa della Trasfigurazione a Ktikados) fino alla presenza o meno di un abside alla fine della navata⁶⁵. Nei casi in cui non vi fosse la possibilità di avere un proprio spazio dedicato, i missionari ricorrevano all'utilizzo di altari temporanei portatili davanti all'iconostasi, come a Naxos⁶⁶. Nel 1652 il visitatore apostolico Bernardo riferiva candidamente che a Santorini i cattolici non celebravano solo nelle chiese comuni che avevano uno spazio loro dedicato, «ma anche secondo l'occorrenze in tutte le altre...liberamente»⁶⁷. La frequentazione prolungata dei missionari poteva così spingere i curati greci a passi ulteriori, come nel seguente aneddoto riportato da Hardy:

Ce premier curé, trouvant une fois un prestre grec qui bénissoit un autel où un prestre latin avoit dit la messe, il le tança et luy dist : *Comment ! la messe des Latins n'est-elle pas bonne ? Et ont-ilz un autre Dieu en la leur que nous en la nostre*.⁶⁸

Ritornando ai quesiti del vicario di Syros, il 9 giugno 1638 Roma presentò la propria risposta. Il Sant'Uffizio concordava circa la tolleranza delle celebrazioni dei greci nelle chiese latine; riguardo ai matrimoni misti, però, il sacro tribunale ricordava al prelado che le unioni in questione erano valide e dovevano essere permesse, purché nell'educazione della prole si seguisse l'istruzione promulgata da Clemente VIII per gli italo-greci nel 1595, decisamente sbilanciata a favore del rito latino⁶⁹. Questo sconfessava la linea del vescovo

⁶⁴ Ringrazio P. Markos Foskolos per i chiarimenti in merito alle «chiese doppie»: su Tinos si veda in particolare il suo articolo *Εισαγωγή στην ιστορία των καθολικών εκκλησιών της Τήνου*, in *Τηνιακά*, 1, 1996, p. 43-127. Sulla Panagia Faneromeni, cfr. Hofmann, *Tinos*, cit., p. 172: «l'Assunta detta Faneromeni, consistente in due navate, l'una latina, l'altra greca» (visita di Giulio Maria Pecori d'Ameno, 10 settembre 1783). Va precisato tuttavia che non tutte le «chiese doppie» (δίκλιτοι ναοί), e ancor meno quelle semplicemente «biabsidate» (δίκογχοι ναοί), sono necessariamente espressione di una coesistenza rituale: queste ultime sono anzi una minoranza. Cfr. in generale G. Dimitrokallis [Δημητροκάλλης], *Οί δίκογχοι χριστιανικοί ναοί*, Atene, 1976; Id., *Παραδοσιακή ναοδομία στην Τήνο*, Atene, 2004, p. 31-57. Per l'esame dettagliato della chiesa doppia di San Giovanni ad Andros, cfr. D. Konstantinidis [Κωνσταντινίδης], *Ο δίκλιτος Ναός του Αγ. Ιωάννου του χωριού Μένητες Ανδρου*, in *Θεολογία*, 33-1, 1962, p. 126-143.

⁶⁵ Arvaniti, *Double-Identity Churches*, cit., p. 58 e sg.

⁶⁶ Grigoriou, *Σχέσεις*, cit., p. 13.

⁶⁷ Hofmann, *Thera (Santorini)*, cit., p. 57 e in generale p. 20-21 sulle chiese comuni di Santorini; per il caso particolare della Panagia Episkopi, si vedano le considerazioni svolte qui *infra*, p. 233-235.

⁶⁸ Laurent, *La mission des Jésuites à Naxos*, cit., 1935, p. 365.

⁶⁹ Clemente VIII, *Perbrevis instructio super aliquibus ritibus Graecorum*, 30 agosto 1595: *Maritus Latinus uxoris Graecae ritum non sequatur. Latina uxor non sequatur ritum mariti Graeci. Graeca vero uxor sequatur ritum Mariti Latini. Quod si id fieri non possit, quisque coniugum in suo ritu, catholico tamen, manere permittatur. Prolis sequatur patris ritum, nisi praevalluerit mater latina*. Cfr. *Bullarium pontificium*, cit., vol. 1, p. 1-4 (p. 2).

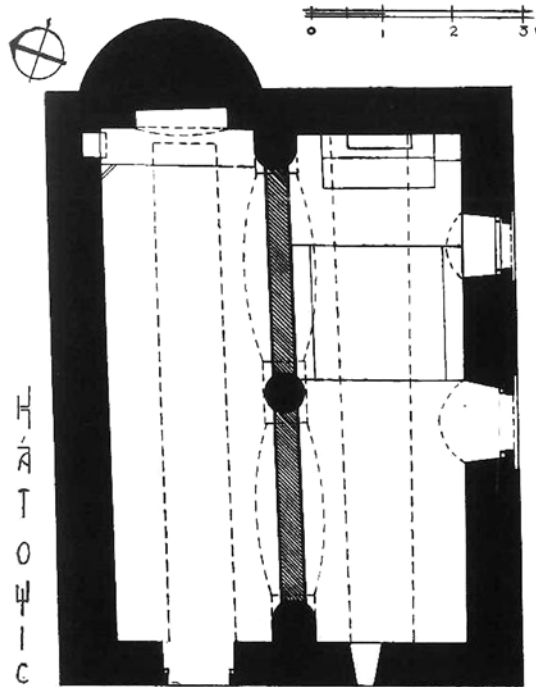


Fig. 9 – Pianta della chiesa di San Giorgio a Ktikados, Tinos
(da Dimitrokallis, *Παραδοσιακή ναοδομία στην Τήνο*, cit., p. 45)



Fig. 10 – Chiesa di San Giorgio a Ktikados, Tinos, lato sudoccidentale
(foto di M. Foskolos)

Marengo, che veniva in effetti apertamente rimproverato: *Episcopus, qui huiusmodi matrimonia vetuerat, apposita pecuniaria poena ministris Turcis persolvenda, acriter reprehenditur*⁷⁰.

Il problema delle unioni miste, dei matrimoni contratti irregolarmente davanti a preti greci o giudici turchi, così come dei concubinati e delle sospette bigamie diventerà una costante nella storia religiosa dell'arcipelago. Nel 1654 a Naxos l'arcivescovo Raffaele Schiattini (1625-1657) si trovò a combattere una lunga battaglia contro due coppie di amanti appartenenti all'oligarchia locale (la famiglia Sommaripa, lontana discendente dei signori di Andros) che convivevano pubblicamente nonostante fossero imparentati e per giunta legati da precedenti unioni mai dissolte. A rendere per noi interessante il conflitto è il fatto che i concubini fossero sostenuti e consigliati da un frate minore osservante dell'isola, «Antonino da Rechimo» [Rethymno?], che arrivò a diffondere libelli diffamatori contro il vescovo e ad imbrattargli la porta di casa; infine, visto che Schiattini rimaneva fermo nei propri propositi, interdicensi dai sacramenti i quattro e impedendo al frate di celebrare nelle chiese sotto il suo controllo, i pubblici concubini seguendo il «consiglio del sudetto frate si maritarono *alla greca*». Non è chiara la fine della vicenda, ma l'arcivescovo cercò più volte di far arrestare il sedizioso frate tramite il braccio secolare dell'armata veneta⁷¹.

Pirati, ribelli, marinai

Nella seconda metà del XVII secolo, infatti, in più occasioni i prelati cattolici ebbero la possibilità di fare direttamente ricorso all'autorità politica e militare della Serenissima per i loro tentativi di moralizzazione. La guerra scatenata nel 1645 dall'attacco ottomano all'isola di Creta aveva prodotto paradossalmente nelle Cicladi il ristabilimento dell'autorità veneziana: nel 1651 la flotta di San Marco riuscì infatti a cogliere un'importante vittoria navale nelle acque davanti a Naxos, mentre il blocco dei Dardanelli impedì a lungo le manovre militari turche nell'Egeo. Come risultato, per quasi vent'anni la Sublime Porta perse il controllo dell'arcipelago, a parte alcune sporadiche spedizioni per cercare di esigere i tributi: il sultano arrivò ad emanare un *ferman* che ordinava agli abitanti delle isole dell'Egeo di trasferirsi in territori dove la sua autorità potesse realmente esercitarsi. Il Capitano generale da mar Andrea Corner finì per delegare i poteri amministrativi alle *koinotites* locali ed i prelati greci trovarono sempre più conveniente mostrarsi amici della Chiesa romana, mentre il fiorire della pirateria

⁷⁰ ACDF, SO, *Dubia de matrimonio 1603-1722*, fasc. VI, sommario.

⁷¹ Come scrisse alla Propaganda il 15 aprile 1654, «già due o tre volte [h]a comandato il Generale dell'Armata Veneta perché pigliassero quel frate, ma non fu eseguito» (ACDF, SO, *Stanza Storica*, Q 3 c, c. n. n.). Cfr. anche APF, SOCG, vol. 322, c. 372 e sg.

determinava un'ondata di immigrazione europea che arrivò a stabilire nuove colonie di latini anche dove non erano mai esistiti o erano in forte calo, come a Kimolos e Milos. Quest'ultima divenne il principale centro di raccolta e smistamento dei frutti dell'attività corsara, con un'economia in rapida crescita che attirava avventurieri da ogni parte del Mediterraneo e oltre: quasi tutti prendevano come compagne donne del posto, senza troppe sottigliezze né formalità – e del resto anche il clero locale presto si adattò allo stile di vita dei suoi fedeli⁷².

Tale situazione sopravvisse alla fine della guerra (che non determinò affatto un ritorno dell'arcipelago sotto il controllo ottomano, se non da un punto di vista meramente formale), tanto da ritrovarsi quasi immutata all'alba di un nuovo conflitto veneto-turco, la cosiddetta «guerra di Morea» (1684-1699). Chi cercò allora di porre rimedio agli abusi dell'isola fu il vescovo Giovanni Antonio Camilli (o de Camillis), che diversamente dai suoi sottoposti era un uomo colto ed educato, essendo stato allievo dei gesuiti di Naxos. Una delle caratteristiche del suo episcopato (1669-1698) fu il piglio decisionista con cui si inserì di volta in volta nelle vicende politiche della diocesi, cercando di conquistare maggiore rilevanza alla figura del vescovo latino su di un'isola a stragrande maggioranza greca: in questo senso si può leggere il sostegno da lui dato alla rivolta fiscale dei paesani greci di Milos, che nel 1673 erano insorti contro i notabili della comunità e contro il loro stesso vescovo, scacciandoli dall'isola. Camilli arrivò a incoronare il capo della rivolta, un certo Zorzi Kapsi, nella cattedrale greca: questa mossa gli provocò ovviamente dei lamenti da parte della *koinotis* greca, ma seppe riconciliarsene presto il favore. Nel 1683 da Costantinopoli gli arrivò addirittura la proposta di accettare il titolo di esarca patriarcale, incaricato di raccogliere sul territorio le imposte dovute al capo della Chiesa greca⁷³.

Lo stesso stile si ritrova nella sua politica religiosa. Non pago di aver richiesto senza successo a Roma di poter esercitare delle funzioni inquisitoriali per sradicare le superstizioni, stregonerie e abusi che a suo dire circolavano tra i latini di Milos⁷⁴, nel 1684 inviò al Sant'Uffizio di Malta una lettera in cui denunciava che

quasi per tutte l'isole dell'Arcipelago si trovano molti, ch'hanno moglie in Christianità, et si tornano a maritare in que' paesi con le Greche, facendosi sposare da Papassi Greci, et alcune volte da Latini, producendo testimonii per provare che sono liberi. Alcuni di questi restano per sempre in quell'isole con le loro donne, altri vanno in corso. Alcuni abbandonano dopo dette donne colle quali si sono sposati, e tornano in Francia o Italia. Le medesime donne credono però esser legittime mogli, con tutto che sappino che la prima vera consorte del loro preteso marito viva, e si lamentano dei Latini che le

⁷² Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 160-170, 229: sull'isola e in generale nell'arcipelago i migliori collaboratori dei pirati erano spesso i cappuccini.

⁷³ *Ibid.*, p. 187, 198, 227-228.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 233; APF, SC, Arcipelago, vol. 5, c. 21.

tradiscono, abbandonandole colli figliuoli, e consumandogli la robba, e che i Franchi non sono Cristiani, e che è perfida la loro fede⁷⁵.

La preoccupazione di carattere pastorale per la scarsa moralità dilagante si univa dunque al timore che alla lunga questi comportamenti avessero ripercussioni negative sulla considerazione che i cattolici indigeni ed europei avevano presso i greci. Camilli tornava dunque a chiedere di poter avere dal Sant'Uffizio l'autorizzazione a minacciare di scomunica chi si comportasse così, ma conoscendo la difficoltà nel far applicare concretamente le sanzioni ecclesiastiche, domandava anche di «esser raccomandato al Capitano Generale dell'Armata Veneta, che ha il comando in quest'isole, col mezzo del quale spera di poter troncare quest'abuso». I cardinali lasciarono cadere ancora una volta la questione delle facoltà inquisitoriali e misero invece effettivamente in contatto il vescovo di Milos con l'ammiraglio⁷⁶.

Il problema riguardava anche i marinai, mercanti e corsari francesi, e in questo senso anche la corte di Luigi XIV non restò indifferente: formalmente spettava alla Camera di Commercio di Marsiglia concedere o meno il permesso ufficiale per risiedere nel Levante, ed in ogni caso un decreto aveva proibito ad ogni suddito del re di contrarre matrimonio con i locali, anche per evitare i problemi legati ai rapporti tra soggetti giuridici diversi. Entrambe le disposizioni venivano comunque puntualmente ignorate e l'arcipelago continuava ad attrarre avventurieri in cerca di una nuova vita⁷⁷. L'Egeo centrale rimase a lungo una regione priva di veri padroni e in balia dalle navi corsare. La situazione cambiò solo dopo la fine della guerra di Morea. Con il nuovo secolo, infatti, il ruolo di potenza straniera incaricata della protezione dei cattolici (e non solo) dell'arcipelago passò decisamente da Venezia alla Francia, in particolare grazie alla spregiudicata politica esercitata dall'ambasciatore Ferriol e alla perdita dell'isola di Tinos da parte della Serenissima, sconfitta nelle fasi iniziali del conflitto del 1714-18⁷⁸.

Quanto alla presenza ottomana, basti dire che dalla relazione di viaggio di Tournefort emerge come in molte isole non vi fosse neppure un *kadı* fisso, ma solamente una figura ambulante che si presentava dietro richiesta: laddove era invece residente, come a Milos, era

⁷⁵ ACDF, SO, *Dubia de matrimonio 1603-1722*, fasc. XXII, c. 232rv (riassunto della lettera inviata il 5 maggio 1684 all'inquisitore di Malta).

⁷⁶ *Ibid.*, c. 232v; 231r (12 settembre 1685).

⁷⁷ Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 236-238.

⁷⁸ Già negli anni '80 del Seicento, comunque, il missionario gesuita Robert Saulger aveva indirizzato al ministro Colbert delle relazioni in cui suggeriva metodi per sottrarre le isole dell'arcipelago «de la tyrannie du Turc ainsi que de celle des Vénitiens»: AN, AE, B/I, vol. 862, c. 14r-15v (pubblicato insieme ad altri rapporti dello stesso tenore da N. Papaïliaki [Παπαηλιάκη], *Γαλλική Ιεραποστολή, ιερός πόλεμος και εμπόριο στο Αιγαίο τον 17ο αιώνα*, in *Ελληνική Ιστορική Εταιρεία, ΑΑ' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο 28-30 Μαΐου 2010: Πρακτικά*, Salonicco, 2011, p. 65-84).

spesso l'unico musulmano del luogo⁷⁹. Inoltre, la sua autorità non doveva essere sempre riconosciuta in modo automatico, se è vero che il 10 settembre 1705 il *kadı* Yusuf Ağa dovette scrivere al guardiano dei cappuccini di Costantinopoli per pregarlo di intercedere presso l'ambasciatore francese in modo da poter ottenere in tempi rapidi il documento necessario ad adempiere la propria funzione. Insomma, un membro dell'amministrazione ottomana doveva interpellare un religioso cattolico e il rappresentante di una potenza straniera per poter essere sicuro di essere accettato nelle isole; se questo non bastasse, per ingraziarsi l'interlocutore gli inviava tre forme di formaggio, scusandosi di non poter offrire di più!⁸⁰

La crisi d'inizio Settecento

Durante la prima metà del XVIII secolo le relazioni tra la comunità greca e quella latina delle Cicladi peggiorarono progressivamente. Numerosi furono i fattori che vi contribuirono: la reazione di sospetto con cui gli Ottomani presero a considerare i missionari cattolici e la Chiesa latina dopo il sostegno dato da essi all'armata veneta, particolarmente durante la breve occupazione di Chio nel 1694, fatto che portò l'anno successivo all'emanazione di un *ferman* che vietava esplicitamente ai religiosi cattolici di convertire i sudditi greci della Sublime Porta⁸¹; il diffondersi di una nuova ondata di «missioni volanti» gesuitiche, caratterizzate da un maggiore zelo apostolico e una minore cautela diplomatica rispetto alle precedenti, che provocarono tali frizioni da spingere nel 1706 il patriarca di Costantinopoli a vietare per la prima volta ai curati greci di Milos e poi di Naxos di permettere

⁷⁹ Tournefort, *Relation*, cit., p. 143, 150; Slot, *Archipelagus*, cit., p. 250-257, 261; Kermeli, *The Right to Choice*, cit., p. 186: «These travelling *kadis*...used to advertise that upon arrival to the islands, the litigants could come with their papers and witnesses, and their cases would be heard quickly and at a low cost». Nell'archivio del monastero di San Giovanni sull'isola di Patmos sono conservati degli *huccet* che testimoniano del ricorso di alcuni cristiani delle isole egee alle corti dei *kadı*: C. Roth, *Aspects of Juridical Integration of Non-Muslims in the Ottoman Empire: Observations in the Eighteenth-Century Urban and Rural Aegean*, in P.W. Firges et al. (a cura di), *Well-Connected Domains. Towards an Entangled Ottoman History*, Leida, 2014, p. 150-163.

⁸⁰ «Isuph Ağa, cadi di tutte le isole [supplica] V. P. di ramemorare S.E. il Sig.r Ambasciatore [di Francia] di gratiarmi ottenere il bugiurdi [*buyurdi*] dal Capitan Bassà [*kapudan paşa*] conforme la ho pregata e mi promesse di farmi il favore, e che sii efficacissimo, cioè di commettere a tutti li primati, sacerdoti e vecchiardi di tutte le isole et a tutto lo *raya* [*re'aya*] che s'attrova sotto la sua giurisdizione di riverir et obbedir il cadi Isuf Agha in tutte le sue giudicature come loro giudice competente eletto dal cadi-laschieri [*kazasker*] et in tutto quello li spetta» APCP, Constantinople, série P, doc. 46: lettera inviata da Naxos il 10 settembre 1704).

⁸¹ APF, *Acta*, 1695, c. 178 n. 28 (Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., p. 245): dato la condizione bellica il decreto non ebbe praticamente effetto, ma divenne un precedente: nel secolo successivo molti altri editti del genere saranno richiesti ed ottenuti dai capi religiosi della comunità non cattoliche.

le prediche dei missionari nelle loro chiese⁸²; lo shock causato dal successo dell'apostolato europeo presso i melchiti, che aveva condotto ad uno scisma nella Chiesa di Antiochia con la creazione di un patriarcato cattolico separato⁸³; i continui litigi per il controllo dei Luoghi Santi in Palestina; infine, il reciproco irrigidimento dottrinale, da parte dei greci con la decisione di ribattezzare i convertiti cattolici (1755) e da parte romana con la proibizione sempre più decisa della *communicatio in sacris* negli anni '20 del Settecento⁸⁴.

Alla metà del secolo XVIII la situazione era piuttosto critica e un nuovo modo di guardare ai rapporti tra greci e latini aveva ormai preso piede. Lo testimonia la relazione della visita apostolica dell'arcipelago compiuta nel 1756 dal vescovo di Naxos, Pietro Martire De Stefani, il quale ad un certo punto non esitò a proporre un proprio «rimedio» per il «progresso della fede»: far venire nelle Cicladi dei sacerdoti esperti della lingua greca ma non originari del luogo, meglio anzi se provenienti dal Sud Italia e di provata cattolicità; mantenendo il silenzio assoluto sulla loro provenienza ed educazione, farli girare per le isole e «da principio non celebrare la messa né in chiesa de' Greci, per non comunicare con loro, né nella chiesa de' Latini, per non dar gelosia a Greci. Quando poi col progresso del tempo si potesse dire la messa senza pericolo di persecuzione da parte de' Greci, allora si potrebbe scegliere qualche oratorio in campagna, in cui non intervenissero se non i Greci cattolici»⁸⁵.

Nelle parole del vescovo la frequentazione reciproca e la mescolanza non erano più ritenuti efficaci strumenti di apostolato: al contrario, si puntava sull'isolamento dei cattolici tra gli autoctoni, separandoli dal resto della comunità greca. In effetti, De Stefani imputava alla tolleranza nei confronti della *communicatio in sacris* e dei matrimoni misti la progressiva diminuzione dei cattolici nell'isola di Tinos, ma riconosceva che da quel punto di vista la situazione stava migliorando: se in precedenza i missionari ammettevano alla confessione un sacerdote greco responsabile di una parrocchia, «da

⁸² ACP, Constantinople (Saint-Louis de Pera), série M, doc. 74: 13 agosto 1706, lettera pastorale del patriarca Gabriele III al clero greco di Milos. Benché non esplicitamente menzionata, il contenuto della lettera fu applicato anche a Naxos: Slot, *Archipelagus*, cit., p. 271. Sulle «missioni volanti», cfr. Hofmann, *L'apostolato dei Gesuiti nell'Oriente Greco*, cit., in particolare p. 160.

⁸³ Cfr. T. Ware, *Eustratios Argenti*, cit., p. 30: «The *débacle* at Antioch made the Orthodox realize once and for all the dangers to which they were exposed through infiltration and propaganda by western missionaries. A bishop in virtual exile from his own see, an ancient Patriarchate rent in two, and its very survival as part of the Orthodox Church seriously threatened: such were the results which the Greeks saw as following from Latin penetration.»

⁸⁴ Vedi *supra*, capitolo 3. Da notare che nel 1722 un sinodo greco era riuscito ad ottenere dal sultano Ahmed III l'emanazione di un *ferman* che obbligava i cristiani sudditi dell'Impero a rimanere nelle loro Chiese d'origine, sotto minaccia di gravi pene a quanti si fossero convertiti al cattolicesimo: cfr. Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., p. 200-201.

⁸⁵ Hofmann, *Tinos*, cit., p. 111-112.

che furono spediti gli ultimi decreti della Sacra Congregazione sopra queste materie, non fu ammesso alla confessione esso prete»⁸⁶.

Vecchi problemi, nuove regole

I decreti a cui il vescovo di Naxos si riferiva erano le risposte che tre anni prima il Sant'Uffizio aveva dato ai dubbi di un missionario di Tinos, il gesuita Pietro Betti⁸⁷. Quest'ultimo riferiva di come il clima sull'isola fosse molto cambiato dopo il ristabilimento della gerarchia ortodossa: in particolare, i greci avevano proibito la celebrazione dei latini nelle loro chiese, «fino a minacciar di battere il Sacerdote e di strapazzare il Sacramento». Il contrario, tuttavia, continuava invece ad accadere, visto che al *papas* greco non era impedito «di celebrare nelle nostre Chiese e di concorrere nei nostri Funerali». Erano emerse anche divisioni interne allo stesso clero cattolico, visto che alcuni restavano timidi nell'applicare il recente divieto di comunicare *in sacris*, mentre altri eccedevano in uno zelo opposto:

Vi sono però alcuni pochi Cattolici di rito greco, i quali comunicando *in divinis* coi suddetti per non aver chiesa cattolica del loro rito, non sono ammessi nel tribunale della penitenza da alcuni confessori latini, temendo questi che ciò non fosse un indiretto confermare ne' propri errori i perversi Greci, ed un facilitare a' deboli Cattolici il passaggio al rito greco, universalmente infetto da più errori. Da altri però più benigni, saggi e pii, sono accolti. Su questo punto si bramerebbe una decisione, mentre la diversità delle opinioni arreca gran danno alle anime⁸⁸.

Come si vede, la lettera era un insieme di antichi problemi e di nuove preoccupazioni. In particolare, era venuta a cadere la presunzione della buona fede e dell'ignoranza dei greci e si era delineato in maniera più netta il confine dottrinale tra le due Chiese, grazie ad alcune polemiche specifiche, come quella sull'eterodossia del monaco medievale Gregorio Palamas, venerato dai greci⁸⁹; nel corso degli anni

⁸⁶ *Ibid.*, p. 111

⁸⁷ È ricordato dallo stesso De Stefani nella sua visita all'isola: «Il P. Pietro Betti insegna la morale a 4 sacerdoti e a 5 chierici e fa spesso de' sermoni in chiesa» (*ibid.*, p. 106).

⁸⁸ ACDF, SO, St. St., M 3 b, fasc. IX, c. 545r: Sulla *communicatio in sacris* a Tinos e in generale sui rapporti tra cattolici e ortodossi nel Settecento, si veda il ricco saggio di M. Foskolos [Φώσκολος], *Καθολικοί και Ορθόδοξοι στην Τήνο τον 18ο αιώνα*, in *Τηνιακά ανάλεκτα*, 4, 2000, p. 197-306, che sfrutta i documenti dell'archivio storico diocesano cattolico di Tinos e che nell'appendice documentaria presenta per la prima volta la traduzione di alcune lettere greche conservate a Propaganda.

⁸⁹ La *querelle* intorno alla figura di Palamas fu particolarmente accesa nell'isola di Santorini, dove provocò un grave frattura tra i principali esponenti della comunità greca e i missionari gesuiti, in particolare il padre Richard, a partire dal 1652: cfr. F. Richard, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Santo Erini, isle de l'Archipel, depuis l'établissement des Pères de la Compagnie de Jésus en icelle*, Parigi, chez Sebastien Cramoisy, 1657, p. 360 e sg.; Hofmann, *Thera (Santorino)*, cit., p. 17-20.

la Propaganda aveva ammonito severamente i missionari a rispettare l'istruzione del 1729, secondo la quale qualsiasi atto di *communicatio in sacris* doveva essere proibito, anche se compiuto «solo materialmente» e senza aderire internamente ad idee eretiche, in quanto potenzialmente fonte di scandalo e di approvazione pubblica del culto acattolico – inoltre, si rimarcava, non valeva neppure la scusa del timore delle persecuzioni, «per essere la persecuzione un'equivalente interrogazione di fede»⁹⁰. Nonostante il divieto romano e lo stesso irrigidimento da parte greca, però, la discussione e la pratica erano continuate, come testimonia il missionario gesuita nel riferire la «diversità delle opinioni» di alcuni religiosi ancora disposti ad assolvere i cattolici comunicanti con gli «scismatici».

Nella decisione del Sant'Uffizio sopra i tre dubbi dottrinali ricavati dalla lettera del padre Betti, intervenne allora in maniera particolarmente attiva Benedetto XIV: si rispose che non era lecito ai greci cattolici frequentare le chiese degli scismatici, anche in assenza di un luogo di culto adatto al loro rito (piuttosto, ricorressero ai sacerdoti latini); che non era ugualmente permesso *extra casum extremae necessitatis* ai confessori di assolvere chi comunicasse *in divinis*; infine, che i sacerdoti greci non potevano essere ammessi nelle chiese dei cattolici, né ai loro funerali, a meno che in quest'ultimo caso si fossero limitati a una presenza puramente civile⁹¹. Il pontefice volle che al missionario fosse inviato un estratto di quanto lui stesso aveva scritto in materia nel suo trattato *De Synodo Dioecesana* e la risoluzione dei dubbi fu allegata come appendice negli esemplari a stampa dell'istruzione del 1729⁹².

L'influenza del decreto sulla pratica religiosa nelle isole sembrerebbe confermata, oltre che dalle parole già ricordate del visitatore De Stefani, anche dalla risposta mandata nel 1772 dal vescovo Vincenzo De Via ad un questionario della Propaganda: «dopo gli ordini della Congregazione della S. Romana Inquisizione, emanati il 10 maggio 1753, è tolta affatto ogni comunicazione *in divinis* fra nostri cattolici latini e greci scismatici [...] Ai Latini poi non si permette più in veruna maniera contrar matrimoni con que' del rito greco come si

⁹⁰ Si cita qui il testo italiano dell'istruzione, come si conserva in ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 475r-484v; la versione ufficiale latina è edita in *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, tomo I, Roma 1907, p. 99, § 311; Mansi, t. 46, p. 99-104; *Codificazione canonica orientale. Fonti*, cit., fasc. II, p. 87 § 331.

⁹¹ Sant'Uffizio, feria V, 10 maggio 1753: APF, *Biglietti e Risoluzioni del S. O. tomo I°*, c. 87r-91v; *Collectanea*, p. 231, § 389; *Codificazione canonica orientale. Fonti*, cit., fasc. II, p. 95-97; De Martinis (ed.), *Iuris pontificii*, cit., p. 325-327, n. DXCI. Riporto il testo integrale del decreto nell'Appendice online (4).

⁹² ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. XVII (17), appendice all'istruzione a stampa del 1729 (cfr. *supra*, p. 188). Si vedano i numerosi esemplari a stampa, pronti per essere inviati a seconda del bisogno, in ACDF, SO, St. St., H 4 d.

permetteva prima che qua giungessero i sopradetti ordini della S. Congregazione»⁹³.

Alle proibizioni da parte romana si aggiungevano del resto quelle provenienti da Costantinopoli, se possibile ancor più rigorose: il patriarca Cirillo V (Kyrillos Karakallos, 1748-1751 / 1752-1757) condusse una radicale politica anticattolica che sfociò nel 1755 nella sanzione della non validità del battesimo amministrato secondo il rito latino. A questo si accompagnò un anatema contro i fedeli che comunicavano *in sacris* con i cattolici ed un *ferman* imperiale con cui si sottraevano ai latini alcune delle chiese tradizionalmente officiate in comune e si impediva qualunque forma di proselitismo; già in precedenza il patriarca aveva criticato aspramente quanti «osano glorificare l'indifferenza e l'uguaglianza di condizione tra le due nazioni, i nostri greci ortodossi e i loro latini, e suppongono idiotamente di poter mescolare l'immiscibile e unire insieme gli opposti e contrari»⁹⁴. È da notare come la necessità dell'anabattismo dei latini fosse allora anche il fulcro della popolare predicazione di un monaco, Auxentios, attivo a Katırlı (vicino a Nicomedia, la diocesi di cui Cirillo era stato metropolita), ma cresciuto e formatosi proprio nelle Cicladi, sull'isola di Andros⁹⁵.

Al di là delle proibizioni reciproche, la situazione concreta era comunque decisamente più sfumata e complessa. Il 14 novembre 1754, neanche un anno dopo la risoluzione dei dubbi di Tinos, il Sant'Uffizio concedeva al vescovo di Syros la possibilità di tollerare che un sacerdote greco scismatico celebrasse nelle chiese rurali latine dell'isola. A convincere il papa, ribaltando il precedente voto negativo espresso dal francescano Giovanni Antonio Bianchi (lo stesso che materialmente

⁹³ «...ma pur si vedono e non di rado taluni de' Latini che contra nostra volontà ne contraggono avanti ai parroci greci» (Hofmann, *Tinos*, cit., p. 129-130).

⁹⁴ Arvaniti, *Double-identity Churches*, cit., p. 66-67; Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., p. 160 e sg.; si veda ad esempio il *ferman* pubblicato in Foskolos, *Καθολικοί και Ορθόδοξοι*, cit., appendice doc. 12 e quelli emanati nel 1768 per Santorini (cfr. *infra*). Il decreto del 1755-56 è pubblicato e commentato da V. Kontouma, *The so-called Synod of Constantinople, 1755-1756. Decree of the three Patriarchs on Rebaptism*, in A. Melloni (a cura di), *The Great Councils of the Orthodox Churches, Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Moscow 2000*, Turnhout, Brepols, 2016 (*Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, IV.1), vol. 1, p. 345-359. Sulle ripercussioni della politica del patriarca Karakallos nelle isole dell'Egeo si veda il saggio di E. Bayraktar Tellan, *The Clash of 'Rum' and 'Frenk': Orthodox-Catholic Interactions on the Aegean Islands in the mid-Seventeenth to mid-Eighteenth centuries and their Impact in the Ottoman Capital*, in O. Caykent, L. Zavagno (a cura di), *The Islands of the Eastern Mediterranean: A History of Cross-cultural Encounters*, Londra-New York, 2014, capitolo 4.

⁹⁵ Cfr. le pagine dedicategli da Bayraktar Tellan, *The Patriarch and the Sultan*, cit., p. 187-192. Il patriarcato di Cirillo V e gli scontri confessionali tra i seguaci di Auxentios e i "latinofroni" sono raccontati nel contemporaneo poema *Planosparaktis*, edito da T.H. Papadopoulos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Aldershot, 1990 (1° ed. Bruxelles, 1952), p. 275-364.

aveva redatto la risposta al P. Betti), era stato il ragionamento espresso da un anonimo consultore. Quest'ultimo aveva fatto osservare come il prete greco in questione avesse sempre chiesto il permesso degli ordinari latini del luogo, normalmente ricevendolo; se ora tale autorizzazione fosse stata negata, si sarebbe posto il rischio di fomentare nuove persecuzioni da parte del patriarca di Costantinopoli. La soluzione migliore era dunque che «si scrivesse al vescovo di Sira che né dia, né neghi la chiesta facoltà; ma che tolleri». Il concetto espresso era che «altro è tollerare, ed altro è dare positiva licenza, e facoltà», ma il risultato concreto fu che il decreto venne in seguito inserito nel già ricordato elenco dei decreti che ammettevano in qualche modo la *communicatio in sacris*⁹⁶.

Le cose non erano cambiate molto neanche in materia di matrimoni misti: ancora nel 1755 l'arcivescovo di Naxos tornò a chiedere se era possibile al vicario apostolico permettere o addirittura assistere a tali unioni, adducendo come scusa la difficoltà di trovare un coniuge cattolico per l'esiguità della popolazione latina in molte isole dell'arcipelago. Da Roma gli si rispose ovviamente in modo negativo, ricordandogli che la tolleranza dei matrimoni misti «alla greca» andava intesa nel senso che l'unione era valida seppur illecita, senza che vi dovesse essere alcuna approvazione o imitazione da parte dei latini⁹⁷.

Ancor meno poteva far piacere constatare, come accadde l'anno successivo, il fatto che nell'isola di Santorini persistessero pratiche di *communicatio in sacris* identiche a quelle del secolo precedente, come la partecipazione di alcuni latini alla messa greca, la celebrazione della messa cattolica in una chiesa ortodossa e la concelebrazione comune della festa dell'Assunta. Anche i matrimoni misti rimanevano un'usanza tanto comune da aver prodotto un regolamento non scritto, secondo il quale la celebrazione si doveva svolgere davanti al curato del marito, con i figli maschi battezzati nel rito del padre e le femmine in quello della madre⁹⁸.

⁹⁶ ACDF, SO, St. St., M 3 b, fasc. XI, c. 604r-642v: c. 607r, «Articolo di lettera di mons. Giacinto Giustiniani vescovo di Sira in Arcipelago alla Sag. Congregazione di Propaganda Fide»; c. 610r-631v, voto in latino del P. Bianchi, con successiva sintesi in italiano; c. 634r-637v, parere anonimo favorevole alla tolleranza; APF, *Biglietti e Risoluzioni del S. O. tomo I°*, c. 197v, «Decreti che ammettono in qualche modo la comunicazione» (cfr. Appendice online, 6).

⁹⁷ ACDF, SO, *Dubia de matrimonio 1755-1758*, fasc. IV, c. 311r-336v.

⁹⁸ I dubbi del vescovo di Santorini furono trasmessi il 23 agosto 1755 dalla Propaganda al Sant'Uffizio, dove vennero decisi l'11 marzo 1756: ACDF, SO, *Dubia de Matrimonio 1755-1758*, fasc. II, c. 43r-85v (i matrimoni già celebrati sono illeciti ma validi; si avverta gravemente del peccato in cui incorrono i contraenti e della nullità del patto di educare i figli secondo religioni diverse; circa quelli futuri, il vescovo faccia in ogni modo per non assistervi; circa i restanti si prendano ulteriori informazioni circa la compresenza dei due vescovi latino e greco, se vi siano "patti di tolleranza" tra di loro, quale sia il numero di cattolici e scismatici, la presenza dei missionari sull'isola e se abbiano altari portatili su cui celebrare, o se ci siano altari per i latini nelle chiese scismatiche).

La necessità del compromesso

A rimanere aperte erano poi molte questioni pratiche relative alla proprietà e ai diritti d'uso di quegli edifici ecclesiastici che per lungo tempo erano stati condivisi (o almeno nei quali in un determinato momento un'altra confessione era riuscita ad ottenere un proprio luogo di culto). Nel corso della seconda metà del XVIII secolo le due gerarchie religiose cercarono di disciplinare la questione tramite vari accordi che sancissero una ripartizione precisa degli spazi sacri e quindi in definitiva una separazione anche fisica delle due comunità: tuttavia, anche in questo caso, ciò avvenne soltanto a prezzo di molte resistenze e compromessi. Vediamone due esempi.

Sull'isola di Santorini la chiesa più antica e venerata era quella dedicata alla Vergine, eretta su una collina a poca distanza dal villaggio di Mesa Gonia: fondata secondo la tradizione dall'imperatore comneno Alessio I (1081-1118) o forse II (1180-1183)⁹⁹ con una struttura basilicale a tre navate, si era poi trasformata secondo una classica pianta a croce greca inscritta, tipica delle chiese medio e tardo-bizantine, con un nartece, un *naos* centrale sormontato da una cupola su di un alto tamburo e un santuario absidale con altare dietro l'iconostasi. La chiesa era stata sede dell'arcivescovo greco (da cui il nome di Panagia Episkopi) fino al 1207, quando i signori franchi avevano abolito l'episcopato ortodosso per insediare uno latino nel borgo fortificato di Skaros; nella chiesa di Gonia era stato allora aggiunto un altare latino accanto a quello greco. Come sappiamo, la caduta dell'isola in mani turche aveva però comportato il ritorno del prelado orientale, cosa che aveva a quel punto dato vita a grandi dispute con i latini in merito alla proprietà e all'utilizzo dell'edificio, acquietatesi poi all'inizio del Seicento con la divisione dei beni della chiesa tra le due comunità e la decisione di permettervi la celebrazione di entrambi i culti. In particolare, si era stabilito che in occasione della festività dell'Assunzione/Dormizione di Maria (a cui era dedicata la chiesa) i latini avrebbero avuto la precedenza nei vesperi e i greci nella messa grande, per poi finire insieme a distribuire pasti gratuiti ai fedeli presenti¹⁰⁰.

⁹⁹ Si veda la discussione in C. Barsanti, S. Pedone, *Una nota sulla scultura ad incrostazione e il templon della Panaghia Episkopi di Santorini*, in *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Parigi, 2005, p. 407-425: p. 415-416.

¹⁰⁰ Cfr. A. Orlandos [Ορλάνδος], *Η Πισκοπή της Σαντορήνης (Παναγία της Γωνιάς)*, in *Αρχαίον των Βυζαντινών Μνημείων της Ελλάδος*, 7, 1951, p. 178-214; Grigoriou, *Σχέσεις Καθολικών και Ορθοδόξων*, cit., p. 38-39; M.E. Mendrinou, *Panaghia Episkope: The Byzantine Church of Santorini*, (Santorini), 2000. Si veda anche quanto scrive il missionario gesuita Richard, *Relation de ce qui s'est passé*, cit., p. 31-32. Le lettere patriarcali di Neofito II e Timoteo II che sanciscono la spartizione dei beni ecclesiastici dell'isola tra le due Chiese e impongono al vescovo greco locale di rispettare l'accordo sono state pubblicate in Hofmann, *Thera (Santorino)*, cit., p. 50-55; altri documenti del 1614-1616 in merito alla spartizione della Panagia Episkopi (o Panagia Gonia) in P. Zerlentis [Ζερλέντης], F. Katsourou [Κατσουρός], *Νησιωτική Επετηρίς*, vol. 1, Ermoupoli, 1918, p. 279-283.

Seppur con occasionali ritorni di ostilità, questa situazione permase per lungo tempo, tanto da rimanere nelle descrizioni di numerose visite pastorali, da quella di Pietro De Marchis nel 1624, del cappuccino Bernardo da Parigi nel 1652 («quantunque sia fabbricata alla greca, vi celebrano anche i latini, e ha due cappellette con i suoi altarini latini») e dell'ordinario locale Francesco Xanthaki vent'anni dopo, fino ai rapporti degli arcivescovi di Naxos Giustiniani nel 1701 e De Stefani nel 1757¹⁰¹. Dopo quell'anno la disputa si riaccese con particolare vigore, in concomitanza con l'inasprimento dei rapporti provocato dai summenzionati decreti di Cirillo V. I cattolici dell'isola resistettero tuttavia alle pressioni provenienti dal patriarcato (e anche a quelle di De Stefani, che in un'ottica di separazione confessionale suggeriva di cederla), così che alla fine si arrivò ad un accordo tra le due parti, firmato il 15 agosto 1767 a Trio (Drios), il porto dell'isola di Paros in cui il *kapudan paşa* veniva una volta all'anno a riscuotere il tributo e in cui si giudicavano gli affari generali delle isole.

Nel testo originale greco dell'accordo, conservato nell'archivio arcivescovile di Santorini, si ricordava come la chiesa e le sue proprietà fossero state condivise *ab antiquo* tra le due comunità, sottolineando però (fatto non specificato dai visitatori sopra menzionati) come il vescovo latino avesse preso l'abitudine di «celebrare con il suo seguito, una volta all'anno nella festa della Dormizione della Vergine, sopra lo stesso altare» dei greci (*εις μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἁγίαν Τράπεζαν*): questa pratica «contro le leggi della Chiesa orientale» aveva suscitato le proteste del metropolita ortodosso. Per evitare ulteriori scandali e conflitti, i due vescovi Dionysios e Giovanni Battista Crispi e gli epitropi delle comunità di Santorini avevano allora deciso di riunirsi insieme, alla presenza di alcuni notabili delle altre isole e «secondo l'ordine del *kapudan paşa* Mehmet», che avrebbe fatto da garante dell'accordo per il tramite del suo dragomanno Manolakis Argyropoulos. La soluzione trovata prevedeva che i latini costruissero «all'esterno della vecchia chiesa una cappella ad essa adiacente (*ἐνὰ παρακλήσι ἡνωμένον μὲ τὴν παλαιάν ἐκκλησίαν*) per celebrarvi là la loro liturgia, con una porta interna tramite cui accedere alla vecchia chiesa» per rendere omaggio o svolgervi devozioni personali, oltre alla possibilità di utilizzare le campane della chiesa in occasione delle loro cerimonie. Per la costruzione si prevedeva un contributo da parte di entrambe le comunità di mille piastre (*γρόσια*, cioè i *guruş* ottomani), così come una multa di 15.000 piastre da versare al *kapudan paşa* da parte di chi avesse trasgredito all'accordo¹⁰².

¹⁰¹ Le relazioni sono editate in Hofmann, *Thera (Santorino)*, cit. La chiesa è menzionata alle p. 54-55, 57, 67, 78-79, 94-96, 117.

¹⁰² Il documento è edito in I. Delendas [Δελένδας], *Οι Καθολικοί της Σαντορίνης: συμβολή στην ιστορία των Κυκλάδων*, Atene, 1949, p. 179-182 e Grigoriou, *Σχέσεις Καθολικών και Ορθοδόξων*, cit., p. 35-38; la traduzione dal greco è mia.

Fondandosi su altri documenti dell'archivio della metropoli ortodossa di Santorini (un atto del 1768 con cui l'immediato successore di Dionysios, il vescovo greco Gavriil Parisakis, revocava il consenso all'accordo, oltre a un decreto patriarcale e dei *ferman* imperiali che ribadivano come la proprietà della chiesa spettasse esclusivamente ai greci), alcuni storici hanno negato che il progettato spazio per i latini sia mai stato costruito, sottolineando dunque come l'antica struttura bizantina fosse rimasta «intatta e rispettata» senza aggiunte¹⁰³. Tuttavia, un esame della chiesa nella sua forma attuale suggerisce il contrario: addossata all'estremità orientale della parete meridionale della Panagia Episkopi è infatti ancora oggi visibile una specie di cappella, sicuramente posteriore ed estranea al progetto originale, dotata di ingresso indipendente e collegata internamente con il santuario, ma nascosta alla vista e al contatto dei fedeli ortodossi che pregavano nella navata al di là dell'iconostasi¹⁰⁴ (fig. 10-11).

I latini non avrebbero più dunque potuto celebrare nella vecchia chiesa, dovendosi accontentare di uno spazio loro riservato all'esterno; d'altro canto la presenza di un varco comunicante tra la cappella e il santuario interno implicava però l'accesso almeno teorico allo spazio sacro, seppur soltanto per la venerazione personale; la mescolanza tra i fedeli diveniva in ogni caso impossibile. I greci vissero l'accordo come una vittoria che sanciva di fatto la fine della proprietà della chiesa, tanto da celebrare con un dittico collocato nella *prothesis* (la stanza a nord dell'altare) i nomi «di coloro che aiutarono e contribuirono con le loro sostanze a liberare il santuario dalla schiavitù dei latini nell'anno 1767»¹⁰⁵.

Diversamente andarono invece le cose in un caso analogo, ma meno conosciuto, riguardante l'isola di Tinos. Nella stessa relazione del 1772 che abbiamo ricordato prima a proposito del declino della *communicatio* nell'isola, si ammetteva infatti quasi a malincuore che a Isternia, villaggio a circa sei ore di cammino dal Borgo in direzione nordest, esisteva una chiesa «usurpata» dai greci, chiamata Panagia

¹⁰³ Così Delendas a p. 182 (che però attribuisce il fallimento dell'accordo all'«eccessivo zelo dei latini»), da cui dipende Grigoriou, p. 36 nota. I documenti citati sono segnalati da D. Denaxas [Δενάξας], *Η ιερά μητρόπολις Θήρας: Οι σεβ. επίσκοποι και παν. μητροπολίται αυτής 1592-1931*, Pireo (Atene), 1933, p. 58-59 (cfr. anche p. 17). Sul ruolo del *kapudan paşa* nell'amministrazione della giustizia nelle isole egee e nella crescita di importanza del suo dragomanno (compito quest'ultimo che nel XVIII secolo diviene appannaggio di esponenti dell'élite fanariota), cfr. M.A. Tourtoglou [Τουρτόγλου], L. Paparriga-Artemiadi [Παπαρρήγα-Αρτεμιάδη], *Η συμβολή των δραγομάνων του στόλου στην προαγωγή της δικαιοσύνης των νήσων του Αιγαίου*, Atene, 2002 (*non vidi*).

¹⁰⁴ Cfr. Mendrinou, *Panaghia Episcopi*, cit., p. 10 e 16, così come la pianta dell'edificio pubblicata in A. Orlandos, *Η Πισκοπή*, cit., p. 187.

¹⁰⁵ La data precisa indicata nel distico è però il 19 aprile (Mendrinou, *Panaghia Episcopi*, cit., p. 10). Secondo Delendas, i latini ripiegarono sulle due chiese unite dell'Assunta e di S. Teodoro, dove potevano ugualmente festeggiare la ricorrenza del 15 agosto (*Οι Καθολικοί*, cit., p. 182).

Vlepousa (Παναγία Βλεπούσα). In essa i latini conservavano comunque una navata laterale o «cappella dedicata alla Madonna del Rosario, dove si porta le feste dalla villa di Cardiani un prete latino a celebrare ivi la S. Messa; e ciò per dar il comodo a due latini che abitano in quella villa e alli contadini de' contorni che colà si portano per le loro facende di campagna, i quali se non andasse il sacerdote del loro rito cattolico, o resterebbero senza messa, o ascolterebbero la messa greca»¹⁰⁶.

Questo compromesso non piaceva però ai più zelanti oppositori della *communicatio* tra i religiosi, tanto che nel 1784 il vicario episcopale Jean-Baptiste Fonton riferì alla Propaganda di aver proposto al vescovo greco dell'isola, Neilos (1773-1793),

che gl'averebbe ceduti tutti i suoi diritti sopra detta chiesa, ed anche sopra un'altra campestre mezzo usurpata, con condizione però che nessuno de' sacerdoti del suo rito potesse mai più in avvenire celebrare nelle chiese latine, e in tal guisa lusingavasi che sarebbesi dato fine alla differenza nata più volte a cagione del diritto che hanno i scismatici di celebrare in certi determinati giorni nelle chiese de' Latini¹⁰⁷.

La mossa del prelado in realtà non piacque affatto a Roma, che gli ricordò come in nessun caso fosse lecito alienare i beni della Chiesa cattolica a favore degli eretici, anche con le migliori intenzioni. Per regolare la questione si propose allora di riportare in vigore un accordo di buona convivenza tra i due gruppi religiosi dell'isola, stilato trentacinque anni prima alla presenza dell'ambasciatore francese a Costantinopoli, ma che aveva avuto un'applicazione solo di breve durata¹⁰⁸. Fu così che nel 1785 si arrivò al rinnovo di una «Convenzione» (Ανθομωλόγησις) tra le due Chiese locali divisa in sette punti, nei quali si assicurava che non ci sarebbero più state prediche o dispute pubbliche «sulla fede e sul rito», o comunque in pregiudizio della Chiesa cattolica; che chi avesse cambiato di rito avrebbe perso qualunque titolo di patronato o beneficio tenuto in precedenza sulle chiese di quel rito e si sarebbe dovuto impegnare a sostenere economicamente fino alla maggiore età la prole rimasta nella confessione d'origine; che il clero greco non si sarebbe intromesso nelle questioni matrimoniali latine (ricordiamo che molti dei cattolici che non

¹⁰⁶ Hofmann, *Tinos*, cit., p. 129; cfr. anche la visita pastorale di Luigi Guarchi, 20 maggio 1753 (Foskolos, *Καθολικοί και Ορθόδοξοι*, cit.)

¹⁰⁷ APF, SC, Arcipelago, vol. 24, c. 81r-82v. Fonton fu inviato a Tinos durante l'esautorazione *de facto* del vescovo de Via dal governo della diocesi (1784-1786), prima di essere a sua volta nominato vescovo di Syros.

¹⁰⁸ Dell'accordo rimangono oggi una bozza preliminare in copia (firmata a Costantinopoli il 16 giugno 1749 dai rappresentanti delle due parti, l'ex vescovo cattolico di Syros Dario De Longhis per monsignor Guarchi e l'«iconomo» greco di Tinos per il vescovo ortodosso Meletios) e il testo definitivo rinnovato nel marzo del 1785: APF, SC, Arcipelago, vol. 24, c. 78-83 (il testo greco è stato edito e studiato nel saggio di Foskolos, *Καθολικοί και Ορθόδοξοι*, cit., appendice, doc. 5 e 6).

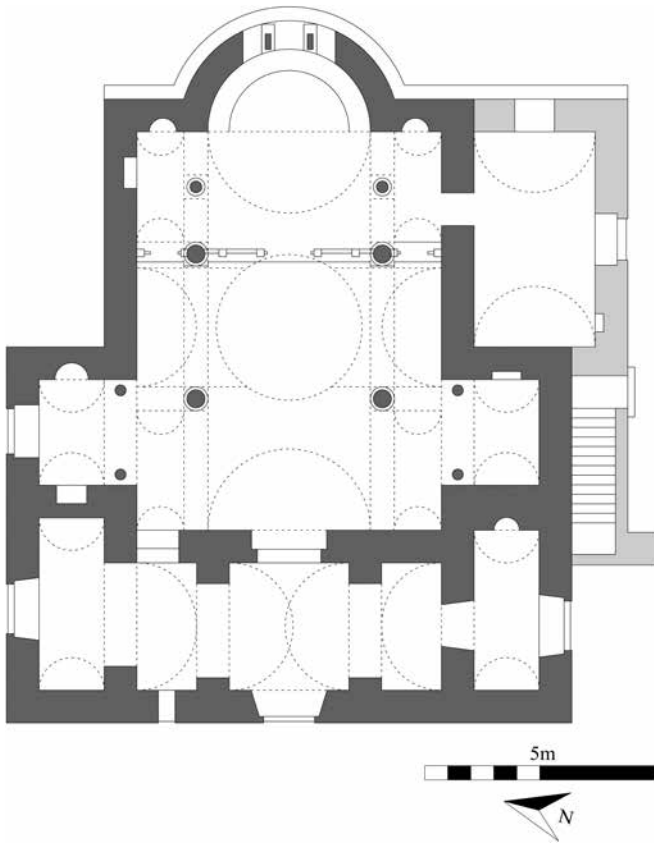


Fig. 11 – Pianta della chiesa della Panagia Episkopi (Mesa Gonia, Santorini; elaborazione di M. Grimaldi a partire dalla pianta pubblicata in Orlandos, *Η Πισκοπή της Σαντορήνης*, cit. p. 187)



Fig. 12 – Chiesa della Panagia Episkopi, cappella aggiunta sul lato meridionale (Mesa Gonia, Santorini; Olaf Tausch, CC BY 3.0)

riuscivano ad ottenere l'autorizzazione del proprio vescovo finivano per sposarsi «alla greca»), né avrebbe accolto fedeli latini oggetto di censura. Soprattutto, al secondo punto si affermava:

Perché vadano lungi nel futuro le discordie, e contese sulle Chiese, quante pertanto di esse truovansi nella potestà de' Latini colle loro possessioni sieno ad essi ratificate, senza che in esse si ingeriscano in parte alcuna i Greci. Similmente che per parte de' Latini non possano neppure celebrare la Messa in alcuna di quelle che sono possedute dal SS. Despota [*cioè il vescovo Greco*]; e perciò sarà dato dai due Pastori un indice di tutte le Chiese a loro soggette colla propria loro sottoscrizione, e sigillo.¹⁰⁹

Come si vede, una spartizione netta dei luoghi di culto in base alle nuove regole di delimitazione confessionale e proibizione della *communicatio in sacris*. Questa formula, tuttavia, come non aveva funzionato alla metà del secolo, così non poteva trovare facile applicazione alla sua fine, dato che andava a toccare il punto dolente del problema delle chiese officiate in comune o che nel corso del tempo erano state parzialmente «usurpate»: in che registro avrebbero dovuto essere inserite e in base a quale diritto?

Messa concretamente di fronte a queste difficoltà e con la consapevolezza di non avere dalla propria parte lo stesso potere che aveva permesso invece ai greci di forzare la mano nel caso della Panagia Episkopi a Santorini, Roma preferiva sopportare una situazione di ambiguità piuttosto che rischiare di perdere definitivamente i propri diritti su alcuni dei casi oggetto di disputa: «se poi non potevasi impedire che i Greci venissero a celebrare nelle chiese de' Latini, non per questo doversi ceder loro le nostre, bensì tollerare ed avere pazienza»¹¹⁰.

Il fatto che ancora negli anni '80 del XVIII secolo esistessero chiese officiate in comune e che nel 1789 si ripresentassero a Roma gli ennesimi dubbi circa la frequentazione reciproca in materia religiosa (questa volta segnalando che a Paros i cattolici facevano da padrini di battesimo ai greci scismatici, versavano ai loro preti l'elemosina della messa e commemoravano a volte i loro defunti nelle chiese ortodosse¹¹¹) testimonia quanto a lungo la realtà delle Cicladi rimanesse intrinsecamente caratterizzata dall'inevitabilità della *communicatio*. Nel XIX secolo gli sforzi delle due gerarchie riuscirono effettivamente a produrre una più netta definizione (e separazione) identitaria, ma

¹⁰⁹ Il brano è preso dalla traduzione italiana presente in APF, SC, Arcipelago, vol. 24, c. 79r.

¹¹⁰ Dal riassunto ad uso interno della vicenda stilato dalla Congregazione, in cui si sintetizza quanto scritto a Fonton in data 19 marzo 1785: *ibid.*, c. 81v.

¹¹¹ Propaganda, Congregazione Generale del 12 marzo 1789: APF, Acta, 1789, c. 2-3; De Martinis (ed.), *Iuris pontificii*, cit., p. 414-415, n. DCCVIII; *Collectanea*, cit., §600.

non senza che resistenze e trasgressioni finissero occasionalmente per riemergere¹¹².

¹¹² Nel 1830 il vescovo di Santorini Luca De Cigalla riferiva a Propaganda: «Succedeva anche prima una continua comunicazione *in divinis* coi greci; ma essendosi prese molte misure, si è potuto ovviare, ed ora non rimane che un semplice accompagnamento dei loro funerali»; poco prima, però, ammetteva che «succede anche qualche volta che si contraggano dei matrimoni tra cattolici e greci in presenza del parroco greco» (Hofmann, *Thera*, cit, p. 128). Sulla condizione dei cattolici nelle isole greche nel tardo XIX secolo, si veda G.M. Croce, *Monde hellène et chrétienté romaine: l'union introuvable (1878-1903)*, in P. Levillain, J.-M. Ticchi (a cura di), *Le pontificat de Léon XIII: renaissances du Saint-Siège?*, Roma, 2006, p. 151-183.

CAPITOLO 5

LE ISOLE IONIE

Dall'Egeo allo Ionio

Spostare lo sguardo dall'Egeo ottomano allo Ionio veneto permette di considerare un mondo allo stesso tempo molto simile e molto diverso rispetto a quello delle Cicladi. Le ragioni della somiglianza sono evidenti: in entrambi i casi, il mare abbraccia un arcipelago fatto di isole in stretto contatto tra di loro (seppur ciascuna con le proprie particolarità), in cui una popolazione in netta maggioranza greca si trovava sottoposta al controllo politico di uno stato che aveva il proprio centro di potere altrove e che si era costruito attorno ad un sistema religioso e culturale differente. In entrambi i casi, inoltre, questa popolazione doveva affrontare i problemi e le opportunità derivanti da una convivenza forzata con una minoranza latina presente sin dal Medioevo, costantemente in calo demografico, ma spiritualmente rinvigorita dagli apporti missionari della Controriforma.

Altrettanto, se non più evidenti, sono però le differenze, che per la nostra analisi si rivelano anche più interessanti. Nel caso egeo erano i greci ad essere la comunità ufficialmente riconosciuta e favorita come tale da un'autorità religiosamente terza (la Porta ottomana) che a caro prezzo si faceva carico della loro protezione. Nell'arcipelago cicladico, inoltre, il governo ottomano latitava e si accontentava in sostanza di riscuotere le imposte e di funzionare da arbitro o piuttosto braccio secolare nelle contese tra le due comunità (sulla base di una convenienza soprattutto economica), rinunciando per lungo tempo ad elaborare una propria politica religiosa: tanto che a livello locale il potere di iniziativa risiedeva tutto nelle mani dei vescovi greci e latini e dei consoli francesi.

L'Eptaneso, al contrario, si trovava nelle mani di una potenza cattolica che riteneva fondamentale il controllo della politica ecclesiastica nei propri territori levantini. In età moderna la preoccupazione caratteristica del dominio veneto nel Mediterraneo orientale fu proprio la giustificazione della propria legittimità di governo nei confronti dei greci: ciò avvenne prima tramite un uso spregiudicato della retorica

unionista prodotta dal Concilio di Firenze, per la quale i fedeli della Chiesa bizantina venivano presentati sostanzialmente come cattolici «di rito greco» – tanto più che effettivamente a Creta ed altrove Venezia aveva sottoposto il clero locale ad una gerarchia latina dipendente da Roma. In seguito, quando a partire dalla seconda metà del Cinquecento emerse la necessità di assicurarsi ad ogni costo la fedeltà delle popolazioni locali per preservare i territori rimasti dello *Stato da Mar* dalle conquiste turche, e allo stesso tempo si fece più netta la consapevolezza dei pericoli politici insiti nell'atteggiamento aggressivo della Chiesa post-tridentina verso gli «scismatici», Venezia cominciò a presentarsi come sovrano imparziale dei suoi sudditi di entrambi i riti e anzi interessata a difendere le particolarità e le prerogative della Chiesa greca di fronte all'invadenza romana, finendo per accettarne la separazione reale nel momento in cui essa forniva, in un'ottica giurisdizionalista, un ottimo pretesto ad un controllo puramente civile dei suoi affari ecclesiastici.

In ogni caso, in entrambe queste due fasi la Serenissima pretese dai greci e latini dei suoi domini una concordia formale che trovava la sua celebrazione nella partecipazione delle due comunità a cerimonie pubbliche (ad un tempo religiose e civili, come quasi sempre in antico regime) in onore della Dominante. Prendendo in parola quanto ebbe a scrivere nel 1858 il primo storico delle Ionie, Ermanno Lunzi («siccome le pubbliche festività dipingono in qualche modo la fisionomia della società, nella maniera che le istituzioni civili caratterizzano lo stato morale di essa, ne viene che esse hanno un interesse maggiore di quello di una semplice curiosità»)¹, Alikì Nikiforou si è impegnata a ricostruire e descrivere minuziosamente i cerimoniali che si svolgevano sull'isola di Corfù², che ora possono essere confrontati anche con quelli tenuti a Candia grazie al recente lavoro di Aspasia Papadaki per Creta³. In questa sede si cercherà di estendere la ricerca anche alle vicine isole di Zante e Cefalonia grazie ai documenti conservati negli archivi vaticani, in modo da inquadrare la questione all'interno delle

¹ E. Lunzi, *Della condizione politica delle isole Ionie sotto il dominio veneto*, Venezia, Tipografia del Commercio, 1858, p. 263. Due anni prima era uscito l'originale greco della stessa opera: *Περὶ τῆς πολιτικῆς καταστάσεως τῆς Ἑπτανήσου ἐπὶ Ἑνετῶν*, Atene, τύποις Χ. Νικολαΐδου Φιλαδελφείως, 1856. In generale, sull'importanza delle feste e dei cerimoniali a Venezia, si veda soprattutto E. Muir, *Civic ritual in Renaissance Venice*, Princeton, 1981.

² A. Nikiforou [Νικηφόρου], *Δημόσιες τελετές στην Κέρκυρα κατά την περίοδο της Βενετικής Κυριαρχίας, 14^{ος}-18^{ος} αι.*, Atene, 1999. Non essendo riuscito a consultare questo libro, i riferimenti saranno basati sulla tesi di dottorato da cui esso è tratto, discussa quattro anni prima all'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne: *Le rituel civique à Corfou pendant la domination vénitienne: les cérémonies publiques (14^e-18^e siècle)*.

³ A. Papadaki, *Cerimonie religiose e laiche nell'isola di Creta*, cit. I lavori di Nikiforou e Papadaki costituiscono il riferimento principale del recente saggio di P. Fortini Brown, *Ritual Geographies in Venice's Mediterranean Empire*, in M. Jurdjevic, R. Strøm-Olsen (a cura di), *Rituals of Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honour of Edward Muir*, Toronto, 2016, p. 43-89.

relazioni complessive tra la comunità greca e quella latina, particolarmente dal punto di vista della *communicatio in sacris*.

Anche se la maggioranza delle cerimonie in questione non riguardava veramente una partecipazione reciproca ai sacramenti, ma piuttosto a "sacramentali" (processioni, benedizioni, inni di lode, azioni di grazie, etc.) dotati per di più di uno spiccato valore politico, la loro trattazione è nondimeno resa più che giustificata dal fatto che tali celebrazioni comuni inquietavano i custodi dell'ortodossia di entrambe le Chiese e concorrevano, insieme ad altri aspetti (come la commistione dello stile occidentale e di quello bizantino nell'arte sacra), a determinare in modo del tutto particolare la vita religiosa delle isole Ionie.

Il dominio veneto nell'Eptaneso

Situate all'imboccatura di quel golfo veneziano che era l'Adriatico, le sette isole Ionie (da nord: Corfù, Paxos, Santa Maura [Leukada], Cefalonia, Itaca, Zante e molto più a sud Cerigo [Kythira]) non potevano che gravitare nella sfera di influenza politica ed economica della Serenissima: eppure il loro passaggio sotto l'amministrazione diretta di quest'ultima avvenne relativamente tardi e in modi differenti⁴. Corfù, attribuita a Venezia in occasione della *partitio Romaniae* del 1204, era stata subito riconquistata da uno degli eredi locali di Bisanzio, il Despotato d'Epiro, per poi finire sotto il controllo dei Normanni di Sicilia e degli Angioini di Napoli. Favorendo l'insediamento di coloni e orientando in senso filo-veneziano le oligarchie locali, la Serenissima riuscì a ottenere che l'isola (assieme a Paxos) si consegnasse in maniera volontaria nel 1386, tramite un «patto di dedizione» in cui una serie precisa di «capitoli» regolavano i rapporti tra la Dominante i suoi nuovi *cives fideles*⁵. Zante, Cefalonia e Itaca rimasero molto più a

⁴ La più recente sintesi in circolazione sulla storia dell'Eptaneso e degli altri domini dello *Stato da Mar* in età moderna è opera di B. Arbel, *Venice's Maritime Empire in the Early Modern Period*, in E.R. Dursteler (a cura di), *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, Leida, 2013, p. 125-253 (dello stesso autore si veda anche il saggio *Colonie d'oltremare*, in *Storia di Venezia*, vol. 5: A. Tenenti, U. Tucci (a cura di), *Il Rinascimento. Società ed economia*, Roma, 1996, p. 947-985). Sempre valido in linea generale anche il lavoro di G. Cozzi, M. Knapton, G. Scarabello (a cura di), *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dal 1517 alla fine della Repubblica*, Torino, 1992. Una rassegna bibliografica aggiornata si può trovare nel saggio di C. Maltezou, *Dove va la storia della venetocrazia in Grecia? Stato della ricerca e orientamento*, in C. Maltezou, A. Tzavara, D. Vlassi (a cura di), *I Greci durante la venetocrazia: uomini, spazio, idee (XIII-XVIII sec.)*. Atti del convegno internazionale di studi Venezia, 3-7 dicembre 2007, Venezia 2009, p. 21-38 (p. 29-30). Per una bibliografia specifica sulla storia religiosa delle Ionie, cfr. *infra*, p. 246 nota 12.

⁵ Cfr. F. Thiriet, *Les interventions vénitienes dans les îles Ioniennes au XIV^e siècle*, in Id., *Études sur la Romanie greco-vénitienne (X^e-XV^e siècles)*, Londra, 1977, p. 374-385; E. Bacchion, *Il dominio veneto su Corfù (1386-1797)*, Venezia, 1956; N. Karapidakis, *Civis fidelis: l'avènement et l'affirmation de la citoyenneté corfiote (XVI^e-XVII^e siècles)*, Francoforte sul Meno, 1992.

lungo sotto il controllo dinastico dei successori dei Normanni, i conti palatini della famiglia Orsini e poi Tocco, a cui Venezia seppe peraltro abilmente concedere il diritto di cittadinanza. Quando nel 1479 gli Ottomani riuscirono a conquistare le isole, quell'antico legame tornò utile e con una serie di contrattazioni post-belliche tra la Repubblica e l'Impero ottomano prima a Zante (1483), poi a Cefalonia (1500) e Itaca (1503) sventolò il gonfalone di San Marco. Quanto alle isole minori, Cerigo, feudo della famiglia dei Venier, era stata la prima a finire sotto controllo veneziano diretto nel 1363, in occasione del coinvolgimento dei suoi signori nella rivolta di Creta; all'esatto opposto, Santa Maura fu l'ultima ad essere conquistata e l'unica a subire la dominazione ottomana fino al 1684⁶.

Nella seconda metà del Cinquecento la popolazione dell'Eptaneso (esclusa Cerigo) era di circa 70.000 persone, di cui l'85% nelle tre isole principali, cioè Corfù, Zante e Cefalonia: ad esse sarà dunque limitato in questa sede il nostro esame, considerando anche vi risiedeva la maggioranza della popolazione latina dell'arcipelago, stimabile in poche migliaia⁷.

Corfù, il «gioiello» della Repubblica, fortificata in seguito al drammatico assedio ottomano del 1537, divenne presto il più importante bastione militare veneziano nell'Adriatico, potendo accogliere la flotta e ospitando la sede dell'ammiraglio in capo, il «Provveditore Generale da Mar». La sua economia si basava sostanzialmente sull'esportazione di sale e poi di olio; un'altra monocoltura importante della regione era l'uva passa, prodotta a Cefalonia (dove vigeva anche una importante economia pastorale) ma soprattutto a Zante, che riuscì grazie ad essa e alla sua posizione geografica a guadagnarsi un ruolo di rilievo nel commercio mediterraneo. Ad aiutare l'inserimento delle isole Ionie nei circuiti mercantili internazionali giovò anche sicuramente la presenza

⁶ Leukada/Santa Maura era stata in realtà conquistata da Venezia nel corso della guerra contro i turchi del 1499-1503, ma alla fine delle ostilità era stata restituita agli Ottomani in cambio di Cefalonia; rioccupata nel 1684 dai veneziani durante la Guerra di Morea, il cambio di dominio fu ratificato ufficialmente solo nel 1699 con la pace di Karlowitz. Su Cerigo, cfr. C. Maltezou, *Cythere. Société et économie pendant la période de la domination vénitienne*, in *Balkan Studies*, 21-1, 1980, p. 33-43.

⁷ Secondo i documenti citati da Arbel, nel 1568 Corfù contava circa 24.000 abitanti, come Cefalonia, mentre a Zante erano 20.000 (*Colonie d'oltremare*, cit., p. 955 e nota 23). Si conoscono comunque anche cifre più alte per Cefalonia, e la sua popolazione era in rapida crescita. Se è difficile fare stime generali, lo è ancor di più per quanto riguarda il numero preciso dei latini, specie considerando che esso è molto influenzato dalla presenza di nutrite guarnigioni di soldati e marinai: è possibile comunque ricavare alcuni dati indicativi dalle visite pastorali esaminate da Hofmann, *La Chiesa cattolica in Grecia (1600-1830)*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 2, 1936, p. 164-190. Secondo questi documenti a Corfù vi erano nel 1593 circa 2.000 cattolici senza contare i soldati, numero sceso rapidamente nella prima metà del Seicento a circa 1.400; per quanto riguarda Zante e Cefalonia, i latini dovevano essere complessivamente circa un migliaio, per lo più concentrati nelle due città capoluogo, ma in determinati momenti l'aumento del numero dei soldati di stanza poteva far più che raddoppiare questa cifra.

a Zante e a Corfù di nutrite e prospere comunità ebraiche. Il governo veneziano era esercitato dai «rettori», incarnati a Corfù da un'autorità civile (il bailo) e da una militare marittima (il provveditore), destinata ad acquisire sempre più importanza e prerogative; l'operato dei governatori veniva esaminato periodicamente da «sindici e inquisitori» inviati dalla madrepatria⁸.

Sul piano locale, Venezia rispettò la struttura feudale che la dominazione angioina e palatina aveva edificato nell'arcipelago, pur ovviamente ponendosi come suprema istanza giudiziaria; contemporaneamente, l'imitazione delle istituzioni della madrepatria portò ad una «serrata» oligarchica dei consigli cittadini, così che a Corfù e a Zante si formò una classe di governo aristocratica registrata in altrettanti *Libri d'oro*. La netta separazione tra «cittadini» e «popolari» (borghesi in forte ascesa economica, ma del tutto esclusi dall'amministrazione municipale) e le continue angherie dei primi sui secondi provocarono forti tensioni sociali che arrivarono ad esplodere nell'estate del 1628 a Zante. Rifiutando di prestare un servizio militare a cui del resto non erano tenuti, i «popolari» guidarono una ribellione che per alcuni anni si sostituì nel potere all'aristocratico «Consiglio dei 150», prima che le necessità militari e le preoccupazioni circa l'influenza crescente del console spagnolo spingessero Venezia a reprimere la rivolta⁹.

Diversamente andarono le cose a Cefalonia, dove il Consiglio generale continuava ad avere una rappresentanza sociale molto ampia, tanto che i provveditori veneziani lamentavano che fosse «pieno di contadini che giornalmente maneggiano e la zappa e l'aratro»; con il tempo però emersero altri tipi di problemi sociali, legati essenzialmente allo strapotere detenuto da alcune famiglie locali (come gli Anninos o i Metaxas) e all'estrema violenza delle lotte di fazione che laceravano l'isola, dove a inizio Settecento si poteva ormai chiaramente riconoscere la presenza di una rete di «patti di famiglia» e «fratellanze» che

⁸ Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 251-286; Arbel, *Venice's Maritime Empire*, cit.; sulla presenza ebraica, cfr. B. Arbel, *Jews in International Trade: The Emergence of the Levantines and Pontentines*, in R. C. David, B.C. Ravid (a cura di), *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimora-Londra, 2001, p. 73-96; C. Vivante, *La memoria dei padri: Cronaca, storia e preistoria di una famiglia ebraica tra Corfù e Venezia*, Firenze, 2009.

⁹ Sulla rivolta dei popolari, i cui capi furono arrestati nel 1632 dal provveditore Pisani, si veda il lavoro di D.D. Arvanitakis (Αρβανιτάκης), *Κοινωνικές αντιθέσεις στην πόλη της Ζακύνθου. Το Ρεμπελιό των Ποπολάρων (1628)*, Atene, 2001; cfr. anche L. Augliera, *Libri politica religione nel Levante del Seicento: la tipografia di Nicodemo Metaxas, primo editore di testi greci nell'Oriente ortodosso*, Venezia, 1996, p. 125-143. La popolazione di Zante era divisa tra «cittadini» nobili, «popolari» (borghesi) e contadini: formalmente il compito di formare «cernide» (cioè compagnie di uomini dediti al pattugliamento e alla difesa dell'isola) spettava finanziariamente ai primi, e comportava l'arruolamento solo degli ultimi, sottoposti naturalmente ai loro signori. «Sottostare all'arruolamento obbligatorio equivaleva per i popolari ad un inaccettabile declassamento sociale, proprio nel momento in cui la rinascita economica dell'isola li vedeva protagonisti» (Augliera, *op. cit.*, p. 130).

per molti aspetti potrebbe essere definita “mafiosa”¹⁰. La resistenza offerta da questi poteri locali al controllo veneziano crebbe un po’ ovunque nel corso dell’età moderna, con una progressiva ma inesorabile perdita di potere effettivo da parte dei rappresentanti locali della Serenissima: da questo punto di vista, la fine della Repubblica nel 1797 sancì una situazione compromessa già da lungo tempo¹¹.

Organizzazione ecclesiastica e conflitti giurisdizionali

Un aspetto della vita sociale delle isole Ionie a cui Venezia non mancò mai di prestare particolare attenzione e controllo fu quello religioso¹². Al momento del suo insediamento, la Serenissima cercò inizialmente di mantenere la struttura ecclesiastica che la dominazione angioina e palatina aveva prodotto: quest’ultima non differiva molto dal modello della Francocrazia del Levante che abbiamo conosciuto parlando delle Cicladi. Così, seguendo il modello indicato dal Concilio Lateranense IV laddove si indicava come una mostruosità

¹⁰ Simili alleanze famigliari e conventicole segrete esistevano comunque anche a Zante e Corfù: cfr. M. Folin, *Spunti per una ricerca su amministrazione veneziana e società ionia nella seconda metà del Settecento*, in *Studi Veneti offerti a Gaetano Cozzi*, Venezia, 1992, p. 333-347; N. Karapidakis, *Îles Ioniennes politiques (XVI^e-XVIII^e siècle)*, in Maltezou, Tzavara, Vlassi (a cura di), *I Greci durante la venetocrazia*, cit., p. 448-53. Ampi studi sulla violenza ritualizzata nelle isole Ionie – particolarmente sotto il protettorato britannico – sono stati condotti da T. Gallant (cfr. ad esempio, *Experiencing dominion: Culture, identity, and power in the British Mediterranean*, Notre Dame (IND), 2002; Id., *Peasant Ideology and Excommunication for Crime in a Colonial Context: The Ionian Islands (Greece), 1817-1864* in *Journal of Social History*, 23-3, 1990, p. 485-512, nota 15: «There are a number of structural similarities between the Ionian Islands during the eighteenth and nineteenth centuries and Sicily and south Italy. In particular, both regions witnessed the formation of gangs».

¹¹ A. Viggiano, *Lo specchio della Repubblica. Il governo veneziano delle Isole Ionie nel Settecento*, Verona, 1998; Arbel, *Venice’s Maritime Empire*, cit., p. 237.

¹² In generale, cfr. Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 359-412 e Arbel, *Venice’s Maritime Empire*, cit., p. 164-179. Per la situazione della Chiesa latina, cfr. lo sguardo d’insieme fornito da G. Matteucci, *La Grecia, le sue isole e Cipro*, cit., p. 318-324. La vasta bibliografia in greco, a partire dalle opere di P. Chiotis alla metà dell’Ottocento fino ai più recenti apporti conoscitivi di giovani ricercatori, è ben sintetizzata e discussa da E. Skoufari, *La Chiesa ortodossa nelle Isole Ionie. Un bilancio sulla storiografia greca*, in G. Gullino, E. Ivetic (a cura di), *Geografie confessionali. Cattolici e Ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718-1797)*, Milano, 2009, p. 159-186. Cfr. anche la bibliografia citata da Augliera, *Libri politica religione*, cit., p. 98-99. Tra i contributi più recenti non inclusi nelle precedenti rassegne è da menzionare il lavoro di S. Karydis [Καρύδης], *Όψεις της εκκλησιαστικής οργάνωσης στον βενετοκρατούμενο ελληνικό χώρο. Α’. Ζάκυνθος-Κέρκυρα-Κεφαλληνία-Κύθηρα-Πελοπόννησος*, Atene, 2011, che raccoglie in forma complessiva dati e riflessioni già presentati sotto forma di articoli. È da notare che molte delle informazioni contenute negli studi del XIX e primo XX secolo sono comunque di valore insostituibile, a causa della distruzione di molti archivi ecclesiastici e civili provocata dalla Seconda guerra mondiale e dal terremoto del 1953.

la presenza di due vescovi in una sola diocesi¹³, a Corfù alla fine del Duecento gli Angioini avevano contemporaneamente introdotto una sede episcopale latina e soppresso quella greca, incamerandone i beni. A guidare il clero bizantino e la maggioranza della popolazione rimase anche in questo caso un *protopapas*, eletto dai membri dello *Iero Tagma*, un antico organo caratteristico della città assimilabile ad una specie di confraternita o ordine cavalleresco per religiosi: dotato di molti privilegi, era formato da 32 sacerdoti greci, poi scesi a 20, tra i quali si contavano alcuni dei principali uffici ecclesiastici, come il *sakellarios* (tesoriere) o l'archimandrita¹⁴. Diversamente era accaduto alle diocesi greche di Cefalonia e Zante, anch'esse sopprese nel 1207 e sostituite da due vescovadi latini, poi unificati; nel 1452 l'ultimo signore locale, Leonardo III Tocco, nel tentativo di ingraziarsi i sudditi acconsentì a ristabilire una sede episcopale greca a Cefalonia (con giurisdizione anche su Zante ed Itaca), come suffraganea del metropolita di Corinto. Non si verificò tuttavia una vera compresenza fisica di due prelati diversi nella stessa isola, dato che quando Venezia riuscì ad ottenere Zante vi trasferì la sede episcopale latina precedentemente sita a Cefalonia, allora ancora in mani ottomane¹⁵.

La condizione del clero greco, che nel XV secolo era stata di netta subordinazione rispetto alla Chiesa latina, cominciò a cambiare nel corso del Cinquecento. Il presupposto dell'Unione sancita nel Concilio di Firenze non rendeva infatti più accettabili le vessazioni e le persecuzioni a cui era stato sottoposto in precedenza il rito bizantino nelle isole, dove oltre a proibire la consacrazione del pane fermentato si era arrivati a volte a ribattezzare i figli dei greci secondo il rito latino, con i vescovi che pretendevano inoltre di ordinare loro direttamente i *papades*. Papa Leone X – che già nel 1514 aveva emanato due bolle a favore dei greci di Venezia, consentendo loro l'erezione di una chiesa propria e l'immunità dalla giurisdizione ecclesiastica locale – con il breve *Accepimus nuper* del 18 maggio 1521 ordinò ai vescovi latini di rispettare il clero greco, la sua liturgia e i suoi sacramenti, creando di fatto due giurisdizioni separate:

¹³ *Prohibemus autem omnino ne una eademque civitas sive diæcesis diversos pontifices habeat tanquam unum corpus diversa capita quasi monstrum; sed si propter prædictas causas urgens necessitas postulaverit pontifex loci catholicum præsulem nationibus illis conformem provida deliberatione constituat sibi vicarium in prædictis qui ei per omnia sit obediens et subiectus...* (Constitutio IX *De diversis ritibus in eadem fide*, in G. Alberigo et al. (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1973, p. 239).

¹⁴ Sulla complessa figura del *protopapas* e delle sue prerogative nel mondo greco di età medievale e moderna, cfr. in generale N. Tomadakis [Τωμαδάκης], *Ορφικίων διάκρισις. Περί πρωτοπαπάδων, χωροεπισκόπων και των συναφών αυτοίς*, in *Αθηνά*, 76, 1976-1977, p. 3-58 (le p. 35-39 sono dedicate alle isole Ionie). Sullo *Iero Tagma*, cfr. Nikiforou, *Le rituel civique*, cit., p. A/91 nota 13.

¹⁵ Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 394 e sg.

ubi duo, unus latinus alter vero graecus eiusdem loci, prout in Cephalonia et Zacyntho [...] sunt Episcopi, Episcopus latinus de personis ecclesiasticis, et saecularibus graecis, ac de iurisdictione Episcopi graeci [...] nullatenus se intromittere praesumat, sed Episcopus latinus Latinorum, Episcopus vero graecus Graecorum dumtaxat curam, regimen ac iurisdictionem respective habeant.

Tale prescrizione faticò a trovare attuazione, ma fu reiterata nel 1526 da Clemente VII e ancora negli anni '30 e '40 da Paolo III¹⁶.

Con il Concilio di Trento, tuttavia, il pretesto dell'Unione («una convenzione della cui sostanziale nullità Venezia e la Santa Sede erano entrambe consapevoli, ma che comunque agevolava notevolmente le loro politiche»¹⁷) fu abbandonato dal vertice romano in nome delle nuove esigenze di uniformità e ortodossia: gli effetti furono evidenti allorché Pio IV nel 1564 abolì tutte le esenzioni ed immunità fino ad allora concesse ai greci, tornando a sottometterli all'autorità dei prelati latini; due anni più tardi Pio V revocava qualsiasi licenza concessa ad ecclesiastici latini e greci di celebrare in un rito diverso dal proprio, sancendo quella che era nei fatti una separazione ecclesiale e non meramente rituale¹⁸.

A quel punto però fu il governo veneziano a prendere le difese della Chiesa greca, in maniera tanto più energica quando ciò si sovrappose agli scontri di tipo giurisdizionalistico che proprio allora cominciavano ad opporre la Santa Sede alla Serenissima, particolarmente dopo

¹⁶ Sugli snodi problematici di quei decenni, si veda il classico lavoro di G. Fedalto, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Venezia, 1967 (p. 44 e sg.). Per la situazione della comunità greca a partire dal Quattrocento, si vedano il lavoro di N.G. Moschonas, *I Greci a Venezia e la loro posizione religiosa nel XV secolo. Studio su documenti veneziani*, in *O Ερανιστής*, 5, 1967, p. 105-137 e gli articoli contenuti in M.F. Tiepolo, E. Tonetti (a cura di), *I Greci a Venezia. Atti del convegno internazionale di studio, Venezia, 5-7 novembre 1998*, Venezia, 2002. Per i decreti in questione (Leone X, 18 maggio 1514: *Licet semper*; 3 giugno 1514: *Pro parte vestra*; Clemente VII, 26 marzo 1526: *Provisionis nostrae*; Paolo III, 23 dicembre 1534: *Dudum*, confermata l'8 maggio 1540) si vedano i testi riprodotti da G. S. Ploumidis [Πλουμίδης], *Αι βούλλαι των παπών περί των Ελλήνων ορθοδόξων της Βερετίας (1445-1782)*, in *Θησαυρίσματα*, 7, 1970, p. 228-266 e da Korolevskij (ed.), *Verballi delle conferenze patriarcali*, cit., p. 538-544.

¹⁷ G. D. Pagratis, *Chiesa latina e missionari francescani conventuali nelle isole venete del mar Ionio. Documenti dall'archivio della Sacra Congregazione di Propaganda Fide (17° sec.)*, in *Il Santo*, 49-2/3, 2009, p. 305-426, p. 320.

¹⁸ Cfr. la bolla *Romanus Pontifex* del 16 febbraio 1564 e la costituzione *Providentia Romani Pontificis* del 20 agosto 1566: cfr. Fedalto, *Ricerche storiche*, p. 86-92, 132-133. In realtà già nel 1542 Paolo III aveva revocato i privilegi concessi ai greci di Venezia dai suoi predecessori (e confermati da lui stesso pochi anni prima), in seguito allo scandalo provocato dalle reciproche querele intercorse tra la comunità e il cappellano della chiesa di San Giorgio Nicolas Trizentos; ma si era trattato di una sospensione temporanea causata da un motivo ben preciso e il pontefice la aveva ritirata nel 1549. Cfr. Z.N. Tsiapanlis, *La posizione della comunità greco-ortodossa rispetto al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli (XV-XVIII secolo). Saggio interpretativo di istituzioni e avvenimenti*, in Tiepolo, Tonetti (a cura di), *I Greci a Venezia*, cit., p. 123-149.

l'avvento al potere del partito dei «giovani», fortemente anticuriale. Se per Roma l'obiettivo era ormai quello di eliminare dagli stati cattolici ogni prelato, chiesa o comunità che non riconoscesse la supremazia pontificale e la posizione dogmatica espressa dai decreti tridentini, Venezia vedeva in questa pretesa – e negli sforzi proselitistici e coercitivi che avrebbe presto generato – un attacco alla sua sovranità, alle sue tradizioni e in definitiva alla sua stessa sicurezza. In tal modo infatti si provocava il malessere di una parte importante della popolazione dei suoi domini, in un momento in cui gli Ottomani riuscivano a strapparle il controllo di Cipro (1571)¹⁹.

Nel quadro teorico elaborato allora dai consultori *in iure* veneziani, e in particolar modo poi da Paolo Sarpi negli anni successivi all'Interdetto del 1606, si smise progressivamente di considerare il controllo esercitato dalla Serenissima sul clero greco come una conseguenza della presupposta e formale unione di questo con la Chiesa latina, per elaborare invece una concezione che vedeva nella Chiesa greca quasi una "Chiesa di stato" sottoposta al giuspatronato della Repubblica. Il fatto che sin dall'inizio le istituzioni civili ed ecclesiastiche della comunità greca fossero state sottoposte direttamente al controllo del Consiglio dei Dieci, unito alla tradizione bizantina di sottomissione dell'apparato ecclesiastico a quello imperiale, veniva così sfruttato per garantire a Venezia la sovranità completa sulla Chiesa greca dei suoi domini, a prescindere dalla sua "cattolicità" o "scismaticità" e contro ogni ingerenza romana²⁰.

¹⁹ Fondamentali gli studi di V. Peri, *L'«incredibile risguardo» e l'«incredibile destrezza». La resistenza di Venezia alle iniziative postridentine della Santa Sede per i Greci dei suoi domini*, in H.G. Beck, M. Manoussacas, A. Pertusi (a cura di), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente*, Firenze, 1977, vol. 2, p. 599-625; Z.N. Tsirpanlis, *Από την φιλορθόδοξη πολιτική της Βενετίας στην Ελληνική Ανατολή (Ανέκδοτα έγγραφα των ετών 1581-1597)*, in *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 39-40, 1972-1973, p. 295-311; A. Stella, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia: ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Città del Vaticano, 1964. Tra gli studi più recenti, cfr. S. Birtachas, *Verso lo stato moderno in Italia. Aspetti del giurisdizionalismo veneziano all'alba dell'età barocca: la sovranità sui sudditi greci nelle colonie d'oltremare*, in *I Greci durante la venetocrazia*, cit., p. 83-97; una sintesi molto lucida e aggiornata è quella offerta da C. Setti, *Venezia e la Chiesa greca nel Levante del primo Seicento*, tesi di laurea magistrale, Università Ca' Foscari di Venezia, 2011-2012.

²⁰ «...li cristiani di rito greco non sono mai stati giudicati dal pontefice romano non solo doppio che la Chiesa greca è separata di comunione dalla romana, ma neanche nel tempo quando ambe due le Chiese erano unite, ma sono stati giudicati nelli casi loro (sempre intervenendo) solamente dalli prelati et dalli principi loro [...] onde succedendo la Serenità Vostra nelle ragioni di quei potentati nelle terre che possiede in Grecia, giustamente et legittimamente se li conviene quella medesima potestà che hanno essercitato li principi greci, piissimi et orthodoxi proprii» (consulto del 5 maggio 1610: Setti analizza nel dettaglio il caso che diede origine al consulto alle p. 81-90 della sua tesi). Cfr. anche V. Frajese, *La via greca allo stato moderno. Seviros e la politica ecclesiastica di Sarpi*, in D.G. Apostolopoulos (a cura di), *Gavriil Seviros, arcivescovo di Filadelfia a Venezia, e la sua epoca. Atti della Giornata di studio dedicata alla memoria di Manussos Manussacas (Venezia, 26 settembre 2003)*, Venezia, 2004, p. 145-157.

Si scatenò così negli ultimi decenni del Cinquecento una battaglia di posizione in cui ad ogni azione della Santa Sede corrispondeva una reazione della Serenissima: ai tentativi di sottoporre i greci al controllo dell'Inquisizione si replicava nel 1569 ordinando ai magistrati locali di lasciarli vivere «secondo li riti et opinioni loro antique», e anzi sorvegliando l'operato dei giudici di fede «acciò non siano da quel tribunale...introdotte novità, le quali sogliono per di più partorir scandali e disturbi»²¹; quando nel 1581 il papa minacciò scomuniche contro quanti a Venezia si opponevano allo svolgimento delle visite apostoliche del nunzio Alberto Bolognetti, quest'ultimo si sentì rispondere dai senatori che «quando io fussi venuti alle censure, essi haverebbero preso i sacramenti dai preti greci»²²; ugualmente tra il 1596 e il 1597 si cercò di impedire in tutti i modi l'invio di un visitatore a Creta e la diffusione nei domini della Serenissima dell'istruzione clementina che regolava il comportamento dei vescovi residenti in diocesi con fedeli di rito greco²³.

Questo scontro avveniva anche al livello locale che più ci interessa, quello delle isole Ionie. Per evitare l'esplosione delle tensioni confessionali si operò un'accurata selezione del clero missionario là residente, ad esempio accettando l'installazione dei francescani conventuali (con cui Venezia aveva storicamente un buon rapporto e che erano ben accolti anche dai greci) ma non dei gesuiti, eccessivamente legati alle direttive romane; ugualmente si mantenne un ferreo controllo sul vertice della gerarchia cattolica locale, dato che, pur avendo perso in teoria il diritto di nomina dei vescovi del proprio territorio nel 1509, Venezia continuò di fatto a monopolizzarne la scelta: basti pensare che sul totale dei 31 arcivescovi di Corfù tra il XIV e la

²¹ Ducale del 17 giugno 1569 sul caso del greco «Manusso», inviato dai governatori di Candia a Venezia per una causa d'eresia: cfr. Fedalto, *Ricerche*, cit., p. 92-93 (il testo è edito alle p. 133-134). Lunzi equivoca o per meglio dire forza il documento alle sue esigenze, facendo di Manusso un corfiota e inserendo nel testo della ducale che cita liberamente un inesistente riferimento diretto a Corfù (*Della condizione*, cit., p. 369).

²² Stella, *Chiesa e Stato*, cit., p. 38; la lunga e interessante relazione del nunzio è interamente pubblicata in appendice.

²³ «Siamo avisati essere stato stampato in Roma un libro circa li riti de Greci, li quali debbano esser obligati ad osservare; il qual libro si va mandando dal Pontefice a tutti li vescovi latini della Grecia e dell'Albania [...] Onde ci è parso necessario darvene aviso, dicendovi col Senato che questi sono ordini vecchi et non mai fin'hora eseguiti. Perciò credessimo, che li Prelati dello stato nostro potessero molto bene dissimularli senza metter perciò in confusione e travaglio li sudditi nostri» (dispaccio del Senato ai governatori di Candia, Eptaneso e Dalmazia del 26 aprile 1597, edito in Tsirpanlis, *Από την φιλορθόδοξη πολιτική*, cit., p. 310-311). È chiaro che ci si riferisce qui alla *Perbrevis instructio* del 1595, la cui genesi è stata minuziosamente ricostruita da V. Peri, *Chiesa romana e "rito greco"*: G.A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Brescia, 1975.

fine del XVIII secolo, ben 27 furono cittadini della Repubblica e che simili percentuali si riscontrano per l'episcopato di Zante e Cefalonia²⁴.

Quando Gregorio XIII promosse la nota riforma del calendario senza riuscire a farla accettare alla Chiesa greca, i rappresentanti della Serenissima capirono immediatamente che la separazione nelle festività che ne sarebbe seguita avrebbe provocato nel Levante e in particolare nell'Eptaneso enormi disordini «tra l'una e l'altra nazione, parendole non più essere differenti di rito, ma di religione (*sic!*)». Cercarono così di impedire l'applicazione della riforma, riuscendo infine nel 1588 ad ottenere dal pontefice una dispensa che consentiva agli abitanti latini di Corfù, Zante, Cefalonia e Creta di continuare a seguire il vecchio calendario insieme con i greci²⁵. Nello stesso senso di garanzia dell'ordine costituito e della tranquillità sociale si iscrive l'ordine inviato undici anni dopo, alla fine del secolo, all'arcivescovo di Corfù Vincenzo Querini, che aveva cercato di impedire (anche con la violenza) la diffusa pratica dei matrimoni misti: «Le dicemo essere stata sempre, ed essere tuttavia intenzione nostra, che non s'abbino ad impedire li matrimonj fra quelli del Rito greco con altri del Rito latino»; la pratica da seguire per evitare tensioni tra le comunità era quella di garantire che ogni coniuge potesse rimanere nel proprio rito, mentre i figli avrebbero seguito la religione del padre²⁶.

I due provvedimenti destinati ad avere le conseguenze maggiori sulla vita dei greci sottoposti al dominio veneto, particolarmente nell'Eptaneso, risalgono però ad un solo anno, e addirittura allo stesso giorno: il 20 agosto 1578. In quella data, infatti, il doge Nicolò Da Ponte inviò una lettera ducale ai governatori di Creta che vale la pena riportare nella sua quasi integralità:

²⁴ Pagratis, *Chiesa latina e missionari francescani*, cit., p. 317 (si veda anche l'edizione greca in forma monografica: *Εκκλησία και κράτος στα βενετικά νησιά του Ιονίου Πελάγους*, Atene, 2009).

²⁵ Cfr. Peri, *L'incredibile risguardo*, cit., p. 612-616 e più approfonditamente Id., *Due date un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-'84)*, Milano, 1967. La citazione nel testo è tratta da un'istruzione inviata il 24 febbraio 1588 al rappresentate veneziano a Roma; la si trova riprodotta in appendice a Tsirpanlis, *Από την φιλορθόδοξη πολιτική*, cit., p. 307-309. Il decreto con cui l'arcivescovo di Corfù Balbi permise l'osservanza del calendario giuliano è dell'8 settembre 1588: Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 372.

²⁶ «... in ciò non si faccia alcuna alterazione, anzi si attenda a rimuovere ogni mala soddisfazione, conformandosi nelle azioni tutte con quell'appunto, che altre volte ancora abbiamo deliberato col Senato; siccome particolarmente in caso consimile rispondestimo nell'anno 1580 a Monsignor Reverendissimo Suriano suo predecessore, al quale dicessimo espressamente che non si conveniva quando le donne latine si maritano con Greci proibire che i figliuoli non abbino a seguire il Rito del padre, purché le donne non siano astrette il Rito latino a lasciare, e che all'incontro quando le donne greche si maritano con Latini, possano esse a beneplacito loro restar nel suo Rito naturale, purché li figliuoli abbino a restar sempre Latini, come quelli che devono seguire la natura ed il Rito del padre» (decreto del 31 luglio 1599 secondo la trascrizione di Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 367-368).

Voi dovete sapere la diligenza, che in ogni tempo avemo usato, perché in quel regno [di Candia] e negli altri luoghi nostri dove si attrovano Greci gli sia osservato il rito loro [...] *giudicando noi, ch'alla conservazione delli predetti luoghi nostri, sia necessario di conservar a Greci i riti loro*, come anche il procurare, che quelli, che seguono il rito latino si conservino in esso, et augmentino ancora, onde abbiamo sempre fatto offitio, che li prelati latini facciano le loro residenze a questo fine di conservar, et accrescer il rito latino, ma non già perché mettino impedimento a quelli, che vogliono continuar nel rito greco; imperocché havendo noi inteso, che in questa materia sono novamente state alcune altercationi d'importanza, come è, che non sii stato permesso che alcun diacono si faccia prete, se non sottoscrive di sottoporsi al rito della Chiesa romana, che non sia permesso che si predichi in alcuna Chiesa greca senza licenza di quell'arcivescovo [...], vi commetteremo [...] che attrovativi con quel reverendissimo arcivescovo dobbiate fargli intender in nome del sopradetto Consiglio [dei Dieci] che *a noi sommamente dispiacciono ogni sorta di novità in questa materia di religione, per esser nostra ferma intentione che si permetti a Greci di liberamente esercitar il rito loro come hanno fatto per il passato senza astrenzerli, né obbligarli ad alcuna altra cosa*. Che però nell'avvenire non astringi quelli, che si averanno a far preti ad alcuna promessa, o sottoscrizione, ma basti che siano conservati secondo l'ordinario delli tempi passati. Che parimenti debba permetter, che si predichi nelle Chiese greche secondo l'ordinario, purché non parlino di cose di stato, né contro il rito latino²⁷.

Benché la lettera formalmente fosse indirizzata solo al duca, capitano e provveditore di Candia, nei fatti fu a Corfù che provocò gli effetti maggiori (tanto che, seguendo un errore di Lunzi, quasi tutti gli storici dell'Eptaneso sembrano crederla riferita proprio all'isola ionia), liberando di fatto il *protopapas* dalla sottomissione al vescovo cattolico e garantendo al clero greco un'autonomia limitata soltanto dal controllo statale²⁸. Quest'ultimo era stato assicurato già dalla metà del Cinquecento, quando la durata della carica fu limitata a cinque anni rinnovabili e il compito di eleggere il *protopapas* passò dall'essere sola prerogativa dello *Iero Tagma* a riguardare un collegio misto

²⁷ Cfr. Fedalto, *Ricerche*, cit., p. 94-95 (il testo della ducale è edito alle p. 134-135, enfasi aggiunta).

²⁸ Cfr. Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 373: «Per un decreto del doge Nicolò Da Ponte, del 20 agosto 1578, il capo della chiesa greca fu solennemente dichiarato indipendente da ogni superiore sia latino o greco, e rivestito da ogni spirituale autorità ed ecclesiastica giurisdizione». Seguono questa interpretazione, tra gli altri, Augliera, *Libri politica religione*, cit., p. 99; Arbel, *Venice's Maritime Empire*, cit., p. 174, etc. Nikiforou riferisce correttamente la destinazione cretese di questa e di un'altra ducale, limitandosi a commentare laconicamente «ces deux ducali sont considérées comme concernant Corfou» (*Le rituel civique*, nota 76 a p. B/60-61). Ora, è evidente che il riassunto di Lunzi non coincide affatto con il testo che abbiamo riportato sopra. Si pone dunque il problema di capire se lo storico si sia semplicemente sbagliato nel riferimento cronologico (e quindi esista realmente un'altra ducale di tal tenore, che però nessuno è finora stato in grado di reperire) o, come pare più probabile, abbia più o meno inconsapevolmente attribuito a quel decreto l'origine di un fenomeno concretamente verificatosi in quegli anni. È da notare che Lunzi lavorò per lo più sulla scorta della raccolta di documenti effettuata nel Settecento dal cavalier Emanuele Antonio Cicogna.

composto per la maggior parte di laici, dato che oltre ai *tagmatiti* ne facevano parte anche trenta rappresentanti del consiglio cittadino e due magistrati municipali e, soprattutto, i «rettori» veneziani²⁹. Alla fine del secolo il prelado greco finiva dunque di essere considerato un semplice «rappresentante minore di una Chiesa aliena» per venire invece integrato nell'ordinamento veneziano quasi come un «pubblico funzionario addetto al culto»³⁰: in tale veste ricevette a partire dal 1582 il titolo di «Gran *Protopapas*», che ne rivelava insieme alle insegne e ai simboli (veste purpurea, bastone d'argento) anche i poteri paraepiscopali acquisiti, esclusa però la possibilità di ordinare.

Si inseriva nello stesso piano di protezione e controllo della Chiesa greca l'altro e molto più conosciuto passo compiuto dalla Repubblica quel 20 agosto 1578, cioè la concessione di una sovvenzione statale al metropolita ortodosso di Filadelfia Gavriil Seviros, in vista della sua installazione a Venezia. Il Seviros, che era originario di Creta e si era fatto consacrare a Costantinopoli con la speranza di stabilire su quell'isola un sinodo ortodosso, acquisì così invece in breve tempo lo statuto di capo spirituale dei greci residenti nella città lagunare, riuscendo ad ottenere da Costantinopoli anche il titolo di legato ed esarca patriarcale³¹. Al di là delle ambizioni del Seviros, non si può fare a meno di inscrivere anche questo evento nel quadro della politica ecclesiastica che abbiamo finora esposto, di cui poneva in maggior evidenza un altro aspetto, ovvero proprio il tentativo di svincolare i fedeli della Chiesa greca da una eccessiva dipendenza spirituale (e politica) dal patriarca ecumenico. Venezia aveva infatti sempre proibito che il clero greco dei suoi domini prendesse gli ordini sacri da prelati residenti al di fuori dei propri domini (cioè nei territori ottomani) e ugualmente non vedeva di buon occhio relazioni troppo strette con il patriarca, che in fin dei conti era sempre stato un funzionario di un potere politico nemico, prima dell'Impero bizantino e poi di quello ottomano: tale diffidenza si concretizzava ad esempio nella prescrizione di filtrare tutta la corrispondenza del Gran *Protopapas* di Corfù

²⁹ È stato Spyros Karydis a precisare questo punto, dato che in precedenza si seguiva la ricostruzione di Lunzi (p. 374 e sg.), secondo la quale il meccanismo di elezione del *protopapas* era sempre stato così sin dall'inizio: S.N. Karydis [Καρύδης], *Η εκλογή του πρωτοπαπά Ζακύνθου και το ζήτημα της επισκοπής κατά την περίοδο της βενετικής κυριαρχίας, in Θησαυρίσματα*, 38, 2008, p. 349-370 (p. 352-353). Il decreto del 18 dicembre 1555 con cui il «Reggimento» veneto stabilisce il nuovo sistema di elezione è edito da G. Pojago, *Le leggi municipali delle isole Jonie dall'anno 1386, fino alla caduta della Repubblica Veneta*, 2 vol., Corfù, Tipografia del Governo, 1846: vol. 1, p. 68-69.

³⁰ Riprendo le definizioni da Setti, *Venezia e la Chiesa greca*, cit., p. 77-78.

³¹ Si veda la ricostruzione di M.I. Manussacas, *La comunità greca di Venezia e gli arcivescovi di Filadelfia*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale* (Bari, 30 apr.-4 magg. 1969), 3 vol., Padova, 1972-1973: vol. 1, p. 45-87. Sulla figura del Seviros gli studi più aggiornati si trovano raccolti in Apostolopoulos (a cura di), *Gavriil Seviros, arcivescovo di Filadelfia a Venezia*, cit.

con Costantinopoli attraverso il controllo dal bailo veneziano³². Ecco allora che la creazione di una metropoli ortodossa controllata dallo stato (tramite la Confraternita greca di Venezia, a cui spettava l'elezione, mentre l'ordinazione era sottoposta comunque all'ottenimento di una licenza patriarcale) poteva essere considerata come un primo passo verso la creazione di una «Chiesa greca di Venezia»³³.

Tra Costantinopoli e Venezia: Nikodimos Metaxas, arcivescovo di Cefalonia

La Chiesa greca, tuttavia, non era affatto uno spettatore passivo del braccio di ferro che si giocava sul suo destino e non tutti i suoi esponenti condividevano le aspirazioni del governo veneto. Proprio le isole Ionie misero in grave difficoltà il progetto summenzionato nel momento in cui, nell'estate del 1628, il patriarca Kyrillos Loukaris elevò la diocesi di Cefalonia a metropoli, affidandola ad un suo stretto collaboratore, Nikodimos Metaxas. Originario dell'isola e membro di una delle famiglie più importanti (un suo omonimo zio era già stato vescovo alla fine del secolo precedente), dopo aver preso i voti il Metaxas aveva studiato ad Atene e Londra, dove era riuscito ad installare una piccola tipografia per stampare libri di soggetto religioso in caratteri greci. Questa impresa, che sarebbe stata la prima a permettere alla Chiesa greca di stampare in proprio testi del genere senza dover ricorrere ai tradizionali centri di produzione italiani, spesso sottoposti alla censura cattolica, ebbe vita brevissima e produsse un numero molto limitato di opere; nel 1627, però, il patriarca Loukaris offrì al Metaxas la possibilità di trasportare i caratteri a Costantinopoli, creando là una tipografia greca. L'attività del Metaxas creò scandalo e preoccupazione nel clero latino (soprattutto i gesuiti, che detenevano il monopolio dell'educazione) e le pressioni francesi sulla Porta riuscirono a farla chiudere dopo pochi mesi. L'anno successivo, però, lo stampatore riuscì ad ottenere la nomina a metropolita di Cefalonia, dove si recò portando con sé il materiale tipografico e riprendendo in breve tempo laggiù un'attività di stampa clandestina³⁴.

³² Lunzi sintetizza in modo letterariamente efficace il legame che aveva unito Chiesa e Impero bizantino in una dimensione pericolosa per il potere politico di Venezia: «La chiesa delle isole restò quindi unita a quell'invisibile regno ideale ... E mentre che sulle mura delle fortezze e sulle facciate dei pubblici edifici, vedevasi scolpito il veneto leone, nel centro dei tempi scorgevasi e scorgesi tuttavia, sotto la custodia della fede...l'aquila imperiale» (Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 361).

³³ Cfr. S. Birtachas, *Verso lo stato moderno*, cit., p. 83-97, particolarmente p. 92-93.

³⁴ La figura del Metaxas e la sua attività di stampatore sono accuratamente ricostruite da Augliera, *Libri politica religione nel Levante del Seicento*, cit., secondo il quale, tuttavia, i quattro mesi di attività della stamperia greca a Cefalonia (scoperti dalle autorità venete solo negli anni '30) andrebbero collocati *prima* e non *dopo* il periodo costantinopolitano, cioè durante una sosta nell'isola natia nella prima metà del 1627: lo stesso autore ammette però che «entrambe le possibilità sono sostenibili con buone

Prima ancora che quest'ultimo elemento venisse alla luce, provocando un lungo e minuzioso processo da parte dei magistrati veneziani, la nomina del prelado greco aveva comunque già turbato l'atmosfera dell'Eptaneso. Non era infatti il solo clero cattolico delle isole a temere l'arrivo del Metaxas, che veniva a torto o a ragione associato alle tendenze filo-calviniste del Loukaris; anche la Repubblica non era per niente soddisfatta dell'accaduto. Innanzitutto, nella decisione di sottrarre la diocesi di Cefalonia al controllo della metropoli di Corinto e di renderla direttamente dipendente dal Patriarcato, così come nella scelta del nome del nuovo metropolita, Loukaris non si era consultato con Venezia, la quale si era trovata a dover semplicemente ratificare l'avvenuto. Il bailo fece dunque presente l'inopportunità di tale nomina ed il patriarca, bisognoso in quel frangente dell'appoggio politico della Serenissima contro i francesi, alla fine la ritirò: ma era ormai troppo tardi, dato che il Metaxas aveva già raggiunto l'isola, dove in poco tempo riuscì a spingere il precedente e anziano vescovo alle dimissioni facendosi poi eleggere dal clero locale. In secondo luogo, gli anni del suo episcopato fecero esplodere una serie di tensioni sotterranee alla società e alla chiesa greca di Cefalonia e Zante che i rettori veneziani faticarono molto a ricomporre.

Le due isole erano infatti divise da una accesa rivalità, che trovava le sue origini in un diverso ordinamento politico interno (oligarchico vs. «popolare») e nello spostamento della sede episcopale greca da Zante a Cefalonia al momento dell'unificazione delle diocesi nel 1452: da quel momento il compito di eleggere il vescovo era stato riservato al clero di Cefalonia e ne era derivato un naturale monopolio della carica, tanto che in più di un secolo e mezzo solo in due casi uno zantiota era riuscito ad accedere al soglio – l'ultimo era stato Parthenios Doxaras, cioè proprio l'anziano vescovo che l'arrivo del cefalonita Metaxas aveva però spinto alle dimissioni³⁵. Ad un tale stato di cose i membri del Consiglio di Zante avevano potuto opporre solo un rafforzamento dell'autorità del locale *protopapas*, di cui riuscirono ad ottenere il diritto di nomina nel 1601³⁶. In quel modo, come nota Augliera, «ad un vescovo designato da un elettorato di estrazione per lo più popolare

argomentazioni e che lo scarto che ci ha fatto propendere per l'una delle due è sostanzialmente minimo» (p. 161). Sulla figura del Loukaris, cfr. *supra* capitolo 4.

³⁵ Doxaras, al secolo Petros, era stato allievo del Collegio Greco di Roma dal 1581 al 1588, collaboratore di Seviros a Venezia, quindi *protopapas* a Zante nel 1605 e poi maestro a Venezia nella Scuola Greca tra il 1616-1617; la sua elezione a vescovo di Cefalonia e Zante risaliva al 1622. Da sempre in ottimi rapporti con i latini, si conserva una sua lettera a Propaganda del 1627 in cui chiede che gli vengano inviati libri che Augliera definisce «filocattolici» (*Libri politica religione*, cit., p. 115, nota 6).

³⁶ Nonostante Lunzi e molti altri autori tra cui lo stesso Augliera abbiano ritenuto che in precedenza il *protopapas* fosse scelto dal vescovo di Cefalonia, Spyros Karydis ha recentemente dimostrato che anche nel caso di Zante come in quello di Corfù si trattava di un incarico pubblico, cioè controllato dalle autorità veneziane: Karydis, *Η εκλογή του πρωτοπαπά Ζακύνθου*, cit., p. 349-357.

e spesse volte facente parte di quella stessa classe sociale», i nobili di Zante «potevano dagli inizi del '600 in poi contrapporre un *protopapàs* di origine aristocratica, che di quella aristocrazia diveniva espressione e rappresentante, tanto da potersi arrogare sempre più poteri, titoli e autorità anche nelle manifestazioni esteriori del suo ufficio»³⁷. Come a Corfù, anche in questo caso la rivendicazione di autonomia e giurisdizione da parte del *protopapas* assunse quasi pretese episcopali, con la differenza che in quella diocesi di vescovo greco ce n'era già uno.

Il Metaxas non esitò però a far valere anche con la forza i propri diritti su quello che considerava come un proprio sottoposto, schierandosi contemporaneamente a fianco dei «popolari» di Zante nella già menzionata rivolta contro i «cittadini» dell'isola. Nel giro di poco tempo il vescovo sospese *a divinis* il *protopapas*, sostituendolo con un vicario episcopale di estrazione popolare. Stabilì inoltre un controllo ferreo sull'isola, «tagliando et rinnovando le sententie» dei vescovi precedenti, «annulando matrimonij stabiliti e giudicati col solo fine di mostrare un'autorità straordinaria, colla quale tiene in terrore li popoli a segno che, dubbiosi di scomuniche et impressi di religione, più riveriscono il prelato et obediscono le sue leggi di quelle de' Rappresentanti»³⁸.

Il provveditore Antonio Pisani, inviato per sedare la rivolta, poteva così riferire che «non manca all'Arcivescovo per essere principe di assoluto dominio se non il nome, poiché egli ne esercita le funzioni», facendo trapelare anche la voce secondo la quale il prelato avrebbe ambito alla somma carica patriarcale; quel che è certo è che il 12 aprile 1632, il Metaxas riuscì a farsi eleggere arcivescovo di Filadelfia. Quest'ultimo colpo di teatro non valse tuttavia a fermare la reazione della Serenissima, che, seriamente preoccupata per la piega che avevano preso le cose, aveva delegato al Pisani il compito di ristabilire l'ordine e l'autorità centrale: arrestati i capi dei «popolani», nel corso del mese precedente il provveditore aveva ordinato la reintegrazione dei prelati deposti dal Metaxas e proprio in quel periodo accumulava le prove che avrebbero portato all'apertura di un processo contro di lui per la vicenda della stamperia clandestina. Provato nel fisico e nel morale da questi ultimi avvenimenti, il Metaxas nella primavera del 1634 tornava a Cefalonia, per poi rinunciare l'anno seguente alla carica di arcivescovo di Filadelfia e trascorrere gli anni seguenti in apparente tranquillità³⁹.

³⁷ Augliera, *Libri politica religione*, cit., p. 111-112.

³⁸ «Molti papà rimossi dai loro carichi et honori, privati delle entrate et chiese, portano con pazienza la persecutione che chiaramente patiscono per esser cittadini di Zante, havendo posto in luogo loro i popolari» (dispaccio di Antonio Pisani da Zante, 16 settembre 1631: *ibid.*, p. 145).

³⁹ A causa del breve lasso di tempo intercorso, il Metaxas non ricevette quindi il sigillo patriarcale che ratificava l'elezione e consacrazione a metropolita di Filadelfia: Manussacas, *La comunità greca*, cit., p. 61.

Venezia poté così tessere la sua tela, regolando le dispute tra le due isole e contemporaneamente ristabilendo quell'autorità che la figura di Metaxas, con la sua ambizione e interventismo e con l'ombra del Loukaris alle spalle, aveva rischiato di minare: con un decreto dell'8 ottobre 1639 il *protopapas* di Zante veniva relegato ufficialmente a vicario dell'arcivescovo di Cefalonia, ma nello stesso tempo con un altro provvedimento di due mesi successivo il diritto d'appello rispetto alle sentenze di quest'ultimo veniva sottratto alle autorità ecclesiastiche greche (come il patriarca di Costantinopoli) e affidato invece ai provveditori veneziani⁴⁰. Anche se in realtà rimanevano intatte le ragioni profonde della rivolta e delle rivalità interne⁴¹, l'apparenza poteva ben giustificare il giudizio pronunciato un secolo dopo dal provveditore generale Francesco Grimani, e cioè che «Sua Serenità a riserva del dogma era sovrano assoluto in materia di religione sopra dei Greci»⁴².

Cerimonie comuni e concelebrazioni a Corfù

Dopo questo quadro introduttivo necessariamente sintetico della situazione religiosa nelle Ionie, è tempo di descrivere nel dettaglio in che cosa consistesse realmente la pratica della *communicatio* tra greci e latini. Per far questo è molto utile il ricorso ad un documento della prima metà del XVI secolo, che passa in rassegna in modo critico tutti gli «errori e le pretese dei Corfioti» proprio a questo riguardo. Tale testo è tanto più interessante in quanto non è un prodotto delle preoccupazioni di un vescovo cattolico, né di quelle di uno zelante missionario o consultore del Sant'Uffizio, come la maggioranza delle fonti che abbiamo finora incontrato; al contrario, esprime lo stesso genere di rigetto, ma proveniente dalla parte opposta, cioè dal lato del clero ortodosso più intransigente e attaccato alla tradizione – quello

⁴⁰ Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 408-409.

⁴¹ Non bisogna infatti sopravvalutare i poteri di intervento di Venezia sulle realtà locali, che, soprattutto per quanto riguarda i *Rettori* delle isole Ionie, erano fortemente limitati da quello spirito di fazione e di consorteia che abbiamo messo in luce prima. D'altro canto, non mi sembra neanche di poter avallare l'estensione di una interpretazione (quella che Augliera ed altri a volte fanno della politica veneziana come "navigazione di piccolo cabotaggio" atta a non scontentare nessuno, più che come espressione di una progettualità lungimirante) sicuramente reale dalla seconda metà del Seicento e soprattutto nel Settecento (cfr. Viggiano), ma non applicabile ai primi decenni del XVII secolo, dove la politica ecclesiastica della Serenissima mostra invece una sua organicità e programmaticità, di cui è possibile del resto trovare conferma proprio nell'esito della vicenda appena descritta.

⁴² Relazione di Santa Maura del 15 novembre 1760, in: F. Grimani, *Relazioni storico-politiche delle isole del Mare Jonio*, Venezia, dalla tipografia di G.B. Merlo, 1856, p. 47 (citata da Lunzi, *Della condizione*, cit., p. 409 e Augliera, *Libri politica religione*, cit., p. 177).

insediato sul «Monte Sacro», l'Athos. In un manoscritto conservato nel monastero di Iviron e pubblicato dallo storico greco Spyridon Lampros nel 1882, un anonimo monaco elencava in undici punti le ragioni per cui i cristiani di Corfù dovevano essere respinti dalla comunione con la vera Chiesa:

1°. Le ordinazioni si svolgono così: colui che vuol essere ordinato si reca dal delegato del vescovo dei latini, che è chiamato vicario, e da lui viene richiesto di prestare giuramento e promessa di essergli sottomesso e docile e di non contraddire, discordare o opporsi a ciò che dicono, pensano e professano i latini, ma sempre acconsentire con loro. E così gli viene dato dal cosiddetto "cancelliere" (καντζιλέρη) un documento pubblico che attesta la promessa e sottomissione da lui prestata, liberandolo dal subire maltrattamenti e asservimento in qualità di persona che la pensa come loro (ὁμόφρονα).

2°. Organizzano una processione del pane azzimo da loro consacrato, che chiamano il Santo Dono (Ἀγία Δωρεά, *Corpus Domini*), e davanti camminano gli ebrei, poi i greci e dopo di loro i latini, tutti ugualmente vestiti con i paramenti sacri e cantando insieme e tutti mostrando unità.

3°. I latini celebrano nella loro cattedrale la festa di un certo santo locale, Arsenio, e latini e greci celebrano insieme la liturgia nella stessa chiesa, anche se in altari separati. E prima i greci leggono l'Epistola, poi i latini, e lo stesso per il Vangelo: per quanto riguarda il popolo, entrambe le nazioni (γένη) stanno in piedi davanti agli altari, mescolate tra loro, pregando e cantando insieme.

4°. Quando muore un latino e i preti greci lo vengono a sapere, anche senza essere chiamati arrivano uno dopo l'altro con le vesti sacre e lo commemorano insieme ai latini.

5°. I greci accettano senza vergogna i riti e le benedizioni dei latini, o per meglio dire le loro farneticazioni, e fanno le stesse cerimonie e commemorazioni.

6°. I laici dei greci, quando si trovano in un luogo in cui non vi è un sacerdote della loro lingua, si recano alle chiese dei latini e là pregano, partecipano alla liturgia e, se capita, si inginocchiano perfino e si confessano ai loro sacerdoti e prendono da loro la comunione.

7°. I sacerdoti greci partecipano ufficialmente alle feste religiose maggiori con le vesti sacre indosso e acclamano e rivolgono auguri (εὐφημοῦν καὶ εὐχονται) ai latini e al papa.

8°. Se per caso viene eletto un papa di nazione veneta, i greci sono costretti inesorabilmente a commemorarlo [*cioè, ricordarlo nella liturgia*].

9°. Si sposano e si imparentano senza scrupoli con i latini e a volte sono uniti in matrimonio e benedetti dai preti [*greci*] (ὕπό τῶν παπάδων), a volte dai frati [*latini*] (ὕπό τῶν φράρων).

10°. Senza problemi si prestano a fare da padrini per il battesimo e le nozze e si mettono la corona [*come nel rito del matrimonio ortodosso*] e si fanno da garanti reciprocamente come se fossero tutti di una stessa fede.

11°. Il Sabato Santo i greci e i latini si riuniscono in una chiesa latina e i sacerdoti di ciascuna parte indossano insieme le vesti sacre e portano sopra le

teste l'*Epitafios*, cioè l'Agnello, tutti insieme lo stesso, e così vanno in un'altra chiesa.⁴³

Tralasciando la questione dell'ordinazione e della promessa di cattolicità elencate nel primo punto (che come ormai sappiamo rispecchia una situazione non più presente dalla fine del Cinquecento), e tenendo comunque in mente che tale descrizione raffigura in modo polemico una condizione suscettibile di mutazioni nei secoli seguenti, si può comunque affermare che il quadro appena presentato esemplifica bene alcune delle caratteristiche della *communicatio in sacris* a Corfù (e per esteso, anche nelle altre isole Ionie). In particolare, è interessante l'accento messo non soltanto su alcuni degli aspetti più comuni e diffusi nel Mediterraneo (come i matrimoni misti o le reciproche funzioni come padrini e testimoni, tutte cose già conosciute anche per le Cicladi, ad esempio), ma soprattutto sulla dimensione pubblica, cerimoniale, «ufficiale» della compartecipazione tra clero greco e latino.

Incrociando la testimonianza atonita con le ricerche di Nikiforou, emerge il ruolo determinante della Serenissima e dei suoi rappresentanti locali nella creazione e soprattutto nel mantenimento fino agli ultimi anni della Repubblica di un accurato cerimoniale fatto di processioni e concelebrazioni, in occasione di ricorrenze religiose o civili, festeggiamenti per gli «ingressi» e le partenze delle autorità, fino all'organizzazione dei funerali delle personalità dell'isola. In quasi ognuno di questi casi, si finiva per far assumere alla cerimonia un significato di esaltazione del dominio veneto: la partecipazione concorde dei due riti era la gloria di Venezia, la dimostrazione tangibile del successo della Dominante nel garantire l'armonia tra i suoi

⁴³ S. Lampros [Λάμπρος], *Κερκυραϊκά ανέκδοτα εκ χειρογράφων Αγίου Όρους, Κανταβριγίας, Μονάχου και Κερκύρας*, Atene, εκ του Τυπογραφείου Παρνασσού, 1882: testo originale alle p. 56-59 e commento alle p. 50-55; la traduzione italiana è mia (ringrazio Daniele Mazza per alcune correzioni e segnalazioni). Cfr. anche Grigoriou, *Σχέσεις Καθολικών και Ορθόδοξων*, cit., p. 111-113; Ware, *Eustratios Argenti*, cit., p. 18-19. Da notare che nel seguito del testo, l'anonimo monaco ricorda la visita fatta all'Athos da un certo «Ioil Dekadyos», da identificare probabilmente con il letterato Ioustinos Dekadyos, di Corfù, chiamato da Aldo Manuzio a Venezia per occuparsi della correzione dei testi greci da lui pubblicati. Questi doveva essersi recato sui monasteri del Monte santo per acquistarsi manoscritti greci, ma le sue offerte e doni «non furono accettate, anzi venne pronunciata solennemente nella chiesa la sua scomunica, certificata per iscritto, per aver osato recarsi in mezzo ai latini su richiesta dei greci di là, che si ritiene che non siano ortodossi e che invece concordino con le credenze dei latini, mescolandole alle nostre». Allo stesso modo si erano comportati in precedenza i monaci del monastero di Vatopedi quando alcuni greci di Venezia, o di qualche altra regione sotto il dominio veneto, avevano inviato un'offerta (*βραβείον*) – forse un'icona preziosa o dei paramenti sacri – con la richiesta di ricordare durante le funzioni alcuni fedeli. I monaci, ritenendo sospetti di papismo i donatori, bruciarono l'offerta e cancellarono i loro nomi dagli elenchi dei benefattori da commemorare.

diversi sudditi⁴⁴. La cosa era ben evidente agli occhi del clero cattolico dell'isola: «se bene li Greci di Corfù sono e Scismatici et Heretici – scriveva nel 1634 l'arcidiacono Giovanni De Rossi – ad ogni modo per un antichissima e non mai interrotta consuetudine li Latini partecipano con loro *in divinis*... concorrendo in ciò il gusto et ordine della Repubblica, che con questo mezzo mantiene tra Latini e Greci la Pace et Unione»⁴⁵. La dimensione cerimoniale doveva essere così inclusiva che finiva per riguardare anche la comunità ebraica dell'isola, a cui era richiesto ad esempio di partecipare in occasione dei solenni ingressi dei nuovi vescovi e provveditori generali⁴⁶.

Vediamo nel dettaglio alcuni esempi significativi di tali cerimonie comuni. Nel corso del Sei e Settecento a Corfù si tenevano cinque processioni miste particolarmente solenni, che vedevano il concorso del clero greco e latino e degli ufficiali veneziani, tanto da assumere anche il nome di «funzioni votive del principato»: esse cadevano il 20 gennaio, festa di Sant'Eutimio e liberazione di Venezia dalla peste; il 25 marzo, giorno dell'Annunciazione e *dies natalis* della città lagunare; il 25 aprile, San Marco; il 20 maggio, ricorrenza della dedizione dell'isola alla Serenissima; e il 7 ottobre, anniversario della battaglia di Lepanto. Le modalità di svolgimento (semplificando ed omettendo alcuni particolari come il tipo di paramenti, l'ordine di sfilata, gli inchini etc.) erano così codificate: la vigilia, un rappresentante della Chiesa latina informava il Gran *Protopapas* dell'ora in cui il Reggimento veneziano aveva fissato la processione, in modo da poter convocare per iscritto i sacerdoti greci dell'isola (alla fine del Seicento partecipavano in media una cinquantina di religiosi). Il giorno prestabilito, lo *Iero Tagma* e tutti gli altri preti greci si ritrovavano insieme alle confraternite e alle corporazioni dell'isola (*skoles*) davanti alla chiesa protopapale e da lì, seguendo un rigido protocollo che vedeva in testa i laici e in coda il

⁴⁴ Come scriveva ancora nel 1785 il *protopapas* Dimitrios Petretis al Provveditore Generale Nicolò Erizzo: «L'unione dei due riti greco e latino, massima nelle processioni, non procede se non dalle venerate prescrizioni del sovrano, che vuole con tal provvido mezzo ispirare quell'armonia da cui dipende la quiete e la tranquillità d'un intiera popolazione» (citato da Nikiforou, *Le rituel civique*, p. A/50 e nota 68 a p. A/99). È da notare che fino alla metà del XVIII secolo non esisteva un testo unico per il cerimoniale, ma ogni comunità religiosa seguiva una propria tradizione, generalmente formalizzata per iscritto solo in età tarda: negli anni '20 del Settecento la Chiesa latina ne redasse un esemplare di 125 pagine (oggi conservato alla biblioteca universitaria di Padova) per opera del vescovo Zacco, testo che entrò in uso sotto il suo successore, Angelo Maria Querini e che fu registrato in compendio nella cancelleria del Consiglio di Corfù nel 1730; la Chiesa greca produsse compilazioni scritte soprattutto in occasione degli scontri sul rituale tra *protopapas* e vescovi latini, come nel caso del cerimoniale fatto stilare nel 1645 dal *protopapas* Theodosios Floros e riguardante le cerimonie comuni della vigilia di Natale, Epifania e Sant'Arzenio o di quello presentato nel 1753 alla richiesta del provveditore Agostino Sagredo, incaricato di collazionare i vari cerimoniali in vista dell'elaborazione di un testo condiviso tra entrambi i cleri (cfr. *infra*; Nikiforou, *Le rituel*, cit., p. B/4-5, 30-33, 39).

⁴⁵ APF, SOCG, vol. 206, c. 320r: «Casi ne' quali li Greci di Corfù comunicano colli Latini in divinis et e contra, con alcune note del Segretario Ingoli. Die 28 Augusti 1634».

⁴⁶ Grigoriou, *Σχέσεις*, cit., p. 144-145.

Sacro Collegio, il gruppo si metteva in moto verso la cattedrale latina, portando in processione l'Evangelo e in alcuni casi un'antica e miracolosa icona della Vergine (Panagia Dimosiana). Arrivati davanti al Duomo, dentro al quale si stava svolgendo la messa latina, i soli religiosi greci vi entravano per deporre l'icona nella cappella di Sant'Arsenio, che era loro riservata. A quel punto il *protopapas* e i membri dello *Iero Tagma* si recavano ad omaggiare l'arcivescovo latino e il provveditore generale (o se questi era assente, il bailo) con gli altri ufficiali veneziani. Finita la messa, un lungo corteo formato dai due cleri (prima il greco, poi il latino) e dalle autorità sfilava per le vie della città salutato dagli onori delle armi offerti dai soldati veneziani, fino ad arrivare alla chiesa del convento di Santa Giustina a Garitsa, quando si festeggiava l'anniversario di Lepanto, oppure a quella dell'Annunziata o anche di San Francesco in altre occasioni: qui i greci prendevano posto a sinistra dell'altare, e i latini a destra. L'archimandrita proclamava dunque il Vangelo, presentandolo poi al vescovo latino e al *protopapas* per il bacio rituale. Ricevuto poi un candeliere a due ceri, l'archimandrita cantava il «laudo» (*multi anni Serenissimo Dominio Venetiarum*) in onore della Serenissima, a cui seguivano una formula augurale (*Deus custodiat Imperium eorum*) e un breve discorso elogiativo tenuti dal *protopapas*: in questa occasione si ricordavano i meriti materiali e spirituali dei cittadini di Corfù e dello stesso clero greco verso la Serenissima (ad esempio nel conseguimento della vittoria di Lepanto o nella scelta di consegnarsi a Venezia in occasione della cerimonia del 20 maggio). Il provveditore o il bailo ringraziavano il *protopapas* confermando che i privilegi della sua Chiesa sarebbero stati conservati. Infine il clero greco lasciava la chiesa latina ritornando alla sede protopapale, dove il prelato greco benediva i presenti e riceveva a sua volta le lodi dell'assemblea⁴⁷.

È dunque ben visibile come delle feste essenzialmente legate all'esaltazione politica di Venezia e dei suoi miti fondativi venissero declinate in senso religioso, come del resto era stato fatto anche a Creta quando subito dopo la conquista dell'isola era stata inserita nel calendario religioso locale la festa di San Marco, in occasione della quale venivano cantate delle «laudi» (*φήμες*) al doge, sull'esempio della metropoli⁴⁸. Ugualmente, anche a Corfù in quel giorno il clero greco

⁴⁷ La ricostruzione è presa dalle dettagliate pagine di Nikiforou, *Le rituel civique*, cit., p. A/29-33.

⁴⁸ Nel 1211 così scriveva il doge Pietro Ziani ai nuovi coloni dell'isola: *Laudes nobis et successoribus nostris in Archiepiscopatu et Episcopatibus decantari facietis quater in anno: in nativitate Domini, in Pascha resurrectionis, in festo S. Marci et in festo maioris ecclesiae Cretensis* (San Tito). In seguito i giorni aumentarono, con l'aggiunta in particolare del 10 maggio, ricorrenza della soppressa rivolta del 1363. Il *laudo* in onore del pontefice e dell'arcivescovo di Creta si celebrava invece la vigilia dell'Epifania, di San Tito e di Ognissanti. Cfr. F. Corner, *Creta Sacra, sive de Episcopis utriusque ritus graeci et latini in insula Cretae.*, Venezia, typis Jo. Baptistae Pasquali, 1755, vol. 2, p. 31-33, 229; Papadaki, *Cerimonie religiose*, cit., p. 51-64.

era chiamato a presentare i propri auguri alle autorità locali e centrali, ma rivestendo un ruolo di maggiore importanza rispetto all'esempio cretese: la vigilia della festa infatti il *protopapas* era autorizzato a cantare insieme al suo clero i vespri secondo il rito bizantino dentro alla chiesa (latina!) dell'Annunziata, e il giorno successivo toccava sempre a lui (e non ad un canonico latino, come a Candia) il compito di offrire delle rose benedette ai destinatari del «laudo»⁴⁹.

Accadeva comunque anche l'inverso, cioè che delle cerimonie di origine prettamente religiosa finissero per assumere un connotato civico proprio grazie al concorso comune di tutte le componenti sociali e confessionali dell'isola e del rappresentante del «Reggimento», fosse il provveditore generale o il bailo. È il caso di altre due importanti processioni, quelle del *Corpus Domini* e del Venerdì Santo. Durante quest'ultima, in particolare, la testimonianza del manoscritto già citato e quelle conservate negli archivi romani mostrano come nella stessa processione convivessero l'*Epitafios*, cioè il panno ricamato ad immagine del Cristo deposto dalla croce, tipico della tradizione bizantina, e l'ostia consacrata inserita in una cassa-ostensorio, tipica della tradizione latina. Tale duplicità era confermata anche dal fatto che la cassa era portata «su le braccia di quattro sacerdoti, due de' quali sono Greci e due Latini della prima dignità, e vanno con quest'ordine: cioè a dire un sacerdote greco e un altro latino nella parte anteriore, così ancora nella parte posteriore, la quale ordinariamente è occupata dalla prima dignità de' Greci, ch'è quella del Protopapa, e dal Vicario dell'Arcivescovo latino»⁵⁰. Lo stesso accadeva a Zante, dove i capi del clero greco e latino portavano sempre insieme il baldacchino dell'*Epitafios*, sopra il quale era stata posta l'ostia consacrata, mentre a Cefalonia i parroci latini incensavano le icone portate in processioni dei greci e questi ultimi facevano lo stesso con il SS. Sacramento⁵¹.

Il livello più estremo di collaborazione tra i due cleri avveniva però senza dubbio in occasione della particolare concelebrazione tenuta per la festa del primo patrono di Corfù, Sant'Arsenio⁵². In quei

⁴⁹ Nikiforou, *Le rituel civique*, cit., p. A/36-40; Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 382; Papadaki, *Cerimonie religiose*, cit., p. 70

⁵⁰ APF, SC, Isole Ionie 1, c. 202r-203v: Giuseppe Schirò (arcivescovo di Durazzo), «Nota di alcune pratiche della solenne e pubblica comunicazione nelle cose sagre tra li Cattolici di rito latino e li Greci di Levante, tenuti communente per scismatici, vedute et osservate da me infrascritto nella città di Corfù, dominio della Serenissima Rep. di Venezia», n. III. Il memoriale non è datato ma l'autore e alcuni riferimenti interni lo collocano alla metà del secolo XVIII, più precisamente nel periodo posteriore al 1736 e anteriore al 1755.

⁵¹ Cfr. Grigoriou, *Σχέσεις Καθολικών και Ορθόδοξων*, cit., p. 116; P. Chiotis [Χιώτης], *Ιστορικά απομνημονεύματα Επτανήσου*, Zante, Τυπογραφείον ο «Φώσκολος», 1887, p. 47.

⁵² Arsenio (876-953), nato a Betania, attivo a Costantinopoli sotto il patriarca Trifone, fu da quest'ultimo fatto vescovo di Corfù, essendone probabilmente il primo metropolita. Morì a Corinto nel ritorno da un viaggio con cui aveva cercato di difendere gli interessi degli abitanti dell'isola alla corte imperiale; le sue spoglie furono trasportate a Corfù e conservate nella cattedrale del forte dell'isola. Quando quest'ultima passò

frangenti la *communicatio in sacris* saltava agli occhi di quanti avessero la formazione culturale e la sensibilità necessaria a rimarcarla, come dimostra una lettera alla Propaganda dello *scriptor graecus* della Biblioteca Vaticana, Apostolo Micho, originario proprio di Corfù:

In tutti i paesi del Dominio Veneto ove si esercita il Rito Greco scismatico, si vede con somma ammirazione questa comunione *in divinis* tra Latini, e Greci [...] In Corfù poi, mia patria, si vede qualche cosa di più. Per la Festa di S. Arsenio, che viene li 19 di Gennaro, il clero Greco, che è Scismatico, si porta processionalmente nella Cathedrale Latina, e nel medesimo tempo in cui si canta la Messa Latina con l'assistenza di monsignor Arcivescovo e canonici e degl'altri rappresentanti, che sono nobili veneti, canta ancor esso la Messa Greca in un altro altare con la commemorazione del suo Patriarcha Constantinopolitano, e con il reciproco bacio degl'Evangelii.⁵³

Di concelebrazione vera e propria si può parlare perché, anche se gli altari erano distinti (i latini su quello maggiore, i greci su di un altro collocato nella cappella di Sant'Arzenio, a loro riservata), numerosi erano i momenti di contatto tra i celebranti dei due riti, grazie anche alla simultaneità dell'azione liturgica. Ad esempio, le letture dell'Epistola e del Vangelo erano svolte prima dai greci e poi dai latini rispettivamente nella propria lingua rituale, ma dallo stesso pulpito, e il celebrante greco donava indifferentemente a tutti i lettori la benedizione consueta. Inoltre, entrambi i capi religiosi venivano incensati dai celebranti dei due riti e baciavano il Vangelo (una parità di comportamento tra *protopapas* e vescovo, questa, che in seguito non mancherà di scatenare annosi problemi, in quanto vista come tendente a rivendicare per il capo del clero greco una condizione simile a quella dell'ordinario latino, e un rango dunque episcopale); alla fine della cerimonia, infine, il *protopapas* presentava al vescovo

sotto controllo della Chiesa latina, al tempo della dominazione angioina, i greci continuarono ad avere il diritto di venerare le reliquie e celebrarne la memoria nel giorno di festa (19 gennaio). Dopo il 1633 le reliquie furono spostate nella nuova cattedrale latina costruita nel centro del borgo e qui furono arricchite di una preziosa cassa da parte dell'arcivescovo Labia (Cfr. Nikiforou, *Le rituel civique*, cit. p. A/99-100 nota 69).

⁵³ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 229r-230v: lettera del 14 febbraio 1721 in risposta al questionario sulla *communicatio* inviato da Propaganda (vedi *infra*, p. 398). Cfr. anche il memoriale già citato di Giovanni De Rossi: «Nella festa di S. Arsenio, che fu Arcivescovo di Corfù, canta similmente il vespero e la Messa nella detta Chiesa, ma nel medesimo tempo che cantano li Latini, concorrendo infinito popolo, che gode grandemente in veder quell'unione: li preti greci si sforzano così nella messa, come nel vespero, d'alzar le voci quanto possono o perché credano con li gridori muovere a devotione il popolo, o perché pretendono esser giudicati buoni cantori» (APF, SOCG, vol. 206, c. 320r). Questa concorrenza canora è registrata con prevedibili accenti ironici anche nel resoconto di viaggio del repubblicano francese A. Grasset Saint-Saveur, *Voyage historique, littéraire et pittoresque dans les isles et possessions ci-devant venitiennes du Levant*, 3 vol., Parigi, chez Tavernier, An VIII [1799], vol. 2, p. 30-31: «Le jour de la fête, les deux clergés se réunissoient et officioient ensemble dans l'église bâtie en l'honneur de ce saint... La vue étoit plus intéressée que l'oui, grâces aux dissonnances aiguës produites par le chant réuni des Grecs et des Latins».

latino e ai rappresentanti di Venezia e della comunità cittadina l'*antidoron*, il pane benedetto tipico della liturgia bizantina⁵⁴.

Quest'ultima celebrazione permette di svolgere una considerazione importante a proposito del senso e dell'interpretazione di tali cerimonie comuni. La storiografia greca, ottocentesca ma anche contemporanea, ha voluto vedere in esse una manifestazione delle prevaricazioni della Chiesa latina sulla greca, costretta suo malgrado dai governanti veneziani a presenziare a dei riti finalizzati a dimostrare il suo asservimento⁵⁵. In questo modo, però, non si faceva altro che assumere (pur con un giudizio di valore rovesciato) l'interpretazione che gli stessi rappresentanti della Chiesa latina locale, in particolare i vescovi, cercarono allora di dare alle cerimonie in modo da renderle giustificabili e accettabili agli occhi di Roma.

In realtà, la questione è decisamente più complessa: se è vero da una parte che con il sostegno della Serenissima il clero cattolico aveva potuto occupare l'antica cattedrale bizantina, appropriarsi delle reliquie del santo lì custodite e presentare la partecipazione degli orientali come una conferma del nuovo status di cose, dall'altra bisogna considerare che i greci si erano visti riconoscere il diritto di celebrare nel Duomo latino secondo il loro rito (anzi, vedendone alcuni aspetti peculiari adottati anche dai latini, come il bacio dell'Evangelo e la distribuzione dell'*antidoron*), mentre ducali venete e proibizioni romane facevano in modo che nessuna cerimonia latina si potesse teoricamente tenere in una chiesa greca⁵⁶. Il Gran *Protopapas* approfittava inoltre del ruolo fondamentale svolto durante la celebrazione per proporre un'immagine di sé come equivalente greco dell'arcivescovo latino, in modo appunto da confermare sul piano del rituale quel carattere episcopale che gli era stato negato nel titolo⁵⁷. Infine, il progressivo spostamento del ruolo di santo patrono da Arsenio

⁵⁴ Cfr. Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 381-382 e Grigoriou, *Σχέσεις Καθολικῶν καὶ Ορθόδοξων*, cit., p. 118-120; quest'ultimo alle p. 120-127 riferisce di come l'usanza delle doppie letture in greco e latino fosse attestata anticamente a Costantinopoli (a Santa Sofia, per le domeniche e le feste maggiori) e si sia introdotta a Roma per le funzioni pontificie solenni, almeno a partire dal IX secolo: se ne ha riscontro ad esempio nel cerimoniale di incoronazione dei papi, in cui il compito della lettura in greco era affidato prima a monaci di Grottaferrata e dal 1586 a due allievi del Collegio Greco. In generale, i pontefici hanno sempre avuto cura di mantenere in vita questa usanza, simbolica della pretesa unione tra le due Chiese. Al di fuori dell'Urbe, letture e preghiere in greco sono svolte nella cattedrale di Palermo tre volte l'anno (Natale, Pasqua, Santa Rosalia) e ovviamente nei monasteri greci della penisola.

⁵⁵ Cfr. ad esempio Lampros, *Κερκυραϊκά ανέκδοτα*, cit. e Chiotis, *Ιστορικά απομνημονεύματα*, cit.

⁵⁶ Cfr. Nikiforou, *Le rituel civique*, cit., p. A/55 e nota 80 a p. A/101. In realtà da alcuni documenti sembra di poter registrare la presenza di altari latini in chiese greche (per Corfù: APF, SC Isole Ionie 1, c. 202r-203v, § 5; per Zante: cfr. Grigoriou, *op. cit.*, p. 117).

⁵⁷ *Ibid.*, p. A/53-55; nel 1582 i rappresentanti della città di Corfù avevano richiesto che gli fosse attribuito il titolo di *chorepiskopos*, ma inutilmente.

(controllato dalla Chiesa latina grazie al possesso delle reliquie) a Spiridione (che riposava nell'omonima chiesa greca e la cui processione era gestita soltanto dai sacerdoti greci) è un ulteriore segno del potere che il cerimoniale donava a chi riusciva a gestirlo o influenzarlo e allo stesso tempo uno specchio fedele del mutare dei rapporti di forza: nonostante i tentativi della gerarchia cattolica per non dare ufficialità alla processione dedicata a Spiridione nel 1630 in ringraziamento del suo intervento contro la peste, il grande consenso popolare (anche da parte dei fedeli latini) costrinse da quel momento i rappresentanti della Serenissima a parteciparvi, dando così una sanzione ufficiale ad una festa non cattolica⁵⁸.

Anche la questione della presunta refrattarietà del clero greco alla partecipazione alle cerimonie comuni (ben conosciuta nel caso di Creta⁵⁹ e testimoniata anche a Corfù dai numerosi editti con cui si minacciavano pene pecuniarie rilevanti per i religiosi che si fossero assentati ingiustificatamente dalle processioni), è da riconsiderare su di un piano non strettamente religioso: Nikiforou ad esempio mette in relazione la scarsa voglia di presentarsi in città da parte dei *papades* delle campagne dell'isola con il timore che in quell'occasione fossero eseguite le condanne per debiti o altri reati precedentemente emanate e mai applicate – un'interpretazione che sembra trovare conferma nel fatto che più volte i *protopapades* dell'isola domandarono al provveditore generale di garantire l'immunità ai sacerdoti durante lo svolgimento delle cerimonie⁶⁰. Ci sono inoltre testimonianze documentarie di come i membri dello *Iero Tagma* considerassero la propria partecipazione alle celebrazioni come un privilegio da difendere rispetto ai semplici sacerdoti greci, e di come il *protopapas* stesso si lamentasse di fronte alle assenze del vescovo latino o ai tentativi di quest'ultimo di sminuire il valore di alcune cerimonie⁶¹.

⁵⁸ Nikiforou, *Le rituel civique*, p. A/81-82, p. B/47-48 e in generale tutto il paragrafo IV.4. Le reliquie del vescovo cipriota Spiridione erano state portate sull'isola nel XV secolo, insieme a quelle dell'imperatrice Teodora; inizialmente collocate in una chiesa privata della famiglia Voulgaris (Bulgari), negli ultimi anni del Cinquecento furono spostate in un tempio apposito dedicato al santo, nel cuore della città. Nel corso del secolo successivo Spiridione divenne incontestabilmente il santo di riferimento per tutta la comunità di Corfù, ma nella sua processione «non interviene l'Ill.mo Arcivescovo, né meno alcun religioso italiano, se non quando volessero come privato» (*ibid.*, p. B/138, nota 37).

⁵⁹ A Creta una relazione del 1566 affermava che molti sacerdoti greci fingevano di essere ammalati per non partecipare al *laudo* in onore delle autorità cattoliche; pochi anni dopo venne fuori che alcuni pagavano il loro *protopapas* per essere esonerati dalla cerimonia: Papadaki, *Cerimonie religiose*, cit., p. 16.

⁶⁰ Così fece nel 1653, ad esempio, il *protopapas* Theodosios Floros (1645-1675), spingendo il provveditore generale Andrea Corner a proibire nel giugno dello stesso anno gli arresti di ecclesiastici nelle occasioni di festa. Un secolo dopo, il provveditore Francesco Grimani dovette rinnovare la proibizione, sempre dietro istanza del *protopapas* di allora. Cfr. Nikiforou, *Le rituel civique*, cit., p. A/46 e sg.

⁶¹ *Ibid.*, p. A/60-61, note 99-101 a p. A/104.

L'atteggiamento dei rappresentanti locali della gerarchia latina a riguardo delle cerimonie comuni oscillò normalmente tra due poli. Esse costituivano un dato imbarazzante da giustificare agli occhi di Roma, cosa che veniva fatta normalmente attribuendone la responsabilità alla politica veneziana. Da una parte però vi era chi cercava di boicottare o quantomeno restringere la portata del fenomeno, come ad esempio provarono a fare nel Seicento i vescovi Benedetto Bragadin (1618-1658)⁶² e Marcantonio Barbarigo (1678-1687). Tale atteggiamento non otteneva però molto successo e anzi rischiava di compromettere l'autorità del vescovo latino, esacerbando le tensioni con la maggioranza della popolazione e rovinando il rapporto con il «Reggimento»: lo stesso Barbarigo, che aveva cercato di impedire ai sacerdoti greci di portare il Santissimo nella processione del *Corpus Domini* e di accedere alla cattedrale latina nelle settimane precedenti l'Assunzione, si vide richiamato d'autorità a Venezia col pretesto di uno litigio su questioni di cerimoniale con il provveditore generale Francesco Morosini⁶³.

Molto più fruttuoso era lo sforzo di presentare la partecipazione del clero greco alle cerimonie comuni in un'ottica positiva o addirittura vantaggiosa. Nei memoriali inviati dal clero cattolico a Propaganda nei primi anni di attività della Congregazione si ritrova così la tendenza (già altrove osservata) a giustificare la *communicatio* dal punto di vista della sua utilità pastorale. Così, ad esempio, l'arcidiacono Giovanni De Rossi presentava il primo di una lunga serie di dubbi: «Essendo solito qui in Levante spesso unirsi li Latini con li Greci nelle processioni e particolarmente in Corfù nella celebratione della messa la festa di Sant'Arsenio, alcuni de' Greci per tal causa si affetionano al rito latino in maniera [che] dano elemosine alli sacerdoti latini, acciò sii pregato per loro et per li loro defonti»⁶⁴. Del resto sappiamo come tali

⁶² Nel 1645 dovette giustificarsi di fronte alle autorità venete per le rimozioni del *protopapas* Georgios (o Grigorios) Floros (1608-1645) contro la sua assenza dalle lodi augurali per le viglie di Natale e dell'Epifania (cfr. *infra*). La preoccupazione dello stesso vescovo nei confronti del nascente culto civico verso un santo ortodosso, Spiridione, l'aveva già condotto nel 1630 a boicottare la processione delle sue reliquie nella domenica della palme, provando senza successo ad organizzarne una alternativa del *Corpus Domini*.

⁶³ G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, 103 vol., Venezia, Tipografia Emiliana, 1840-1861: vol. 4, p. 102-103; Arbel, *Venice's Maritime Empire*, cit., p. 178. Tra gli altri atti ostili che venivano rimproverati al vescovo, c'erano il non aver voluto suonare le campane della cattedrale in occasione delle processioni greche e aver impedito al *protopapas* e al suo clero di prender posto nella parte sinistra della chiesa durante la liturgia del Venerdì Santo; anziché presentarsi di fronte al Senato, Barbarigo si rifugiò a Roma dove nel 1686 fu creato cardinale: Nikiforou, *Le rituel civique*, cit., p. B/66-72.

⁶⁴ APF, SOCG, vol. 206, c. 322rv (6 novembre stil nuovo 1632). Seguiva il dubbio: «Se alli semplici sia bastante per salvarsi il creder implicite tutto ciò che credevano li Santi Padri, senza haver proposizioni positive o privative contro la Chiesa Romana. Se

posizioni trovassero allora una sponda nello stesso vertice romano: in un'altra relazione, relativa proprio ai casi di *communicatio* nelle isole Ionie, il De Rossi si premurava di rammentare che papa Clemente VIII aveva tranquillizzato il vescovo Vincenzo Querini (1597-1618), «qual si faceva scrupolo comunicare con li Greci *in divinis*, esser questa comunione soportabile, e per non alienarseli maggiormente, e per la speranza che ci era che mediante la comunione un giorno havessero a riconoscersi»⁶⁵. Anche il segretario di Propaganda Francesco Ingoli era favorevole: nel rescritto allo stesso documento, pur riconoscendo essere «al presente li Greci non solo Scismatici, ma Heretici, perché contravengono alle deffinitioni del Sac. Concilio di Fiorenza», riteneva che le opere di Tommaso di Gesù e Martin van der Beeck avessero ben dimostrato «che quando s'habbia buona intentione, e cessi lo scandalo e vi sia qualche ragionevole necessità, si possa pubblicamente orare con gl'Heretici», specialmente in virtù della ben nota costituzione *Ad evitanda*⁶⁶.

Quando però con il XVIII secolo la fiducia nella «buona intentione» e la tolleranza verso la *communicatio* cominciarono a declinare, anche le ragioni di accettazione della pratica vennero modificate: si trattava ora di presentare la partecipazione del clero greco alle cerimonie comuni non più come prodromi ad una futura conversione, ma come un segno di omaggio e quindi in fondo subordinazione alla confessione cattolica. Fu questa in particolare la strategia portata avanti con successo negli anni '20 del Settecento dal vescovo che più di tutti riuscì ad incarnare il modello di pastore ideale per il governo veneziano, seppure per poco tempo: il benedettino Angelo Maria Querini⁶⁷.

questa dottrina si può insegnare liberamente, al sicuro si acquisterà la salute di molti». Richieste molto simili si ritrovano avanzate nelle relazioni dei missionari nelle Cicladi: cfr. *supra*, p. 215.

⁶⁵ *Ibid.*, c. 320r: «Casi ne' quali li Greci di Corfù comunicano colli Latini *in divinis* et e contra, con alcune note del Segretario Ingoli. *Die 28 Augusti 1634*». Sul caso di Vincenzo Querini, si veda *supra*, capitolo 3, p. 187 e il profilo biografico in *Delle iscrizioni veneziane raccolte ed illustrate da Emanuele Antonio Cicogna cittadino veneto*, Venezia, 1842, vol. V, p. 76.

⁶⁶ APF, SOCG, vol. 206, c. 325r.

⁶⁷ Della vasta bibliografia sul Querini si utilizzeranno qui soprattutto le ricerche di A. Tsitsas, *Angelo Maria Querini vescovo latino di Corfù (1723-1727)*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 1972*, Brescia, 1973, p. 31-61 e A.D. Nikiforou, *Il contributo di Angelo Maria Querini alla pacifica convivenza della Chiesa ortodossa e latina nell'isola di Corfù nel Settecento*, in E. Ferraglio, D. Montanari (a cura di), *Angelo Maria Querini a Corfù: mondo greco e latino al tramonto dell'Antico Regime*, Brescia, 2005, p. 39-64. Cfr. anche le notizie contenute nell'erudito studio di V. Peri, *Querini e la Vaticana*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini. Atti del Convegno Venezia-Brescia, 2-5 dic. 1980*, Brescia, 1982, p. 33-190 (p. 39-43).

Una concordia ben propagandata: l'episcopato di Angelo Maria Querini

Nato al secolo come Girolamo in una famiglia di antica nobiltà veneziana che aveva già dato a Corfù un vescovo (il Vincenzo Querini o Quirino poco sopra ricordato), al momento della sua nomina episcopale era già conosciuto per la sua erudizione (che lo portava a tenersi in contatto con numerosi letterati europei, anche protestanti) e conoscenza del greco, tanto da esser stato coinvolto come consultore nella Congregazione per l'esame dei testi liturgici orientali, occasione che lo spinse a pubblicare a proprio nome un'edizione latina dell'ufficio quaresimale greco⁶⁸. Tali requisiti erano stati secondo papa Innocenzo XIII determinanti nella scelta della diocesi da affidargli. L'ambizioso ecclesiastico non dovette però gradire particolarmente l'idea di dover raggiungere un'isola così lontana da Roma e così vicina ai turchi, visto che – come scrisse egli stesso al suo nuovo gregge il giorno della consacrazione (30 novembre 1723) – ricevette la notizia con *mentis aegritudinem ac perturbationem*⁶⁹. Il suo soggiorno a Corfù (raggiunta nel giugno 1724) fu peraltro di breve durata, dato che durò meno di quattro anni, interrotti da due lunghi viaggi nell'estate del 1725 in Puglia e nel maggio 1726 per la visita *ad limina apostolorum*; dal terzo viaggio a Roma, nel 1727, non tornò mai perché promosso all'arcidiocesi di Brescia.

Se in un lasso di tempo così corto Querini riuscì a marcare una discontinuità e ad accreditarsi fino ai nostri giorni come «il solo vescovo latino che riuscì ad ottenere la simpatia e la stima dei corfioti ortodossi»⁷⁰, il merito non fu solo della sua apertura mentale e delle sue abilità diplomatiche, ma anche e soprattutto di un'opera di autopromozione celebrativa portata avanti negli anni a livello editoriale ed anche iconografico. Ne è un esempio eclatante il modo con cui fu registrata e trasmessa al pubblico la notizia di due dei principali eventi dell'episcopato queriniano a Corfù, cioè la partecipazione eccezionale del prelado latino alla cerimonia in onore di san Spiridione nella chiesa greca omonima ed il ricevimento offerto nel proprio palazzo al *protopapas* e allo Iero Tagma la vigilia di Natale e dell'Epifania.

L'arcivescovo aveva saputo sin da subito ingraziarsi la comunità isolana ed il clero ortodosso grazie alla conoscenza della lingua greca (in cui aveva pronunciato il discorso di insediamento) e ad un atteggiamento particolarmente rispettoso ed amichevole nei confronti del *protopapas* di allora, Spyridon Voulgaris (Bulgari) I° (1715-1738). La

⁶⁸ A.M. Querini (ed.), *Officium quadragesimale recognitum, et castigatum ad fidem praestantissimi codicis Barberini, in latinum sermonem conversum atque diatribis illustratum...*, Roma, typis Galeatii Chracas, 1721.

⁶⁹ La lettera è pubblica in A.M. Querini, *Primordia Corcyrae post editionem Lyciensem anni MDCCXXV ab auctore nuperrime recognita et multis partibus adaucta*, Brescia, excudebat Joannes-Maria Rizzardi, 1738: *Appendix Sacra*, p. I-III.

⁷⁰ Tsitsas, *Angelo Maria Querini vescovo latino di Corfù*, cit., p. 32.

stima di quest'ultimo fu consolidata grazie anche ad un'assidua frequentazione: la visita ad esempio che gli rese la sera del 16 ottobre, in cui i due gerarchi rimasero a prendere il caffè e chiacchierare amabilmente «fino alle due ore di notte sonate», fu registrata nella cancelleria protopapale «come una cosa onesta e straordinaria che non è accaduta a un altro protopapà, per essere letta dai posteri nei secoli futuri»⁷¹.

Questo pose le basi perché il Querini potesse partecipare alle cerimonie del 12 dicembre successivo (festa di San Spiridione) con il consenso e la benevolenza dal clero greco, «essendo in verità amico dei greci» – come scrisse il segretario protopapale Nicolò Lardea – «poiché essendo pastore dei soli latini non dava diminuzione e disturbo al nostro pastore [...], anzi esiste fra loro amore fraterno». Fu dunque approntato nella chiesa greca un baldacchino sotto il pulpito, da dove il prelado latino poté seguire la liturgia bizantina con l'aiuto di un ecclesiastico greco: «vicino al prelado stava il dottissimo sacerdote e maestro Clapazzarà, il quale gli rispondeva in ogni cosa che, nei vari momenti della Sacra Liturgia, gli domandava il Prelato, il quale teneva nella mani la messa di Crisostomo, e seguiva divotamente i nostri ordini»; durante il vespro, lo stesso Klapatzaras pronunciò poi in onore del Querini un lungo e fin eccessivo panegirico, nel quale il vescovo latino veniva accostato al santo e la sua nascita iscritta in un progetto divino⁷².

Nei giorni successivi il prelado ebbe modo di ricambiare le cortesie ricevute durante quello che era invece un appuntamento tradizionale e codificato nel calendario delle cerimonie corfiote. La sera prima di Natale e dell'Epifania era infatti consuetudine che il Sacro Collegio e il *protopapas* si recassero al palazzo vescovile per un reciproco scambio di auguri: qui li attendeva una tavola imbandita con dolci e bevande, alla cui estremità prendeva posto l'archimandrita, con a destra il vescovo latino, a sinistra il *protopapas* e lungo i lati tutti gli altri sacerdoti. All'archimandrita, che aveva ricevuto un cero dalle mani dell'ordinario cattolico (il quale a sua volta lo riceveva poi dal *protopapas*, e così tutti i presenti) toccava aprire e chiudere la cerimonia con gli inni del giorno: il cuore dell'evento consisteva però nel canto augurale di molti anni al papa e al vescovo latino (Πάπας τῆς Ρώμης πολλὰ τὰ ἔτη..., Μητροπολίτου Κέρκυρας καὶ αὐθέντου ἡμῶν πολλὰ τὰ ἔτη), al termine dei quali venivano offerti dei dolci ai due gerarchi e si procedeva poi a dei brindisi⁷³.

⁷¹ La memoria dell'avvenimento fu stesa da «Giorgio Polimarcos, aiuto della Cancelleria Sacra»: il documento è conservato nell'archivio di stato di Corfù ed è riprodotto da Tsitsas, *ibid.*, p. 39-40.

⁷² *Ibid.*, p. 42-45.

⁷³ Lunzi nell'edizione greca del suo lavoro dice che i prelati greci nel riferirsi al vescovo cattolico come αὐθέντης («signore») usavano però sostituire il pronome ἡμῶν («nostro») con ὑμῶν («vostro»); tuttavia, come nota Nikiforou, di questa specifica non c'è traccia nei documenti né venne ripresa dallo stesso autore nell'edizione italiana: Nikiforou, *Le rituel civique*, cit., nota 85 p. A/102; Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 384-385.

La memoria di questi due eventi fu eternata grazie alla pubblicazione di opere in cui Querini fu direttamente o indirettamente coinvolto. La prima fu la stampa a Venezia nel 1725 di un libretto contenente l'orazione del Klapatzaras e alcuni testi poetici in greco in lode del vescovo, accompagnati da un *Avviso al Lettore* in italiano che ricostruiva il contesto di recitazione del panegirico in un modo (volutamente?) erroneo⁷⁴. Vi si poteva leggere, infatti, come durante il vespro dedicato a San Spiridione si fossero anche cantate le lodi al Sommo Pontefice (accettabili nel contesto del palazzo episcopale latino, come abbiamo visto, ma non durante una liturgia greca, in una chiesa greca), lasciando dunque supporre una qualche forma di riconoscimento della supremazia romana. Per confutare quest'idea il Klapatzaras fu costretto a produrre un documento, consegnato nella cancelleria protopapale il 6 luglio 1725, in cui affermava di aver acconsentito alla pubblicazione (pagata da altri) dell'orazione solo per eternare «la memoria del mio ossequio» verso il Querini, specificando però di avervi visto in seguito «con sommo mio stupore inserito (non si sa da chi) quel *Avviso al Lettore* in idioma italiano, in cui si legge...che nel giorno suddetto della festività del Glorioso Santo s'abbino recitate le lodi del Sommo Pontefice Romano: cosa che non solamente viene [negata] dal fatto, che osta, perché non fu praticata, ma che giammai in verun tempo si vede introdotta nella Chiesa Greca»⁷⁵.

Viene il sospetto che tale modifica fosse stata fatta proprio dietro suggerimento del Querini, sospetto che si rafforza notando ulteriori e analoghi “aggiustamenti” in altri resoconti esplicitamente di sua mano. In una lettera inviata a Benedetto XIII nel gennaio 1725, l'arcivescovo di Corfù descriveva i buoni rapporti che aveva saputo instaurare con i greci dell'isola, e portava a sostegno di questa affermazione il fatto che il Gran *Protopapas* non sdegnasse più di partecipare al laudo in onore del pontefice che si svolgeva la vigilia di Natale e dell'Epifania; inoltre, soggiungeva, al momento del suo ingresso nella chiesa di San Spiridione era stato accolto *perinde ac si ad Cathedralam meam Ecclesiam accessissem*, tanto che gli era stato riservato un trono, mentre il *protopapas* si era accontentato di una *exigua sede*, la stessa in cui erano stati costretti fino ad allora i vescovi latini nelle loro visite private⁷⁶. Peccato che entrambe queste affermazioni non

⁷⁴ *Orazione in lode dell'Illustrissimo, e Reverendissimo Mons. Querini Arcivescovo di Corfù, composta da D. Vettor Clepazera Maestro, e Abbate, e da esso recitata nella Chiesa di San Spiridione / Λόγος εγκωμιαστικός εις τιμήν [...] του Αγγέλου Μαρία Κονερίνου Μητροπολίτου Κέρκυρας του Βίκτωρος Κλαπατζαρά*, Venezia, appresso Antonio Bortoli, 1725.

⁷⁵ Cfr. Tsitsas, *Angelo Maria*, cit., p. 47-48; Nikiforou, *Il contributo di Angelo Maria Querini*, cit., p. 53.

⁷⁶ Querini, *Primordia Corcyrae*, cit., *Appendix Sacra*, p. IV-X; alle p. X-XI è riprodotta la risposta del pontefice; cfr. anche Korolevskij (ed.), *Verballi delle Conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese orientali*, p. 581 e sg.

corrispondessero alla realtà, o quantomeno ne fossero solo un ritratto parziale: innanzitutto perché come sappiamo non erano stati tanto i *protopapades* ad assentarsi dalle cerimonie comuni (a cui erano comunque costretti dalle autorità veneziane), quanto i vescovi latini; e inoltre perché, secondo la testimonianza di un prete greco presente alla liturgia, il gerarca greco aveva occupato il suo trono consueto, mentre era stato il Querini a comportarsi più discretamente dei suoi predecessori: aveva infatti preferito non «salire imperiosamente sul trono protopapale», come aveva fatto cinquant'anni prima il vescovo Carlo Labia (1659-1677), accontentandosi al contrario di un piccolo baldacchino sotto il pulpito «per non dar disturbo»⁷⁷.

Nella lettera al pontefice già citata, infine, il Querini sottolineava come fosse pratica comune che le ordinazioni dei sacerdoti greci locali fossero svolte da vescovi ortodossi di passaggio sull'isola, ma che il rispetto verso la sua persona aveva condotto uno di questi, l'ex metropolita di Durazzo Athanasios Sopotinos, a richiedergli prima un'esplicita licenza in merito. Il Querini non celava il proprio orgoglio per essere riuscito a farsi riconoscere un diritto che i suoi predecessori avevano lungamente ma inutilmente rivendicato, esprimendo però subito dopo alcuni dubbi circa l'opportunità di concedere effettivamente un'autorizzazione che finiva per legittimare il valore delle ordinazioni compiute da prelati «scismatici»: personalmente si mostrava favorevole, ma ovviamente si rimetteva al giudizio della Santa Sede⁷⁸.

Ci sono però seri dubbi sul fatto che le cose stessero realmente in questo modo. Se nei primi tempi del dominio veneto a Corfù è possibile che in effetti fosse richiesto ai futuri sacerdoti greci un giuramento di fedeltà all'ordinario latino e alla fede cattolica per poter procedere all'ordinazione (fatto che era stigmatizzato nel primo degli undici «errori dei Corfioti» elencati nel manoscritto dell'Athos summenzionato), abbiamo visto come dalla fine del Cinquecento il clero greco fosse riuscito ad ottenere dal governo veneto una importante autonomia dalla gerarchia latina in materia ecclesiastica. È dunque improbabile che le buone relazioni, pur reali, dei prelati greci con il vescovo arrivassero fino alla rinuncia così a cuor leggero di un privilegio di tale importanza. Nel suo studio sull'episcopato queriniano Athanasios Tsitsas avanza infatti l'ipotesi che si tratti di un equivoco: il prelato avrebbe ritenuto che il permesso domandato da

⁷⁷ Tsitsas, *Angelo Maria Querini vescovo latino di Corfù*, cit., p. 42-43, 52. Bisogna inoltre ricordare che nel secolo precedente l'accoglienza tributata al Querini non sarebbe sembrata così eccezionale, almeno stando a quanto registrato nel 1634 da Giovanni De Rossi: «Molte volte è invitato Mons. Arcivescovo da Greci nelle loro feste, nelle quali assiste nella maggior sedia con la cappa magna, senza usar atto di giurisdizione» (APF, SOCG, vol. 206, c. 320r).

⁷⁸ Querini, *Primordia Corcyrae*, cit., *Appendix Sacra*, p. VIII-IX.

parte del clero greco per la celebrazione del pontificale equivallesse a una richiesta di dispensa o approvazione dell'atto di ordinazione dei sacerdoti greci, che invece avveniva con il solo necessario consenso delle autorità venete⁷⁹.

Sulla sincerità del Querini in tutti questi fraintendimenti è a questo punto lecito dubitare: è anche grazie ad essi che si costruì infatti la sua fama e la sua stessa successiva carriera. Il vescovo giocava abilmente su due piani. Localmente, sapeva mostrarsi sempre benevolo e accomodante nei confronti dei greci dell'isola, tanto che il governo veneziano in pochi anni finì per idealizzarne la figura di pacificatore, anche e soprattutto nel confronto con i litigiosi prelati che gli succedettero⁸⁰. D'altro canto, nelle relazioni con Roma riusciva invece a sottolineare i propri successi pastorali e diplomatici in un'ottica che non metteva mai in discussione la superiorità dell'autorità cattolica.

Nel corso della visita *ad limina* del 1726, la strategia del vescovo di Corfù per conquistarsi in tal modo la benevolenza del pontefice appare evidente. Si presentò infatti portando con sé come dono per Benedetto XIII due quadri a tempera dipinti da un maestro greco dell'isola (*tabulae Graeco penicillo Corcyrae depictae*), raffiguranti proprio le due cerimonie tenutesi nella chiesa di San Spiridione e nel palazzo episcopale (tav. 2-3). Al Pontefice era stato fatto recapitare in precedenza il libretto con l'orazione encomiastica greca pronunciata nella prima occasione; il vescovo di Imera Placido Pizzancheri aveva anche ricevuto l'ordine di tradurla in italiano. Al momento della presentazione dei doni il papa poté dunque informarsi del soggetto che raffiguravano, leggendo ad alta voce l'*Avviso al Lettore* con la descrizione della splendida accoglienza tributata al Querini e riempiendo di domande il vescovo lì presente⁸¹.

⁷⁹ «Quando si trovavano a Corfù Vescovi Ortodossi vacanti, come accadeva spesso, allora il Protopapà, per facilitare i candidati, affidava ad essi le ordinazioni, con una sua delega. Per poter però celebrare il *Pontificale*, e non per la cerimonia dell'*Ordinazione* (*Χειροτονία*) era indispensabile la licenza del Vescovo Latino [...] Pare dunque che il Querini abbia considerato come domanda di licenza per le ordinazioni la domanda di Atanasio per ottenere la necessaria licenza dell'Arcivescovo "per l'uso di pontificale"» (Tsitsas, *Angelo Maria Querini vescovo*, p. 53; in nota si segnala ad esempio l'ordine del Capitano generale Francesco Grimani del 27 maggio 1760 con cui si prescriveva la necessità del consenso dell'ordinario latino per la celebrazione del pontificale). Cfr. anche A. Tsitsas [Τσίτσας], *Επίσκοποι έμπερίστατοι στή βενετοκρατούμενη Κέρκυρα*, in *Κερκυραϊκά Χρονικά*, 20, 1976, p. 71-78, p. 34 sgg; Id., *Η Εκκλησία της Κερκύρας κατά την Λατινοκρατίαν 1267-1797*, Corfù, 1969 (*non vidi*).

⁸⁰ Si veda ad esempio il ricordo del provveditore Zorzi Grimani nel gennaio 1740: «quel virtuosissimo Prelato, che haveva maturo lo spirito e la faceva da buon politico, anziché metter in questione certe minutie, soleva applaudirle e così usando con decoro della sua superiorità, si conciliava li animi de' Greci ecclesiastici e ne esigea un ricambio di sincera venerazione» (cit. in Nikiforou, *op. cit.*, p. B/15).

⁸¹ A.M. Querini, *Commentarii de rebus pertinentibus ad Ang. Mar. S.R.E. Cardinalem Quirinum*, Brescia, ex typographia Joannis-Mariae Rizzardi, 1749, pars II, lib. I, p. 219-220.

Questi non mancò di celebrare e rendere universalmente noto quel momento, immortalandolo in un'acquaforte e adattando per la stampa le stesse due tavole, occidentalizzandone lo stile e correggendone la prospettiva⁸² (fig. 13). Le incisioni furono poi pubblicate nella seconda edizione dei *Primordia Corcyrae* (1738), l'opera antiquaria su Corfù scritta dallo stesso Querini, subito prima dell'*Appendix Sacra* che la concludeva. In essa il prelato, allora già trasferito alla diocesi bresciana, aveva fatto inserire tutti i documenti e la corrispondenza relativi ai rapporti con il clero greco, nell'ottica evidente di consolidare la propria *auctoritas* in quel campo, presentandosi come modello di vescovo cattolico in terra greca⁸³ (fig. 14).

I due dipinti furono conservati nella Pinacoteca Vaticana almeno fino al 1749, da dove poi furono recuperati dal Querini e riportati a Brescia⁸⁴. Per un certo periodo di tempo immediatamente successivo al dono, però, essi furono appesi per volere del papa *in eo Palatii Apostolici cubiculo...in quo coram ipso et Cardinalibus haberi solita erat Congregatio S. Officii*⁸⁵. Si compiva così la trasformazione del soggetto raffigurato nelle tavole: la pratica delle cerimonie comuni, se inquadrata nella prospettiva che la propaganda queriniana aveva saputo costruirvi attorno, perdeva il suo potenziale sovversivo per limitarsi a mostrare l'omaggio deferente dei greci ad un pastore latino. Così interpretata, essa poteva venire esposta nel luogo stesso dove i rapporti tra le due comunità venivano attentamente esaminati e controllati.

⁸² A.M. Querini, *Commentarii historici de rebus pertinentibus ad Angelum Mariam S.R.E. Cardinalem Quirinum*, Brescia, Rizzardi, 1754, tav. XVIII. I dipinti e le stampe sono analizzati (con alcune imprecisioni) in: *Iconografia e immagini queriniane. Catalogo della mostra*, Brescia, 1980, p. 37, 43-44 (nn. 19, 24 e 24bis), p. 57-58 (nn. 41 e 42). Da notare che dei *Primordia Corcyrae* fu fatta anche una traduzione parziale in greco, stampata a Mosca nel 1804 e rilegata insieme ad un'opera di Everard Feith sulle antichità omeriche: cfr. É. Legrand, H. O. Pernot (a cura di), *Bibliographie ionienne. Description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs des Sept-Îles ou concernant ces îles du quinzième siècle à l'année 1900*, 2 vol., Parigi, Ernest Leroux, 1910, n. 656.

⁸³ Nella stessa direzione va anche la pubblicazione di un *Enchiridium Graecorum quod de illorum dogmatibus et ritibus, Romanorum Pontificum decreta, post schismatis epocham edita, nunc primum in unum collecta complectitur*, Benevento, ex Typographia Archiepiscopali, 1727. In questa raccolta, che doveva molto al lavoro del card. Giovanni Battista Salerni (vedi *supra*, p. 187), era compendiata tutta la produzione normativa canonica per gli orientali, precedendo dunque di 15 anni la *Etsi pastoralis* di Benedetto XIV (cfr. Peri, *Querini e la Vaticana*, cit., p. 42 nota 34).

⁸⁴ Poiché i dipinti conservati ai Musei civici di Brescia sono di forma ovale (tav. 2-3), mentre quelli immortalati sullo sfondo della litografia di Zucchi sono invece rettangolari, Passamani ha ipotizzato che i primi possano essere repliche successivamente richieste dal Querini allo stesso pittore greco (lo stile è il medesimo); il fatto però che ai Musei Vaticani non vi sia traccia delle tavole rettangolari fa invece propendere per l'originalità dei dipinti bresciani. Cfr. M. Bona Castellotti, E. Lucchesi Ragni (a cura di), *Pinacoteca Tosio Martinengo. Catalogo delle opere. Seicento e Settecento*, Brescia, 2012, p. 317-318.

⁸⁵ Querini, *Commentarii historici*, cit., pars II, lib. I, p. 220.



Fig. 13 – F. Zucchi, *Il vescovo Angelo Maria*.
 Querini fa dono di due tavole dipinte a papa Benedetto XIII
 (litografia edita in Querini, *Commentarii historici*, cit., tav. XVIII).

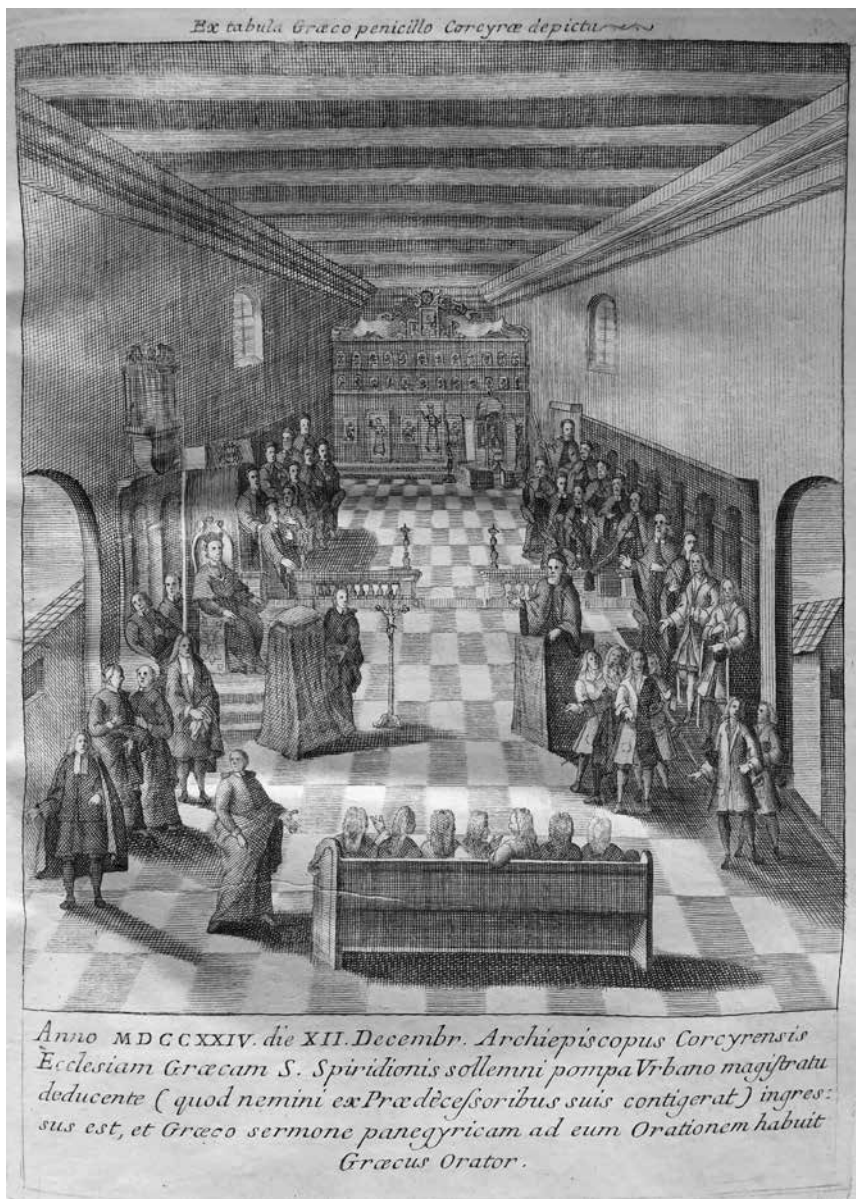


Fig. 14 – Anonimo, *L'orazione in onore del vescovo Angelo Maria Querini nella chiesa greca di San Spiridione a Corfù* (incisione ad acquaforte e bulino edita in Querini, *Primordia Corcyrae*, cit., *Appendix Sacra*).

Il conflitto sul «laudo» a Zante

Il successo dell'operazione di Querini è tanto più rimarchevole quando si considera che proprio la questione del «laudo» e del confronto giurisdizionale tra vescovo e *protopapas* aveva avvelenato i rapporti tra greci e latini durante il secolo precedente nella vicina Zante, risultando in numerose segnalazioni ai tribunali romani. Anche in quell'isola, infatti, si tenevano celebrazioni comuni, particolarmente durante la festa di San Marco nella cattedrale a lui dedicata: in quel giorno e in altre due o tre occasioni, il *protopapas* e il clero greco erano chiamati a «far dichiarazione nella Chiesa cattedrale della loro obediencia verso il Pontefice Romano, e verso il Principe, chiamando questa dichiarazione Laudi».

Nella tradizione bizantina tale augurio di molti anni (*πολλὰ τὰ ἔτη*, chiamato perciò anche *πολυχρόνιον*⁸⁶) era cantato per gli imperatori, ma anche per i patriarchi o i vescovi, in occasione di alcune festività o di ingressi solenni: ne restano numerose testimonianze manoscritte, in alcuni casi accompagnate anche da notazioni musicali. Durante la breve esperienza dell'impero latino di Costantinopoli e in modo più duraturo nei territori greci finiti sotto controllo veneziano (particolarmente Creta) i destinatari dei «laudi» erano stati invece il doge, il papa e i vescovi cattolici, nuovi legittimi titolari della sovranità politica e religiosa⁸⁷. Poiché i vescovi latini si erano abituati a considerare quegli omaggi alla stregua di una «professione confusa», grande fu il disappunto quando nei primi decenni del Seicento i greci di Zante tornarono ad aggiungere «il nome del Patriarca Constantinopolitano con gl'istessi titoli del Sommo Pontefice, immediatamente dopo di esso et avanti la commemoratione del Principe, sì che pare che ammettano due capi»⁸⁸. Le prime segnalazioni scandalizzate di tale pratica risalgono agli anni '20, prima in una notificazione alla Congregazione di Propaganda

⁸⁶ C. du Fresne Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lione, apud Amissonios, 1688, vol. 1, col. 1199: Πολυχρόνιον... in acclamationibus publicis adprecatio, in quibus scilicet canendo πολλὰ τὰ ἔτη inclamatur, idem enim est χρόνος et ἔτος.

⁸⁷ Cfr. la ricostruzione di S.G. Mercati, *Laudo cantato dal clero greco di Candia per il Pontefice Urbano VIII e l'Arcivescovo Luca Stella*, in *Bessarione. Rivista di studi orientali*, 38, 1922, p. 9-21. Alla p. 15 nota 1, è trascritta una testimonianza secondo la quale anche sull'isola di Chio si svolgeva un «laudo» molto simile in onore del papa, dell'imperatore e della famiglia genovese dei Giustiniani, con il clero greco ed il popolo invitati ad acclamare il «*polateti*»: I. Iustinian, *La description et histoire de l'Isle de Scios, ou Chios*, s.l., 1506 (ma: inizio XVII sec.), p. 73-74. Cfr. anche E.H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley, 1946, specialmente p. 153-156.

⁸⁸ APF, CP, vol. 20, *Congregatio particularis super rebus Episcopi Zacynthi. 21 Julii 1665*, c. 72rv. Nel caso particolare di Zante in realtà non è chiaro se la pratica fosse sopravvissuta a lungo, venendo poi vietata per un periodo prima di riemergere negli anni '20 del Seicento, o se fosse sempre rimasta presente: le fonti a riguardo divergono. Cfr. nota seguente.

del pericolo di lasciar nominare come «Papa della Nuova Roma» un uomo come il patriarca Kyrillos Loukaris («uomo tristo, di pessimi costumi, eretico, della setta di Calvino, et che haveva tentato di unir la Chiesa Greca con la Calvina») e poi in un dispaccio del provveditore Giacomo Bembo circa il sostegno dato a questa pratica dal vescovo di Cefalonia Nikodimos Metaxas, stretto collaboratore ed amico del Loukaris, impegnato allora nello sforzo di affermazione della propria autorità che abbiamo prima ricostruito⁸⁹. A peggiorare la situazione, bisogna anche ricordare che pochi anni prima, approfittando dell'assenza del vescovo latino Raffaele Inviziati (1597-1611), il *protopapas* di Zante non si era fatto scrupolo di benedire l'assemblea dei fedeli riuniti nella chiesa latina⁹⁰.

La denuncia di un tale stato di cose arrivò nel 1636 anche a Propaganda, accompagnata da altri e più consueti dubbi legati alla convivenza interconfessionale (le donne latine sposate a mariti greci potevano seguire i digiuni dei greci anziché quelli dei latini? i poveri che lavoravano per padroni greci potevano ricevere l'eucaristia da sacerdoti greci e conformarsi ai loro usi?). Il vescovo Costantino De Rossi (1634-1640) si premurò di riportare in latino la formula greca utilizzata nel «laudo» (ma è probabile che fosse recitata in entrambe le lingue, come era usanza a Creta):

«Sanctissimo et Beatissimo Patri et Domino D. Urbano VIII universali Papae Romae: multi anni». Et deinde: «Sanctissimo et Beatissimo Patri et Domino D. Cirillo universali Patriarchae Constan[tinopolis] Novae Romae: multi anni». Et notetur, quod in graeco verbum illud, «universali», explicatur cum verbo «oecumenicus».

Il prelado domandava se fosse lecito assistere alla cerimonia, dato che la sua presenza avrebbe potuto essere interpretata come un'approvazione di quelle lodi dove il papa e il patriarca erano posti sullo stesso piano; aggiungeva come in altre occasioni fosse stato risposto «che il vescovo trovi scuse e non assista, ma questa risoluzione non si può praticare tanto tempo»⁹¹. Il 30 agosto i cardinali della Congregazione risposero ricordando come San Gregorio Magno, Leone IX ed altri pontefici si fossero aspramente opposti all'utilizzo da parte del gerarca

⁸⁹ Archivio di Stato di Venezia (ASVe), *Consultori in jure*, filza 27a, fasc. 23, 17 marzo 1625 (ringrazio Cristina Setti per la segnalazione); ASVe, *Senato, Dispacci Rettori, Zante*, filza 9, 14 febbraio 1629 (cit. in Augliera, *Libri politica e religione*, cit., p. 115-116). Il provveditore segnalava come durante il «laudo» il nome del patriarca Loukaris fosse anteposto a quello del doge, e quello dell'arcivescovo Metaxas ai rappresentanti veneti; per maggior chiarezza allegava anche la trascrizione del testo greco originale, con traduzione latina. Sul «laudo» a Zante, cfr. anche G. Minchella, *Frontiere aperte. Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia*, Roma, 2014, p. 287.

⁹⁰ Cfr. Chiotis, *Ιστορικά απομνημονεύματα*, cit., p. 43-44.

⁹¹ APF, SOCG, vol. 206, c. 538r (13 agosto 1636). Quella segnalazione non doveva dunque essere la prima del genere.

bizantino del titolo di «ecumenico»⁹²: il vescovo di Zante, dunque, non doveva assolutamente partecipare, ma anzi scacciare dalla chiesa coloro che avessero cantato un tal «laudo», *quia Patriarchae Constantinopolitanae sunt non solum schismatici, sed etiam haeretici, et propterea non laudandi sed execrandi*. Il modello da seguire era quello offerto dal vescovo di Candia Luca Stella, che pochi anni prima in una circostanza analoga aveva agito in quel modo, impedendo che si tenesse un policonio in onore del patriarca; dato però che gli abitanti di Zante avevano ottenuto dal Senato veneto un decreto ducale che confermava il loro diritto a presenziare al «laudo», qualora non fosse possibile revocare o sospendere tale concessione si consigliava il vescovo di trovare dei pretesti per non assistervi⁹³.

Nonostante le raccomandazione romane, i vescovi Costantino e suo fratello Giovanni De Rossi (1640-1645, ex arcidiacono a Corfù) tollerarono nei fatti la pratica, così come l'uso del *protopapas* di benedire pontificalmente l'assemblea nella cattedrale cattolica; non furono neanche in grado di evitare che le campane pubbliche suonassero in occasione della processione della prima domenica di Quaresima, nella quale i greci anatematizzavano i sostenitori di opinioni contrarie a quelle di Gregorio Palamas riguardo alla processione dello Spirito Santo (cioè proprio i latini)⁹⁴. Del resto, se già nel Cinquecento le condizioni della chiesa cattolica di Zante erano state critiche (un

⁹² Il primo patriarca ad utilizzare ufficialmente tale qualifica fu Giovanni IV Nesteute nel 587, in occasione della convocazione di un sinodo per giudicare la causa del patriarca Gregorio di Antiochia; il fatto suscitò un conflitto prima con papa Pelagio II e poi dal 595 con Gregorio. Cfr. la dotta (ma inevitabilmente partigiana) voce stesa a riguardo dal Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, cit., vol. 83, p. 260 e sg. (s.v. *Universale*).

⁹³ Congregazione particolare del 30 agosto 1636: APF, *Acta*, 1636, c. 158, edito in De Martinis (ed.), *Iuris pontificii*, p. 76, § CXXXV; cfr. anche *Codificazione canonica orientale*. Fonti, fasc. I, p. 79 e Coccopalmerio, *La partecipazione*, cit., p. 125; una breve menzione in ACDF, SO, St. St., M 3 I, fasc. II, c. 2r-3v. Il decreto veneto a cui si fa riferimento è probabilmente da identificarsi con la ducale di Francesco Erizzo del 18 aprile 1635 citata da Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 383-384: «volemo che con la commissione di esso laudo, facciate insieme che la sia eseguita in cotesta cattedrale latina, alla presenza del Prelato e clero latino e del Reggimento con tutti li modi ed ordini sempre praticati».

⁹⁴ Lettera a Propaganda del vescovo Francesco Gozzadini, 25 maggio 1657: «... tra li molti abusi che giornalmente scopro, notabilissimi sono quelli che sono successi sotto li Monsig.ri Constantino e Giovanni Rosso [De Rossi]: il primo che habbino condisceso che nella cathedrale loro nel cospetto di tutto il mondo si cantasse il Laudo del Patriarcha Constantinopolitano immediatamente doppo quello del Papa, et avanti quello del Principe, il cui Bailo altre volte in Constantinopoli li dava titolo di Rev.mo, con il titolo di Ecumenico, et altre impertinenze inventate per maggior nostro sprezzo. Il secondo, che il protopapa habbia dato beneditione pontificale dentro l'istessa cathedrale in loro presenza senza haverlo mortificato. Il terzo, che non habbino havuto ardire d'impedire una processione che sogliono li Greci fare la prima settimana della Quadragesima, nella quale in mezzo della piazza maledicono et anathematizzano molti, e finalmente per includere noi Latini ancora sotto coperta scomunicano tutti quelli che contrariano all'opinioni di Gregorio Palama nella processione dello Spirito Santo, luce

provveditore definiva le cappelle latine come tuguri o *speluncae latronum*⁹⁵), nella prima metà del XVII secolo avevano toccato il loro punto più basso: nelle relazioni di missionari e visitatori si susseguono lamenti sulla condizione indegna degli edifici sacri (tanto che «i Latini sdegnati vanno alle chiese greche, essendo ben tenute e pulite, e mandano i lor figlioli alla schole greche»), così come sull'avidità, ignoranza e rissosità del clero locale, più interessato ad arricchirsi esercitando il commercio e la «mercantia delle cose spirituali» che a provvedere ai bisogni dei fedeli. Il degrado non risparmiava neanche lo stesso vescovo, «il qual va per le strade senza pur un servitore, al contrario del greco, il qual va con tant'honorevolezza, che il latino par un facchino»⁹⁶.

La situazione non era peraltro diversa in quegli anni a Cefalonia o Corfù⁹⁷, ma Zante era tanto più pericolosa in quanto porto molto frequentato da individui eterodossi, come i mercanti inglesi e fiamminghi: «in quest'isola tengono li Calvinisti et Luterani case aperte et per costume admettono alli loro banchetti tanto i Greci quanto i Latini, dove pericolano nella fede per il commercio con quelli, da quali si danno libri calvinisti et si dichiara la dottrina pestilenziale di Calvino, et sono anco stampati in lingua greca barbara comune»⁹⁸; abbondavano così i matrimoni di cattolici con protestanti, che sommando empietà ad empietà venivano spesso celebrati di fronte a sacerdoti greci⁹⁹. Infine, gli ebrei dell'isola avevano acquisito un'emancipazione di fatto, tanto che vivevano mescolati insieme agli altri zantioti e non

del monte Thabor, etc. Almeno di procurare che la campana pubblica non soni applaudendo, e quasi sostegnendo simili impietà» (APF, SOCG, vol. 285, c. 107rv).

⁹⁵ 25 maggio 1506, relazione del provveditore Donato Da Ponte (Lunzi, *Della condizione*, p. 396-397).

⁹⁶ APF, SOCG, vol. 206, c. 450r-454r: «Compendio delle relationi delle chiese del regno di Candia e dell'isole di Cerigo, Zante, Cefalonia e Corfù». La relazione, anonima, si basa sui documenti presentati dal vescovo di Pafo Pietro Vespa nel 1631; è stata edita integralmente, assieme ad altre relazioni simili, da Pagratis, *Chiesa latina e missionari francescani*, cit., doc. 13 (p. 340-345). Per la disastrosa situazione economica dell'episcopato latino di Zante, cfr. D.A. Zakythinos, C.A. Maltezos, *Contributo alla storia dell'episcopato latino di Cefalonia e Zante (1412-1664)*, in *Μνημοόσυνον Σοφίας Αντωνιάδη*, Venezia, 1974, p. 65-119.

⁹⁷ APF, SOCG, vol. 206, c. 453r: «Li clerici vanno alle scole greche per non v'esser seminario. [...] Li monasterii de' religiosi sono mal governati e le terre e casali dell'isola, per carestia di preti e sacerdoti del rito, sono forzati far alla greca».

⁹⁸ APF, SOCG, vol. 348, c. 51r (relazione anonima e non datata; cfr. Pagratis, *Chiesa latina*, cit., doc. 87). Anche il visitatore apostolico fra Giuseppe Sebastiani nel 1667 annotava come circolassero «moltissimi libri heretici e *contra bonos mores*, portativi da Inghilterra, da Olanda e da altre parti, e facilmente capitano nelle mani de' Catholici, quali ne ricevono gran pregiudizio» (APF, Visite e Collegi, vol. 32, c. 159v-161v).

⁹⁹ «...contrahono matrimonii con li heretici e si trovano sacerdoti che simili matrimonii benedichino e, quello che è peggio, l'istessi latini quando non possono esser sposati dal parrocho latino, per mancamento legale si fanno sposare dalli preti greci» (APF, SOCG, vol. 285, c. 106rv, 108r: 2 novembre 1657, relazione del vescovo Francesco Gozzadini).

in un ghetto, portando segni di riconoscimento ormai quasi impercettibili e facendo vita di comunità: i cristiani li sceglievano come «compari» (testimoni o padrini) per battesimi, cresime e matrimoni e si recavano alle loro nozze e funerali; alcuni di essi erano addirittura riusciti ad ottenere l'incarico di medico e maestro di scuola¹⁰⁰.

Insomma, su di un'isola che veniva definita «un'altra Ginevra»¹⁰¹, «nel temporale governata da Venetiani con libertà di coscienza, nel spirituale dal patriarca de Constantinopoli»¹⁰², i margini di manovra per i pastori cattolici erano limitati, e la loro eventuale intraprendenza poteva finire addirittura per peggiorare le cose. È quanto accadde a chi negli anni '60 provò a rimettere in discussione i rapporti con i greci dell'isola e con lo stesso clero latino locale, cioè il vescovo Francesco Gozzadini.

Un'isola di litigi: l'episcopato Gozzadini

Nativo dell'isola di Sifnos, un tempo dominio familiare dei suoi antenati, allievo (benché di rito latino) del Collegio Greco di Roma tra il 1618 e il 1630, canonico teologo a Candia e quindi *scriptor graecus* della Biblioteca Vaticana, Gozzadini era un uomo di cultura e di sensibilità religiosa non comuni. Tuttavia, diversamente da quanto avvenne col Querini a Corfù, queste doti non lo aiutarono a gestire le complicate relazioni di potere dell'isola, provocando al contrario incomprensioni e prolungati scontri¹⁰³. La sua persona era stata presa in considerazione per sostituire Giovanni De Rossi già nel 1644, ma la consacrazione a

¹⁰⁰ Le notizie su tali «disordini et abusi» sono tratte da una denuncia inviata dal vescovo Gozzadini e discussa nella congregazione generale di Propaganda del 30 giugno 1664: APF, *Acta*, 1664, c. 108r-1103 (§1-4). Cfr. anche APF, SOCG, vol. 285, c. 91r-96v: «Breve relatione dell'isole di Corfù, Cefalonia, Zante et Icata [sic]... per fra Gabriel Angelo Rossi da Milano dell'Ordine di San Francesco, minore conventuale e missionario apostolico» (Pagratis, *Chiesa latina*, doc. 61).

¹⁰¹ APF, SC, Visite e Collegi, vol. 32, c. 159v: «Sono molti e gravissimi li vitii de Zantiotti, sendo in quest'isola somma libertà di coscienza, e commercio di quasi tutte le nationi europee, oltre li schiavi turchi che vi si ritrovano, tanto che si stima un'altra Ginevra».

¹⁰² APF, SOCG, vol. 48, c. 56r: 8 settembre 1651, relazione di Gabriel Angelo Rossi da Milano al segretario di Propaganda Dionisio Massari (Pagratis, *Chiesa latina*, doc. 34). In realtà sappiamo come il governo veneziano facesse di tutto per controllare i rapporti tra il clero greco locale e il patriarca ecumenico.

¹⁰³ Sul Gozzadini (o Gozzadino), si vedano le pagine di É. Legrand, *Bibliographie hellénique*, cit., vol. 5, p. 275-277; I.A. Tsitselis [Τσιτσέλης], *Κεφαλληνιακά Σύμμικτα: συμβολαί εις την ιστορίαν και λαογραφίαν της νήσου Κεφαλληνίας εις τόμους τρεις*, vol. 2, Atene, 1960, p. 151-152; J.W. Wös, *Cronaca degli Allievi del Collegio Greco in Roma (1577-1640)*, in *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, 40, 1972, p. 129-193: p. 174; P. Canart, *Les Vaticani Graeci, 1487-1962: notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque vaticane*, Roma, 1979, p. 90-94. Molti dati utili in P. Tzivara [Τζιβάρα], *Σχολεία και δάσκαλοι στη Ζάκυνθο στα χρόνια του λατίνου επισκόπου Francesco Gozzadini (1654-1673)*, in *Παρνασσός*, 40, 1998, p. 252-283.

vescovo di Cefalonia e Zante arrivò soltanto il 22 marzo 1654, con dieci anni di ritardo, a causa probabilmente delle resistenze offerte dalla Serenissima alla nomina di un prelato non veneto nei suoi possedimenti, così come del nuovo incarico da lui assunto alla Vaticana¹⁰⁴.

Il Gozzadini raggiunse l'isola soltanto il 2 aprile 1657 e non tardò a rendersi conto della situazione pietosa in cui versavano le finanze e il prestigio della sede episcopale: i suoi primi tentativi di ristabilirne l'autorità e denunciare gli abusi dei latini dell'isola gli valsero in poco tempo l'avversione di questi, che fomentavano i greci a non prestargli omaggio¹⁰⁵. Approfittando della sede vacante, infatti, il clero greco aveva preso l'abitudine di non presentarsi per le cerimonie comuni, ricevendo ad esempio il provveditore generale Corner in forma privata e cancellando alcune delle processioni che si era soliti organizzare per scongiurare il rischio di terremoti¹⁰⁶.

Le tensioni esplosero durante lo svolgimento della solenne cerimonia di ingresso, che pure era stata ritardata di tre mesi nel tentativo di riappacificare gli animi: il *protopapas* di allora, Georgios Kapsas (1648-1658), rifiutò di baciare la mano del vescovo e al contrario cercò di impartire la benedizione all'assemblea, suscitando la reazione istintiva del vicario del Gozzadini, fra Tomaso Tadei, che gli bloccò il braccio. I greci presenti nella cattedrale insorsero e il tumulto si trasformò in un vero e proprio linciaggio, come ebbe a raccontare lo stesso vescovo: «dalla quantità de sassi che buttarono sopra le case delli Latini ruppero tutti quasi li tetti, e la tempesta maggiore venne sopra di me, dove mi convenne esser soldato se volevo campar la vita, havendo sostenuto l'impatto d'una città per il spatio d'un hora continua senza esser stato offeso per niente, eccetto un mio suddiacono che fu colpito d'una sassata mortale»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ APF, CP, vol. 20, c. 73v-74r; SOCG, vol. 206, c. 484r; 14 ottobre 1644. La prima menzione del Gozzadini come *scriptor graecus* è del 1651: Canart, *Les Vaticani Graeci, 1487-1962*, cit., p. 92 nota 46.

¹⁰⁵ «...mi venne referto che alcuni seduttori etiam di rito latino, meschiati con molt'altri del rito greco, andavano consortando il clero greco che non venissero accompagnarmi perché non erano miei servitori, né havevano obbligo» (APF, SOCG, vol. 285, c. 107rv: Gozzadini a Propaganda, lettera del 25 maggio 1657).

¹⁰⁶ Il 20 novembre 1653 il vicario Tadei aveva denunciato a Propaganda «il pensiero di questo protopapà e clero greco di non convenire in questo cathedrale in quattro funzioni di processioni che unitamente si sogliono fare qui a marina...» (APF, SOCG, vol. 348, c. 76rv).

¹⁰⁷ APF, SOCG, vol. 285, c. 104rv, 110r: lettera a Propaganda del 15 luglio 1657. Il vescovo qualifica il *protopapas* come «scholaro d'un certo Coridalò Calvinista per altro, e temerario inimicissimo al rito latino». Il riferimento è a Theofilos Korydalleus, ex allievo del Collegio Greco a Roma e dell'Università di Padova, poi maestro ad Atene di Nikodimos Metaxas, che raggiunse in seguito sull'isola di Cefalonia; vi rimase ad insegnare fino al 1622, quando il patriarca Loukaris lo chiamò a dirigere l'Accademia Patriarcale. Considerato uno dei principali esponenti della filosofia neoaristotelica, la sua scuola egemonizzò il pensiero filosofico greco fino all'Illuminismo. Cfr. C. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans: la vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, Salonico, 1967. Anche il predicatore agostiniano

Le autorità venete furono costrette ad inviare sull'isola l'inquisitore Giovanni Dandolo per ricostruire l'accaduto ed individuare i responsabili delle violenze: ma da che parte pendesse il favore della Serenissima si evince dai timori espressi allora dal Gozzadini, secondo il quale l'inquisitore non si sarebbe preoccupato tanto di fare giustizia quanto di mettere a tacere la cosa e di calmare gli animi dei greci allontanando il vicario (che, come il vescovo, non era suddito veneto)¹⁰⁸. Quel che effettivamente il Dandolo fece fu di sospendere le cerimonie comuni tra i due cleri, un atto decisamente grave, considerato il significato simbolico che esse rivestivano. Le tensioni che attraversavano l'isola erano inoltre ben lungi dal risolversi in poco tempo: ancora nel 1660, il vescovo di Corfù Carlo Labia riferiva che «dove prima con molto vantaggio della Chiesa Latina si facevano tutte le processioni assieme con Greci, precedendo sempre i Latini, come si costuma qui in Corfù e si costumava pure in Candia, hora ivi si è disciolta questa decorosa unione», tanto che i greci avevano dismesso anche l'abitudine di chiamare i frati cattolici ai loro funerali¹⁰⁹. Altri tre anni dopo, la situazione restava immutata, con pregiudizio notevole per la fede cattolica, la quale perdeva il riconoscimento d'onore che in quelle occasioni le veniva tributato e con esso ogni possibilità di apostolato¹¹⁰.

Accanto ai contrasti tra i membri delle due Chiese c'erano però quelli, altrettanto gravi, interni a ciascuna comunità. Un'altra delle conseguenze negative di quella tragica giornata fu infatti l'acuirsi dei contrasti tra il vescovo e i regolari dell'isola (minori osservanti, conventuali e domenicani), accusati dal primo di non averlo adeguatamente difeso in occasione delle violenze e anzi di averle in parte spalleggiate. Cominciò così una guerra a suon di accuse a Roma: se il Gozzadini scriveva a Propaganda per denunciare l'ignoranza e la mala vita di alcuni frati, come il guardiano degli «zoccolanti» Antonio

Giovanni Gregorio di Gesù Maria nel 1640 osservava che l'unione tra greci e latini era ostacolata in primo luogo dalle dottrine calviniste diffuse dagli inglesi, dall'arcivescovo greco Metaxas e dall'«heretico» Korydalleus con i suoi discepoli: cfr. M. Spanou [Σπανού], S. Birtachas [Μπίρταχας], Θρησκευτικές ζυμώσεις στη βενετοκρατούμενη Ζάκυνθο και ο κόσμος ενός καθολικού ιεροκήρυκα το 1640, in *Εώς και Εσπέρια*, 4, 1999-2000, p. 46-66.

¹⁰⁸ APF, *Acta*, 1658, c. 192v. Il *protopapas* del resto intratteneva ottime relazioni con il governo veneto: nonostante le ricordate denunce del vicario Tadei (cfr. *supra*, p. 108), il suo incarico era stato rinnovato per ben due volte dal provveditore generale, a causa dei servizi resi alla patria dalla sua famiglia: Tsitselis, *Κεφαλληνιακά Σύμμικτα*, cit., vol. 2, p. 501-502. Georgios Kapsas rinunciò comunque alla carica l'anno successivo, il 27 novembre 1658.

¹⁰⁹ APF, SOCG, vol. 285, c. 256rv: lettera del 15 agosto 1660.

¹¹⁰ *Ibid.*, c. 418r; lettera del 17 giugno 1663 di Andrea Ridolfi, vescovo di Calamina e vicario patriarcale di Costantinopoli. In seguito, il vescovo Giacinto Maria Conigli (1675-1694) «procurò possibilmente che fra Greci e Latini si ripigliasse il Sagro Commercio, intermesso dopo un accidente natto nel tempo di monsignor Gozzadini» (APF, SC, Isole Ionie, vol. 1, c. 228v), ma non sembra che i suoi sforzi abbiano veramente avuto successo, per lo meno non duraturo. Nell'altra isola sottoposta alla cura pastorale del Gozzadini, Cefalonia, le funzioni miste non furono invece interrotte: APF, CP, vol. 20, c. 73r-74r.

da Sitia o il provinciale dei domenicani Giacomo Sirigo (con i quali peraltro sembrava essersi già scontrato al tempo in cui era stato canonico a Candia¹¹¹), dall'altra parte si replicava con una serie di *dossier*, anche anonimi, volti ad evidenziare «l'anichilazione della catholica fede» causata dall'operato del vescovo.

Era accusato di scarsa pietà, ma a giudicare dalle opinioni «scandalose» che gli venivano attribuite emerge in realtà il ritratto di un uomo colto, vanesio («si gloria d'haver potuto manegiar qualunque libro e manuscritti dell'apostolica bibliotheca») e non bigotto, che aveva il coraggio di andare contro gli scrupoli, ad esempio affermando che non erano peccati mortali gli atti carnali «che uno commesse solo» o il non osservare tutti i digiuni comandati, «che sono homini ignoranti quelli ecclesiastici che si confessano ogni giorno, e che i dotti non farano questo; che le scomuniche papali molte sono *ad terrorem*, ma che non ligano i prevaricanti»¹¹².

Gli veniva anche rimproverata un'eccessiva familiarità con i greci, in modo piuttosto paradossale se si pensa agli scontri allora in atto: si diceva ad esempio che avesse promosso al suddiaconato un giovane greco senza prima cresimarlo, «affermando che bastava la cresima ricevuta col battesimo secondo il rito greco, e quando gli hanno fatto presente che le costituzioni pontificie dicevano il contrario, comandando almeno la cresima *sub condicione*, ha replicato che in ciò i Sommi Pontefici habbino errato, et che dette constitutioni per solo capo di reputatione non vengono ritrattate, ma però non devono osservarsi». Interessante è anche la comprensione mostrata verso i meccanismi interni della Chiesa greca, dato che lo si udì affermare che la simonia praticata dall'arcivescovo greco era giustificata «per risarcirsi delle spese fatte nelle passate sue litti, per pagar i suoi creditori et per sostentarsi per decoro»¹¹³.

¹¹¹ Cfr. APF, SOCG, vol. 285, c. 112r e c. 248-49 (in quest'ultima lettera, del 29 luglio 1660, afferma che a Creta il Sirigo era stato condannato alla galera «per eccessi enormissimi»). L'ipotesi che lo scontro tra il Gozzadini e i regolari di Zante fosse dovuto ad inimicizie pregresse maturate a Candia è avanzato anche da Tzivara, *Σχολεία και δάσκαλοι*, cit., p. 282-283.

¹¹² Le accuse contro il Gozzadini si ricavano dal fascicolo processuale organizzato da Propaganda nel 1665 (CP, vol. 20, c. 73v-78v) e da un memoriale anonimo del 1658 che è possibile attribuire ad Anastasio Peta: APF, SOCG, vol. 285, c. 120r-122r (quest'ultimo, come pare dal nome e dalla scrittura, deve essere stato un greco passato al rito latino). Da altre testimonianze emergerà anche l'abitudine di non imporre penitenze a chi si confessava con lui e una spiccata contrarietà agli esorcismi, che insieme ad alcune frasi imprudenti gli valse la fama di esser «mago e che habbia corrispondenza e familiarità con i demoni».

¹¹³ APF, SOCG, vol. 285, c. 120r-122r. Più tardi, nella sua difesa di fronte alla Congregazione, il vescovo rivendicò il proprio comportamento in merito alla cresima greca, «soggiungendo che non havrebbe reiterato quel sacramento, poiché li Greci sono cresimati, quando sono battezzati benché da semplice sacerdote, per dispensa tacita de sommi Pontefici...et adduce alcune altre ragioni a questo proposito, particolarmente l'esempio degl'alumni di questo Collegio Greco, che si ordinano da vescovi senza che siano richiesti di cresimarsi» (APF, CP, vol. 20, c. 77rv, enfasi aggiunta).

Le maggiori critiche si accumularono però sul suo intervento nell'attività didattica ed educativa portata avanti dai frati cattolici dell'isola¹¹⁴. Constatando la scarsa formazione culturale dei maestri e soprattutto cercando di ristabilire i privilegi che il Concilio di Trento e la legislazione veneta garantivano all'ordinario in questa materia, il Gozzadini aveva infatti proibito ai regolari di tenere scuole al di fuori dei loro conventi senza un suo esplicito permesso¹¹⁵. In assenza di un seminario diocesano, questo però ebbe come effetto collaterale quello di spingere gli ex alunni dei frati, sia latini che greci, a dover ricorrere all'insegnamento dei maestri «scismatici». Ugualmente, impedì la rielezione del domenicano Sirigo come maestro di scuola della Comunità (fatto che lo avrebbe costretto ad uscire dal convento per tenere lezioni in città), favorendo al contrario la scelta di un greco, Alvise Gradenigo. Quest'ultimo non era originario di Zante, ma di Creta, dove aveva svolto la funzione di *protopapas* a La Canea: nonostante tale funzione sull'isola avesse un significato decisamente diverso da quello rivestito nelle Ionie e che il Gradenigo si professasse cattolico (era stato per un periodo anche a Malta al servizio dei Cavalieri), ovviamente una tale origine gli attirava tutti i sospetti di chi non cercava che un pretesto per attaccare le scelte del vescovo¹¹⁶. Non che tali dubbi fossero del tutto infondati, peraltro: l'identità confessionale dei «greci cattolici» costituiva da sempre qualcosa di problematico e a maggior ragione in quegli anni, in cui la progressiva caduta di Creta in mani turche e il conseguente flusso migratorio verso Venezia e i suoi domini spingeva molti «candiotti» a mostrare un'appartenenza religiosa non sempre sincera¹¹⁷. Il Gradenigo professò più volte la propria fedeltà alla Chiesa

¹¹⁴ La vicenda che segue è analizzata nel dettaglio da Tzivara, *Σχολεία και δάσκαλοι*, cit.

¹¹⁵ Cfr. Concilium Tridentinum, sess. V, *De reformatione*, cap. I: *Et ne sub specie pietatis impietas disseminetur statuit eadem sancta Synodus neminem ad huiusmodi lectionis officium tam publice quam privatim admittendum esse qui prius ab episcopo loci de vita moribus et scientia examinatus et approbatus non fuerit*. Alberigo et al. (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit. p. 668, §7.

¹¹⁶ Su Alvise (o Luigi) Ambrogio Gradenigo (1616-1680), cfr. A.E. Karathanasis [Καραθανάσης], *Ο Αλοΐσιος-Αμβρόσιος Γραδενίγος στη Βενετία (1650-1680)*, in *Θεσαυρίσματα*, 7, 1970, p. 139-150; non sono riuscito a vedere M. Manousakas [Μανουσάκας], *Αλοΐσιος-Αμβρόσιος Γραδενίγος (1616 ci.-1680)*, in *Επετηρίς Μεσαιωνικού Αρχείου*, 5, 1955, p. 102-148. Il suo soggiorno maltese si ricava dalla difesa che egli stesso presentò alla cancelleria dell'arcivescovado di Zante il 22 dicembre 1662, a cui accluse anche un attestato del vicario generale Pietro da Lecce e il risultato di un esame dottrinale (perduto): APF, SOCG, vol. 285, c. 384r, 388rv. Questo non bastò a distogliere i sospetti visto che l'anno successivo l'ex vicario generale Andrea Ridolfi si esprimeva così: «S'aggiunge appresso, che tra maestri scismatici è un prete greco candiotto detto Aloisio Gradenigo, tanto più pernicioso quanto facilissimo a simularsi cattolico per maggiormente ingannare come faceva in Malta» (*ibid.*, c. 418r).

¹¹⁷ C'è chi suppone che Gradenigo fosse di famiglia ortodossa, convertitosi al cattolicesimo con la sua famiglia al momento di diventare *protopapas* a La Canea (Tomadakis, *Ορφικίων διάκρισις*, cit., p. 43). Il vescovo Gozzadini, nel difenderlo dai sospetti, affermava che era stato allievo dei gesuiti: SOCG, vol. 285, c. 367r. Lo stesso Tzivara definisce comunque «anfibo» lo statuto confessionale del Gradenigo (*op. cit.*, p. 266).

romana, ma i dubbi vennero alimentati quando Giovanni d'Aviano segnalò nel suo passaggio a Zante che il maestro greco dell'isola faceva leggere ai suoi scolari i libri scritti dall'eretico Ferrante Pallavicino: *La rete di Vulcano* (1640), *Il divorzio celeste* (1643) e *Il corriere svaligiato* (1644)¹¹⁸.

In questo modo a Zante si era venuta a creare una situazione paradossale: da una parte il Gozzadini aveva provocato una grave frattura con i greci dell'isola e con il governo veneto, denunciando l'eccessiva libertà di cui godevano i primi e cercando di ristabilire i diritti e i privilegi dovuti ai latini; dall'altra, aveva indirettamente costretto i figli di questi ultimi a recarsi alle lezioni di un prete di dubbia ortodossia o di altri maestri greci apertamente scismatici. La Propaganda non poté più tollerare un tale stato di cose e dopo aver accarezzato l'idea di sostituire il Gozzadini spostandolo ad un'altra diocesi (o addirittura nominandolo custode della Vaticana, in stile *promoveatur ut amoveatur*), si decise infine a convocarlo a Roma perché si giustificasse¹¹⁹. Il vescovo acconsentì a partire solo alla fine del gennaio del 1663, pochi giorni dopo l'elezione del Gradenigo a maestro della Scuola greca di Venezia¹²⁰. Nella città lagunare la preparazione culturale dell'ex *protopapas* (che probabilmente era anche all'origine delle affinità con il dotto vescovo) avrebbe avuto in seguito una consacrazione d'eccellenza, con la nomina a custode della Biblioteca Marciana¹²¹ e addirittura con la candidatura (fallita) a metropolita di Filadelfia¹²².

Intanto, a Roma, Gozzadini si difendeva con successo dalle accuse ricevute, riuscendo anche a vedere finalmente discussi nel dettaglio

¹¹⁸ APF, SOCG, vol. 285, c. 326r (19 gennaio 1662). Ferrante Pallavicino (1616-1644), ex canonico regolare lateranense, presto dedicatosi alla carriera di libellista libertino e anticlericale, fu imprigionato nel 1644 ad Avignone e condannato a morte. Cfr. R. Urbinati, *Ferrante Pallavicino. Il flagello dei Barberini*, Roma 2004.

¹¹⁹ APF, SOCG, vol. 285, c. 282r-288v, 289rv (18 giugno e 9 luglio 1661). L'opzione di permutargli la diocesi fu scartata perché «col permutarlo, si porterebbe in un'altra chiesa quel male, dal quale si ricerca di sottrarne quella del Zante».

¹²⁰ *Ibid.*, c. 398r. Il Gradenigo ottenne il posto (per cui faceva domanda già da alcuni anni) il 20 gennaio 1663: cfr. Tzivara, *Σχολεία και δάσκαλοι*, cit., p. 272-273.

¹²¹ Gradenigo fu custode della biblioteca tra il 1669 e il 1680: fondamentale nel raggiungimento della carica deve essere stato l'appoggio garantito dalla famiglia Corner (è ricordato infatti anche come insegnante di greco della nobildonna Elena Lucrezia Corner – si veda la voce di R. Derosas a lei dedicata nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 29, 1983).

¹²² Sembra di poterlo ricavare da una nota conservata nel Sant'Uffizio, dove si legge che «in questo tempo che la Chiesa di Venetia è vacante, vi concorre un certo Gradenigo, che fa del cattolico (di cui però si dubita); gli viene opposto che habbi fatta la professione della fede cattolica romana, come veramente la fece nella mani di Mons. Altoviti, e si crede che non riuscirà ancora che habbi de protettori di stima. Questi mercanti greci fanno venire dalla Canea un certo *protopapas*, seu patriarca di Costantinopoli [Methodios Moronis], e fu deposto dal Turco, per eleggerlo a questa chiesa, et il Gradenigo s'opponne con altri con dire che non sta bene che vi siano due Patriarchi in Venezia, si starà a vedere l'esito» (ACDF, SO, St. St., UV 71, c. 15rv). Alla fine fu proprio il Moronis a divenire nel 1677 metropolita di Filadelfia: Manussacas, *La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia*, cit., p. 65.

tutti gli abusi che da anni denunciava e provava a riformare: l'indecente familiarità che correva tra cristiani ed ebrei, i matrimoni misti tra donne greche e uomini cattolici, luterani o calvinisti, l'uso di seppellire nelle chiese greche fedeli di rito latino, la fine della ripartizione delle cariche municipali tra le due comunità a tutto vantaggio della greca (cosa che spingeva i latini a cambiare di rito), fino ai ben noti punti concernenti il «laudo» e la benedizione impartita dal *protopapas*. Il vescovo individuava come causa principale di un tale stato di cose gli eccessivi privilegi elargiti dalla Serenissima in favore dei suoi sudditi greci, e proponeva che per l'avvenire «non si conceda dalla Repubblica gratia alcuna ai Greci senza la participatione del vescovo latino, atteso che con questo verranno a scoprirsi le loro frodi»¹²³. La Propaganda decise di trasmettere i dubbi di carattere dottrinale al Sant'Uffizio e di riesaminarli in una congregazione apposita, che fu in effetti creata il 21 luglio 1665¹²⁴. Il primo ottobre seguente la Congregazione rispose al vescovo, ostentando un certo ottimismo nei confronti delle questioni più problematiche e premurandosi in particolare di ristabilire al più presto la situazione precedente al conflitto:

Si procurarà dalla Repubblica di Venezia per mezzo degl'uffici di questo monsignor nuntio, che si ripigli l'uso dismesso da Greci di adunarsi con le confraternite nella cattedrale latina per cominciar da quella le solite processioni [...] E gl'istessi uffici si passeranno, acciò si rimettano alla forma di prima li concordati fatti con i Greci, di far la dichiarazione di laudo della loro obediencia nella cathedrale senza veruna alteratione o altra aggiunta di titoli, e che si rimetta in osservanza l'usanza praticata per l'addietro di distribuir le cariche et ufficii ugualmente fra quelli del rito latino e del greco.

Quanto alle pretese del *protopapas*, ovviamente non aveva alcun diritto a benedire in chiesa né a far aggiunte nel laudo, ma «dovrà Vostra Signoria in prohibire quest'atto portarsi con molta cautela per evitare maggiori disordini et inconvenienti»¹²⁵.

Il Gozzadini poteva tornare alla propria diocesi, ma le problematiche che avevano condotto alla crisi degli anni precedenti restavano irrisolte. Il suo tentativo di difendere e ristabilire l'autorità episcopale contro i greci, il governo veneziano e i nuclei di potere locale non era fallito soltanto a causa della sua scarsa abilità diplomatica¹²⁶ (se

¹²³ APF, *Acta*, 1664, c. 108r sgg: congregazione generale del 30 giugno 1664, § 33: «Disordini et abusi nell'isola del Zante et Ceffalonia rappresentati da mons. Vescovo».

¹²⁴ APF, CP, vol. 20, c. 65r-96v: *Congregatio particularis super rebus Episcopi Zacynthi. 21 Julii 1665*. Tracce del passaggio dall'archivio del Sant'Uffizio si trovano in ACDF, SO, St. St., UV 80, c.157v-159r.

¹²⁵ APF, Lettere e Decreti, vol. 48 (cfr. Pagratis, *Chiesa latina*, cit., doc. 76).

¹²⁶ Adeguatamente rimarcata nel principale memoriale anonimo di accusa: «Non sapendosi accomodar alle circostanze di tempi e di luochi e di costumi de popoli, s'ha coacervato l'abborimento di ciascuno, onde nissuno quasi lo pratica, et vive continuamente serrato et solitario». Gli stessi rappresentanti del governo veneto non lo stimavano, e l'inquisitore Dandolo, che era quasi riuscito a trovare un accordo con i

confrontata ad esempio con quella che mostrerà pochi decenni dopo il Querini), ma anche per l'oggettiva trasformazione che la società delle isole Ionie aveva subito. Il calo drammatico della popolazione latina a causa dei matrimoni misti e il progressivo spostamento della politica veneziana verso una sempre maggior difesa delle prerogative della Chiesa greca contro le ingerenze del clero cattolico avevano di fatto scalzato la Chiesa latina dalla posizione di «rito dominante». Sin dai primi giorni dal suo arrivo a Zante il Gozzadini aveva denunciato l'impotenza in cui era costretto il vescovo, «strappazzato quanto li Ebrei in Roma»: in una supplica inviata nel 1664 al doge, egli lamentava l'alienazione ormai quasi totale dei beni della Chiesa dell'isola e la sottrazione delle decime dovute, che gli impedivano di mantenere il clero a lui sottoposto e lo costringevano a «celebrar le messe dentro nelle barrache sopra tavolini»¹²⁷. Non solo la diocesi aveva perduto la maggioranza delle proprie entrate a favore di nuovi proprietari greci, ma le stesse Chiese cattoliche rischiavano di passare di mano: nell'agosto del 1675 il missionario Paris Maria Boschi raccontava di aver impedito a fatica che don Anastasio Vignari erigesse un «altare di rito greco in una chiesa di S. Giorgio di nostro rito, et questo per levare quelle male conseguenze che con il tempo potevano germogliare, come [che] noialtri di principali saressimo divenuti assessorii, perché l'altare de' scismatici doveva essere il maggiore»¹²⁸. La *communicatio in sacris* produceva i suoi effetti, che sarebbero stati ancora più evidenti in seguito.

Il Settecento: il rito latino da «dominante» a «inferiore»

Negli anni '80 del XVIII secolo, riflettendo sulla condizione della Chiesa cattolica nell'Eptaneso, un anonimo consultore di Propaganda lasciava questa nota:

Non si è tralasciato di leggere e osservare attentamente le carte esistenti in archivio concernenti le relazioni e lettere degli antichi e moderni arcivescovi e vescovi dell'isole Ionie, né in alcuna di dette carte si è potuto rinvenire che sia stata dichiarata formalmente dominante colà o la religione cattolica, o la greca. [Tuttavia,] i fatti registrati nelle memorie del nostro Archivio, inducono

sindaci della comunità di Zante in merito alle dispute tra il vescovo e il *protopapas*, nel vedere sfumare tutto a causa della ostinazione del primo, se ne era sbottato dicendo «che fusse una testa rotta» (APF, SOCG, vol. 285, c. 120r-122r).

¹²⁷ *Ibid.*, c. 104v, 110r (15 luglio 1657); la supplica del 1664 è invece edita in: Zakythinos, Maltezou, *Contributo alla storia dell'episcopato latino*, cit., p. 72-74

¹²⁸ APF, SOCG, vol. 285, c. 487rv, 17 agosto 1665. Da notare che nel riassunto sul retro della lettera don Anastasio viene definito come «prete scismatico», anche se si tratta di quel diacono cattolico (poi evidentemente ordinato prete) nato da genitori greci ma al servizio della Chiesa latina, a proposito del quale il Gozzadini era stato accusato di non aver reiterato la cresima. Il Gozzadini era morto due anni prima, il 16 febbraio 1673 (Tzivaras, *Σχολεία και δάσκαλοι*, cit., p. 274 nota 102).

a credere che i Greci, più antichi e più numerosi abitanti di quelle contrade, abbiano quasi sempre avuto una specie di predominio sopra i Latini e sopra il loro rito¹²⁹.

Un'affermazione del genere trovava ovviamente le sue origini profonde negli snodi tardo-cinquecenteschi e seicenteschi che abbiamo fin qui provato a ricostruire; ma si sostanzialmente in particolare anche degli avvenimenti accaduti nel corso degli ultimi cent'anni.

A partire dagli anni '70 del Seicento, infatti, la condizione della comunità latina delle isole si fece più critica e i suoi rapporti con i greci ne risentirono. Se i dati demografici sono confusi, testimoniando di un notevole calo verso la metà del Settecento per poi tornare invece a salire alla fine del secolo¹³⁰, quel che è certo è che l'impressione comune era allora di una generale decadenza, testimoniata dai continui lamenti di vescovi e visitatori. Nel 1680 il dottor Antonio Curzola, avvocato di Zante e uno dei membri di spicco della comunità latina, scriveva alla Congregazione lamentando la difficile condizione dei cattolici sull'isola, causata dalla drastica diminuzione dei missionari conventuali, fondamentali per l'educazione e il sostentamento spirituale dei fedeli¹³¹. A chiarire il quadro provvede un appunto vergato allora in calce alla lettera, secondo il quale le cause di questa assenza erano da attribuirsi ai conflitti confessionali provocati dal missionario Egidio da Cesarò: quest'ultimo, dopo un lungo periodo di insegnamento e di predicazione trascorso a Corfù in apparente armonia con la gerarchia greca locale (si conserva una lettera di raccomandazione in suo favore da parte del Gran *protopapas* Theodosios Floros¹³²), nel rientrare in Italia aveva dato alle stampe un'opera eloquentemente chiamata *Controversiae Marcephesistarum haereticorum cum Orthodoxa Ecclesia*¹³³, seguita alcuni anni dopo da una confutazione degli scritti

¹²⁹ APF, SC, Isole Ionie, vol. 1, c. 198rv; il documento non è datato ma si fa riferimento ad una lettera del vescovo di Zante Bernardo Bocchini del 15 marzo 1780.

¹³⁰ Cfr. Hofmann, *La Chiesa cattolica in Grecia*, cit., p. 165-174. Sulla base della documentazione fornita dai libri della parrocchia di San Marco a Zante, il rapporto tra nascite e decessi nel periodo compreso tra la fine del XVI e l'inizio del XIX secolo sarebbe negativo (una media di circa 20 battesimi all'anno rispetto a 25 funerali), ma tra gli elementi che falsano questo calcolo vi sono alcune lacune e il numero di figli illegittimi, registrato a parte (per il quale nei soli anni che trascorrono tra il 1683 e il 1731 si registra la cifra incredibile di 2017 battesimi di "bastardi", probabilmente influenzata dalla guerra con i turchi).

¹³¹ APF, SC, Greci, vol. 1, c. 241r: 10 novembre 1680 (cfr. Pagratis, *Chiesa latina*, cit., doc. 84).

¹³² APF, SOCG, vol. 348, c. 313v: 26 maggio 1651 (cfr. *ibid.*, doc. 30). Nel documento il *protopapas* afferma che i missionari Egidio da Cesarò e Pompeo Salvi da Ferrara «hanno inchinato l'animo nostro ad amarli come figli».

¹³³ E. da Cesarò, *Controversiae Marcephesistarum haereticorum cum Orthodoxa Ecclesia, ac nonnullorum domesticorum cum Apostolica Missione*, Messina, apud haredes Petri Breae, 1664 (come è evidente, i «Marcefesisti» sono i greci scismatici, seguaci di quel Marco da Efeso che era stato il più tenace avversario dell'Unione di Firenze). Per un inquadramento generale dell'attività del missionario, cfr. G. Eldarov, *Il*

del teologo corfiota Nathanail Chikas contro il primato papale¹³⁴. Ciò aveva scatenato la reazione dei greci, che si erano esplicitamente lamentati che i missionari si dovevano mandare «ad infedeli ed eretici e però non doversi [mandare] a loro, che non erano né l'uno né l'altro». Secondo questa testimonianza, la Congregazione si sarebbe disfatta allora del carico finanziario e organizzativo della missione, lasciando interamente sulle spalle degli ordini regolari coinvolti; da quel momento i religiosi avrebbero inoltre abbandonato la polemica e i tentativi di proselitismo, limitandosi a «predicare materie dogmatiche e morale, insegnare la dottrina cristiana, fare scuola a fanciulli»¹³⁵.

Era comunque opinione diffusa all'epoca che la vera causa del declino del cattolicesimo latino nell'arcipelago fosse da ricercarsi nei matrimoni misti tra latine e greci e nei passaggi dall'una all'altra comunità per motivi di interesse essenzialmente politico-economico. Ne abbiamo una testimonianza eloquente nella relazione del visitatore Sebastiani a Zante, secondo il quale le donne latine sposavano eretici protestanti e greci scismatici «senza riguardo veruno, seguendo poi i loro figli gl'errori de' padri. Più facilmente però i Latini si casano con donne greche, per haver più voti nel Consiglio, e maggior braccio et appoggio nella città, e subito si fanno ancor loro Greci, o almeno consentono che i figli seguano gl'errori delle madri: e ciò ha fatto grandissimo danno, et in breve ridurrà il catholicismo a niente, se non vi si mette rimedio»¹³⁶.

P. Egidio da Cesarò, *O.F.M. Conv. (c.1680) e la sua apologia missionaria*, in *Miscellanea Franciscana*, 59, 1959, p. 421-463.

¹³⁴ E. da Cesarò, *Apologiae F. Aegidii a Cesaro... in Catalatinon Nathanaelis Xhichae Atheniensis: in quibus 53 propositiones haereticas, vel erroneas ad hominem confutantur*, Venezia, typis Mortali, 1678. Nathanail Chikas (o Chychas, 2° metà XVI secolo-post 1621), scolaro ad Atene e Padova, insegnò e predicò a Chio (dopo il 1604), Venezia (fino a circa il 1619) e Corfù, dove morì. Il testo della sua opera maggiore, composta tra il 1594 e il 1611 e dedicata alla critica del primato papale, è conosciuto essenzialmente grazie alla confutazione del missionario. A Venezia fu in stretto contatto con il metropolita Seviros, di cui tenne significativamente la monodia per la morte, come protosincello della diocesi: Podskalsky, *Griechische Theologie*, cit., p. 151-152.

¹³⁵ APF, SC, Greci, vol. 1, c. 242rv (cfr. Pagratis, *Chiesa latina*, cit., doc. 85).

¹³⁶ Visita apostolica di mons. Giuseppe Sebastiani a Zante, 1667: APF, SC, Visite e Collegi, vol. 32, c. 160rv. Vi erano inoltre quei latini che facevano ricorso «al matrimonio alla greca» perché si trovavano in situazioni di irregolarità. A Zante fece scandalo nel 1657 il caso di «Costante [Costanzo] de Rossi, nipote di Monsignor Giovanni de Rossi, [che] essendoli morta la prima consorte e volendo pigliare la zia della defonta, perché li fu detto che non si poteva fare senza dispensa, si fece sposare dal prete greco» (APF, SOCG, vol. 285, c. 106rv). Benché rari, esistevano tuttavia anche casi opposti, come quello di un orefice greco che dopo essersi fatto annullare il matrimonio dal *protopapas* si era poi «maritato alla latina» senza attendere la dispensa del prelato, o ancora quello di un tal «Prossolendi greco», passato al cattolicesimo per potersi sposare «con una che aveva qualche parentella» (cfr. Viggiano, *Lo specchio della Repubblica*, cit., p. 208-209). È infatti da notare che, così come il rito greco presentava il vantaggio del divorzio, quello latino era più conveniente riguardo al computo dei gradi di parentela proibiti, elemento di cui a Roma si era ben consapevoli (come attestano le riflessioni in merito conservate in ACDF, SO, St. St., OO 5 c, fasc. 8).

Lo stesso «Reggimento» veneto era ben consapevole dei passaggi di rito, che periodicamente venivano stigmatizzati con inutili decreti: a Cefalonia, ad esempio, il 12 aprile 1710 veniva minacciata la prigione o la galera a chi osasse «passare al rito greco e farsi Papà e Calogeri»; meno di vent'anni dopo il provveditore Pasqualigo prospettava severe pene a quanti non avessero scrupolosamente osservato i precetti religiosi del proprio rito d'origine, compresi soprattutto quei latini che ricevevano l'eucaristia dai preti greci e quei «Papà di rito greco che accettassero il Latino a confessare e comunicare». Ma la retorica di queste “gride” lasciava il tempo che trovava, nel momento in cui si ribadiva costantemente che i matrimoni misti rimanevano permessi secondo la disciplina del 1599¹³⁷.

Fu sul piano del cerimoniale che si giocò nel XVIII secolo la battaglia più aspra tra le due comunità: ed è da rimarcare che mentre nei territori annessi allora in Dalmazia e Albania (il cosiddetto «acquisto nuovo» dopo la pace di Karlowitz e «novissimo» dopo quella di Passarowitz) la Serenissima si trovò ad affrontare una grave sfida alla propria autorità da parte di un clero sedizioso anche perché privo di una propria gerarchia autonoma, nelle isole Ionie tutto questo non avvenne. Al contrario, i litigi tra vescovi e *protopapas* mantennero come autorità arbitrale di riferimento proprio i magistrati della Serenissima, costretti a decretare in materie rituali e di giurisdizione ecclesiastica¹³⁸.

Nel momento stesso in cui la Chiesa latina prendeva coscienza della propria debolezza, i suoi rappresentanti ingaggiarono una disperata battaglia per salvaguardare il proprio “capitale simbolico” e la loro – ormai del tutto teorica – supremazia. A Zante, dove nel 1723 era stato riconosciuto il diritto del *protopapas* a dare la benedizione all'ordinario latino in occasione del suo ingresso nella diocesi¹³⁹, il nuovo vescovo Baldassarre Maria Remondini (1736-1777)

¹³⁷ Cfr. P. Innocenzo da Modugno, *Cefalonia Cattolica*, Foligno, 1903, p. 278-280 (i decreti sono pubblicati alle p. 298-300); M. e N. Pignatorre, *Memorie storiche e critiche dell'Isola di Cefalonia dai tempi eroici alla caduta della Repubblica Veneta*, 2 vol., Corfù, G. Nacamulli, 1887-1889: vol. 2, p. 38-39; Lunzi, *Della condizione politica*, cit., p. 369.

¹³⁸ Cfr. l'analisi di Viggiano, *Lo specchio della Repubblica*, cit., particolarmente p. 215. Cfr. anche E. Ivetic, *Cattolici e ortodossi nell'Adriatico orientale veneto, 1699-1797*, in Gullino, Ivetic (a cura di), *Geografie confessionali*, cit., p. 49-119. È da sottolineare che conflitti del genere non furono soltanto tra greci e latini, ma anche all'interno delle singole comunità: per quanto riguarda quella greca, Nikiforou ha ricostruito ad esempio nel dettaglio le gravi frizioni che allora opposero il *protopapas* al clero di San Spiridione, chiesa di giuspatronato privato e con ambizioni di autonomia che nel 1750 ottenne di essere considerata *stravropigia*, ovvero sottratta al clero diocesano dell'isola e sottoposta solo all'autorità del patriarca di Costantinopoli (*Le rituel civique*, cit., p. B/116-132).

¹³⁹ Così aveva deciso il 21 febbraio 1723 il consultore Celotti, dopo che la questione era stata dibattuta per tutto il Seicento: «lettere ducali del 1641 e del 1676 si erano espresse a favore delle prerogative del latino; nel 1635, 1636, 1696 decisioni avevano riconosciuto la legittimità dei diritti del prelato ortodosso» (Viggiano, *Lo specchio della Repubblica*, cit., p. 230-231).

si fece notare per una serie di comportamenti totalmente anacronistici e provocatori, come il ribattesimo secondo il rito latino di alcuni greci e l'annullamento delle scomuniche inferte del metropolita di Cefalonia Serafim Anninos (1732-1745). Tali pretese di giurisdizione sopra il rito greco furono poi confermate dal suo intervento a Roma nel 1740 come vescovo consacrante di un alunno del Collegio Sant'Atanasio: «in tale circostanza, non solo vestì i paramenti sacri della Chiesa Orientale, ma eziandio fece la consacrazione secondo il cerimoniale della medesima Chiesa»¹⁴⁰.

Fu però a Corfù che si svolse il confronto più acceso e più duraturo: dopo la breve parentesi dell'episcopato queriniano, infatti, lungo il mandato dei suoi successori Giovanni Antonio Foscarini (1732-1739) e Antonio Nani (1742-1765) la Chiesa latina cercò in tutti i modi di ristabilire la differenza gerarchica e onorifica con il *protopapas* dell'isola, nel tentativo di frenarne le ambizioni episcopali¹⁴¹. Tale scontro, che giunse fino alla sospensione delle cerimonie comuni nel decennio 1743-1753, verteva essenzialmente su due punti del cerimoniale, ovvero il bacio del Vangelo e la benedizione impartita all'assemblea, azioni che gli ordinari latini ritenevano di esclusiva prerogativa episcopale e che invece venivano «usurpate» dal prelato greco (sostenuto dal comune di Corfù): è paradossale notare come ci si impegnasse allora nel tentativo di riservare alla Chiesa latina quella che invece era una pratica di origine bizantina (il bacio), tardivamente adottata in loco anche dalla gerarchia cattolica.

Sia il consiglio cittadino dell'isola che Antonio Nani fecero ricorso all'autorità centrale di Venezia, che alla metà del secolo terminò la *querelle* con un voto dei consultori *in jure*: si riconosceva l'antichità della tradizione e dei diritti della Chiesa greca e la sostanziale nullità delle pretese del vescovo, che veniva anzi invitato a seguire l'attitudine pacificatrice del suo illustre predecessore, Querini. Accogliendo in pieno il consulto, il 17 agosto 1752 il Senato comunicava al provveditore Sagredo di intimare al vescovo di non ingerirsi più in questioni del genere relative al rito greco; all'ultima opposizione del Nani, che provò a trascinare ancora per qualche tempo la questione, misero definitivamente fine i consultori quando chiarirono che «il protopapa sudetto è bensì un archiprete semplice in quanto all'ordine [...], ma in quanto alla giurisdizione sopra il clero greco, non è dubbio che egli è prelato

¹⁴⁰ «Si conserva una pittura di quella consacrazione nella galleria dei quadri dei Vescovi di Zante, in cui il Remondini è dipinto vestito all'Orientale» (Da Modugno, *Cefalonia Cattolica*, cit., p. 80-81; le notizie sono riprese da Chiotis, *Ιστορικά απομνημονεύματα*, cit., p. 112-114). Cfr. anche Pignatorre, *Memorie storiche*, cit., p. 21-23.

¹⁴¹ La vicenda è analizzata nel dettaglio da Nikiforou, *Le rituel civique*, cit., capitolo IV.1. Tra il Querini e il Foscarini era stato vescovo per pochi anni anche il domenicano Vincenzo Maria Mazzoleni (1727-1731).

con giurisdizione quasi episcopale»¹⁴². Infine, il 28 marzo 1754 una ducale del doge Francesco Loredan stigmatizzò il boicottaggio delle cerimonie comuni da parte del vescovo latino e ordinò ai due prelati dell'isola di presenziare entrambi: le regole esatte del cerimoniale furono codificate pochi anni dopo in un testo unico (precedentemente ciascuna comunità aveva il proprio, con anche rilevanti discordanze) che fu redatto e approvato nelle due lingue sia da Nani che dai *Sindici* della città¹⁴³.

È proprio in questo contesto che va collocato un documento che testimonia il grado di amara consapevolezza raggiunto allora dal vertice ecclesiastico cattolico sulla condizione del rito latino nelle Ionie: nel 1753, infatti, il vescovo Nani si era recato a Roma per chiedere il sostegno di Benedetto XIV e il pontefice aveva promesso di intervenire presso il nunzio a Venezia. In un biglietto indirizzato per quello scopo al segretario di Propaganda Fide, il papa si lasciava andare ad una riflessione generale che individuava l'origine della «catastrofe» della Chiesa cattolica nei possedimenti greci di Venezia proprio nell'atteggiamento di quest'ultima, intenzionato «a voler tenere per falsa politica i Greci Scismatici non che uguali, ma superiori ai Cattolici Latini». La situazione era resa ancora più drammatica dall'assenza di un qualunque rimedio possibile: «quando anche da Noi solennemente si revocasse, come meriterebbe di essere rivotato, il Breve di Leone X», cioè l'*Accepimus Nuper* del 1521 e la serie di privilegi ed esenzioni formalmente cancellati già da Pio IV, «altro non si farebbe, che accrescere il numero de' papi che hanno fatto questo passo inutilmente». Insomma, si ammetteva che la disciplina post-tridentina non era veramente mai riuscita a prendere piede nei territori d'oltre mare della Serenissima e che la Chiesa latina giaceva priva del sostegno di una «podestà secolare» che pure si definiva cattolica¹⁴⁴.

Proprio questa ipocrisia veniva stigmatizzata in un memoriale conservato nell'archivio di Propaganda (non datato, ma ascrivibile alla metà del '700), che descriveva le conseguenze dell'impegno dispiegato

¹⁴² «Non si vede dunque inconvenienza, che ad una figura tale con giurisdizione ecclesiastica sia dato a baciare l'Evangelio per forma d'onore [...] così non è assurdo che dia la benedizione solita ove ha il clero, ed il popolo suo greco, di cui esso si trova capo» (Archivio di Stato di Venezia, *Consultori in jure*, b. 234, c. 128-129; Nikiforou, *Le rituel*, cit., p. B/36-37).

¹⁴³ *Ibid.*, p. B/39-40. Questo testo, datato 10 aprile 1758, costa di 20 fogli comprendenti i rituali degli ingressi solenni, delle esequie e delle processioni miste, delle feste principali: in esso sono contenuti, e finalmente con l'approvazione esplicita del vescovo latino, il bacio del Vangelo da parte del *protopapas* e la sua benedizione nelle cerimonie miste.

¹⁴⁴ APF, SC, Isole Ionie, vol. 1, c. 229r: «Fragmento di viglietto esistente nell'Archivio del Zante, dalla frase e fatti connotati apparisce della S. M. di Benedetto XIV a M.r Seg.ro di Propaganda Fide, 30 luglio». Nonostante nel documento non si faccia espressamente il nome del vescovo Nani, se ne può ricostruire il contesto di origine grazie ad una annotazione di alcune pagine prima (c. 198r e sg.).

a Zante e Cefalonia per «mantenere la comunione e civile ed ecclesiastica con quei Greci, dissimulando affatto lo scisma». Il sistema delle cerimonie comuni era ormai completamente stravolto, poiché il clero greco era riuscito ad ottenere quella separazione e quella affermazione identitaria che in condizioni rovesciate sarebbe stato l'obiettivo della stessa Chiesa latina: il vescovo greco non presenziava più assieme a quello latino «per non voler cedere a quello la prerogativa del posto», mentre il clero orientale si presentava poco numeroso e tenendosi ben distinto; le acclamazioni comuni al romano pontefice non erano più in vigore dato che, come sappiamo, i cattolici si erano rifiutati di accettare analoghe lodi al patriarca di Costantinopoli; se le campane delle chiese dei latini continuavano a suonare durante le processioni greche, non era più vero il reciproco; quando il metropolita greco si spostava da un'isola all'altra i magistrati locali si recavano a omaggiarlo e accompagnarlo, senza che tale onore venisse rivolto anche al vescovo latino; infine, gli stessi rappresentanti del governo centrale veneto erano più solerti nel presenziare alle funzioni sacre dei greci che a quelle dei latini, e in occasione di pubblici voti per scongiurare calamità naturali le autorità cittadine si riunivano in preghiera sempre e solo nelle chiese greche¹⁴⁵.

Davanti ad un quadro del genere si può ben comprendere lo scoramento di un anonimo vescovo (con tutta probabilità il Remondini) nel riferire a Roma lo stato della sua diocesi:

Non sia colà il latino rito il rito superiore, e dominante, ma sia in grado di perfetta eguaglianza col greco rito; ma almeno in questo stato di parità sia lecito al latino pastore di custodire il suo ovile, di reggere e raccogliere il suo gregge, di preservarlo dalle infezioni dello scisma, nulla più di quanto è lecito a vescovi cattolici in mezzo della Turchia, versanti fra Greci. Ma tanti e tali sono gl'abusi dopo il Breve di Leone X, e tanto invalsi, che neppure ciò è più libero al latino vescovo, nell'impegno dell'antica comunione fra i due riti voluta sempre dalla carità e religione del Principe, colla fiducia di ritrovare una perfetta ubbidienza in que' subditi greci, per mantenere la quale *a tanti pregiudizi il latino rito soccombe, che effettivamente può chiamarsi rito inferiore ed al greco rito inserviente*¹⁴⁶.

Proprio la coscienza di questa debolezza dovette portare ad una mutata strategia di sopravvivenza: riconosciuto il fallimento delle battaglie sul cerimoniale e ammessa ormai la perdita della supremazia reale, nelle riflessioni dei consultori romani come dei vescovi delle isole tornarono ad affacciarsi in modo strumentale gli antichi argomenti circa l'utilità pastorale della convivenza, delle cerimonie

¹⁴⁵ APF, SC, Isole Ionie, vol. 1, c. 58r-63v: «Abusi che corrono nelle diocesi del vescovo di Zante e Cefalonia – intorno allo Scisma».

¹⁴⁶ *Ibid.*, c. 210v-211v, enfasi aggiunta. Neanche questa lunga relazione sullo stato delle isole è datata, ma dal riferimento interno alla morte del metropolita Anninos due anni prima si può datare al 1747. L'autore appare come vescovo di Cefalonia e Zante, e questo spiega l'identificazione col Remondini, allora ordinario della diocesi.

comuni e financo della *communicatio*, assieme a significative aperture nei confronti dei greci delle isole.

Lo rivela un altro memoriale anonimo, posteriore al 1777 (anno della morte di mons. Remondini, menzionato come deceduto) e intitolato «Greci, e Latini – *Communio in divinis* – Dritto, e fatto». Si tratta di una difesa della *communicatio* che va con tutta probabilità contestualizzata all'interno della discussione suscitata negli anni '80 dal vescovo di Zante Bernardo Bocchini, che aveva sottoposto a Propaganda la riflessione (di cui ci siamo già occupati in precedenza) circa l'impossibilità di sancire con efficacia la scismaticità o cattolicità dei greci delle isole¹⁴⁷. L'autore afferma in modo simile che il fatto che i greci di Zante o Cefalonia fossero anticamente passati dall'ubbidienza del papa a quella del patriarca ecumenico «non è una prova sicura che siino né eretici, né scismatici»; sostiene inoltre che la *communicatio in sacris* di questi ultimi con i latini era sempre avvenuta «non solo sapendolo, ma anco accordandolo gli stessi patriarchi di Costantinopoli» e ugualmente i pontefici romani, che non potevano fingere di ignorarla; per quanto riguardava l'istruzione di Propaganda del 1729 che la proibiva, poteva avere valore di norma generale, ma non constava che dovesse applicarsi anche al caso specifico delle isole Ionie. Si avanzava al contrario una giustificazione dell'utilità della *communicatio*, affermando che esistevano diverse buone ragioni per tollerarla,

delle quali la principale si è per non lasciare il popolo greco semplice in mala fede, mentre vedendo esso l'unione fra una Chiesa e l'altra, ed udendo nelle sue chiese e nella propria lingua dogmi cattolici, *pensa e crede che tutta sia una Chiesa Cattolica, che abbi più vescovi e giurisdizioni*. Il far novità dunque in questo punto sarebbe un opporsi ai stabilimenti ecclesiastici più autorevoli e all'Evangelio stesso, che non vuole si venga a separazione quando nel separare il loglio si possa perdere anche quello che è formento. Sarebbe pure un andare contro il corso di un fiume, perché è un punto che troppo interessa la politica di stato, che ha stabilite tante leggi per l'unione, e che vuole questo commercio.¹⁴⁸

In questo modo si faceva eco agli sforzi della Repubblica di Venezia, che ribadiva allora la necessità della convivenza e dell'unione almeno formale e avrebbe continuato a farlo sino all'ultimo momento della propria esistenza¹⁴⁹. Il tardivo riallineamento tra le necessità della Chiesa latina e quelle del governo veneto mostra quanto i

¹⁴⁷ APF, SC, Isole Ionie, vol. 1, c. 228r-229v (cfr. *supra*, p. 191-192).

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Un decreto ducale del 1767 destinato ai governatori di Corfù ricordava che era «costante e risoluta volontà pubblica [che] non abbiano a restare divisi i due Riti»; ancora nell'aprile 1790, solo sette anni prima della fine della Repubblica, con un proclama si obbligava il clero greco di Cefalonia a recarsi nei templi latini per le cerimonie pubbliche: Lunzi, *Della condizione*, cit., p. 380 (che nota come il decreto fu aggiunto in fondo al *Cerimoniale ad uso della Chiesa Cattolica di Corfù*); Pignatorre, *Memorie storiche*, cit., p. 38-39.

rappresentanti della prima avessero oramai bisogno del secondo per giustificare la propria esistenza: la Chiesa cattolica riscopriva il valore delle cerimonie pubbliche richieste dal governo nel momento in cui queste le permettevano quello status formale di “Chiesa del Principe”, culto dominante, che nella pratica essa aveva oramai irrimediabilmente perso. L'anacronismo di un tale approccio rimane evidente, non soltanto in rapporto a quella che era divenuta la posizione ufficiale di Roma sulla materia (nello stesso volume d'archivio è conservato anche un duro parere che nega recisamente la possibilità per il vescovo Bocchini di comunicare con i greci locali), ma anche e soprattutto a causa della indisponibilità da parte dell'interlocutore in questione, cioè la Chiesa greca.

Abbiamo già potuto vedere come nel corso del Settecento i gerarchi ortodossi delle isole si mostrassero sempre più insofferenti nei confronti delle cerimonie comuni e dei fenomeni di *communicatio*, un fenomeno di irrigidimento dottrinale ed identitario che si aggraverà in corrispondenza della fine del regime veneto (1797) e della comparsa nel Mediterraneo orientale di una nuova potenza egemone, la Russia. La squadra navale del conte Ushakov fu infatti determinante nello sconfiggere i francesi (sotto il cui dominio era finito l'Eptaneso dopo il trattato di Campoformio) e nell'imporre un protettorato russo-ottomano sulla novella «Repubblica Settinsulare». In quest'occasione le forze russe non mancarono di far leva sulla religione ortodossa per guadagnarsi la popolazione, ad esempio garantendo alla popolazione greca il ristabilimento a Corfù di un vero e proprio vescovo e non più solo di un «Gran *Protopapas*». Questo determinò anche una rilettura del passato di convivenza religiosa dell'isola alla luce della nuova, esclusiva coscienza confessionale: il campione di questa operazione fu uno ieromonaco atonita, Athanasios Parios, che nel 1805 diede alle stampe un libretto intitolato *Ουρανού Κρίσις, ήτοι θαύμα φρικτόν και εξάίσιον* (*Giudizio del Cielo: un miracolo tremendo e straordinario*). Nel testo si faceva riferimento ad un evento molto noto, ovvero all'intervento miracoloso con cui il santo protettore di Corfù, Spiridione, avrebbe salvato l'isola dall'assedio ottomano del 1716. Il ritiro della flotta turca e la contemporanea vittoria degli austriaci nei Balcani erano stati salutati all'epoca come un chiaro segno divino e, per ringraziare il santo della sua intercessione, il provveditore veneziano Andrea Pisani aveva stabilito di creare una quarta processione solenne congiunta, da tenersi l'11 agosto, collocando altresì due lampade votive d'argento nella chiesa del santo, dove sono tuttora visibili.

Anche in questo caso, come negli altri che abbiamo prima illustrato, si trattava di un classico esempio di appropriazione civica di un culto locale, tale da renderlo unitivo per tutta la comunità e i suoi governanti. Un secolo dopo, tuttavia, Athanasios Parios aggiungeva un epilogo alla storia, modificandone completamente il senso: il monaco atonita prendeva spunto dalla morte accidentale del Pisani l'anno successivo all'assedio, in seguito all'esplosione di un

deposito di munizioni, per presentarla come la vendetta del santo in seguito ad una grave offesa compiuta dal provveditore. Oltre alle lampade, il Pisani avrebbe infatti preteso di installare nella chiesa di San Spiridione anche un altare latino, ignorando gli avvertimenti ricevuti in sogno contro un atto così blasfemo. L'11 novembre 1718, vigilia della collocazione dell'altare, il santo si era allora recato in prima persona a far esplodere la polveriera del castello, provocando la morte del provveditore e anche del suo confessore, che aveva autorizzato il progetto. Commentando il racconto, immortalato anche in diverse icone votive (tav. 4), Parios ne concludeva che il «giudizio del Cielo» era stato chiaro: la Chiesa occidentale era «miscredente, eretica, empia, papista e impura» (κακόδοξος, αιρετική, δυσσεβεστάτη, παπιστική και ακάθαρτος), altrimenti il santo non avrebbe manifestato in una maniera così eloquente il suo disgusto alla prospettiva di vedere un altare latino nella sua chiesa¹⁵⁰. Nel prosieguo del XIX secolo, sotto il protettorato britannico, il nuovo clima di contrapposizione identitaria sfocerà addirittura nella pratica di ribattezzare i convertiti latini all'ortodossia greca, in un ironico rovesciamento della storia antica dei rapporti tra i due riti in quell'area¹⁵¹.

Una communicatio nell'arte sacra?

Abbiamo finora studiato le relazioni tra greci e latini nelle isole Ionie da un punto di vista che ha preso essenzialmente in esame i rapporti di potere espressi nelle manifestazioni esteriori della cerimonialità e nei resoconti degli attori storici: in entrambi i casi la convivenza tra le due comunità emergeva come un'esperienza piena di tensioni ma anche di collaborazioni, in un quadro che era comunque segnato chiaramente dalla diminuzione irreversibile del numero e del prestigio dei cattolici dell'arcipelago. Prima di trarre affrettate conclusioni, c'è però

¹⁵⁰ A. Parios [Πάριος], *Ουρανού Κρίσις, ήτοι θαύμα φρικτόν και εξαίσιον του θαυματουργικωτάτου θείου Σπυρίδωνος, δι' ου τας βουλάς των παρανόμων Παπιστών...*, Lipsia, εν τη τυπογραφία του Νάυμπερτ, 1805, p. 25. Cfr. T. Nikolaidis, "Local religion" in Corfu: *Sixteenth to Nineteenth centuries*, in *Mediterranean Historical Review*, 29-2, 2014, p. 155-168.

¹⁵¹ Tali ribattesimi sarebbero stati praticati particolarmente a Corfù a partire dal 1824, per esplicito permesso del metropolita ortodosso Makarios. Il fatto fece scalpore, almeno da quanto si ricava dalla corrispondenza tra il Commissario delle Isole Ionie, Frederick Adam, e il Ministro inglese delle Colonie, Lord Balthurst: quest'ultimo nel 1826 riferiva al primo le lamentele della Santa Sede per la diffusione del «unwarrantable belief that baptism by a Roman Catholic Priest is not valid»; in un'altra lettera vi si dice che «that schismatic bishop [Makarios] impudently boasts that 136 Catholics have gone over to the Greek religion since he held his high office». Si veda G.D. Metallinos, "I confess one Baptism...". *Interpretation and Application of Canon VII of the Second Ecumenical Council by the Kollyvades and Constantine Oikonomos (A contribution to the historico-canonical evaluation of the problem of the validity of Western baptism)*, St. Paul's Monastery, Holy Mountain [Athos], 1994, Appendix III (trad. ing. dell'originale greco *Ομολογώ εν Βάπτισμα*, Atene, 1983).

da considerare un altro punto di osservazione, quello offerto dalla storia culturale nel suo interessarsi a documenti non convenzionali, come la produzione artistica. In modo simile a quanto già fatto con lo studio delle caratteristiche architettoniche delle «chiese doppie» nelle Cicladi¹⁵², istituire dei collegamenti tra i più recenti studi in materia di pittura post-bizantina e l'argomento di cui stiamo trattando permette di arricchire il nostro quadro d'indagine con molti spunti di riflessione. La produzione artistica nell'Eptaneso durante l'età moderna non è infatti solo una chiave privilegiata per studiare gli effetti della *communio in sacris* dal punto di vista culturale, ma mostra un equilibrio di influenze reciproche diverso da quello finora esaminato, in cui cioè è la tradizione greca a subire le maggiori influenze e contaminazioni da parte latina, seppur non in modo totalmente passivo ma attraverso un'originale rielaborazione¹⁵³.

Nel corso del XV secolo la scomparsa dell'Impero bizantino come centro di riferimento culturale e al contrario la nascita di forti movimenti unionisti dopo il Concilio di Firenze provocarono nei territori greci sottoposti al controllo veneziano la nascita di un particolare fenomeno artistico. Soprattutto sull'isola di Creta cominciarono infatti ad essere attivi artisti in grado di dipingere sia «alla greca», cioè secondo la tradizione bizantina, sia «alla latina», ovvero seguendo le nuove tendenze del Rinascimento italiano e poi del Barocco. Questa ambidestria artistica facilitava ovviamente il lavoro in una società mista, dove i committenti avevano gusti e tradizioni diverse; ma inevitabilmente produceva anche fenomeni di contaminazione stilistica e stimolava le innovazioni. Questi artisti si presentavano sempre come pittori di icone e mai di affreschi murali, che in effetti cominciavano a sparire dalla decorazione delle chiese per lasciare posto alle pitture su tavola.

¹⁵² Cfr. *supra*, capitolo 4. A mia conoscenza non esistono esempi di «chiese doppie» o in comproprietà nell'Eptaneso. Come testimoniano però le cerimonie in occasione della festa di sant'Arsenio e il tentativo di don Anastasio Vignari già ricordato, erano sicuramente presenti altari greci dentro chiese latine.

¹⁵³ In questa sezione si farà riferimento soprattutto agli studi di D.D. Triantafyllopoulos [Τριανταφυλλόπουλος], dalla sua tesi di dottorato discussa all'Università di Monaco nel 1985, *Die nachbyzantinische Wandmalerei auf Kerkyra und den anderen Ionischen Inseln. Untersuchungen zur Konfrontation zwischen ostkirchlicher und abendländischer Kunst (15.-18. Jahrhundert)*, ai numerosi saggi e approfondimenti successivi, ora raccolti in *Μελέτες για τη Μεταβυζαντινή Ζωγραφική, ενετοκρατούμενη και τουρκοκρατούμενη Ελλάδα και Κύπρος*, Atene, 2002. Una sintesi che divulga in lingua inglese buona parte delle riflessioni di Triantafyllopoulos e altri studiosi sull'argomento è quella fornita da T. Dialektopoulos, *Iconography as a Research Source on Religious Affairs in Greek Lands under Venetian Rule*, Salonico, 2012, che ha il vantaggio di essere più facilmente accessibile e di presentare una ricca sezione iconografica (ripresa in buona parte da quella in appendice a Triantafyllopoulos, *Μελέτες*, cit.). Tuttavia, l'analisi storica dell'autore è discutibile e con affermazioni in aperto contrasto con l'approccio qui seguito: ad esempio, la presentazione della fede ortodossa nei territori veneziani come qualcosa di eternamente definito e compatto, collegato direttamente ad una «coscienza nazionale greca».

È significativo che la prima rilevante sostituzione di questo genere avvenne proprio a Venezia, nella chiesa di San Giorgio dei Greci, la cui iconostasi fu affidata alle cure di uno dei più famosi esponenti della cosiddetta «scuola cretese», Michail Damaskinos (1530/35-1592/93). Egli riveste per noi un particolare interesse sia per il fatto che molte delle sue opere sono conservate proprio nelle Ionie, sia per la sua capacità di unire le influenze del manierismo veneziano (in particolare Bassano e Tintoretto) allo spirito greco, senza che quest'ultimo ne risulti stravolto¹⁵⁴.

Nella decapitazione di San Giovanni, del 1590, conservata alla Galleria Municipale di Corfù, è visibile ad esempio la fusione di elementi tradizionali bizantini (l'impiego dei materiali classici dell'icona, con pittura a uovo su tavola di legno, lo sfondo dorato, l'iconografia degli angeli e di San Giovanni Battista) con influenze occidentali (il gruppo dei soldati e degli ebrei, Salomè rappresentata con le vesti di una nobildonna veneziana dell'epoca, il dinamismo complessivo). A ciò si aggiunge la firma, del tutto assente nell'arte greca precedente, a testimoniare invece la nuova presa di coscienza del valore artistico e non solo religioso dell'opera. Una delle conseguenze infatti dell'incontro con la mentalità post-rinascimentale fu la progressiva commercializzazione delle icone, che passarono da oggetto liturgico di culto pubblico a oggetto devozionale privato, caratterizzato da maggiori o minori qualità estetiche e dunque eventualmente anche collezionabile¹⁵⁵ (tav. 5).

Questo fenomeno, che molti studiosi hanno voluto interpretare come una conseguenza del processo di «secolarizzazione» dell'arte ecclesiastica bizantina a contatto con quella occidentale, può essere in realtà compreso all'interno di una più ampia trasformazione culturale della Chiesa greca, sottoposta alle sfide e alle influenze della Controriforma: nello stesso periodo si può infatti rintracciare anche l'adozione da parte di molti prelati di una terminologia teologica di tipo scolastico (anche tra i più antilatini), così come il prender piede di una sensibilità religiosa di tipo «pietistico» ed emozionale, fino alla stessa costruzione di un confessionalismo identitario ortodosso

¹⁵⁴ Cfr. Triantafyllopoulos, *Μνημειακή ζωγραφική στη Μεταβυζαντινή Κρήτη (Ενα πρόβλημα: Η έρευνά του – Η ερμηνεία του)*, ora in Id., *Μελέτες για τη Μεταβυζαντινή Ζωγραφική*, cit., p. 111-126 (n. VII). Sul Damaskinos, si vedano la voce di C. Gelao nel *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 32, 1986, e la scheda di M. Chatzidakis [Χατζηδάκης], *Έλληνες Ζωγράφοι μετά την Άλωση*, Atene, 1987, p. 241-254; più in generale, cfr. M. Constantoudaki-Kitromilides, *Le icone e l'arte dei pittori greci a Venezia*, in Tiepolo, Tonetti (a cura di), *I Greci a Venezia*, cit., p. 569-642 e M. Voulgaropoulou (Βουλγαροπούλου), *Η μεταβυζαντινή ζωγραφική εικόνων στην Αδριατική από το 15ο έως ο 17ο αιώνα*, tesi di dottorato, Università Aristotele, Salonicco, 2014.

¹⁵⁵ Cfr. le osservazioni sulla trasformazione delle icone in *Andachtsbilder* («immagini devozionali») fatte da Triantafyllopoulos nella raccolta di saggi già menzionata.

contrapposto a quello cattolico post-tridentino, ma per forza di cose ispirato proprio da quel modello¹⁵⁶.

Ecco così che è possibile rintracciare nella pittura greca del periodo la ripresa di elementi della tradizione europea riutilizzati però in senso «anti-latino». Se ne scorge già la traccia in un'opera attribuita al Damaskinos, un'icona conservata nel monastero corfiota della Platytera che illustra un soggetto tipicamente cattolico, ovvero un'allegoria del sacramento eucaristico (tav. 6). Non solo il tema, ma anche la composizione risente di influenze occidentali, se si considerano le forti analogie con la *Disputa del Sacramento* di Raffaello nel Vaticano o con alcune stampe fiamminghe di cui è conosciuta la circolazione nell'Epitafio. Eppure, l'opera assume un carattere inequivocabilmente greco quando si nota che il pane eucaristico tenuto dal cherubino in basso a destra non è rappresentato nella forma dell'azzimo, ma piuttosto del pane fermentato. Nello stesso momento in cui a Corfù i greci erano costretti a partecipare alla festa del *Corpus Domini*, dove l'azzimo era portato in processione, si ribadiva in tal senso la diversità e la specificità della tradizione liturgica bizantina¹⁵⁷.

Nella stessa direzione andava la valorizzazione polemica di santi i cui insegnamenti erano considerati eretici dai latini e che invece andavano acquisendo una caratura tipicamente «ortodossa»: il più celebre tra tutti era senza dubbio il padre dell'esicasmo, il monaco trecentesco Gregorio Palamas. Un suo ritratto ad opera di Emmanuel Tzanes era collocato sulla porta di ingresso al santuario della chiesa dei Santi Giasone e Sosipatro di Corfù, in una posizione cioè estremamente visibile; ma anche le porte laterali del *templon*, quelle che conducono alla camera dove si preparano le offerte (*prothesis*) e a quella dove sono contenuti i paramenti sacri (*diakonikon*), ospitavano raffigurazioni rispettivamente di Cirillo d'Alessandria e Giovanni Damasceno, santi riconosciuti indubbiamente anche dalla Chiesa cattolica, ma dipinti nell'atto di reggere in mano rotoli di pergamena contenenti i loro insegnamenti circa la processione dello Spirito Santo solo dal Padre¹⁵⁸ (tav. 7).

Del resto la questione del *Filioque* era utilizzata come un discriminatore identitario in molti altri casi sull'isola ionia: durante la quaresima greca veniva appeso davanti all'iconostasi un tendaggio con il testo del Credo ortodosso e nelle chiese dei villaggi di Perivoli e Strongili è

¹⁵⁶ Cfr. *supra*, p. 159-163 e bibliografia citata.

¹⁵⁷ Cfr. Triantafyllopoulos, *Θρησκευτικοί ανταγωνισμοί στο πεδίο της θρησκευτικής τέχνης. Η περίπτωση των Ιονίων νήσων (13ος-18ος)*, ora in Id., *Μελέτες για τη Μεταβυζαντινή*, cit., p. 231-253 (p. 245-248) e Dialektopoulos, *Iconography*, cit., p. 94-98. In generale, cfr. P.L. Vokotopoulos [Βοκοτόπουλος], *Εικόνες της Κέρκυρας*, Atene 1990.

¹⁵⁸ Si conserva una ricevuta di 10 scudi versati al pittore il 27 luglio 1654 dal parroco della chiesa, lo ieromonaco cretese Kalliopios Kalliergis: Vokotopoulos, *Εικόνες της Κέρκυρας*, p. 119. A partire dagli anni '70 del XX secolo i dipinti sono collocati sui pilastri della navata.

conservato un ciclo di affreschi dove gli articoli di fede sono illustrati uno per uno, con un'iconografia peraltro derivata dalle stampe fiamminghe, soprattutto un'incisione di Jan Sadeler il Vecchio, che a sua volta ne riprendeva una di Maerten de Vos dell'anno 1579¹⁵⁹.

L'utilizzo di novità iconografiche a scopi di polemica religiosa è rintracciabile anche in quello che è un vero *hapax* nell'arte bizantina e post-bizantina, presente nella chiesa della Panagia Faneromeni o Panagia ton Xenon, sempre a Corfù (tav. 8). Qui, tra gli ultimi anni del Seicento e i primi del Settecento, Konstantinos Kontaris dipinse le icone per le porte laterali del santuario: in una è raffigurato l'albero di Jesse con gli antenati di Cristo, mentre nell'altra si trova una Trinità sovrastante due file incolonnate di Padri della Chiesa, dieci orientali a destra (Giovanni Crisostomo, Atanasio, Cirillo, etc.) e nove occidentali a sinistra (Leone III, Agostino e Ambrogio – singolarmente raffigurati anch'essi con la tiara papale –, Girolamo e altri)¹⁶⁰. Apparentemente sembra di trovarsi di fronte ad un elemento caratteristico della propaganda unionista cattolica, quello della *concordia ecclesiarum*, che aveva una lunga e antica tradizione sia in campo bibliografico (si pensi alle opere di Allacci o Arcudio) sia in quello iconografico: molta fortuna ebbe ad esempio il tipo che vedeva gli apostoli Pietro e Paolo (simboleggianti rispettivamente la Chiesa di Roma e quella di Costantinopoli) sostenere insieme la Chiesa, simboleggiata da un edificio ottagonale che originalmente doveva riferirsi alla rotonda del Santo Sepolcro ma che poteva anche ricordare il duomo di Firenze, cioè proprio il luogo dove si era firmata l'Unione¹⁶¹ (tav. 9).

Nel caso della Panagia ton Xenon, tuttavia, la dimostrazione di concordia tra i Padri delle due Chiese (che tra l'altro fonde ancora una volta insieme la tradizione bizantina nelle linee dei volti e degli abiti e le influenze occidentali nella scelta di una raffigurazione più dinamica, di scorcio o di tre quarti) assume però improvvisamente un carattere polemico quando si fa caso a ciò che le figure rappresentate (tutte antecedenti allo Scisma) reggono in mano: si tratta di cartigli in greco o in latino, tratti dalle loro opere, con riferimenti alla processione dello Spirito Santo dal solo Padre. Un programma iconografico di tale raffinatezza, capace cioè di ritorcere gli strumenti culturali

¹⁵⁹ Triantafyllopoulos, *Die Nachmalerei*, cit., p. 251-266. È da notare che anche nelle Cicladi si ritrova un caso del genere, dato che nella chiesa della Panagia Portiani a Milos sembra di poter ravvisare i resti di un ciclo iconografico dedicato all'illustrazione degli articoli del Credo, sempre derivato da modelli fiamminghi (*ibid.*, p. 258 e sg.). In generale, sulla circolazione e l'influenza delle stampe fiamminghe nell'area ionica, cfr. il lavoro di G. Rigopoulos [Ρηγόπουλος], *Φλαμανδικές επιδράσεις στη μεταβυζαντινή ζωγραφική. Προβλήματα πολιτιστικού συγκριτισμού*, Atene, 1998.

¹⁶⁰ M. Theocharis (Θεοχάρης), 'Ένα 'άπαξ' στην Ορθόδοξη αγιογραφία, in *Κερκυραϊκά Χρονικά*, 26, 1982, p. 228-247; Triantafyllopoulos, *Θρησκευτικοί ανταγωνισμοί*, cit., p. 242-243.

¹⁶¹ Triantafyllopoulos, *Κύπρος και Επτάνησα: Ομοιότητες και διαφορές στην εκκλησιαστική τους τέχνη* in Id., *Μελέτες για τη Μεταβυζαντινή*, cit., p. 217-218.

unionisti in favore della difesa dell'Ortodossia greca, è stato interpretato come più o meno direttamente influenzato dalla figura di Ilias Miniatis (1669-1714), a cui si attribuisce ugualmente un ruolo nella creazione del ciclo del Credo nella chiesa di Perivoli¹⁶².

Originario di Cefalonia, il Miniatis aveva studiato a Venezia al Collegio Flanginiano, per poi diventare collaboratore del metropolita di Filadelfia Meletios Typaldos e quindi trascorrere un lungo periodo di predicazione e insegnamento nelle isole Ionie. La sua fama è legata alle polemiche antilatine contenute in due opere che furono stampate postume a Venezia, cioè la raccolta dei suoi sermoni (*Διδαχαί*, 1716) che gli avevano valso l'epiteto di «nuovo Crisostomo» ed un testo sulle cause della Scisma, *Πέτρα σκανδάλου* (1718), destinato ad un grande successo, grazie anche al fatto di essere scritto in greco demotico. Quest'ultimo testo ebbe grande importanza nel diffondere e radicare anche a livello popolare la coscienza della diversità tra ortodossi e cattolici, risalendo nel tempo fino a Fozio per rintracciare la causa della separazione tra le due Chiese, tutta addossata sul lato romano. Ciò nonostante, la posizione religiosa del Miniatis è più complessa di quanto sembri. Non solo egli fu infatti un collaboratore del filocattolico Typaldos, ma nella propria omiletica si ispirò allo stile di predicatori come Segneri o Bossuet e ugualmente riprese nei propri scritti molti concetti teologici cattolici, da temi agostiniani fino alla riflessione di Anselmo d'Aosta sul sacrificio espiatorio di Cristo e all'Immacolata concezione: proprio i passaggi sull'Immacolata furono soppressi nelle edizioni successive al 1849, per volontà del patriarca di Costantinopoli¹⁶³.

Sorte analoga ebbe del resto l'opera di un altro teologo (ma anche medico) originario delle isole Ionie, Nikolaos Voulgaris (Nicolò Bulgari), fratello del Gran *Protopapas* di Corfù Chrystodoulos (1675-1693). Nel 1684 questi aveva dato alle stampe a Venezia un catechismo ortodosso che incontrò una notevole fortuna e numerose riedizioni: ma dato che il linguaggio utilizzato era ricco di termini scolastici come «transustanziazione» o «accidenti», nell'edizione costantinopolitana del 1861 si ritenne opportuno mettere in guardia il lettore da tali latinizzazioni¹⁶⁴. Del resto un'impronta scolastica era pur sempre

¹⁶² Cfr. Triantafyllopoulos, *Die Nachmalerei*, cit., p. 267 e sg.

¹⁶³ Su Miniatis, in seguito nominato vescovo di Kalavryta nel Peloponneso, si vedano le pagine di Podskalsky, *Griechische Theologie*, cit., p. 319-323, autore anche della voce *Meniates, Elias*, s.v. in *Religion Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, Leida-Boston, 2010, p. 256; cfr. inoltre Plested, *Orthodox reading of Aquinas*, cit., p. 158-159. Per i suoi scritti sull'Immacolata, cfr. G. Gharib, E. Toniolo, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 1: *Autori orientali, secoli XI-XX*, Roma, Città nuova, 2008, p. 625-635.

¹⁶⁴ N. Voulgaris [Βούλγαρις], *Κατήχησις ιερά*, Venezia, Νικόλαος Γλυκίς, 1681; cfr. Ware, *Eustratios Argenti*, cit., p. 14; Nikolaos era anche autore di un'opera dedicata all'arcivescovo cattolico Carlo Labia: N. Bulgari, *Vera relatione del thaumaturgo di Corfu Spiridione il santo...*, Venezia, per il Mortali, 1669.

presente anche nelle opere di un altro Voulgaris, Eugenios (1716-1806), figura di primo piano della teologia greca e non certo sospettabile di simpatie cattoliche¹⁶⁵.

Insomma, il clima culturale dell'Eptaneso, anche quando esprimeva tensioni o scontri di natura confessionale, non riusciva a liberarsi di una sostanziale apertura alla contaminazione, in cui il riutilizzo polemico era comunque un prodotto della conoscenza dell'altro e del confronto con la sua cultura e il suo linguaggio¹⁶⁶. La *communicatio in sacris* poteva venir progressivamente abbandonata in favore di steccati dottrinali ed ecclesiali più rigidi, ma qualche residuo di quei secoli di coesistenza continuava a fermentare.

¹⁶⁵ Sull'opera teologica di E. Voulgaris (che conta anche una trilogia polemica contro i latini), cfr. D. Sternon, *Eugène Boulgaris*, in C. G. Conticello, V. Conticello (a cura di), *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II, Turnhout 2002, p. 721-848, in particolare p. 790 e 806 e sg. Da notare che il Voulgaris fu il responsabile della menzionata traduzione greca dei *Primordia Corcyrae* del vescovo Querini (Mosca, 1804).

¹⁶⁶ Anche perché, come nota B. Heyberger in un contesto analogo, «l'opposition ne signifie que rarement l'absence de mimétisme» (recensione a M. Guirguis, *An Armenian Artist in Ottoman Egypt: Yuhannā al-Armanī and His Coptic Icons*, in *Arabica*, 56, 2009, p. 466-468, p. 467).



Tav. 1 – Il terreno d'indagine: Levante veneziano e Impero ottomano
(elaborazione a partire da una copia di fine XVII secolo della Mappa di Piri Reis,
1525: Walters Art Museum, Ms. W 658).



Tav. 2 – Anonimo, *L'orazione in onore del vescovo Angelo Maria Querini nella chiesa greca di San Spiridione a Corfù*, tempera su tavola, 1725 ca. (Archivio fotografico Musei di Brescia, Fotostudio Rapuzzi).



Tav. 3 – Anonimo, *Il ricevimento offerto da Angelo Maria Querini al clero greco nel palazzo episcopale di Corfù*, tempera su tavola, 1725 ca. (Archivio fotografico Musei di Brescia, Fotostudio Rapuzzi).



Tav. 4 – G. Aspiotis, *Miracolo di san Spiridione*, XIX sec.
(Museo bizantino e cristiano, Atene).



Tav. 5 – M. Damaskinos, *Decapitazione di san Giovanni Battista*, 1590
(Pinacoteca municipale, Corfù).



Tav. 6 – M. Damaskinos, *Allegoria della Santa Eucaristia*, seconda metà del XVI sec.
(Monastero della Platytera, Corfù; immagine pubblicata in Triantafyllopoulos,
Μελέτες για τη Μεταβυζαντινή Ζωγραφική, cit., p. 350).



Tav. 7 – E. Tzanes, *San Giovanni Damasceno e San Gregorio Palamas*, 1654
 (Chiesa dei Santi Giasone e Sosipatro, Corfù: immagini pubblicate in *Βυζαντινή και μεταβυζαντινή τέχνη στην Κέρκυρα*, cit., e *Ο περίπλους των εικόνων*, cit., p. 110-111).



Tav. 8 – K. Kontaris, *Concordia dei Padri occidentali e orientali sulla processione dello Spirito Santo*, fine XVII-inizio XVIII sec.
(Chiesa della Panagia Faneromeni detta Panagia ton Xenon, Corfù; foto di G. Pagratis).



Tav. 9 – Anonimo, *Santi Pietro e Paolo*, seconda metà del XVI sec.
(Pinacoteca municipale, Corfù; sul modello dell'icona di N. Ritzos
alla Galleria dell'Accademia, Firenze).

TERZA PARTE

LE CONSEGUENZE DELL'APOSTOLATO
CATTOLICO TRA I CRISTIANI ORIENTALI:
IL CASO ARMENO

Per studiare i rapporti tra gli armeni cattolici e apostolici nel XVIII secolo, sembra inevitabile rivolgere lo sguardo a Costantinopoli, allora non solo la capitale politica e culturale dell'Impero ottomano, ma anche la città con la più grande popolazione armena al mondo. Questa impressione non è sbagliata, ma rischia di essere limitante qualora l'esame si concentri esclusivamente sulla capitale e sulla comunità in questione, senza considerare le sollecitazioni provenienti da altre zone (più che «periferie», possiamo definirle «centri regionali») e da altri gruppi religiosi. Nello specifico, gli eventi che sconvolsero la vita degli armeni stambulioti nei primi decenni del Settecento trovarono la loro origine profonda nei fatti accaduti sull'isola greca di Chio dopo il 1694, furono in larga parte determinati da personaggi originari delle province dell'Anatolia centro-orientale (Sivas, Tokat e soprattutto Erzurum) e si intrecciarono spesso alle vicende della comunità siro-cattolica di Aleppo. Le decisioni prese dalla Congregazione del Sant'Uffizio sui dubbi di carattere dottrinale riguardanti gli armeni, inoltre, ebbero ovviamente un effetto anche su tutte le altre comunità cristiane orientali.

Ad arricchire questo quadro e a complicarne ulteriormente la ricostruzione contribuisce la grande quantità (ed eterogeneità) di fonti storiche a disposizione e i loro differenti punti di vista. La visione locale espressa nei memoriali dei religiosi cattolici attivi sul territorio dell'Impero deve essere affiancata allo sguardo d'insieme proprio dell'ambasciata francese a Costantinopoli e delle stesse autorità ottomane; le preoccupazioni politiche rintracciabili nella corrispondenza diplomatica si contrappongono a quelle dottrinali espresse dalle Congregazioni romane, in un momento in cui le differenze di strategia missionaria cominciano a produrre significative divisioni nel campo cattolico. Tali divisioni si ritrovano ancor più accentuate all'interno del clero armeno apostolico, il cui vertice continua a cambiare vorticosamente in quegli anni. Questo impedisce l'espressione di una linea di condotta univoca, a favore invece di un atteggiamento oscillante in cui – come vedremo – un patriarca scelto come pacificatore sembrerà rivelarsi come il più accanito persecutore dei cattolici, salvo poi terminare la propria vita scrivendo un memoriale in cui le cause della propria deposizione sono attribuite ad un'eccessiva benevolenza nei loro confronti.

Nel capitolo 6 si ricostruirà la storia della comunità armena di Costantinopoli prendendo in considerazione i tentativi di accordo tra cattolici e apostolici, le diverse strategie percorse (dichiarazioni di unione o compromessi pratici), così come le violenze scatenate dal

loro fallimento e descrivendo infine il lungo processo verso la costituzione dei cattolici ottomani in un corpo separato¹. Le fonti esaminate saranno eminentemente francesi, dato il ruolo fondamentale svolto allora dai rappresentanti diplomatici di Parigi e dai missionari gesuiti e cappuccini².

Il capitolo 7 affronta invece gli stessi snodi esaminati con l'ottica delle Congregazioni romane, ovvero attraverso l'analisi dei dubbi sottoposti da missionari e fedeli all'esame del Sant'Uffizio e della Propaganda, nel tentativo di chiarire situazioni molto confuse o, più spesso, di sollecitare una qualche forma di tolleranza implicita o esplicita circa la possibilità di comunicare *in divinis* con gli armeni «scismatici». Oggetto di interesse particolare sarà la documentazione raccolta tra il 1718 e il 1723 dalla Congregazione di Propaganda Fide nel corso di un'inchiesta senza precedenti, durante la quale moltissimi religiosi cattolici attivi in Oriente (dal Cairo alla Georgia, dalle isole greche alla Persia) furono chiamati a rispondere ad un questionario volto ad accertare la diffusione della *communicatio* non soltanto tra gli armeni, ma tra tutte le comunità cristiane del Levante³.

Complessivamente, attraverso la ricostruzione degli snodi più problematici della storia degli armeni dell'Impero ottomano nel

¹ Per uno studio sintetico sull'argomento, si veda C.A. Frazee, *The Formation of the Armenian Catholic Community in the Ottoman Empire*, in *Eastern Churches Review*, 7, 1975, p. 149-163.

² Tra le fonti più utili segnalo la corrispondenza degli ambasciatori francesi a Costantinopoli, Pierre Antoine de Castagnères marchese di Châteauneuf (1689-1699), Charles de Ferriol (1699-1710) e Pierre Des Alleurs (1710-1716), conservata in Archives Nationales (AN), Affaires Etrangères (AE), B/I, vol. 380-389; i memoriali delle missioni gesuite in Anatolia, raccolti progressivamente nelle *Lettres édifiantes et curieuses*; le relazioni a stampa di T.C. Fleuriot d'Armenonville, *Estat présent de l'Arménie tant pour le temporel que pour le spirituel*, Parigi, chez la veuve de Jacques Langlois, 1694 e di J. Villotte, *Voyages d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie et en Barbarie*, Parigi, chez Jacques Vincent, 1730 (edita dal p. N. Frizon); le lettere e i documenti della missione cappuccina di Costantinopoli, Archives Provinciales des Capucins de Paris, fonds Constantinople – St. Louis de Pera, in particolare le serie D, E ed O e il manoscritto 1261 della biblioteca. Quest'ultimo è una copia di inizio Novecento, in grafia ammodernata, delle lettere inviate a Parigi dal superiore Hyacinthe-François a proposito degli affari degli armeni, i cui originali si trovano nelle serie summenzionate: R. Kévorkian ne ha pubblicato ampi stralci in *Documents d'archives français sur le Patriarcat arménien de Constantinople (1701-1714)*, in *Revue des études arméniennes*, 19, 1985, p. 333-371. Avendo svolto la trascrizione dagli originali prima di conoscere il lavoro di Kévorkian, i riferimenti in nota saranno sempre al manoscritto. Utile anche il resoconto di A. de La Motraye, *Voyages du Sr. A. de la Motraye en Europe, Asie et Afrique*, 2 vol., L'Aia, chez T. Johnson & J. Van Duren, 1727 (ed. or. *Travels through Europe, Asia, and into parts of Africa*, Londra, 1723). Per ulteriori fonti e bibliografia relative al patriarca Awetik', cfr. *infra*.

³ Le fonti utilizzate sono dunque quelle raccolte nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF, SO), nei fondi *Stanza Storica* (St. St.), *Doctrinalia* e *Dubia*; e in quello dell'archivio della Congregazione di Propaganda Fide (oggi dell'Evangelizazione dei Popoli), nei fondi *Acta*, *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali* (SOCG), *Scritture riferite nei Congressi* (SC) e *Congregazioni Particolari* (CP).

secolo e mezzo che divide la fondazione delle prime missioni gesuite in Armenia (1680 ca.) dallo stabilimento del *millet* cattolico (1831) sarà possibile analizzare e discutere i problemi principali affrontati in quegli anni da tutte le comunità cattoliche orientali: il valore civile dei sacramenti amministrati dal clero «scismatico» all'interno del sistema ottomano, la dimensione dunque politica che assumeva il divieto imposto da Roma ai cattolici di farvi ricorso, così come i complicati rapporti che si venivano ad instaurare tra i fedeli e missionari che rispettavano quest'obbligo e quelli invece che si ritenevano costretti a trasgredirlo⁴.

⁴ Solo nelle ultime fasi di revisione del libro ho potuto vedere G. Aral, *Les Arméniens catholiques. Étude historique, juridique et institutionnelle XVII^e-XIX^e siècle*, Nizza, 2017, che alle p. 70-172 tratta alcuni dei temi che saranno affrontati nelle pagine seguenti.

CAPITOLO 6

«UN CAHOS INFINY»: GLI ARMENI DI COSTANTINOPOLI TRA SCONTRI E TENTATIVI DI ACCORDO

Preambolo: la missione gesuita a Erzurum (1685-1694)

A partire dagli anni '80 del Seicento, la Compagnia di Gesù cominciò a indirizzare un numero sempre crescente di religiosi nei territori compresi tra la costa del Mar Nero e il lago Van. La regione costituiva un punto di passaggio obbligato per la Persia, dove i gesuiti avevano fondato missioni alle metà del secolo¹, ma offriva anche la potenzialità di divenire una via terrestre per la Cina, più veloce e alternativa rispetto a quella marittima controllata dai portoghesi. Il percorso si sarebbe dovuto snodare lungo gli avamposti dell'antica via della seta già utilizzati da Marco Polo, con una tappa fondamentale del viaggio nella città di Isfahan; oppure avrebbe seguito la via delle steppe settentrionali, attraverso i territori russi e siberiani. Il tentativo di aggirare il *padroado* portoghese per via di terra si risolse in uno scacco, venendo abbandonato agli inizi del nuovo secolo a causa delle enormi difficoltà logistiche: la maggioranza dei viaggiatori finì per fermarsi a metà strada o nei casi migliori per ricongiungersi alla via marittima nei porti persiani o indiani². L'impresa, tuttavia, contribuì a far meglio conoscere i territori dell'Armenia storica, al crocevia del Caucaso e dell'altopiano iranico: e non fu estraneo a questo sviluppo l'interesse francese verso i traffici economici condotti in quegli anni dai mercanti di origine armena, particolarmente quelli di Nuova

¹ Si aggiungevano a quelle stabilite nel 1605 da carmelitani e agostiniani e negli anni '20 dai cappuccini.

² Cfr. Villotte, *Voyages d'un missionnaire*, cit., p. 4-5 e 641 e sg., dove sono descritte tutti i possibili percorsi di viaggio e le tappe necessarie; il tentativo di collegare le missioni gesuite della Cina con quelle in Medio Oriente e l'Europa è stato studiato da J.-P. Duteil, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, Parigi, 1994, p. 67-71.

Giulfa, un sobborgo di Isfahan dove erano stati deportati all'inizio del secolo dallo scià Abbas I³.

In questo contesto si deve dunque iscrivere la fondazione della missione di Erzurum nell'estate 1685 da parte dei padri Roche, Barnabé e Avril, quasi in contemporanea con lo stabilimento di una casa anche a Erevan (1684) e Shamakhi, nell'odierno Azerbaigian (1686)⁴. Erzurum, capoluogo dell'omonimo *eyalet*, era allora il principale centro urbano dell'Anatolia orientale e uno dei più fiorenti snodi commerciali dell'Impero ottomano, grazie ai diritti di dogana prelevati sulle merci provenienti dalla Persia, soprattutto la seta grezza destinata alle manifatture di Bursa o a quelle europee attraverso il porto di Smirne⁵. Un ruolo fondamentale nella vita economica della città era appunto giocato dagli armeni, che costituivano un terzo della popolazione urbana (8.000 anime su circa 25.000 abitanti complessivi). Erzurum (Karin in lingua armena) era del resto geograficamente al centro dei territori dell'Armenia occidentale o "turca" (contrapposta a quella orientale o "persiana") e alcuni viaggiatori non esitavano a definirla *tout court* come «la capitale de la haute Arménie»⁶.

I gesuiti, che si erano potuti installare grazie ad una patente concessa dal sultano all'ambasciatore francese Guilleragues, in breve tempo si resero conto delle potenzialità della nuova missione ed iniziarono a inviare resoconti entusiastici circa la benevolenza dimostrata dai cristiani locali e la loro disponibilità ad accogliere gli insegnamenti cattolici: il padre Roche riuscì a guadagnarsi l'amicizia del vescovo armeno, a istituire una scuola di dottrina e a farsi in poco tempo benvolere dalla comunità. Quando alla sua morte (1690) il governo della missione passò nelle mani di Jacques Villotte, le cose sembravano andare per il meglio, anche grazie ai buoni uffici del nuovo ambasciatore Castagnère de Chateauneuf. Quest'ultimo, nel

³ V.S. Ghougassian, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, Atlanta, 1988 e S. Aslanian, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Network of Armenians Merchants from New Julfa*, Berkeley, 2011.

⁴ Villotte, *Voyages*, cit., p. 195-196; Fleuriau, *Estat présent de l'Arménie*, cit., p. 94-95 (Barnabé e Roche provenivano dalla Siria e prima di Erzurum stabilirono una missione anche a Bitlis, nella zona del lago Van, p. 68 e sg.); in generale, cfr. R. Matthee, *Jesuits in Safavid Persia*, s.v. in *Encyclopedia Iranica*, vol. XIV, fasc. 6, Londra, 2008, p. 634-638.

⁵ Secondo il famoso viaggiatore ottomano Evliya Çelebi, che soggiornò a Erzurum alla metà del secolo, le dogane di Erzurum erano le terze più ricche dell'Impero dopo quelle di Costantinopoli e Smirne; nel 1660 da sole valevano il 2% di tutte le entrate fiscali dello stato. La situazione andò peggiorando nel Settecento, con un inesorabile declino dovuto anche all'instabilità politica della vicina Persia e all'abbandono del commercio della seta per quello del cotone. Cfr. N. Erim, *Trade, Traders and the State in Eighteenth-Century Erzurum*, in *New Perspectives on Turkey*, 5-6, 1991, p. 123-150.

⁶ Villotte, *Voyages*, cit., p. 48; *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, 8 vol., Parigi, Grimberty, 1824-1826: vol. 4, p. 226 («Tableau de l'Arménie par le père Monnier»).

marzo dello stesso anno⁷, era infatti riuscito ad ottenere dal sultano Suleyman II il rinnovo e l'ampliamento del comando che autorizzava i gesuiti a istruire liberamente i cristiani orientali dell'impero, nel caso in cui questi si rivolgessero ai missionari per fare chiarezza su quei punti di dottrina che il loro clero nazionale non sapeva risolvere⁸.

Nella pratica si trattava di un esplicito riconoscimento della possibilità di svolgere attività catechetica presso i sudditi dell'impero (anche se, ed è fondamentale rimarcarlo, soltanto in seguito ad una loro volontaria richiesta e in caso di assenza o incapacità del clero orientale a svolgere quel compito): non era una concessione banale, perché in teoria l'interpretazione rigorosa delle capitolazioni (a cui in ogni caso il comando si richiamava) giustificava la presenza dei «religieux francs» sul territorio ottomano solo per scopi legati al pellegrinaggio verso la Terra Santa e l'amministrazione delle chiese «dans les endroits de notre Empire où ils sont depuis longtemps», o in ogni caso per l'assistenza religiosa agli europei là residenti (in particolar modo il personale consolare)⁹. Per legittimare ulteriormente la posizione dei gesuiti di Erzurum, l'ambasciatore provvide dunque anche a nominare un armeno come console francese nella città: che questa mossa fosse realmente necessaria lo dimostra la sorte della contemporanea missione di Trebisonda, che affrontò numerose difficoltà proprio per l'assenza di una rappresentante degli interessi francesi¹⁰.

⁷ Il comando è datato, secondo lo stile dell'egira, alla fine del mese lunare di *cema-ziülevvel* dell'anno 1101, che secondo la conversione normalmente accettata corrisponde alla fine di marzo 1690; tuttavia, le fonti francesi dell'epoca sono univoche nel fornire come data equivalente il 13 luglio 1689: Rabbath (ed.), *Documents inédits*, cit., vol. 1, p. 122 e nota. Ora, questo non è possibile perché Chateaufort sbarcò a Costantinopoli soltanto nel settembre seguente: in questo caso ci deve quindi essere un errore.

⁸ «Syriens, Grecs, Arméniens et Cophtes, et autres Chrétiens mes sujets des sectes du Messie, *ayant la volonté d'aller trouvé de leur bon gré* lesdits Religieux Jésuites, pour se faire résoudre les difficultez et les doutes *que leurs propres Prêtres et Religieux n'ont pû leur résoudre* touchant les questions sur les sciences du Messie, et sur leurs cérémonies» (la traduzione francese del comando è quella riportata da Fleuriau, che la presenta come letterale: *Estat présent de l'Arménie*, cit., p. 98-111, enfasi aggiunta; un'altra traduzione è conservata in AN, AE, B/I, vol. 76, c. 232r-234r).

⁹ Per il testo delle capitolazioni, cfr. T.-X. Bianchi, *Le nouveau guide de la conversation en français et en turc... suivi de la Collection complète des Capitulations ou Traités de paix entre la France et la Porte Ottomane*, Parigi, imprimerie orientale de M^{me} V^{ve} Dondey-Dupré, 1852 (2^e ed.), p. 269, art. 32 (aggiunto nel 1673 in occasione del rinnovamento degli accordi ottenuto dall'ambasciatore Nointel). Nel testo del comando del 1690 si fa riferimento (in modo invero non del tutto univoco o definitivo) al permesso di attività religiose «dans les Églises, et les lieux où il y a des Consuls».

¹⁰ «... d'autres de leurs Missionnaires se sont établis à Trebisonde sans avoir pris la précaution d'y faire nommer un consul, ils y avoient esté tolérés pendant un an, mais [...] ayant donné lieu au Pacha d'examiner leur commandement, il a jugé n'avoient pas droit s'établir dans sa ville, n'y ayant point de Consul de France et leur à ordonné d'en sortir» (AN, AE, B/I, vol. 381, c. 204rv). La nomina del console francese a Costantinopoli è riferita in una lettera del 26 ottobre 1690 (AN, AE, B/I, vol. 380, c. 363).

L'apice della fortuna della missione di Erzurum coincise però con l'inizio della sua rovina, forse proprio a causa dell'eccessivo successo ottenuto. Nel febbraio 1692, infatti, ben dieci nuovi missionari si trovarono a soggiornare nella città: benché la maggior parte di loro avesse come ultima destinazione la Cina e l'Asia Centrale, una tale concentrazione di religiosi «franchi» suscitò l'interesse e l'avidità del locale pascià, che sperò di poterne trarre il denaro necessario a ripagare le ingenti spese sostenute in precedenza per riscattarsi dalla prigionia subita dai polacchi durante la guerra¹¹. I padri si rifiutarono di pagargli la cifra richiesta con un pretesto, ma gli interessi economici del governatore trovarono allora un'ottima sponda nella voglia di rivalsa che cominciava a serpeggiare all'interno del clero armeno più tradizionalista, che non vedeva favorevolmente l'introduzione nella comunità di pratiche e dottrine cattoliche. Durante la quaresima, due di loro, il *vardapet* C'olak e il prete Yarut'iwn, si impegnarono particolarmente nel tentativo di deporre il vescovo locale Aharon, che accusavano apertamente di essersi fatto «franco»: le loro parole circa il pericolo costituito dalla presenza dei missionari europei (adeguatamente supportate da lauti donativi) riuscirono ad ottenere l'effetto sperato, grazie anche all'appoggio fornito dal locale giudice islamico, il *kadi* Feyzullah Efendi (1638-1703). Quest'ultimo, originario del luogo, era stato in passato precettore dei figli di Mehmed IV, raggiungendo un notevole potere; quando nel 1687 una rivolta di giannizzeri aveva deposto il sultano, Feyzullah era stato relegato nella sua città natale, da dove tuttavia continuava a tessere trame nel tentativo di ritornare a corte¹².

¹¹ I gesuiti in questione erano il genovese Filippo Grimaldi «mandarin de la Chine», il tedesco Schutte, i padri «le Blanc, de Bèze, Bauvoillier, Archambaut, de Soatre et de Maledan, tous François» e due altri fratelli conversi; di questi i primi due si recheranno in Cina passando da Goa, il terzo morirà durante il viaggio da Isfahan al mare, mentre Bèze, Bauvoillier e Archambaut prenderanno la strada per la Tartaria (Uzbekistan) attraverso le missioni di Samarcanda e Bukhara, nella speranza di trovare un cammino via terra per la Cina. A Erzurum rimangono così solo le Blanc (superiore delle missioni di Persia), de Maledan et de Soatre. Cfr. Villotte, *Voyages d'un missionnaire*, cit., p. 210 e sg.; Fleuriau, *Estat présent de l'Arménie*, cit., p. 172-173.

¹² La famiglia di Feyzullah era originaria della regione del Karabakh e si era trasferita a Erzurum negli anni '30 del Seicento; lo zio e il padre erano stati alla guida della confraternita sufi Halveti (*Khalwati*). Messosi al seguito dello *shaykh* Vani Efendi (che in gioventù era stato a sua volta un protetto del padre di Feyzullah), nel 1664 riuscì ad essere da lui introdotto alla corte di Mehmed IV: ottenne così nel 1669 il prestigioso incarico di precettore di uno dei suoi figli, il principe Mustafa, e in seguito anche del fratello minore, Ahmed. La sua contemporanea scalata ai vertici della gerarchia religiosa raggiunse il suo apice nel febbraio 1687, quando durante la sollevazione dell'esercito contro Mehmed IV gli venne attribuito il titolo di *şeyhülislam*, ma la vicinanza ai ribelli e il timore che brigasse per porre sul trono il suo pupillo Mustafa spinsero il nuovo sultano Suleyman II a destituirlo dall'incarico dopo soli 17 giorni e a rimandarlo a Erzurum come giudice locale. Cfr. M. Nizri, *The Memoirs of Şeyhülislam Feyzullah Efendi (1638-1703): Self, Family and Household*, in Y. Köse, R. Elger (a cura di), *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic*,

L'appoggio dell'autorità civile e religiosa ottomana e i finanziamenti ottenuti da mercanti armeni di Persia permisero dunque a C'olak di scomunicare quanti frequentavano i gesuiti o non accettavano di prestare una professione di fede anticattolica: di fronte alla perdita di prestigio sociale ed economico subita dalla missione, molti fedeli defezionarono¹³. Anche la superiorità sul piano teologico e culturale venne severamente intaccata quando all'ignorante C'olak (facilmente vinto dal padre Villotte in una pubblica disputa, dove fu costretto ad ammettere la duplice natura di Cristo) si unì la vigorosa predicazione di un altro *vardapet*, Awetik', originario di Tokat e da pochi anni arcivescovo della vicina Erzincan¹⁴.

La tensione in città crebbe di giorno in giorno, tanto che anche i privilegi ottenuti grazie all'intervento dell'ambasciatore francese non poterono nulla di fronte al formarsi di una folla che urlava di voler restare fedele al sultano e di volersi fare piuttosto musulmana che cattolica¹⁵. Il 2 maggio 1692 la residenza dei gesuiti fu assaltata da uomini armati, spingendo il pascià a intervenire per sedare i disordini e fornendo al contempo il pretesto per allontanare infine i religiosi europei dalla città. Rifugiatisi nella missione di Erevan, i padri continuarono comunque a mantenere i contatti con quei pochi convertiti che non avevano rinunciato alla nuova fede. La lettera di uno di questi a Jacques Villotte descrive uno scenario che si sarebbe in seguito replicato a Costantinopoli e in molti altri luoghi:

Depuis votre sortie d'Erzerom, mon Révérend Père, nous ne sommes pas délivrés de la persécution, que nous ont suscitée trois Prêtres et trois autres laïques tous Arméniens et ennemis déclarez des Catholiques. Quelques-uns de la nation suivent leur parti par force; ceux qui ne le suivent pas, sont excommuniés, menez devant le Juge, et bastonnez. [...] Les grands n'osent sortir de leurs maisons, et craignent de venir avec nous, quoique d'ailleurs

Persian and Turkish (14th-20th century), Wiesbaden, 2010, p. 27-36. È da notare come altri preferiscano collegare l'ascesa al potere di Feyzullah in relazione alla sua vicinanza alla casata Köprülü (in particolare a Fazıl Ahmed pascià, governatore di Erzurum e poi gran visir nel 1661) e al movimento rigorista dei Kadızadeli (incarnato allora proprio da Vani Efendi, di cui Feyzullah aveva sposato le figlie e che era in stretti rapporti con Fazıl): cfr. F. Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul, 1700-1800*, Berkeley, 2011, p. 53. Per ulteriore bibliografia e notizie, cfr. *infra*.

¹³ Fleuriau, *Estat présent de l'Arménie*, cit., p. 174-192; cfr. anche Villotte, *Voyages d'un missionnaire*, cit., p. 213 e sg.

¹⁴ *Ibid.*, p. 224-225; ARSI, *Gallia*, vol. 113, c. 20r-22r (lettera di Villotte, 16 luglio 1693). Nella corrispondenza dell'ambasciata di Francia Awetik' è a volte chiamato vescovo di Trebisonda (AN, AE, B/I, vol. 382, c. 112), ma la sua autobiografia e i documenti riferiti da Brosset chiariscono che si tratta di un errore: cfr. M.-F. Brosset, *Le prétendu masque de fer arménien, ou Autobiographie du vartabied Avetik*, in *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.Petersburg*, 20, 1875, p. 1-100 (p. 6-7, 69-70).

¹⁵ «nous sommes fidèles sujets du Grand Seigneur, nous ne voulons point être Francs; s'il faut changer de religion, nous aimons mieux nous faire Mahométans que d'embrasser la religion des Francs» (Villotte, *Voyages d'un missionnaire*, cit., p. 229; ARSI, *Gallia*, vol. 113, c. 20r-24r).

ils ne veulent pas reconnoître les Schismatiques. Ainsi *Erzerom est divisé en trois partis: le premier d'Arméniens; le second des Francs; le troisième de ceux qui ne veulent paroître ni Arméniens ni Francs...* Il seroit bien nécessaire que quelqu'un des Pères allât à Constantinople nous plaider nôtre cause: car si personne n'y va, nous sommes entièrement perdus: Aaron nôtre Évêque n'a pas voulu se ranger du côté des Schismatiques, et pour cela ils l'ont chassé de son Monastère. On nous a interdit l'entrée de l'Église; il faut que ceux qui y entrent fassant d'abord profession de l'hérésie. Au nom de Jésus-Christ, aïez compassion de nous¹⁶.

A Costantinopoli Cheateauneuf non era stato con le mani in mano, ma di fronte al disastro allora in atto non poteva fare a meno di attribuire una parte della responsabilità agli stessi gesuiti. In una lettera al ministro Pontchartrain, di poco successiva alla cacciata dei missionari da Erzurum, l'ambasciatore non nascondeva che il senso del *berat* del 1690 non era certo quello di concedere un libero apostolato tra i greci e gli armeni anche contro la volontà dei loro capi religiosi. Il comando si limitava a impedire che gli ufficiali ottomani molestassero i cristiani orientali che si recavano spontaneamente dai missionari europei; d'altro canto non garantiva affatto a questi ultimi il diritto al proselitismo religioso, specie se condotto in modo aggressivo. In una missiva dell'anno seguente, l'ambasciatore rimarcava ancor più chiaramente che i patriarchi orientali esercitavano il loro compito grazie alle patenti del sultano, che attribuivano loro ogni autorità sui fedeli in materia di religione, compresa quella di scomunicare i convertiti e di far confiscare i loro beni dalla giustizia ottomana. Anche se per i giudici ottomani tutti i cristiani erano ugualmente infedeli, bisognava considerare come fosse naturale per loro tenere in maggior considerazione i propri sudditi piuttosto che i «Francs», degli stranieri che non pagavano né tasse né *cizye*. Nei primi tempi, comunque, non si erano verificati conflitti perché la strategia utilizzata dai missionari era stata di installarsi solamente in luoghi dove vi fossero consoli francesi e soprattutto di muoversi con discrezione, in modo da non fornire occasioni di lamento alle gerarchie orientali. Questo metodo aveva prodotto inizialmente grandi successi, ad esempio con la Chiesa siro-giacobita: ad Aleppo i religiosi europei avevano istruito i convertiti a continuare a seguire il loro rito, frequentare le chiese nazionali e ricevervi i sacramenti, insomma fare tutto all'apparenza «comme s'ils n'étoient pas catholiques». In questo modo trent'anni prima si era riusciti a collocare un cattolico (Andrea Akhîjân)¹⁷ sul trono patriarcale; da allora, tuttavia, le cose erano cambiate e l'ostilità era cresciuta di pari passo al disvelarsi delle intenzioni dei missionari. Il padre Villotte era venuto a informare l'ambasciatore dei fatti di Erzurum, e a richiederogli di ottenere dal sultano un nuovo comando più forte del precedente, che

¹⁶ Fleuriau, *Estat présent de l'Arménie*, cit., p. 200-204 (corsivo mio); una versione leggermente diversa della stessa lettera in Villotte, *Voyages d'un missionnaire*, cit., p. 237-240.

¹⁷ Cfr. *supra*, p. 149-150 e Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., p. 134-136.

concedesse ai religiosi la facoltà di istruire liberamente i cristiani orientali sudditi dell'Impero. Chateaufort si mostrava scettico a questo riguardo, limitandosi a consigliare prudenza e l'astensione per qualche tempo dalle attività di proselitismo, in attesa di tempi migliori¹⁸.

L'ambasciatore svolse bene il proprio compito di rappresentante del protettore del cristianesimo in Oriente, come Luigi XIV teneva ad essere considerato: tra il 1693 e il 1694 non solo riuscì effettivamente a procurare un altro *berat* ai gesuiti per consentire il loro ristabilimento a Erzurum e Trebisonda¹⁹, ma ottenne anche – direttamente o indirettamente – la punizione di quanti li avevano ostacolati. Il pascià locale finì sotto la scure del boia, l'usurpatore C'olak si diede alla fuga e il *kadı* Feyzullah dovette assistere al ritorno dei missionari senza poter reagire, venendo anzi minacciato verbalmente da un rinvigorito Villotte²⁰. Quanto ad Awetik', i gesuiti fecero pressioni sul *kat'olikos* di Ējmiacin Nahapet, che intratteneva ottime relazioni con Roma, perché lo scomunicasse, ma il vescovo non esitò a ribattere accusando il *kat'olikos* di essersi fatto corrompere dai «franchi»²¹. L'ambasciatore Chateaufort riuscì allora ad ottenerne l'esilio, con l'accusa pretestuosa di aver parlato male del re di Francia, alleato del sultano, e di aver depredato i beni dei religiosi francesi: arrestato dai soldati ottomani nell'estate del 1694, Awetik' fu quindi condotto nella fortezza di La Canea, sull'isola di Creta²².

¹⁸ La lettera in questione è del 17 aprile 1693: AN, AE, B/I, vol. 381, c. 291v-295r.

¹⁹ In APCP, Constantinople, série E, si conserva una copia del rinnovo del comando del 1690, fatto «sur la fin du mois Chaban l'année 1104», cioè nel maggio 1693 (doc. 10).

²⁰ Cfr. Fleury, *Estat présent de l'Arménie*, cit., p. 206-212 e Villotte, *Voyages d'un missionnaire*, cit., p. 258-261, 312-317. Sulle minacce rivolte da Villotte a Feyzullah, si veda un tardivo memoriale conservato nell'archivio dei cappuccini di Costantinopoli: «Feyzoulla Effendi allora moufti d'Arzorum y pensa périr dans un tumulte que ces Pères excitèrent contre lui, et le Père Villotte Jésuite se faisant fort de l'autorité du Roy le menaça de le faire piller dans un mortier (suplice dont on punit les gens de loy qui y prévariquent en choses de conséquence)» (APCP, Constantinople, série E, doc. 16: nell'inventario il memoriale, che non è datato, è attribuito al febbraio 1706, ma ciò non è possibile a causa di alcuni riferimenti ad eventi posteriori; nella stessa serie è infatti conservato un memoriale dal contenuto molto simile, datato 20 luglio 1710: doc. 20).

²¹ Villotte, *Voyages d'un missionnaire*, cit., p. 244; ARSI, *Gallia*, vol. 113, c. 22v.

²² Cfr. la lettera del 21 settembre 1694, conservata in AN, AE, B/I, vol. 381, c. 452: «Un Évêque Arménien qui avoit fait chasser les pères Jésuites d'Erzerum étoit venu a Constantinople d'où ces pères me firent donner avis qu'il y parloit mal de la sacrée personne de Sa Majesté. J'en portay mes plaintes au Grand Visir qui donna un commandement pour le faire exiler. Je l'envoy au Député de la Nation de Constantinople pour le faire exécuter». Awetik' si era recato a Costantinopoli nel tentativo di annullare il *berat* favorevole ai gesuiti; le spese sostenute dalla nazione francese per il suo arresto sono registrate in AN, AE, B/I, vol. 382, c. 112 (22 luglio e 27 agosto 1694). L'ordine impartito al pascià di Candia e al governatore della fortezza della Canea, datato *eva'il-i muharrem 1106* (fine agosto 1694), è conservato in Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defterleri*, n° 103, p. 68, citato in E. Köse, *Bir Hayalın Peşinde Yüz Yıl: Kudüs ve İstanbul Ermeni Patrikliğinin Birleştirme Çabaları (1650-1750)*, in *Tarih Dergisi*, 63-1, 2016, p. 41-88, p. 56 (con un errore nella datazione).

Il favorevole esito degli eventi rincuorava i missionari, che tornavano a sognare piani di conquista delle anime e di espansione dell'apostolato. Non potevano sapere che da lì a qualche mese la situazione dei cattolici nell'Impero ottomano sarebbe cambiata drasticamente, e in peggio.

I fatti di Chio e lo hatt-ı şerif del 1695

Nel settembre 1694 le forze dell'ammiraglio veneziano Antonio Zeno sbarcavano sull'isola di Chio, a poche miglia dalla terraferma turca. L'occupazione, condotta nel quadro delle fasi finali della guerra di Morea (1684-1699), ebbe breve durata, dato che già nel febbraio dell'anno seguente i veneziani dovettero ritirarsi, in seguito ad alcune sconfitte militari e all'impossibilità di mantenere a lungo il controllo del luogo²³. Le conseguenze di quei pochi mesi furono però molto più durature, non solo per l'isola – che perse i privilegi di cui aveva fino ad allora goduto e fu trattata come terra di conquista – ma per tutti i territori dell'Impero. Il ritorno di Chio in mani ottomane coincise infatti con l'avvento di un nuovo sultano, Mustafa II (1695-1703): quest'ultimo, intenzionato a rovesciare le sorti fino ad allora disastrose della guerra (non solo quella nel Mediterraneo orientale contro Venezia, ma anche quella nei Balcani contro gli austriaci), approfittò dell'entusiasmo provocato dalla vittoria per nominare i principali responsabili della riconquista ai vertici della gerarchia politica e militare. Alcuni di loro – come il *kapudan* pascià Amcazade Hüseyin, promosso allora governatore dell'isola e quindi gran visir, e il *serasker* Ibrahim pascià – presero le difese degli abitanti greci contro quelli latini, accusando apertamente la comunità cattolica di essere la principale responsabile dell'accaduto, avendo attirato i veneziani a Chio e avendo poi attivamente collaborato con loro nel regime di occupazione²⁴.

Quest'accusa non tardò a produrre i suoi frutti: «Le Grand Seigneur – scriveva nell'aprile del 1695 l'ambasciatore francese – a esté persuadé par les informations du Général qui commande a Scio que l'Évesque et les Sciotes Catholiques avoient attiré les Vénitiens. C'est ce qui a déterminé Sa Hauteesse a déffendre dans cette Isle l'exercise de nostre Religion, et a ordonner qu'aucun catholique ne puisse s'y établir, et que

²³ Per ulteriori dettagli, si veda P.P. Argenti, *The Occupation of Chios by the Venetians (1694)*, Londra, 1935.

²⁴ Cfr. il resoconto di D. Cantemir, *The history of the growth and decay of the Othman Empire... Translated into English, from the Author's own Manuscript*, by N. Tindal, 2 vol., Londra, printed for James, John, and Paul Knapton, at the Crown in Ludgate Street, 1734, parte II, p. 392-393. Philip Argenti sembra confondere «Hassan Pacha» – cioè Silahdar Damat (Hasan) pascià, allora comandante della guarnigione di Chio e in seguito gran visir tra il 1713 e il 1718 – con «Huseim Pacha», cioè Amcazade Hüseyin Köprülü, gran visir tra il 1697 e il 1702: *The Occupation of Chios*, cit., p. lxxi, xcii, 230-235.

leurs Églises soient razées ou converties en Mosquées»²⁵. Oltre all'impiccagione dei principali esponenti delle famiglie latine, al bando dei missionari e al sequestro delle chiese, tra i primi atti del nuovo sultano vi fu anche la promulgazione di un editto generale, valido ben oltre i confini dell'isola egea:

Siamo stati informati da Ibrahim pascià, nostro *serasker*, del comportamento sedizioso e clandestino dei preti franchi di Sakız (Chio), che non sono solo agenti del papa di Roma, ma esercitano anche il mestiere di spie nel nostro Impero, cercando di sedurre i nostri sudditi (*re'aya*), sia greci che armeni, nel tentativo di distoglierli dalla loro fedeltà alla nostra Sublime Porta e alla loro religione. Ci hanno assicurato che essi hanno trovato modo di ottenere per i loro perfidi scopi dei passaporti, rilasciati sotto diversi pretesti, essenzialmente grazie alle capitolazioni accordate dai nostri predecessori ai vari principi adoratori di Gesù, e grazie ai privilegi rilasciati dalla Sublime Porta ai loro ambasciatori in favore del libero esercizio della loro religione nei domini ottomani; che con simili passaporti e sotto tali pretesti, essi vagano di provincia in provincia per spingere i nostri sudditi ad abbracciare la religione romana, cosa che ha dato luogo a frequenti lamentele alla nostra Sublime Porta. Per fare cessare la ragione di tali lamentele, noi ordiniamo a voi tutti, *serasker*, pascià, comandanti di castelli e piazzeforti e altri ufficiali stabiliti nelle nostre province, di obbligare quelli tra i nostri sudditi – siano greci, armeni, siri, maroniti o altri – che si troveranno aver abbandonato la loro religione e i loro antichi riti per seguire quelli di Roma, a riprenderli nel modo in cui i loro patriarchi e *papas* prescriveranno e (vi ordiniamo) di punire con la prigione, multe e altre pene adeguate i seduttori e perturbatori dei nostri sudditi, così come quanti tra loro li incoraggiassero, li aiutassero in tali pratiche clandestine o si ostinassero nella loro condizione²⁶.

Chateaufort non tardò a rendersi conto della portata dirompente dell'editto (tecnicamente un *hatt-ı şerif*, cioè un chirografo imperiale) ed ad inviarne copia in tutti i posti consolari francesi del Levante, avvertendo i missionari lì residenti di interrompere i rapporti con i cristiani sudditi del Gran Signore. Non sfuggiva all'ambasciatore che per la prima volta la Sublime Porta non si limitava ad evocare le lamentele delle gerarchie orientali come causa del proprio intervento (come era già avvenuto numerose volte in passato), ma affermava apertamente la dimensione politica dell'apostolato missionario, sottolineando i rischi per la sicurezza dello stato che erano ad essa

²⁵ AN, AE, B/I, vol. 382, c. 46r: lettera a Pontchartrain del 17 aprile 1695.

²⁶ La traduzione italiana si basa su quella francese fornita da La Motraye, *Voyages*, cit., vol. I, p. 193; una versione più breve in AN, AE, B/I, vol. 382, c. 240r. Il testo è datato il 15 della luna di *rebiülevvel* 1107, «c'est à dire à la fin du mois de Mai 1695»; il 24 maggio, in effetti, una copia dello stesso decreto giunse a Gerusalemme: Lemmens (ed.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta. Parte I (1622-1720)*, cit., p. 381. Questo testo fu in seguito ricordato anche negli altri *ferman* inviati negli anni successivi alle autorità di Aleppo, Damasco, Sayda, Tripoli, Diyarbakır etc. riguardo ai problemi creati dai missionari: si veda ad esempio quello del 1725 conservato nel Centre des archives diplomatiques de Nantes (CADN), *Constantinople, série A* (fonds Saint-Priest), vol. 261, pièces 7-8.

connessi: i capi della Chiesa greca e armena avevano infatti lasciato intendere che se il proselitismo cattolico fosse continuato, non avrebbero più potuto garantire della fedeltà al sultano dei cristiani orientali. In passato, continuava Chateauneuf, le autorità ottomane non si erano preoccupate dell'operato dei religiosi europei, ritenendo le conversioni al cattolicesimo tra le comunità cristiane locali come un affare puramente religioso che non riguardava l'interesse dello stato; ora però gli eventi di Chio avevano fatto aprire loro gli occhi e avevano mostrato pubblicamente i pericoli della diffusione della «Religion du Pape»²⁷.

Di fronte a tale presa di consapevolezza, vane erano le pretese dei sovrani europei di far ritirare o attenuare l'editto. Anzi, tra gli atti collaterali vi erano state allora misure che riguardavano direttamente la Corona francese e le sue rappresentanze, come il divieto di nominare consoli tra i sudditi del sultano (eventualità non a caso verificatasi proprio a Chio, dove il vice-console, Esprit Mille – figlio e marito di donne greche del posto – dovette essere in fretta sostituito)²⁸ o il sequestro della cappella consolare dell'isola, officiata dai cappuccini, e di quella di Sant'Antonio, gestita dai gesuiti. A questo clima deve essere ricondotta anche una decisione che riguardò direttamente, e in modo pesante, la comunità latina di Costantinopoli: quando l'anno seguente un incendio distrusse l'imponente complesso di San Francesco a Galata, gestito dai minori conventuali, Mustafa II negò il permesso di ricostruire la chiesa e il convento ed ordinò di edificare al suo posto una moschea in onore di sua madre²⁹. Nonostante questi segnali, l'ambasciatore faticava a far comprendere in Europa che il clima era mutato e che ciò che in precedenza era facilmente ottenibile, oliando adeguatamente con donativi gli ingranaggi della burocrazia ottomana, si era ora tramutato in una difficoltà non aggirabile.

In una lettera in cui provava a dimostrare alla corte come gli insuccessi dei suoi sforzi non fossero dovuti ad incapacità o poca solerzia, ma appunto alle mutate circostanze, Chateauneuf si prendeva la libertà di ricordare che nessun articolo delle capitolazioni attribuiva

²⁷ AN, AE, B/I, vol. 382, c. 47r-48r.

²⁸ *Ibid.*, c. 46v: «Le Général des Turcs envoya une sauve garde dans la maison du Sieur Mille nostre Vice Consul, mais comme les Turcs prétendent qu'il est sujet du Grand Seigneur, estant né d'un père françois esclave et d'une mère sciote, le Grand Visir m'a témoigné qu'il souhaittoit que je misse a Scio un sujet du Roy. Cela mesme a donné lieu a un règlement de Sa Hauteuse qui déffend qu'aucun de ses sujets ne serve a l'avenir les Francs en qualité de Consul» (17 aprile 1695; cfr. anche la lettera del 26 dicembre, c. 96v-100r).

²⁹ Se si considera anche che i francescani erano stati fino ad allora protetti dal bailo veneziano, si capisce come allora quella protezione si rivelasse invece controproducente. La decisione va comunque contestualizzata all'interno di un più ampio e precedente tentativo di re-islamizzare un quartiere dove tradizionalmente si concentrava la popolazione cristiana. La Yeni Cami (moschea nuova) edificata al posto di San Francesco fu demolita negli anni '50 del Novecento: cfr. P. Girardelli, *Between Rome and Istanbul: Architecture and Material Culture of a Franciscan Mission in the Ottoman Capital*, in *Journal of Mediterranean Studies*, 18, 2010, p. 162-188.

ai missionari la libertà (che essi si erano invece arrogati) di predicare e convertire i sudditi cristiani del sultano, ma li vedeva solamente come impiegati alla cura spirituale degli europei soggiornanti nei territori dell'Impero; se in passato i suoi predecessori avevano potuto sostenere i religiosi nelle loro pretese e financo nei tentativi di rovesciare i legittimi gerarchi orientali che li ostacolavano nell'opera di proselitismo, ora questo non era più possibile: si andava infatti diffondendo l'idea che fosse interesse dello stato opporsi ai progressi di una religione i cui aderenti erano sospettabili di minor fedeltà politica rispetto agli altri sudditi cristiani, a causa della loro obbedienza al papa, «ennemy perpétuel et irréconciliable» dell'Impero ottomano³⁰.

Questa, almeno, era l'opinione della nuova suprema autorità religiosa dell'impero: Feyzullah Efendi, richiamato a corte pochi mesi dopo l'ascesa al trono del suo ex pupillo Mustafa II e subito da questi creato *şeyhülislam*³¹. Ambizioso e vendicativo, l'ex *kadı* di Erzurum aveva ancora negli occhi i disordini creati nella città anatolica dall'attività dei gesuiti e non scordava l'umiliazione subita a causa dell'abitudine di concedere loro privilegi e patenti in modo indiscriminato. Chateaneuf non aveva dubbi che fosse sua la mano dietro alla promulgazione dell'editto³², ricordando che il giudice islamico aveva già in precedenza avuto modo di esprimere la propria contrarietà all'apostolato cattolico tra i cristiani orientali e la convinzione che il comando del 1690 in favore dei missionari fosse stato estorto al sultano con l'inganno, in ogni caso al di fuori delle procedure normali e dei limiti stabiliti dalle capitolazioni³³. Riferendo al re nell'aprile del 1696 i colloqui avuti direttamente con Feyzullah (nel tentativo di rabbonirlo e di minimizzare gli incidenti avvenuti a Erzurum) e con altri ufficiali della Porta (provando inutilmente a convincerli del fatto che i missionari istruissero solo su soggetti di morale, senza attirare gli orientali al rito latino), l'ambasciatore dovette ammettere che

³⁰ Lettera a Pontchartrain del 20 febbraio 1696, da Pera di Costantinopoli: AN, AE, B/I, vol. 382, c. 114v-115v.

³¹ Sull'importanza della carica nella gerarchia ottomana e i rapporti intrattenuti con gli ambasciatori francesi, si rinvia già da ora a G. Veinstein, *Le sheykh ul-islâm et l'ambassadeur: de l'autorité religieuse à la diplomatie*, in N. Clayer, A. Papas, B. Fliche (a cura di), *L'autorité religieuse et ses limites en terre d'islam. Approches historiques et anthropologiques*, Leida-Boston, 2013, p. 55-68.

³² AN, AE, B/I, vol. 382, c. 116r.

³³ A questo proposito, l'ambasciatore doveva tra le righe ammettere che in effetti Feyzullah non aveva tutti i torti: il comando in questione «n'avoit esté expédié que par des officiers subalternes sans la participation du Grand Seigneur et sans qu'on eust ouy les parties intéressées, qui sont les chefs des Églises grecques et arméniennes. J'avois mesme fait connoître a nos missionnaires, en leur remettant ce commandement, les inconvénients qui pouvoient arriver s'ils prétendoient le faire valoir au-delà de sa force...» (*ibid.*, c. 115r-117v).

ormai il sultano stesso era dell'idea che niente fosse più pericoloso della conversione al cattolicesimo dei suoi sudditi cristiani³⁴.

Le conseguenze pratiche non tardarono ad essere visibili: in quello stesso anno, ad Aleppo, il patriarca siro Buṭrus Shahbâddîn, cattolico e perennemente in lotta con altri pretendenti, fu deposto dalla carica³⁵, mentre al contrario il vescovo armeno Awetik' veniva fatto richiamare dall'esilio. Una volta raggiunto il potere, il suo conterraneo e protettore Feyzullah aveva infatti intrapreso sin dal primo momento tutti gli sforzi necessari a revocare la misura, compresa una discreta pressione sullo stesso ambasciatore di Francia perché spingesse Luigi XIV a fornire il suo consenso³⁶. Forte di un ascendente sul sultano che gli garantiva poteri illimitati (secondo Chateaufort «c'est luy seul qui gouverne cet Empire»), lo *seyhülislam* non aveva però voluto aspettare e ne aveva ottenuto comunque la liberazione: ma, secondo quanto riferiva l'ambasciatore in un dispaccio cifrato al ministro della Marina, la volontà divina era intervenuta, facendo providenzialmente annegare il nemico dei missionari nella traversata da Creta a Giaffa³⁷. Si sbagliava.

La comunità armeno-cattolica di Costantinopoli

Come si è visto, lo *hatt-ı şerif* arrivava in un periodo di crescente successo per le missioni cattoliche tra gli orientali. A Costantinopoli, dove la comunità armena aveva avuto modo di conoscere la predicazione cattolica già alla metà del Seicento grazie all'opera del teatino Clemente Galano³⁸, gli ultimi anni del secolo non sembrano registrare

³⁴ *Ibid.*, c. 217r-218r: estratti da una lettera del 4 aprile 1710, allegati ad una missiva al ministro del 21 ottobre 1696.

³⁵ La vicenda è raccontata nel dettaglio nel giornale tenuto allora dai missionari carmelitani di Aleppo (edito da Rabbath, *Documents inédits*, vol. 2, p. 22-23). Cfr. anche la lettera di Chateaufort al re del 4 aprile: «Ce qui a encore irrité de nouveau les Ministres de la Porte contre nos Missionnaires sont les plaintes des Suriens d'Alep contre le Patriarche Petros. Ils l'ont accusé d'avoir quitté sa Religion pour embrasser [*sic*] la Catholique, de ne point prier Dieu pour les serveurs de la Meque et de vouloir les obliger a faire comme luy des prières pour le Pape. Lorsque la chose fut représentée au Mufti, 'quoy, dit-il en se criant, les Francs d'Alep veullent donc entreprendre la même chose que ceux d'Erzerum?'. Il en enforma le Grand Seigneur qui déposa le Patriarche Petros et rétablit son prédecesseur Grégoire» (AN, AE, B/I, vol. 382, c. 218r).

³⁶ *Ibid.*, c. 65r (3 giugno 1695).

³⁷ «Si j'avois reçu a temps la permission que Sa Majesté me donne de consentir au rappel de l'Evesque armenien exilé en Candie, j'aurois bien fait valoir au Moufty cette marque de considération particulière pour sa recommandation, mais il n'a pas attendu ma réponse, il a obtenu il y a quelque temps du Grand Seigneur un ordre pour rappeler cet Evesque armenien. Nos missionnaires, cependant, n'ont rien a craindre de luy parce que Dieu a permis qu'il ayt péri en passant de Candie a Jaffa» (lettera del 29 maggio 1696: *ibid.*, c. 135v).

³⁸ Clemente Galano (1611-1666), missionario in Georgia e in Colchide, tra il 1640 e il 1644 fu attivo a Costantinopoli: la sua particolare conoscenza della lingua e dei

quella stretta di vite che l'editto del 1695 avrebbe dovuto suscitare. Al contrario, sembra che le persecuzioni subite dai missionari nell'Anatolia orientale abbiano avuto nell'immediato il paradossale effetto di aumentare il numero dei convertiti della capitale, dato che là avevano trovato rifugio i gesuiti di Erzurum e Trebisonda, versati nella lingua vernacolare e ormai di lunga esperienza³⁹. A garantire il successo e la sopravvivenza della comunità in quegli anni fu però soprattutto l'apostolato condotto da alcuni sacerdoti armeni educati in Italia, particolarmente al Collegio Urbano di Propaganda Fide. Questi ultimi non potevano essere immediatamente riconosciuti come «franchi» e predicavano più agevolmente nelle chiese della loro nazione.

Il più stimato di loro, il *vardapet* Xač'atur Arak'elean («Cacciadurus Arachiel», 1666-1740)⁴⁰, originario di Erzurum come molti dei protagonisti di quegli anni, aveva un talento così grande che, secondo il visitatore apostolico David di San Carlo, «esso solo ha convertito più armeni, che non haverebbero fatto molti missionarii latini, e se in questo tempo vi fossero tre altri sacerdoti simili armeni, fra pochi anni convertirebbero tutti questi armeni alla fede cattolica»⁴¹. Particolarmente apprezzata era l'abilità di Xač'atur nel guadagnarsi la fiducia e la collaborazione della gerarchia armena apostolica, riuscendo progressivamente a portarla su posizioni cattoliche: così era successo con il patriarca armeno di Gerusalemme Minas e con il *patrik* di Costantinopoli Mxit'ar K'iwtistanc'i (1699-1700), tanto che quest'ultimo lo aveva nominato vicario e consegnava nelle sue mani il sigillo patriarcale durante i periodi di assenza dalla capitale. Le inclinazioni cattoliche dei suddetti patriarchi erano testimoniate dalle messe da loro celebrate in onore degli ambasciatori europei in almeno due occasioni: durante la liturgia l'acqua era stata pubblicamente

costumi armeni (vestiva come un *vardapet*) gli seppe guadagnare la stima della comunità (compresa la cura della chiesa di San Gregorio Illuminatore a Galata) e l'amicizia del patriarca di Costantinopoli Kirakos Erewanc'i, che ne richiese lui stesso l'opera come insegnante. Dopo pochi anni, tuttavia, l'avvento al trono di un discepolo di Grigor Kesarac'i avverso ai missionari portò all'allontanamento di Galano da Costantinopoli e al suo ritorno a Roma, dove nel 1645 diede alle stampe la prima grammatica armeno-latina. Nell'Urbe il teatino si dedicò all'educazione degli allievi armeni del Collegio Urbano, dando alla luce la sua opera fondamentale: *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana*, cit. Venne in seguito inviato tra gli armeni di Polonia-Ucraina, dove presiedette alla fondazione nel 1665 del Collegio di Leopoli (L'viv); morì l'anno seguente.

³⁹ APF, SC, Armeni, vol. 5, c. n. n., memoriale anonimo: *Quae fuerit occasio et series persecutionis...*, attribuibile alla mano del superiore dei gesuiti di Costantinopoli, François Braconnier: cfr. Abagian, 1989, p. 245 nota 272. Un altro esemplare della stessa è consultabile in ARSI, *Gallia*, vol. 104, c. 274r-279v.

⁴⁰ Su di lui si veda la nota biografica stesa da F. Tournebize, *Araqélian Khatchatur*, s.v. in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. 4, Parigi, 1912, col. 1436-1438.

⁴¹ La relazione della visita (3 agosto 1700) è conservata in APF, SC, Romania, vol. 4, c. 38v-42r; ed è stata edita da G. Hofmann, *Il vicariato apostolico di Costantinopoli 1453-1830*, Roma, 1935, p. 78-83 (p. 80).

mescolata al vino nel calice e si era menzionato il nome del pontefice romano⁴². Negli ultimi mesi del XVII secolo Xač'atur fu inoltre incaricato di portare alcuni doni di Innocenzo XII al *kat'otikos* di Ėjmiacin Nahapet, allo scopo anche di saggiarne la cattolicità dopo la lettera di omaggio che quest'ultimo aveva inviato al papa nel 1697⁴³.

Un'altra figura centrale era quella di un prelado convertito, il vescovo di Betlemme Sargis T'oxat'ec'i Sahēt'ci: considerato il vero (ri)fondatore della comunità armeno-cattolica stambuliota⁴⁴, fu anche un importante collaboratore della stamperia armena Surb Ėjmiacin, installatasi clandestinamente nella capitale ottomana alla fine del 1695, dopo aver girato per Amsterdam, Livorno e Marsiglia lungo tutta la seconda metà del secolo XVII. A Costantinopoli la stamperia divenne uno dei più potenti mezzi di propaganda cattolica, inaugurando la propria attività nel marzo 1696 con la pubblicazione di un libro di grammatica di Xač'atur e poi con molti altri testi di Sargis, normalmente con falsi luoghi di stampa relativi ai precedenti periodi di soggiorno in Europa⁴⁵.

Questo genere di apostolato s'inseriva del resto all'interno di una strategia missionaria "sotterranea" e non eclatante, perfettamente sintetizzata nelle parole del già menzionato visitatore David di San Carlo:

⁴² APF, SC, Armeni, vol. 5, c. 664, 674; *Acta*, 1700, c. 236 e sg. (17 agosto 1700); Hofmann, *Il vicariato*, cit., p. 80.

⁴³ Le istruzioni ricevute allora circa i fini e la modalità dell'ambasciata sono raccolte in: APF, *Istruzioni*, vol. B, c. 326v-333r. Per quanto riguarda l'esito ottenuto, il 14 dicembre 1700 la Congregazione di Propaganda notava che Nahapet aveva sì scritto a Innocenzo XII professando «di riconoscerlo come capo della Chiesa di Dio e di abbracciare l'unione», ma non aveva mandato la formula di professione di fede cattolica firmata, come gli era stato esplicitamente richiesto; qualche mese prima Xač'atur aveva infatti fatto sapere che il *kat'otikos* «l'aveva privatamente richiesto di procedere *gradatim* in quest'affare, per molti rispetti». Cfr. APF, *Acta*, 1700, c. 169 e sg. (14 giugno), 351 e sg. (14 dicembre). La cautela di Nahapet era motivata anche da un episodio di qualche anno precedente, quando la sua attitudine conciliante verso i cattolici aveva contribuito a farlo decadere brevemente dalla carica in favore del più agguerrito Step'anos (cfr. Ghougassian, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa*, cit., p. 147, 222); in seguito, minacciato dagli scismatici, giungerà a scomunicare il patriarca di Costantinopoli Melk'isedek', troppo favorevole ai missionari cattolici.

⁴⁴ Secondo Eremia K'ēōmiwrčean, sarebbe stato lui ad introdurre per primo la differenza confessionale tra armeni cattolici ed apostolici: E. K'ēōmiwrčean, *Stampoloy patmut'iwn*, ed. V.H. T'orgomean, 3 vol., Vienna, Mxit'arean tparan, 1913-1938: vol. 1, p. 174-176 (lettera al *kat'otikos* Eliazar, 1690). Sargis morì a Roma nel 1731 e la sua lapide funeraria, un tempo conservata nella chiesa armena di Santa Maria Egiziaca, è ancora oggi visibile presso il Pontificio Collegio Armeno.

⁴⁵ La risposta del clero armeno apostolico era affidata invece alle stamperie di Grigor Marzuanec'i e Sargis Dpir: cfr. R.H. Kévorkian, *L'imprimerie Surb Ėjmiacin et Surb Sargis Zōravār et le conflit entre Arméniens et catholiques à Constantinople (1695-1718)*, in *Revue des études arméniennes*, 15, 1981, p. 401-416, con in appendice alle p. 417-437 il catalogo delle opere stampate. Cfr. anche Id., *Livre missionnaire et enseignement catholique chez les Arméniens entre 1583 et 1700*, in *Revue des études arméniennes*, 17, 1983, p. 589-599.

Se ho da dire il mio sentimento circa l'Unione della Chiesa Armena colla cattolica, per quanto ho potuto conoscere, [non] mi pare che sia difficile l'impresa in quei tempi, ne' quali si vede, che tanto qui come nell'Asia molti de principali capi della Chiesa Armena sono catholici, e li popoli sono ben disposti, et inclinati alla fede cattolica; nondimeno *se si vorrà trattare una Unione publica e strepitosa, non la stimo facile, anzi la giudico dannosa, perché li Turchi per gelosia la impediranno et in verun modo la vogliono [...]* et in tal caso sarebbe la perdita maggiore del guadagno, perché i Turchi potrebbero rinovare l'ordine già fatto di ritornare ciascuno alla sua fede, e vexando gl'Armeni et i loro capi con avanie e castighi gl'obligarebbero a diventare di nuovo eretici, e fra poco tempo si perderebbe quanto in molti anni s'è guadagnato. L'Unione che io stimo più riuscibile, e più propria per questi tempi, si è di *procurare di guadagnare alla fede cattolica gl'altri capi dell'Armeni con l'assistenza e direzione de sacerdoti nazionali catholici allevati et istruiti in Roma*, o in altre parti della christianità più tosto che da missionarii latini; perché questi per ordinario, o per ignoranza de costumi, usanze, e genio della nazione, o alle volte per ardenza di zelo fanno più danno che profitto, e per voler far molto, perdono tutto⁴⁶.

Questa lucida e in un qualche modo profetica visione univa al tempo stesso il tradizionale approccio volto alla conversione delle comunità a partire dai loro «capi» con le nuove esigenze legate al mutato clima, che spingevano nella direzione di un impiego sempre più frequente di sacerdoti «nazionali» (cioè autoctoni, anche se educati nel cattolicesimo) e non più di religiosi europei come i gesuiti, troppo visibili e compromessi dopo l'editto del 1695. In questo modo si sarebbe potuto evitare, o quantomeno ridurre il fenomeno allora in atto che vedeva gli armeni cattolici frequentare le chiese (latine) dei missionari, dando così modo agli avversari di sostanziare le critiche che equiparavano i convertiti cattolici ai «franchi».

Su tale strategia pesavano però numerose problematicità: innanzitutto, per vivere a contatto con la loro comunità d'origine i sacerdoti armeni cattolici avrebbero dovuto accettare un certo grado di *communicatio in sacris*, in un momento storico in cui questa veniva messa radicalmente in discussione e sempre meno religiosi sembravano disposti ad accettarla (gli unici saranno i mechtaristi, a pochi anni di distanza, con tutte le polemiche che vedremo). Inoltre, molti di loro stessi finivano per abbracciare il rito latino, sia che fosse per ignoranza, per comodità (ai tempi dell'educazione in Italia)⁴⁷ o anche per un malinteso scrupolo di maggiore "cattolicità".

Al di là della frequentazione delle chiese nazionali, la via all'unione «senza strepito e senza pericolo», attraverso le conversioni segrete,

⁴⁶ Hofmann, *Il vicariato apostolico*, cit., p. 81-82 (corsivo mio).

⁴⁷ Lo stesso compagno di Xačatur nell'apostolato costantinopolitano di quegli anni, «Pietro Giambo», ex cappellano di Santa Maria Egiziaca a Roma, «non celebra in rito armeno, ma al rito latino per privilegio ottenuto dalla Santa Sede», e per questo motivo «non è in tanta stima, e credito appresso i suoi nazionali, et appresso li suddetti Patriarchi, come è il sudetto Cacciaduro» (*ibid.*, p. 81).

aveva comunque altri due grossi punti deboli. Ad esempio, l'impossibilità di discernere veramente il numero degli armeni cattolici (David di San Carlo parla di «sette in otto mila», ma secondo il segretario dell'ambasciata francese Poullard su 30.000 armeni della capitale «il y en a 4.000 du rit latin»): fino ad allora, come anche in seguito, l'unico criterio attendibile era stata proprio la frequentazione delle chiese latine nei sobborghi di Galata e di Pera, mentre non si poteva avere alcuna certezza su quanti si confessavano dai missionari continuando però a far visibilmente parte della Chiesa apostolica⁴⁸. Infine, l'eccessiva fiducia nel potere di quei «capi ecclesiastici» di cui si era riusciti a guadagnarsi l'amicizia o la conversione. La Chiesa armena non differiva da quella greca quanto a pratiche «simoniache», incoraggiate del resto come si è visto dallo stesso regime ottomano: solo nel primo decennio del XVIII secolo si verificò il record di undici avvicendamenti sul trono di Costantinopoli, per una durata media di pontificato inferiore all'anno⁴⁹. Puntare tutto sull'appoggio garantito da questo o quel patriarca non si rivelava una scelta saggia, nel momento in cui egli poteva venire scalzato da un avversario dopo solo pochi mesi.

La persecuzione del 1701

Nell'estate del 1701 le nubi che si erano fino ad allora accumulate sul capo degli armeni cattolici esplosero finalmente in tempesta. Il patriarca regnante a Costantinopoli era Melk'isedek II, soprannominato «Suphi» («Soupy» nelle fonti francesi: «musicante», «trovatore»), amico dei missionari e favorevole all'orientamento filocattolico che andava allora prendendo piede al vertice della Chiesa armena. Non tutti, però, lo condividevano: nel clero armeno serpeggiavano dei

⁴⁸ La stima di David di San Carlo viene dalla visita citata, quella di Poullard da una lettera del 26 luglio 1701 al ministro Pontchartrain (AN, AE, B/I, vol. 383, c. 273v). Nel primo decennio del Settecento a Galata si trovavano la chiesa e il convento di San Benedetto, tenuti dai gesuiti (francesi), il complesso dei Santi Pietro e Paolo dei domenicani (italiani) e quello di San Giorgio a Monte dei Cappuccini; a Pera, c'era la chiesa di San Luigi sempre dei Cappuccini (cappella dell'adiacente ambasciata di Francia), l'ospizio dei minori osservanti di Terra Santa (spagnoli) e la chiesa parrocchiale di Santa Maria Draperis degli osservanti riformati, ed infine il convento e la parrocchia di Sant'Antonio da Padova, dei minori conventuali. Tra il XVII e il XVIII secolo i frequenti incendi cambiarono spesso la topografia ecclesiastica di questi luoghi. Cfr. Cosimo Comidas de Carbognano, *Descrizione topografica dello stato presente di Costantinopoli illustrata di figure*, Bassano, [Remondini], 1794, p. 54-66.

⁴⁹ L'elenco completo è il seguente: Mxit'ar K'iwrstanc'i, 1699-1700; Melk'isedek Suphi, 1700-1701 (2° elezione); Ep'rem Lap'anc'i, 1701-1702 (3° elezione); Awetik' Ewdokiac'i, 1702-1703; Galust Kaycak Amasiac'i, 1703-1704; Nersēs Palat'c'i, 1704; Awetik' Ewdokiac'i, 1704-1706 (2° elezione); Martiros Erznkac'i, 1706; Mik'ayēl Xarberdc'i, 1706-1707; Sahak Apuč'exc'i, 1707; Yovhannēs Izmir'c'i/Zmiwiniac'i, 1707-1708; Sahak Apuč'exc'i, 1708-1714 (2° elezione). Cfr. le liste patriarcali in appendice a M. Örmanean, *Azgapatum* (Storia nazionale), cit., vol. 3.

malumori, esemplarmente incarnati da Ep'rem Łap'anc'i (Efrem di Ghapan): costui, già due volte patriarca e altrettante volte deposto (1684-86, 1694-98), era allora vescovo di Adrianopoli (Edirne), la città dove il sultano soleva trascorrere buona parte del suo tempo. Feroce avversario di quel genere di aperture verso i «franchi» e propugnatore di una professione di fede esplicitamente anticalcedonese, Ep'rem si mostrava particolarmente insofferente dell'attività svolta da alcuni religiosi armeni convertiti dai gesuiti: prima cercò di ottenerne la scomunica dal patriarca Melk'isedek e poi si rivolse direttamente alle autorità ottomane, chiedendone l'arresto⁵⁰.

Intanto anche a Costantinopoli la situazione andava deteriorandosi, nonostante l'impegno fino ad allora profuso dai rappresentanti francesi per tutelare le comunità cattoliche dopo l'editto del 1695. A Chateaufort era succeduto da due anni in veste di ambasciatore Charles de Ferriol (1652-1722), uomo impetuoso e caparbio, capace di farsi notare per clamorosi esempi di orgoglio ma anche per il particolare zelo nella difesa della religione nel Levante⁵¹. Nel luglio del 1701, ad esempio, era intervenuto per risolvere un incidente all'apparenza modesto: un'anziana armena si era confessata in punto di morte dal

⁵⁰ Maggiori dettagli in un resoconto manoscritto del 1704, da cui si ricava anche come fosse essenzialmente l'ambizione politica, più che l'ostilità confessionale, a muovere le azioni di Ep'rem (ACM, Collège Saint-Benoît de Constantinople, III K 58). Da una lettera di omaggio e richiesta di aiuto inviata da Suphi al papa il 12 novembre 1701, si ricava inoltre come Ep'rem alla fine riuscisse in effetti ad ottenere da Nahapet la scomunica di alcuni dei religiosi armeni cattolici: APCP, Constantinople (Saint-Louis de Pera), série R, doc. 27. Quanto alla professione di fede anticattolica, ne abbiamo un esempio in una traduzione latina dell'agosto 1702 (l'originale armeno è probabilmente di qualche mese precedente): tutti i punti più controversi, dal concilio di Calcedonia alla mescolanza di acqua e vino nell'eucaristia, vengono affrontati in un formato domanda-risposta che costringe il penitente desideroso di riconciliarsi ad anatematizzare l'insegnamento dei missionari e in particolare quello dello stesso Xačatur Arak'elean (ARSI, *Gallia*, vol. 104, c. 285-286v).

⁵¹ Dopo una giovinezza turbolenta, in occasione dello scoppio della guerra austro-turca Ferriol riuscì a farsi ammettere al seguito delle truppe ottomane come incaricato d'affari francese, facendo le campagne del 1692-94 e 1696-98. Nella primavera dell'anno seguente, grazie ai propri contatti alla corte e ad alcune calunnie sparse ad arte contro Chateaufort, riuscì a sostituirlo nell'incarico di ambasciatore alla Porta, arrivando a Costantinopoli l'11 dicembre 1699. Pochi giorni dopo, durante la prima udienza ufficiale con il sultano, si verificò il cosiddetto «affaire de l'épée»: il 5 gennaio 1700 l'ambasciatore si presentò infatti a palazzo vestendo una spada da ufficiale e rifiutò di toglierla (come richiesto dal cerimoniale), affermando che in quel momento rappresentava un sovrano alla pari del Gran Signore e non un suo suddito; a nulla valsero le preghiere e gli stragemmi del gran visir e del dragomanno imperiale per convincerlo a desistere e alla fine Ferriol dovette andarsene, senza più ricere inviti a corte fino alla fine del suo incarico (1710). L'evento è analizzato da C. Vogel, *The Caftan and the Sword. Dress and Diplomacy in Ottoman-French Relations Around 1700*, in C. Ulbrich, R. Wittmann (a cura di), *Fashioning the Self in Transcultural Settings: The Uses and Significance of Dress in Self-Narratives*, Würzburg, 2015, p. 25-44. Ulteriori notizie sull'ambasciata di Ferriol sono ricavabili dalla relazione di J.-L. d'Usson, marquis de Bonnac, *Mémoire historique sur l'ambassade de France a Constantinople par le marquis de Bonnac publié avec un précis de ses négociations a la Porte Ottomane*, ed. C. Schefer, Parigi, Ernest Leroux, 1894, p. 48 e sg.

padre gesuita Ricard, cosa che aveva provocato il rifiuto del clero della sua nazione di officiarne i funerali. Ferriol riuscì ad ottenere dal *kadi* di Galata la sepoltura del cadavere, ma l'affare produsse una serie di malaugurate conseguenze nel momento in cui i cattolici ne approfittarono per strappare dallo stesso magistrato turco un responso ufficiale (*hüccet*) che sembrava condannare gli armeni apostolici. Ciò suscitò l'indignazione di molti e fece guadagnare consenso alla causa di Ep'rem, che pensò bene di rivolgersi allo *şeyhülislam*: non fu difficile convincerlo ad intervenire (grazie anche ad un donativo di «mille sequins pour avoir sa protection»), ottenendo così nel luglio di quell'anno l'arresto e la condanna alla galera di tre dei più noti religiosi armeni collaboratori dei missionari⁵². Ma era solo l'inizio: Feyzullah (il cui potere si era fatto ancora più ampio dopo la sconfitta ottomana nella guerra austro-turca e il ritiro del sultano dalla vita politica attiva⁵³) non si limitò a questo provvedimento ma emanò anche un ordine di cattura per altri quattro sacerdoti armeni cattolici, che trovarono rifugio presso il convento dei cappuccini della capitale, fiancheggiante l'ambasciata di Francia⁵⁴.

I rifugiati erano Xaç'atur Arak'elean, «Pietro Giambo» e il vescovo Sargis⁵⁵, a cui poco dopo si aggiunse un personaggio destinato a giocare un ruolo fondamentale nella storia armena, non solo cattolica, e su cui è necessario dunque soffermarsi. Nato a Sebaste (Sivas) nel 1676 e battezzato Manuk, ma più noto con il nome assunto in religione di Mechitar (Mxit'ar, «consolatore»), che passerà poi ad indicare la congregazione da lui fondata, il giovane monaco armeno era entrato in contatto con il mondo cattolico già agli inizi degli anni '90, probabilmente durante la propria permanenza ad Erzurum. La conoscenza di un missionario gesuita locale (probabilmente Jacques Villotte) gli aveva lasciato una profonda impressione e il desiderio di approfondire maggiormente i legami della Chiesa armena con quella romana. Dopo aver vanamente tentato di raggiungere Roma compiendo numerose peregrinazioni in Armenia e in Siria (dove professò la fede cattolica al cospetto dei gesuiti di Aleppo), Mechitar approdò infine a Costantinopoli nella primavera del 1697, con l'intenzione di raggiungere il più famoso predicatore armeno cattolico del suo tempo, Xaç'atur

⁵² AN, AE, B/I, vol. 383, c. 314v-318v (Ferriol a Pontchartrain: Pera, 6 novembre 1701).

⁵³ Il disastroso esito dell battaglia di Zenta (1697) segnò la fine delle ambizioni di Mustafa II e condusse alla firma del trattato di Karlowitz due anni più tardi. Per la crescita del potere di Feyzullah, cfr. Nizri, *The Memoirs of Şeyhülislam Feyzullah*, cit.; R.A. Abou El-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, Istanbul-Leida, 1984, p. 55.

⁵⁴ AN, AE, B/I, vol. 383, c. 274r-275r (Poullard a Pontchartrain, da Pera, 27 luglio 1701); Ormanean, *Azgapatum*, cit., vol. 2, col. 2704.

⁵⁵ Cfr. Kévorkian, *L'imprimerie Surb Ėjmiacin et Surb Sargis Zōravar*, cit., p. 405 che fa riferimento al diario inedito di Xaç'atur Arak'elean, secondo il quale i tre furono accolti dai cappuccini il 17 luglio 1701.

Arak'elean. L'obiettivo del giovane *vardapet* era quello di convincere il maturo missionario a mettersi a capo di una nuova congregazione di religiosi, secondo un progetto che proprio allora andava prendendo forma nella sua mente. Xaç'atur declinò cortesemente l'offerta, scettico sulla possibilità dell'impresa, ma ciò non guastò la collaborazione dei due nell'apostolato. Mechitar riscosse infatti un notevole successo predicando nella chiesa di San Gregorio Illuminatore a Galata, curando l'edizione di alcuni libri in armeno presso la stamperia Surb Ėjmiacin e raccogliendo attorno a sé alcuni discepoli. È in tale contesto che si abbatté su di loro la persecuzione sopra menzionata: una delle decisioni più importanti del gruppo, quella cioè di trasferirsi in Occidente e là fondare un ordine capace di provvedere ai bisogni spirituali della nazione armena, fu presa proprio durante il periodo di clandestinità presso i cappuccini, durante il quale Mechitar continuava a ricevere le visite dei fedeli, ammaestrando di nascosto⁵⁶.

Il 26 luglio 1701 l'ambasciatore Ferriol scrisse al gran visir per cercare di convincerlo che gli armeni condannati alla galera come cattolici in realtà non lo erano, «puisque la pluspart sont prestres mariés, ce qui est absolument contraire à notre Loy». Dato poi che lo *şeyhülislam* ne aveva fatto una questione politica, l'ambasciatore finiva per richiamarsi al rispetto diplomatico dovuto ad un sovrano alleato e alla tradizionale non ingerenza delle autorità ottomane in questioni strettamente dottrinali interne alla fede cristiana⁵⁷. Questo genere di appelli finirono tuttavia nel vuoto, mentre la persecuzione si estendeva anche al di fuori della capitale.

Il diverso modo di reagire alle difficoltà da parte dei religiosi cattolici di Costantinopoli è significativo e costituisce il primo chiaro esempio di una contrapposizione interna al mondo missionario, destinata a durare per molto tempo. Da una parte si collocavano i gesuiti, che il 4 agosto 1701 inviarono agli ambasciatori europei un memoriale molto aggressivo, che enfatizzava la dimensione di scontro confessionale individuando l'origine dei disordini in corso negli errori dottrinali del popolo armeno. Nel testo si elencavano nel dettaglio tutti i punti nei

⁵⁶ La clandestinità di Mechitar nel convento di San Luigi di Pera durò dal luglio 1701 al settembre 1702: un anno prima, l'8 settembre 1701, aveva illustrato ai primi dieci compagni il progetto di trasferirsi nella Morea occupata dai veneziani, ponendo la futura congregazione sotto la protezione della Vergine. Cfr. M. Nurikhan, *Il servo di Dio abate Mechitar*, Roma-Venezia, 1914, che si basa soprattutto sulla biografia redatta nel 1749 da Matt'ēos Ewdokiac'i, *Hamarōtut'iwñ varuc'...Mxit'aray* (edita sulla rivista *Handēs Amsoreay* nel 1949); C. de Craon, *Le projet d'union de 1701 entre les Arméniens catholiques et les Arméniens dissidents d'après la correspondance Hyacinthe-François, capucin supérieur de Saint-Louis de Péra*, in *Bazmavep*, n. spec. 1949, p. 47-67 (p. 48).

⁵⁷ «Je ne puis m'empescher d'ajouter qu'il est surprenant que le Moufty Effendi condamne publiquement la Loy de l'Empereur de France...et qu'il entre dans la discussion de nos sectes particulières comme un Docteur tres éclairé dans notre Religion»: AN, AE, B/I, vol. 383, c. 278v-279r (copia allegata ad un dispaccio di Poullard a Pontchartrain del 6 agosto 1701).

quali la Chiesa gregoriana si discostava dalla fede cattolica e al tempo stesso si rifiutava l'appellativo polemico di «franchi» per i convertiti armeni, sulla base del fatto che essi non avevano formalmente abbracciato il rito latino. Dopo tale affermazione (che non considerava come la persecuzione nascesse proprio a causa della frequentazione delle chiese latine prescritta dai missionari della Compagnia di Gesù ai propri fedeli), il documento si concludeva con un appello alle potenze europee perché intervenissero direttamente nel difendere con forza i sostenitori del Concilio di Calcedonia contro i monofisiti⁵⁸. Su un fronte opposto si trovavano i cappuccini, fautori di un approccio pragmatico che non escludeva la possibilità del compromesso con gli «scismatici» e convinti della pericolosità di qualsiasi ingerenza politica esterna alla comunità armena (con l'unica eccezione del protettore «ufficiale» dei cattolici levantini, l'ambasciatore di Francia, di cui i cappuccini erano i cappellani)⁵⁹.

Intanto la situazione precipitava: il 1° settembre Ferriol riferiva a Parigi che il patriarca Suphi era stato deposto, arrestato e rinchiuso nel Bagno insieme a molti altri armeni cattolici, mentre venivano inviati ordini in tutte le principali città dell'Impero per costringere i convertiti alla fede romana a ritornare alle loro comunità d'origine. Ep'rem riusciva così a salire sul trono patriarcale per la terza volta (pur rimanendo ad Adrianopoli) e da lì poteva inasprire ulteriormente la persecuzione, mentre si cominciava a temere che fosse sul punto di ottenere un ulteriore *hatt-ı şerif* per far relegare sulle galere gli armeni cattolici e punire con forti ammende quanti frequentassero le chiese latine. Ferriol fu tentato dall'adottare una soluzione drastica e affine al suo carattere (far rapire i principali collaboratori di Ep'rem a Costantinopoli per bloccare sul nascere i loro piani), ma alla fine si fece convincere dai cappuccini a sperimentare una via diversa⁶⁰.

⁵⁸ APCP, Constantinople (Saint-Louis de Pera), série E, doc. 12: «Mémoire adressé par les Pères Jésuites à Mgr. l'Ambassadeur de Ferriol au sujet de la persécution élevée contre les Arméniens catholiques, en datte du 4 août 1701». Il testo è edito anche da La Motraye, *Voyages*, cit., p. 299-302, il quale assicura che «ce Mémoire étoit adressé à tous les Ambassadeurs des Puissances Chrétiennes, soit Catholiques, soit Protestants, pour leur demander leur protection à la Porte». Un giudizio molto critico sugli errori degli armeni sarà ribadito anche in seguito dal già citato superiore di Costantinopoli, François Braconnier, in una lettera al provinciale P. Fleuriau: «la liturgie arménienne est tellement infectée de l'hérésie d'Eutyches et de quelques autres erreurs, que leur réunion avec la Sainte Église est beaucoup plus difficile par cet endroit que celle des Grecs, de sort que par une étrange bizarrerie ceux qui poudroient aisément se réunir ne le veulent pas, et ceux qui semblent le vouloir ardemment ne le peuvent que difficilement» (ACM, Collège Saint-Benoît de Constantinople, III K 58, 1° maggio 1704).

⁵⁹ APCP, Constantinople (Saint-Louis de Pera), série E, doc. 11: «Copie de la lettre que les docteurs et chefs du parti catholique des Arméniens ont écrite à S.E. M.r de Ferriol le 10 août 1701».

⁶⁰ AN, AE, B/I, vol. 383, c. 284v (1° settembre 1701) e 316v (1° novembre); APCP, manuscrit 1261, lettera del 2 novembre 1701; APF, SC, Armeni, vol. 4, c. 724r-726v, 740r-741v. Cfr. anche Čamč'ean, *History of Armenia*, cit., vol. 2, p. 438-439.

La lotta intorno agli «articoli di concordia»

Secondo il superiore dei gesuiti di Costantinopoli, François Braconnier, l'unico modo con cui gli armeni cattolici avrebbero dovuto affrontare la persecuzione era quello di aspettare tempi migliori e pregare, rimanendo saldi nella condanna degli errori degli «scismatici» e nel rifiuto della mescolanza con i loro riti macchiati d'eresia (di qui il ricorso alle chiese latine anziché a quelle nazionali): la sua posizione era del resto condivisa dalla curia generalizia della Compagnia, i cui teologi avevano esplicitamente rifiutato ogni possibilità di *communicatio in sacris*⁶¹. Padre Hyacinthe-François di Parigi, custode delle missioni di Grecia dei cappuccini, non era affatto della stessa idea: per lui l'unico modo per riportare la pace nella comunità armena consisteva proprio nel sanare la frattura che aveva lacerato la comunità in due gruppi distinti, anche perché a scatenare le violenze era stata la latinizzazione e il comportamento imprudente di quei convertiti che apostrofavano apertamente come eretici i propri connazionali. La soluzione consisteva dunque nel far tornare i cattolici nelle chiese armene senza che questo li costringesse a rinnegare la loro fede o a compiere atti contrari ad essa. Serviva in altre parole un compromesso, e sulla necessità di tale accordo Hyacinthe era riuscito ad ottenere l'appoggio anche dello stesso vicario patriarcale latino di Costantinopoli, monsignor Gaspare Gasparini, arcivescovo di Spiga⁶².

Il 21 ottobre 1701 il cappuccino si incontrò con una delegazione composta di sette o otto principali capi della nazione, probabilmente esponenti di quella classe di mercanti e banchieri-prestatori (*sarraf*) che deteneva il vero controllo della comunità cittadina, costituendone l'élite (particolarmente il ristretto gruppo originario della città di Akn o Eğin, oggi Kemaliye, nel distretto di Erzincan). Insieme a loro, che affermavano di rappresentare più di trecento altre persone, si discusse dei principali motivi di discordia tra le parti e furono stilati alcuni punti preliminari. Ferriol diede il proprio sostegno alla trattativa dietro promessa che, in caso di effettivo accordo, i religiosi armeni cattolici imprigionati nel Bagno sarebbero stati liberati e quelli nascosti nel convento di San Luigi prosciolti dalle accuse. Il giorno seguente, 22 ottobre, si arrivò alla stesura di un documento, provvisoriamente in

⁶¹ ARSI, *Gallia*, vol. 104, c. 269r-271r (*Dubia quadam Romanis Theologis per Missionarios nostros proposita*, 27 giugno 1701), c. 280r-282v (*An liceat Armenis Catholicis degentibus Constantinopoli et Galatae communicare in rebus sacris cum haereticis sua nationis in praesenti rerum statu*, 3 giugno 1702). L'opinione negativa fu sottoscritta da Giovanni Francesco Malatrà e dai quattro censori del Collegio Romano, i teologi Francesco Leytan, Adam Ehrentreich, Muzio Vitelleschi e Giuseppe Alfaro.

⁶² APCP, ms. 1261, lettera del 2 novembre 1701; sulla sua figura, cfr. G. Odoardi, *Mons. Gasparo Gasparini O.F.M. Conv. Vicario patriarcale di Costantinopoli (1676-1705) e gli Armeni cattolici d'Oriente*, in *Bazmavep*, n. spec. 1949, p. 69-90; per un'analisi dei suoi rapporti con la comunità latina di Pera e gli ordini religiosi risiedenti nella capitale ottomana, cfr. L. Binz, *Latin Missionaries and Catholics in Constantinople*, cit.

lingua francese, che fu letto, approvato e firmato dalle due parti in presenza anche di due vescovi armeni (da parte cattolica probabilmente Sargis Sahē'či, da parte gregoriana il responsabile della chiesa di San Gregorio Illuminatore a Galata, Grigor Urhayec'i). Il testo veniva mandato a Xač'atur Arak'ëlean perché lo traducesse in armeno e da questa lingua in latino; quest'ultimo esemplare fu inviato al vicario Gasparini e ai superiori degli ordini religiosi della capitale, che lo sottoscrissero tutti, con la vistosa eccezione dei gesuiti. Era inoltre esplicitamente previsto dall'accordo che il testo del trattato fosse quindi sottoposto all'approvazione dei vertici ecclesiastici di ciascuna delle due comunità (ovvero la Congregazione di Propaganda per i cattolici e il *kat'olikos* di Ējmiacin per gli armeni apostolici), mentre l'ambasciatore di Francia avrebbe fatto da garante. Ma cosa prevedeva esattamente l'accordo?

Il testo afferma sin dal preambolo di puntare a stabilire «pour toujours et à jamais la paix, entre les Arméniens qui pratiquent les églises latines et entre les Arméniens qui pratiquent les églises arméniennes» per mezzo di una serie di articoli concordati. Si nota innanzitutto la scelta di un lessico che permette di evitare qualunque giudizio di valore o di ortodossia e che si concentra eminentemente sulla pratica liturgica e non sulle professioni di fede. I primi quattro articoli riguardano gli impegni assunti da parte degli armeni che frequentano le chiese nazionali: questi «n'exigeront point des Arméniens qui fréquentent les églises latines aucune profession de Foi» e non permetteranno che nelle loro chiese siano pronunciati anatemi contro San Leone Magno o il Concilio di Calcedonia, come avveniva in alcuni periodi dell'anno. Non doveva essere insegnato nulla di contrario alla fede della Chiesa romana, perché questa a sua volta «approuve le rit arménien» e «veut qu'il se pratique pour tous les arméniens» e «veut que tous les prêtres arméniens disent la messe, fassent et disent l'office à l'arménienne et non à la romaine». D'altro canto, gli armeni che avevano fino ad allora frequentato le chiese dei missionari dovevano tornare nelle chiese della loro nazione, partecipare durante le domeniche e le feste dell'anno alla liturgia e alla comunione assieme al resto del popolo e ovviamente seguire il rito armeno anche per quanto riguardava le astinenze e i digiuni (le differenze su questo punto scandalizzavano molti). Infine, seguivano gli articoli che avrebbero dovuto essere osservati da entrambe le parti, con la prescrizione che chiunque avesse apostrofato un altro come eretico sarebbe stato punito dall'ambasciatore di Francia, così come qualunque violatore degli articoli predetti⁶³.

⁶³ APCP, Constantinople (Saint-Louis), série E, doc. 13; Ms. 1261, p. 1-5 (copia della lettera di Hyacinthe del 2 novembre 1701 e testo francese degli accordi); De Craon, *Le projet d'union*, cit., p. 54-55; Abagian, 1983, p. 228-229. È da notare che negli esemplari conservati lo strumento di approvazione del trattato contiene apparentemente solo firme di religiosi cattolici (Xač'atur, Gasparini, i superiori domenicani e francescani e un certo «Antoine Michaelis prêtre») anche se Hyacinthe nella sua corrispondenza

Questo accordo, che presenta alcune somiglianze con quelli già visti stipulati più tardi tra i greci e i latini delle isole greche, dovette fin da subito affrontare molti ostacoli e resistenze, provenienti da tre direzioni diverse. Innanzitutto, i gesuiti: il padre Braconnier vide come fumo negli occhi le mosse di Hyacinthe, che in un memoriale contemporaneo qualificò come motivate *politice, magis quam theologicæ*. La sua argomentazione ruotava intorno al fatto che la Chiesa armena era apertamente eretica e che gli armeni in passato erano venuti spontaneamente alle chiese latine a causa dell'angustia della loro unica chiesa nazionale⁶⁴ e che quindi, passata la persecuzione, avrebbero ricominciato a farlo; infine, che non era giusto che l'ambasciatore francese si intromettesse in questioni dottrinali come quelle, perché *periculosum esset hominibus privatis aliquid statuere circa religionem*. Si impegnò dunque in un aperto boicottaggio della trattativa, prima diffondendo false informazioni e timori tra lo stesso clero armeno, poi cercando di alzare la tensione con la stampa di un libro destinato ad alimentare le controversie, composto dal gesuita Ricard in lingua armena e pubblicato anonimo, le cui copie vennero però immediatamente sequestrate per ordine di Ferriol e del vicario patriarcale, a cui non era stata richiesta l'autorizzazione⁶⁵.

Tale avversione dei gesuiti di Costantinopoli nei confronti della possibilità di concedere agli armeni la frequentazione delle chiese del loro rito non cambierà neanche nei decenni seguenti e sarà spesso

afferma chiaramente che due vescovi armeni (di cui uno «scismatico») lo avevano sottoscritto «quoiqu'il fût en français après leur en avoir fait l'interprétation»; la spiegazione deriva forse dal fatto che il testo non sia la bozza originale ma una retroversione dell'esemplare ufficiale in latino, comunicato ai soli religiosi cattolici. La versione latina (che è datata 26 ottobre, diversamente da quella francese, cosa che ha fatto divergere alcuni studiosi sulla data effettiva dell'accordo) è conservata in APF, *Acta*, 1702, c. 94v-97r e sg. (cong. gen. 9 maggio 1702, § 16); SC, Armeni, vol. 4, c. 746rv e 751rv.

⁶⁴ L'affermazione considera unicamente il quartiere di Galata, dove in effetti gli armeni possedevano solo una chiesa dedicata a San Gregorio Illuminatore: de Carbognano, *Descrizione topografica*, cit., p. 62.

⁶⁵ AN, AE, B/I, vol. 384, c. 31r-32v (lettera di Ferriol del 12 aprile 1702); APF, SC, Armeni, vol. 4, c. 766r-767v, 782r-783v; SC, Armeni, vol. 5, c. 5v; APCP, ms. 1261, p. 16-17 (lettera 9 marzo 1702). Si trattava di un libro di controversie e di un fascicolo dedicato all'ottenimento delle indulgenze legate a un giubileo, probabilmente rilegati insieme in un solo volume: è dunque forse possibile identificarli con il *Teōp'ilos* pubblicato nel 1701 (ma: 1702) dalla stamperia Surb Ėjmiacin a Costantinopoli (con falso luogo di stampa Livorno), contenente un dialogo dottrinale e morale tra il Teofilo del titolo ed un *vardapet*, e con il libretto *Meknut'wn nerotut'eanc' ork' šnorhin yeketec'woy i jern Srbazani P'ap'in* (Spiegazione delle indulgenze che sono concesse dalla Chiesa tramite il Santo Papa), pubblicato sempre nel 1702 senza indicazione di luogo o editore, ma con gli stessi caratteri del precedente. Cfr. Kévorkian, *L'imprimerie Surb Ėjmiacin et Surb Sargis Zōravar*, cit., p. 427, n. 14 del catalogo. Si veda quanto scrisse a riguardo il vicario patriarcale: «Hora si trova sotto il torchio un libro con carattere e lingua armena senza veruna approvazione, così un altro che parla dell'Indulgenze del nuovo Giubileo concesse, con questa parola, dal Papa. Se questo secondo verrà alla notizia del Mufti, crederà concesso per tirare gl'Armeni alla fede del Papa, perché nella loro lingua, e sarà l'esternio di tutti» (APF, SC, Armeni, vol. 4, c. 766r, 1° marzo 1702).

interpretata come motivata da ragioni economiche e di controllo pastorale: se si tiene a mente che già allora (e ancor più in seguito) i convertiti armeni costituivano la maggioranza dei cattolici di Costantinopoli, si capisce come senza di loro le chiese latine avrebbero perso molte elemosine e fedeli⁶⁶. Lo stesso discorso però valeva anche dall'altra parte, se è vero che una delegazione di religiosi armeni (che si autodefinivano cattolici) si recò allora dal vicario Gasparini per lamentarsi del fatto che i missionari europei dipingevano i loro riti come erronei o invalidi, mentre la maggiore rilassatezza del rito latino rispetto a quello armeno in materia di digiuni e di ufficio liturgico spingeva molti ad abbandonare le chiese della nazione. Tutto ciò provocava una diminuzione sostanziosa del contributo economico versato dai fedeli, senza di cui essi non potevano vivere. Se Roma voleva che i sacerdoti armeni fossero privati di quelle entrate, concludevano provocatoriamente, bisognava trovare un'altra fonte di reddito per il clero cattolico, che a quel punto avrebbe sicuramente lasciato il popolo libero di andare ovunque gradisse di più⁶⁷.

Nel frattempo, molti eventi si susseguivano in seno a quello che costituiva il secondo grande ostacolo all'attuazione del trattato di pace, ovvero il patriarcato armeno di Costantinopoli. La comunità cittadina aveva infatti raffreddato il proprio sostegno iniziale, subordinandolo all'approvazione da parte del patriarca, mentre Suphi e i tre sacerdoti armeni cattolici imprigionati nel Bagno rimanevano alla catena. Con vari pretesti, Ep'rem e il suo *vekil* (procuratore-vicario) evitarono di prendere una posizione chiara in merito, in una politica attendista che si prolungò per tutto il novembre e dicembre 1701. Durante una trasferta ad Adrianopoli, Hyacinthe si vide porre come condizione dal *vekil* la garanzia che Ep'rem non sarebbe mai stato deposto; il cappuccino replicò che l'Ambasciata di Francia si sarebbe impegnata a sostenere il patriarca dopo la firma, ma che ovviamente non poteva impedire in assoluto un evento del genere, visto che perfino i visir venivano spesso rimpiazzati all'improvviso. La risposta non soddisfece il vicario e il religioso se ne tornò a mani vuote⁶⁸.

La ragione dei timori di Ep'rem era la comparsa sulla scena di un rivale pericoloso. Pochi giorni prima, infatti, il 13 dicembre 1701,

⁶⁶ Cfr. *infra* l'opposizione gesuita al tentativo di ottenere nel 1714 una chiesa separata per gli armeni cattolici. Riflettendo il 29 dicembre 1706 sulla sorte degli articoli di concordia, padre Hyacinthe commentava che i gesuiti avevano osteggiato l'accordo «avant même de savoir ce qu'il contenait, étant assez pour eux que ce traité dut finir un schisme et produire une réunion que les écartant de leurs vues, devait être empêchée à quelque prix que ce fut» (APCP, ms. 1261, p. 58).

⁶⁷ Cfr. APCP, ms. 1261, p. 7-8 (lettera di Hyacinthe del 13 febbraio 1702).

⁶⁸ «Donc, nous dit-il brusquement, si quelqu'un vient à la traverse, qu'il dépose Ephrem, Son Excellence en sera quitte pour nous dire: j'ai fait ce que j'ai pu pour l'empêcher, mais je n'en ai pas pu venir à bout. Cela ne nous suffit pas. Ephrem ne signera point le traité et ne vous verra pas» (*ibid.*, p. 9-10). Hyacinthe arrivò a Adrianopoli il 23 dicembre 1701 e ne ripartì il 1° gennaio 1702.

aveva fatto il suo ingresso a Costantinopoli una figura che abbiamo già incontrato: il vescovo Awetik' Ewdokiac'i. Lungi dall'essere morto in un naufragio, il prelato armeno aveva trascorso gli ultimi anni nella terra natale, da dove veniva ora richiamato dal suo storico protettore Feyzullah, intenzionato a collocarlo sul trono patriarcale⁶⁹. Ferriol aveva collaborato con Chateauneuf per ottenere l'esilio di Awetik' nel 1694 (a quel tempo nelle vesti di semplice *chargé d'affaires* al seguito dell'esercito ottomano nei Balcani), ma con il passare degli anni ne aveva dimenticato il nome e da principio non lo riconobbe. A questo contribuì probabilmente la strategia adottata dal religioso, improntata non a rivangare il passato, ma piuttosto a presentarsi pubblicamente come pacificatore di una comunità dilaniata. La sua eloquenza e la protezione visibilmente elargitagli dallo *şeyhülislam* spinsero l'ambasciatore a cercare di prendere contatto, in modo da trattare con lui, anziché con Ep'rem, la ratifica degli articoli di concordia⁷⁰.

Chi lo riconobbe fu invece padre Hyacinthe, che tornato a Costantinopoli non faticò a risvegliare l'astio di Ferriol per il prelato, spingendolo ad ostacolarne in ogni modo la scalata al potere: riteneva infatti che l'ascesa di Awetik' al soglio patriarcale avrebbe cancellato ogni possibilità di applicazione degli articoli di concordia, mentre al contrario il suo allontanamento avrebbe potuto costituire una moneta di scambio per ottenere finalmente l'approvazione di Ep'rem. L'ambasciatore fece dunque in modo di presentare tramite il proprio dragomanno una petizione che, riallacciandosi al precedente

⁶⁹ Secondo il racconto contenuto nell'autobiografia dello stesso Awetik' e in altre fonti coeve armene, sembrerebbe in realtà che Feyzullah avesse avuto intenzione di collocarlo sul trono patriarcale già alcuni mesi prima, agli inizi del settembre 1701, e che solo il ritardo nel lasciare Erzurum per la capitale avesse consentito ad Ep'rem di farsi avanti: «Mentre predicavo in Erzurum, venne da Costantinopoli un messaggero tataro del Gran Signore, con uno scritto dello *şeyhülislam*, portando questo messaggio: "Tu che sei il monaco Awetik', vieni a Costantinopoli, il cui patriarcato e dipendenze ti sono accordate". Osman, pascià di Erzurum, mi convocò e mi diede lo scritto dello *şeyhülislam*; mi lesse l'ordine del Gran Turco: "Devi venire immediatamente a Costantinopoli senza indugio, perché ecco vi è un ordine del nostro signore, e il popolo richiede che tu sia patriarca degli armeni" [...] Prima di partire, presi due mesi di tempo per provvedere ai bisogni dei monasteri...[quando arrivai ad Adrianopoli], il *vardapet* Ep'rem era stato fatto patriarca, perché il mio viaggio si era prolungato» (originale armeno: AMAE, CP, *Turquie – Supplément*, vol. 8, f. 8v-9r; trad. francese in Brosset, *Autobiographie*, cit., p. 12-14). Cfr. anche Öрманѐan, *Azgapatum*, cit., vol. 2, col. 2705.

⁷⁰ AN, AE, B/I, vol. 383, c. 334rv (lettera del 31 dicembre 1701 a Pontchartrain): «Le dit Avedik est un homme hardy, d'un esprit renuant et qui portera les choses dans l'extrémité pour le bien ou per le mal; il se fait tout blanc de la faveur du Moufty qu'il nomme son père, il a même eu la hardiesse de faire icy les fonctions de Patriarche pendant son séjour; quoy qu'il n'en eut pas les patentes et qu'il n'eut pas encore esté à la Cour. Je luy ay fait parler d'une manière à luy donner beaucoup à penser, et peut-estre pourrons nous l'attirer dans nostre party, dans la crainte des accidents qui pourroient luy arriver s'il prenoit le contraire». Sull'atteggiamento conciliante tenuto da Awetik' al momento della sua comparsa a Costantinopoli, cfr. il racconto di Č'amč'ean, *History of Armenia*, cit., vol. 2, p. 441.

provvedimento di esilio, pregava la Porta di espellere il vescovo armeno dalla città⁷¹. Ma era ormai troppo tardi: qualcuno, forse lo stesso Awetik', aveva fatto circolare la notizia delle trattative tra Ep'rem e i missionari, accusando il patriarca di essersi fatto corrompere per concedere agli armeni la frequentazione delle chiese latine, contro la volontà del Gran Signore. Contemporaneamente, i gesuiti non tralasciavano di irritare gli animi continuando a vietare ai loro fedeli la frequentazione delle chiese armene sotto minaccia di peccato mortale, mentre la loro avversione al trattato si spingeva sino ad appoggiare paradossalmente lo stesso Awetik'. Alla fine di febbraio i giochi erano fatti: Awetik' presentò una petizione ufficiale (*arz-ı hal*) richiedendo per sé il patriarcato⁷². Grazie all'appoggio di Feyzullah la richiesta venne accolta ed Ep'rem fu deposto ed esiliato ad Ėjmiacin, mentre il suo rivale riusciva finalmente a salire sul trono patriarcale il 7 marzo seguente⁷³.

Il comportamento del patriarca fu sin dall'inizio marcato dall'ambiguità: da un lato procedette in modo sistematico a deporre i vescovi e prelati armeni di tendenze «franche», dall'altro sembrò mostrare una certa disposizione a riaprire le trattative. Ad Adrianopoli i cattolici armeni disposti a ritornare alle chiese nazionali non si videro imposta alcuna professione di fede o ammissione di colpevolezza, mentre il *vekil* di Awetik' si mostrava disponibile a far ripartire la trattativa sugli accordi di pace, rallentata dal ricambio dei vertici della Chiesa armena e dai sospetti reciproci. All'inizio di aprile padre Hyacinthe s'incontrò con una delegazione dei più ricchi e importanti armeni di Costantinopoli: questi si lamentarono con il religioso di tutti i mali a cui la loro comunità sarebbe andata incontro se si fosse interrotto il modo tollerante ed equilibrato con cui cattolici e apostolici avevano fino ad allora convissuto nelle stesse chiese. Secondo loro, infatti, nell'Impero ottomano

les églises sont possédées indifféremment par les bons et par les mauvais chrétiens, par les hérétiques et par les catholiques. Notre Église qui renferme le bon et le mauvais grain porte le nom de l'Église Arménienne, distinguée des autres par son rite et par son idiome. L'Église Romaine qui est sa sœur aînée et la première de toutes les autres Églises n'a jamais ordonné qu'on séparât dans la nôtre, non plus que dans les autres du pays sujettes au Turc, les bons d'avec les mauvais par rapport à leur foi, et ne lui a jamais ordonné de changer son Rit. Ses ministres ici, qui pour la plupart sont Français, nous ont toujours

⁷¹ APCP, ms. 1261, p. 10-11; AN, AE, B/I, vol. 384, c. 5rv (lettera di Ferriol del 13 febbraio 1702), lettera di Poullard del 15 febbraio).

⁷² Il testo della petizione è edito da Köse, *Bir Hayalın Peşinde*, cit., p. 57.

⁷³ Lettera di Hyacinthe dell'8 aprile 1702: APCP, ms. 1261, p. 21; Örmanean, *Azgapatum*, cit., vol. 2, col. 2705-2706; Č'amč'ean, *History of Armenia*, cit., vol. 2, p. 442; La Motraye, *Voyages*, cit., p. 304-305 (con alcuni errori cronologici); Brosset, *Autobiographie*, cit., col. 69-70 (pièces 28, 29, 87, 476). Il decreto ottomano in merito alla deposizione di Ep'rem e nomina di Awetik' al patriarcato (7 şevval 1113, 7 marzo 1702) si trova in AMAE, CP, *Turquie – Supplément*, vol. 8, c. 41r.

maintenus en union et jamais pas un d'eux n'a pensé à nous séparer, et leur attention n'a été autre que de rendre bon ce qui ne l'était pas, de conserver ce qui l'était, et l'augmenter en bonté, s'il leur était possible. *Nous les voyons dans nos Églises revêtus de nos ornements assister à nos cérémonies et à nos messes, nous les y avons vu conduire dans ces derniers temps les Ambassadeurs des Princes Chrétiens. Les Capucins même prêchaient dans nos Églises et nous les écoutions volontiers. Nous assistions réciproquement aux cérémonies des Églises Latines.* Quoi donc, mes Pères, n'êtes-vous pas ce que vous étiez il y a si peu de temps? Ou ne sommes-nous pas ce que nous étions il y a tant d'années?

Ritenevano inoltre assurdo che a Costantinopoli i gesuiti vietassero ai loro fedeli di frequentare le chiese armene, quando nel resto dell'Impero questo continuava ad accadere normalmente, anche perché così stabilivano gli ordini del sultano. Se in futuro la disobbedienza a questi ordini avesse portato al rinnovarsi della persecuzione, la responsabilità sarebbe ricaduta solo su quei missionari che pensavano più «à se faire un nom dans le monde» riempiendo le proprie chiese, piuttosto che al vero bene degli stessi cattolici. Hyacinthe ovviamente si mostrò simpatetico nei loro confronti, pur ammettendo che una delle ragioni per le quali certi convertiti temevano di frequentare le chiese nazionali era la lettura di un inno contro il concilio di Calcedonia; ma ci si poteva comunque assentare durante quei giorni, come era sempre stato fatto fino ad allora⁷⁴.

Il comportamento ostinato dei gesuiti e dei loro discepoli continuava tuttavia a creare scandalo in città, come nel caso di quei padri di famiglia che si rifiutavano di battezzare i figli nelle chiese degli «scismatici»: solo l'intervento del vicario Gasparini poté convincerli a cambiare idea, sciogliendoli dal giuramento che avevano prestato di non recarvisi mai più. All'improvviso giunse inoltre la notizia che Awetik' aveva scritto una lettera enciclica indirizzata a tutti i parroci armeni di Costantinopoli per invitarli a denunciare i fedeli che si recavano alle chiese «franche», in modo che fossero adeguatamente puniti in accordo agli ordini del sultano⁷⁵. Hyacinthe e Ferriol decisero che non c'era più il tempo di aspettare il parere di Roma, ma che bisognava

⁷⁴ APCP, ms. 1261, lettera dell'8 aprile 1702, p. 21-27: p. 22-23; APF, SC, Romania, vol. 4, c. 186r-189r.

⁷⁵ «Cari preti e laici che ubbidite alle leggi del Santo Illuminatore, siate sempre attenti e sorvegliate chiunque vada e venga dalle chiese franche (*i ekelec'is Frānkac'*), per arrestare quell'uomo e consegnarlo a noi, in modo che sia punito in modo adeguato... vi informo, benedetti preti obbedienti, che per alto decreto regio vi ho mandato la copia del *berat* (che stabilisce) che ogni parroco debba esaminare i propri parrocchiani e se troverete qualcuno di tal genere (cioè, un convertito cattolico) dovrete mandarne il registro (*defter*) a noi; e se non vorrete mandarcelo ed informarci, una volta scoperti vi puniremo con la stessa punizione a lui dovuta; perché per questa ragione ci hanno fatto venire da Erzurum, per fare di questo scisma un solo gregge e un solo pastore sotto la fede dell'Illuminatore». L'enciclica di Awetik' si trova in APF, SC, Romania, vol. 4, c. 197r-198r (originale armeno), c. 193r-196v, 199r (traduzione latina di Xaç'atur Arak'elian, datata 28 aprile 1702).

bloccare immediatamente ogni possibile pretesto di violenze⁷⁶. Il 12 maggio 1702 Gasparini inviava così una lettera circolare che esortava «tutti li Superiori Regolari [a] mandare gl'Armeni nelle loro chiese», sconfessando pubblicamente i gesuiti e costringendoli a desistere dal loro atteggiamento⁷⁷.

Intanto emergeva in seno alla comunità armena di Costantinopoli un partito sempre più forte e trasversale (composto cioè da cattolici e non) contrario ad Awetik', per motivi che vedremo meglio in seguito. Messo in difficoltà e bisognoso di appoggio politico, nel settembre del 1702 il patriarca sembrò acconsentire ad apporre la propria firma ad una versione leggermente modificata degli articoli di concordia. Nella lettera del 2 ottobre con cui Hyacinthe informava Pontchartrain del successo ottenuto, esprimeva tutto il proprio ottimismo, chiosando che a quel punto mancava solo la sanzione romana al trattato⁷⁸. Non immaginava che da quel lato sarebbero venuti ostacoli anche maggiori.

L'esame dottrinale

Il 2 novembre 1701, meno di un mese dopo la stesura degli articoli, padre Hyacinthe li aveva sottoposti per lettera all'esame della Congregazione di Propaganda. Seguirono altre lettere da parte del cappuccino, di Xač'atur Arak'ëlean e del vicario Gasparini, nel tentativo di presentarli nel modo migliore possibile e di mostrare quanto trasversale fosse il consenso che essi riscuotevano⁷⁹. Ad ulteriore sostegno delle idee che soggiacevano al trattato e a stigmatizzazione invece del parere contrario dei gesuiti, il superiore dei cappuccini fece in modo di ottenere da Ferriol un attestato piuttosto significativo. In quest'ultimo, redatto da Hyacinthe e sottoscritto dall'ambasciatore, le pretese di Braconnier venivano presentate come contrarie non solo al tradizionale *modus operandi* dei missionari (che avevano sempre permesso agli armeni cattolici di frequentare le chiese nazionali), ma anche alla stessa volontà romana: la Congregazione di Propaganda, infatti, «avait toléré de tout temps le mélange des catholiques et des hérétiques dans les églises arméniennes», ostacolando al contrario la latinizzazione dei cattolici orientali.⁸⁰ Quanto alla pretesa di

⁷⁶ *Ibid.*, lettera del 6 giugno 1702, p. 30.

⁷⁷ APF, SC, Armeni, vol. 5, c. 7r; cfr. De Craon, *Le projet d'union*, cit., p. 65 e Abagian, 1988, p. 156-158.

⁷⁸ APCP, ms. 1261, lettera del 2 ottobre 1702 (p. 36-37); segue copia dei *Pacta pro pace Armenorum* con strumento di accettazione di Awetik', datato 10 settembre 1151 secondo il calendario armeno (p. 37-38); alla p. 38bis la risposta di Pontchartrain del 29 novembre 1702.

⁷⁹ APF, SC, Armeni, vol. 5, 74r sgg; APCP, Constantinople (Saint-Louis de Péra), série E, doc. 13-14.

⁸⁰ Da questo punto di vista, secondo Hyacinthe, l'ordine del sultano che obbligava i cristiani orientali a rimanere fedeli al proprio rito d'origine concordava «avec l'intention

Braconnier di giustificare il proprio operato sulla base delle persecuzioni recentemente suscitate dagli armeni gregoriani, che rivelavano un atteggiamento mutato e maggiormente anticattolico rispetto al passato, Hyacinthe ribaltava la catena di causa-effetto, attribuendo l'inasprimento dei rapporti dentro alla comunità proprio alla volontà sconsiderata di separare i cattolici dagli altri e di trattare questi ultimi da eretici⁸¹.

Ad ogni modo, i tempi lunghi della burocrazia romana fecero sì che i documenti relativi al caso fossero discussi solo alcuni mesi più tardi, in occasione della congregazione generale del 9 maggio 1702: come da prassi, quest'ultima decise di rinviare l'esame del testo degli accordi al tribunale competente per le materie dottrinali, ovvero il Sant'Uffizio. Il 28 giugno seguente i cardinali inquisitori incaricarono due consultori, il procuratore generale dei serviti Pietro Antonio De Rubeis e il minore osservante Giovanni Damasceno Bragaldi, di stilare un voto in merito all'ammissibilità o meno del trattato⁸².

Il 18 ottobre 1702 il solo Damasceno presentava un parere in cui ogni singolo articolo dei patti di concordia era esaminato e glossato: prima ancora dell'esame tecnico, tuttavia, nella lettera d'accompagnamento il consultore metteva in evidenza le difficoltà create dalla volontaria ambiguità terminologica impiegata nel documento. Come abbiamo visto, infatti, il testo non distingueva esplicitamente tra cattolici ed eretici, distinzione che invece appariva invece fondamentale al Bragaldi e sulla quale egli basava la propria valutazione dei punti più problematici. Ad esempio, nel trattato si fondava il ritorno degli armeni alle chiese nazionali sul principio che *Ecclesia Latina approbat ritum Ecclesiae Armenae, et intendit ut observent eum omnes Armeni*; il consultore replicava che ciò era vero solo per il rito armeno cattolico nella forma approvata da Roma, non certo in assoluto. Allo stesso modo, se negli articoli di concordia si affermava che dopo l'accordo i fedeli sarebbero dovuti tornare *ad Ecclesiam Armenorum*, il Bragaldi specificava che tale punto era accettabile solo *si per Ecclesiam Armenorum intelligatur Ecclesia Armenorum Catholicorum*; in caso contrario era in ogni modo da respingere, perché Roma non poteva certo approvare che dei fedeli cattolici seguissero un rito eretico o comunicassero con gli scismatici nella ricezione ed amministrazione dei sacramenti⁸³.

de l'Église Romaine, qui ne veut pas que les Arméniens ni les autres Levantins changent leur Rit pour prendre le Rit Latin».

⁸¹ APCP, ms. 1261, «Attestation» del 25 febbraio 1702, p. 14-20 (p. 19-20).

⁸² APF, *Acta*, 1702, c. 94v-97r (9 maggio 1702, §16); ACDF, SO, St. St., QQ 2 f, c. 255r, 259v; UV 19, c. 126r-145v.

⁸³ Questo primo voto del Damasceno è riportato all'interno di quello finale, più articolato: cfr. ACDF, SO, QQ 2 f, c. 276r-283v (copie in QQ 3 i, c. n. n.; *Doctrinalia*, vol. 1, c. 375-382; APF, *Biglietti del S. Offizio 1671-1710*, c. 245-255).

Il voto del consultore rivelava un approccio dottrinalmente rigoroso ma del tutto scevro di consapevolezza della situazione reale dell'Impero ottomano, dove come sappiamo non esistevano affatto *Ecclesiae Armenorum Catholicorum* separate da quelle degli «scismatici». Questo dovette apparire chiaro anche agli stessi cardinali del Sant'Uffizio: considerando la necessità di avere informazioni più chiare e precise sopra la condizione dei cristiani sudditi della Sublime Porta, essi ordinarono al consultore di sottoporre gli articoli anche a due prelati allora presenti a Roma, il domenicano armeno Stefano Sciran, arcivescovo di Naxijewan, e monsignor Elia di Sant'Alberto (al secolo Laurent Mouton), vescovo di Isfahan⁸⁴. Questi ultimi (che peraltro amministravano diocesi non sottoposte al sultano ma allo *shah* safavide) risposero in modo più articolato, ma comunque sostanzialmente negativo. In particolare, rimarcavano che la Chiesa cattolica approvava il rito armeno solo nella sua versione primitiva e priva di errori ereticali e che quindi il rito moderno andava espurgato seguendo i criteri del Concilio di Firenze; quest'ultimo restava l'unico modello di vera unione e ad esso si doveva continuare a rifarsi. La chiusura era scettica: anche se per sedare temporaneamente la persecuzione si poteva accettare *huiusmodi fictae pacificationis conventio*, un accordo di tal genere rischiava di fornire agli avversari dei cattolici un'arma in più in caso di futuri disaccordi circa l'applicazione del trattato⁸⁵.

Come riassumeva il consultore Damasceno nel suo parere finale, obbligare i cattolici ad andare alle chiese degli scismatici «con un concordato approvato dalla Sede Apostolica» sarebbe stato di pregiudizio sia alla propagazione della fede cattolica, sia alla conversione degli eretici: «li già convertiti, ritornando per obbligo alle chiese de' Scismatici, ritornerebbero anco allo Scisma, et all'Eresia, stante la loro ignoranza e la somma attenzione de sacerdoti scismatici per tenerli a loro uniti». Per di più, approvando il trattato in questione si sarebbero messi in maggiore difficoltà quei sinceri cattolici che volevano continuare a frequentare solo le chiese dei missionari, perché sarebbero stati puniti come trasgressori degli accordi. A questo punto, concludeva, non c'erano più equivoci di sorta a condizionare l'approvazione degli articoli:

per quello spetta al giudizio teologico è chiaro che, nonostante che gl'Armeni Scismatici promettono nelli primi tre articoli di non obbligare gl'Armeni Cattolici che andranno alle loro Chiese a nuova professione di fede, di tralasciare le maledizioni contro S. Leone, Concilio Calcedonense, il Papa e la Chiesa Romana (che affettano di chiamar prima e cose simili nel terzo articolo, ripieno d'equivoci e falsità rispettivamente, poiché intendono di primità d'ordine e non d'autorità e giurisdizione e *pretendono che la Chiesa Romana approvi indefinitamente il Rito Armeno, sotto il quale vien compreso il Rito Scismatico et Ereticale*); è chiaro, dico, che ciò nonostante non si devono

⁸⁴ Cfr. APF, SC, Armeni, vol. 4, c. 300r-303v (18 ottobre e 28 novembre 1702).

⁸⁵ ACDF, SO, St. St., QQ 2 f, c. 261r-262v.

ammettere li due articoli seguenti che risguardano gl'Armeni Cattolici, colli quali vengono questi tenuti d'andare alle chiese de Scismatici et ivi praticare il loro rito e seco comunicare nell'amministrazione e recettione de Sacramenti, et esporsi all'evidente pericolo di abiurare la Religione Cattolica, e ritornare allo Scisma, e in tal forma, come sopra fu notato, si verrebbe a precludere la strada a chiunque volesse convertirsi, mentre *si sarebbe interdetto il praticare le chiese de Latini, che è l'unico mezzo di tirarli alla Religione Cattolica*.⁸⁶

Nonostante le pressioni francesi per l'approvazione del trattato e i continui memoriali inviati dai cappuccini di Costantinopoli⁸⁷, il secondo voto di Giovanni Damasceno Bragaldi fu approvato dai cardinali del Sant'Uffizio. Nella congregazione del 21 agosto 1703 gli articoli di concordia vennero dunque respinti per la loro incompatibilità dottrinale, mentre per quanto riguardava le misure pratiche da prendere per alleviare la condizione degli armeni cattolici nel Levante, la questione fu rimessa al giudizio della Propaganda⁸⁸. Quest'ultima tuttavia non trasmise immediatamente la risoluzione in Oriente, ma anzi aspettò lungamente, probabilmente per osservare la piega che gli avvenimenti stavano prendendo⁸⁹.

Incertezze, tumulti e un rapimento (1702-1706)

Nel frattempo, la posizione del patriarca di Costantinopoli si era fatta sempre più complessa. Da una parte, alla fine di luglio 1702 l'ambizioso Awetik' aveva potuto raggiungere un altro traguardo, facendosi nominare anche patriarca di Gerusalemme e cumulando così le due cariche⁹⁰. Dall'altra, il numero dei suoi avversari continuava

⁸⁶ *Ibid.*, c. 280r-282v; APF, *Biglietti del S. Offizio 1670-1710*, c. 251v-254r. Il corsivo è mio.

⁸⁷ Il 6 settembre 1702 Pontchartrain aveva scritto al cardinale de Janson, perché sollecitasse la risoluzione in senso positivo dell'esame: ACDF, SO, St. St., QQ 2 f, c. 265r. Negli stessi mesi in cui i consultori incaricati redigevano il loro parere, i cappuccini sottoponevano a Roma tredici dubbi sulla *communicatio in sacris* degli armeni, che in realtà si ponevano come occasione per rimarcare la necessità del trattato di concordia (APF, SC, Armeni, vol. 5, c. 75 e sg.).

⁸⁸ *Feria 3^a die 21 augusti 1703. Eminentissimi audita relatione patris Ioannis Damasceni consultoris facta super articulis concordiae inter Armenos Catholicos et Schismaticos civitatis Constantinopolitane et totius Imperii Turcici, dixerunt: approbandum votum dicti patris consultoris, articulos praedictos non esse admittendos, et in reliquis ad S. Congregationem de Propaganda Fide* (ACDF, SO, St. St., QQ 2 f, c. 284r). Il decreto fu trasmesso a Propaganda il 27 agosto seguente (APF, SC, Armeni, vol. 5, c. 73v).

⁸⁹ Tanto è vero che ancora nel 1707 a Costantinopoli si attendeva un giudizio definitivo sulla questione, anche se non erano mancati negli anni precedenti avvisaglie sull'atteggiamento negativo con cui a Roma era stato considerato il trattato di concordia: il padre Hyacinthe (che pure continuava a mantenere qualche speranza) affermava che il vicario di Costantinopoli Gasparini era morto di dolore nel 1705 anche in seguito ai rimproveri subiti a questo riguardo: APCP, ms. 1261, lettera del 11 luglio 1707, p. 72-75.

⁹⁰ E. Köse, *Bir Hayalin Peşinde*, cit. p. 55 e sg. Cfr. anche *infra*, p. 350.

a crescere, ben al di là dall'ambasciatore francese e dei missionari europei, per coinvolgere interi gruppi di potere interni alla stessa comunità armena. Ad irritare probabilmente gli animi contro di lui contribuiva il suo essere percepito più come "uomo del Muftì", che come espressione autentica del clero armeno e delle ricche famiglie di Costantinopoli, tanto da aver scelto di risiedere ad Adrianopoli (dove aveva sede allora la corte del sultano) per esser più vicino al centro del potere. Secondo Hyacinthe, molti non apprezzavano il modo in cui aveva raggiunto la carica: anche se era nel pieno potere delle autorità ottomane deporre e nominare i patriarchi (spesso in base al miglior offerente), normalmente ci si premurava di osservare «une apparence de justice», attraverso la presentazione di un memoriale in cui i rappresentanti della comunità esponevano i motivi che li spingevano a chiedere la deposizione di un patriarca e la sua sostituzione con un altro. Awetik', invece, era stato collocato sul trono direttamente grazie all'intervento di Feyzullah. Secondo il cappuccino, questo modo di fare spingeva i più ricchi ed influenti armeni di Costantinopoli, sia cattolici che apostolici, a coalizzarsi contro di lui: alcuni scrissero petizioni al gran visir chiedendo l'allontanamento del patriarca, altri riuscirono a caro prezzo a far liberare i tre religiosi armeni cattolici fatti imprigionare nel Bagno ai tempi di Ep'rem per usarli contro di lui⁹¹.

A tale contesto di strettezze e difficoltà risale la già ricordata volontà di Awetik' di acconsentire nel settembre 1702 alla firma degli articoli di concordia, all'interno di un accordo complessivo di pacificazione che prevedeva per prima cosa la liberazione o la riabilitazione degli armeni cattolici fino ad allora perseguitati. Nell'archivio dei cappuccini di Costantinopoli, ora a Parigi, sono conservati i documenti che sanciscono le condizioni di quest'ultimo punto: il ruolo di intermediari era svolto dal vescovo Sargis Sahēt'či (*Sergium Doctorem cognominatum Horologiarium*, poiché il suo cognome deriva dalla parola turca per orologiaio, *saatçı*) e dal *vardapet* Grigor Urhayec'i (*Gregorium Doctorem Urhaensem*), incaricati di agire *pro domino Gregorio, domino Josepho, domino Sergio* (i tre sacerdoti di Adrianopoli che erano stati imprigionati nel Bagno) *et Soupy* (il patriarca Suphi) *et pro aliis doctoribus qui sunt transfugae*. Il prezzo dell'accordo, che prevedeva anche la loro riabilitazione, erano due «borse» da 500 scudi, delle quali una sarebbe stata consegnata immediatamente ad Awetik' e l'altra dopo il buon esito della vicenda. Il tutto era stato approvato dal patriarca stesso con una lettera di suo pugno indirizzata a Ferriol e datata 10 settembre 1151 secondo il calendario armeno, corrispondente al 21 settembre 1702⁹².

⁹¹ APCP, ms. 1261, p. 33-34 (lettera del 6 giugno 1702); cfr. anche AN, AE, B/I, vol. 384, c. 62: Ferriol a Pontchartrain, lettera dell'8 giugno 1702.

⁹² APCP, ms. 1261, p. 36, lettera del 6 ottobre 1702.

Abbiamo visto come la risposta romana circa l'ortodossia degli articoli eliminasse in seguito definitivamente la possibilità di un tale accordo; ma esso era in realtà naufragato molto prima, neanche un mese dopo la sottoscrizione della pace, proprio a causa del comportamento del patriarca. Questi infatti, una volta conquistatasi la fiducia di Hyacinthe, era riuscito a convincere il cappuccino che per concludere nel modo migliore possibile l'unione tra le due Chiese era necessario che i principali esponenti del clero armeno cattolico lo raggiungessero ad Adrianopoli. In buona fede, Hyacinthe si adoperò perché i tre religiosi liberati dal Bagno lasciassero il convento di San Luigi (dove si erano rifugiati contando sulla protezione dell'ambasciata di Francia) per recarsi da Awetik'. Provò inoltre a convincere dell'utilità di tale mossa anche lo stesso Mechitar, ma quest'ultimo rifiutò decisamente, non avendo alcuna fiducia nelle assicurazioni del patriarca; anzi, pochi giorni dopo abbandonò di nascosto Costantinopoli⁹³.

Il seguito diede decisamente ragione a Mechitar: non appena i sacerdoti armeni ebbero raggiunto Adrianopoli, Awetik' li fece mettere in catene in casa sua. Il tradimento delle promesse esasperò i suoi avversari, che ne approfittarono per eccitare gli animi contro di lui: una folla da loro sobillata si recò ad Adrianopoli, dove diede l'assalto alla residenza del patriarca, mettendo in libertà i tre sacerdoti e picchiando e maltrattando lo stesso Awetik'. Quest'ultimo credette opportuno denunciare l'avvenuto al gran visir, ma così facendo peggiorò la propria situazione: Daltaban Mustafa pascià⁹⁴ fece sì arrestare i principali responsabili della sommossa, ma provvide affinché lo stesso Awetik' finisse in prigione, indignato del fatto che il patriarca avesse osato atteggiarsi a custode o carceriere di sudditi del sultano⁹⁵. Soltanto al ritorno di Feyzullah ad Adrianopoli, circa una settimana dopo, il patriarca poté essere liberato e ristabilito nei suoi poteri⁹⁶.

A quel punto, alla fine del 1702, i capi del partito avverso ad Awetik' erano in prigione, ma continuavano a raccogliere denaro per tramare contro di lui. Nei mesi seguenti, in effetti, più volte il patriarca sembrò sul punto di perdere il proprio potere, e dovette rendere conto di fronte ai ministri ottomani delle accuse e delle petizioni avanzate contro di lui dai suoi avversari⁹⁷. A sbloccare veramente la situazione e a far precipitare il patriarca nella polvere non fu però la semplice

⁹³ Nurikhan, *Il servo di Dio*, cit., p.114-119.

⁹⁴ Gran visir tra il settembre 1702 e il gennaio 1703 e precedentemente pascià di Baghdad, dove aveva avuto occasione di scontrarsi più volte con i missionari cappuccini locali, come attestano le suppliche di questi ultimi riferite nella corrispondenza di Ferriol.

⁹⁵ AN, AE, B/I, vol. 384, c. 108rv: Blondel a Pontchartrain, 31 ottobre 1702. Cfr. anche APF, *Acta*, cong. gen. 30 aprile 1703, c. 111v-112r; Č'amč'ean, *History of Armenia*, cit., vol. 2, p. 444-446.

⁹⁶ AN, AE, B/I, vol. 384, c. 112rv: Ferriol a Pontchartrain, 3 novembre 1702.

⁹⁷ *Ibid.*, c. 163: Ferriol a Pontchartrain, Pera 4 luglio 1703; Č'amč'ean, *History of Armenia*, cit., vol. 2, p. 447-449.

rivalità interna alla comunità armena, né l'intervento francese, quanto un avvenimento di proporzioni ben più ampie che coinvolse il vertice stesso dell'impero.

Nell'estate del 1703 una generale insoddisfazione pervadeva la società ottomana, a vari livelli. I giannizzeri erano irrequieti per le condizioni a cui l'Impero aveva dovuto sottostare dopo la sconfitta nella guerra con l'Austria e la Repubblica di Venezia, dato che la pace di Karlowitz (1699) aveva comportato per la prima volta nella storia ottomana la perdita di numerosi territori nei Balcani. A questo si aggiungeva il fatto che dopo la fine delle ostilità Mustafa II si era trasferito ad Adrianopoli, dove passava il suo tempo nella caccia più che nel governo diretto dello stato: la lontananza del sultano e della corte da Costantinopoli era ovviamente un forte motivo di irritazione per tutti gli abitanti della capitale, che vedevano diminuire l'importanza economica e politica della loro città⁹⁸.

L'elemento che però coalizzò più di tutti il malcontento generale, arrivando a coinvolgere direttamente anche il ceto religioso degli *ulema*, fu l'avversione contro Feyzullah. Lo *şeyhülislam* era ormai da anni l'uomo più potente (e odiato) dell'impero, grazie al suo personale ascendente sul sovrano e ad una spregiudicata strategia che lo aveva spinto a collocare nei luoghi chiave dell'amministrazione ottomana persone con lui imparentate o da lui dipendenti⁹⁹. Considerando soltanto i suoi figli, il secondogenito Mustafa era diventato giovanissimo *kazasker* di Anatolia (e lo divenne poi della provincia di Rumeli), suo fratello Ahmed era *kadı* a Bursa e il quartogenito era stato scelto come precettore di uno dei figli del sultano; ma ciò che aveva creato più scandalo era stata la sorte riservata al primogenito, Fethullah, nominato *nakibüleşraf* (rappresentante dei discendenti del Profeta) all'età di 26 anni, e designato poi nel 1702 per succedere al padre nella carica di *şeyhülislam*, una cosa mai accaduta prima. Inoltre, lungi dal rimanere nei tradizionali limiti di quella che era dopotutto una carica eminentemente religiosa (e giudiziaria), Feyzullah ne aveva approfittato per estendere di molto la sua autorità, fino ad arrivare a poter decidere della sorte di visir e pascià¹⁰⁰.

⁹⁸ Cfr. Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul*, cit., p. 53

⁹⁹ Si veda il resoconto di un cronista armeno contemporaneo (Komitas K'ēōmiwrčean), pubblicato e tradotto da R.H. Kévorkian, *Un témoignage arménien anonyme sur la situation de l'Empire ottoman durant l'été de 1703*, in *Bazmavep*, 145, 1987, p. 194-249: «toutes choses étaient décidées et se faisaient sur son ordre...il élève au pouvoir celui qui lui convient et exile ceux dont il ne veut plus...et fait tuer ceux qui ne lui obéissent pas» (p. 225-226).

¹⁰⁰ Cfr. B. Kellner-Heinkele, *Family Politics of Ottoman Ulema. The Case Of Sheykhulislam Seyyid Feyzullah Efendi and his Descendants*, in E.V. Boikova, R.B. Rybakov (a cura di), *Kinship in the Altaic World: Proceedings of the 48th Permanent International Altaic Conference*, Wiesbaden, 2006, p. 187-198 (p. 192-196) e S. Faroqhi, *An Ulema Grandee and His Household*, in *Osmanlı Araştırmaları*, 9, 1989, p. 199-208; cfr. anche C. Finkel, *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire*, Londra, 2005, p. 330-333

Questa straordinaria concentrazione di potere è da collocare all'interno di un più generale processo storico che attraversò la società ottomana a partire dalla metà del XVII secolo: la sostituzione di un'amministrazione basata su personale di origine servile (*kul*) al diretto servizio del sultano con una formata invece da casate o gruppi di *élites* (*kapı*). In altre parole, si assistette progressivamente all'emergere di burocrati civili e governatori militari che esercitavano la loro autorità al di fuori del palazzo, creandosi ampie clientele e reti di sottoposti, riuscendo a trasmettere gli incarichi e il potere raggiunto all'interno della famiglia o della casata. Questa svolta emerse nel 1656, con la nomina a gran visir di Köprülü Mehmed pascià che inaugurò la capillare presenza ai vertici dell'Impero della propria casata, e trovò un suo snodo cruciale nel 1695, con la creazione del *malikane*, un sistema per cui l'appalto della riscossione fiscale veniva affidato a vita e non più su base annuale¹⁰¹. La figura di Feyzullah può essere considerata ad un tempo come la migliore espressione di questo cambiamento sociale e come l'estremo tentativo da parte dei sultani di opporsi ad esso: da un lato, infatti, lo *şeyhülislam* era riuscito a creare una casata ricca e influente e progettava di trasmettere il potere acquisito alla propria discendenza, come se fosse stato un possesso familiare; dall'altra, il suo successo aveva in fondo agito come strumento di centralizzazione del potere nelle mani di una figura vicinissima al sultano, scavalcando le prerogative degli altri *kapı* (come i Köprülü) e le resistenze dei vari ufficiali e governatori locali¹⁰².

L'evento che diede il via alla rivolta avvenne il 17 luglio 1703, quando a Costantinopoli si ammutinò un contingente di armati (*cebeci*) in attesa di essere inviati in Georgia per sedare una ribellione locale: il pretesto fu il mancato pagamento del loro servizio militare. In poco tempo, tuttavia, le rivendicazioni degli insorti si allargarono, così come il consenso e la partecipazione: ora si chiedeva il ritorno di Mustafa II a Costantinopoli e la deposizione e la consegna del «*Kızılbaş müfti*», come veniva spregiativamente chiamato Feyzullah

e A. Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State*, Leida, 2004, p. 102-104. Si veda inoltre la tesi di dottorato inedita di S. Follett Meservey, *Feyzullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislam*, Princeton University, 1966.

¹⁰¹ R.A. Abou-El-Haj, *The Ottoman Vezir and Paşa Households 1683-1703: A Preliminary Report*, in *Journal of the American Oriental Society*, 94, 1974, p. 438-447; D. Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge, 2000, p. 48 e sg.

¹⁰² Cfr. R.A. Abou-El-Haj, *The 1703 rebellion and the structure of Ottoman politics*, Istanbul, 1984; M. Nizri, *Ottoman High Politics and the Ulema Household*, New York, 2014, p. 6-7. Probabilmente proprio perché si considerava come il fondatore di una nuova casata, Feyzullah si premurò di lasciare due dettagliate autobiografie: nella prima sono raccontate le origini dei suoi antenati, mentre nella seconda sono registrati tutti gli eventi principali della sua famiglia fino al 1702. Sono state tradotte in turco dall'originale arabo ad opera di F.Ç. Derin, *Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Nesebi Hakkında bir Risale*, in *Tarih Dergisi*, 14, 1959, p. 97-103; A. Türek, F.Ç. Derin, *Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi*, in *Tarih Dergisi*, 23, 1969, p. 205-18; 24, 1970, p. 69-92. Cfr. anche Nizri, *The Memoirs of Şeyhülislam Feyzullah Efendi*, cit.

a causa delle origine geografiche e religiose della sua famiglia¹⁰³. Intanto, anche le corporazioni (*esnaf*) si univano alla protesta, che veniva legittimata dai giudici religiosi locali. Il 20 luglio, quando era ormai chiaro che le richieste dei rivoltosi sarebbero state ignorate dalla corte, gli *ulema* promossero una *fetva* che dispensava gli imam dal ricordare il nome del sultano durante la preghiera del venerdì, mentre gli incarichi dell'amministrazione cittadina e del governo venivano riassegnati a partigiani dell'insurrezione. L'8 agosto, non essendosi il sultano Mustafa presentato davanti al «tribunale di Dio», i ribelli lo dichiararono decaduto, acclamando al suo posto il fratello Ahmed; un esercito marciò su Adrianopoli e senza particolari scontri il 24 agosto 1703 il nuovo sultano poté installarsi¹⁰⁴. Feyzullah provò a salvarsi cercando di raggiungere Varna sul Mar Nero e di lì probabilmente l'Anatolia orientale, ma fu catturato dai ribelli, torturato perché confessasse dove aveva nascosto le sue ricchezze, umiliato pubblicamente e infine ucciso in modo atroce¹⁰⁵.

Ormai privo del suo protettore e anzi legato a doppio filo alla sua sorte, Awetik' andò molto vicino a fare la stessa fine, tanto che alcuni lo diedero per «strangolato». In realtà, arrestato a Üsküdar mentre cercava di fuggire, l'ex patriarca fu incarcerato alle Sette Torri (l'antica prigione di Costantinopoli)¹⁰⁶. Da lì, un mese dopo, fu tradotto in un luogo molto più sicuro e lontano dalla capitale: ad Arwad (Arwad), una piccola isola di fronte alla città di Tartus, in Siria. Sembra che Ferriol abbia avuto un ruolo nel sollecitare questo allontanamento, come pare di ricavare da una sua lettera del giugno 1704: «j'ay donné les ordres nécessaires pour rendre la prison du dit Avedic la plus dure qu'on est

¹⁰³ *Kızılbaş* (lett. «testa rossa», dal particolare tipo di copricapo utilizzato) era il termine con cui ci si riferiva allora agli sciiti sostenitori dei Safavidi, nemici degli Ottomani sunniti: in senso più generale aveva acquistato il significato spregiativo di «eretico». Non è impossibile che in questo caso si facesse anche allusione all'origine iranica della famiglia di Feyzullah. In appendice al lavoro di Zarinebaf, *Crime and Punishment*, è pubblicata la traduzione inglese di una ballata dei giannizzeri cantata in occasione della rivolta: «The Kizilbash müfti has issued many fetvas/ He wants to ruin the sovereign for the sake of the infidel kings/ His aim is to destroy Istanbul/ Your soldiers will not accept this» (p. 184).

¹⁰⁴ Una dettagliata descrizione della rivolta, di poco successiva agli eventi, è fornita da Komitas K'ēōmiwrčean nella sua opera manoscritta *Patmut'iwn Ōsmanc'woc' ork' yarean i veray t'agaworin iwreanc'* (Storia degli Ottomani che si ribellarono contro il loro sovrano), pubblicata e tradotta da Kévorkian, *Un témoignage arménien*, cit. sulla base del manoscritto BNF, Arm. 196. Cfr. anche il racconto di La Motraye, *Voyages*, cit., p. 323-334.

¹⁰⁵ Tra i particolari più interessanti del pubblico ludibrio a cui venne esposto, vi è il fatto che Feyzullah fu costretto a sfilare in una finta processione funebre cristiana, cavalcando al contrario un asino, mentre alcuni religiosi armeni (o secondo un'altra versione un prete greco) lo seguivano con l'incensorio: era un modo simbolico per testimoniare che l'ex *şeyhülislam* non era più considerato come un musulmano. Cfr. La Motraye, *Voyages*, cit., 332-333; Kévorkian, *Un témoignage arménien*, p. 244-245.

¹⁰⁶ SC, Romania, vol. 4, c. 273r: «vengo assicurato che Avedic...è stato strangolato dalli Turchi» (David di San Carlo, 29 settembre 1703); Čamč'ean, *History of Armenia*, cit., vol. 2, p. 450; AN, AE, B/I, vol. 384, c. 192: Ferriol a Pontchartrain, 18 settembre 1703.

possible, il est enfermé dans un cachot plein d'eau et d'où il ne voit pas le jour»¹⁰⁷.

La prigionia si rivelò però soltanto temporanea: nell'estate del 1704, Awetik' riusciva ad ottenere la libertà, rifugiandosi momentaneamente nelle sue terre d'origine nell'Anatolia orientale, ma cercando in tutti i modi di tornare sul trono patriarcale¹⁰⁸. Nel dicembre dello stesso anno, i suoi sforzi furono premiati: appoggiandosi questa volta al favore della *valide sultan* (la madre del sultano, che dalle sue origini greche ricavava una certa ostilità al cattolicesimo), ma soprattutto promettendo al tesoro della Porta la spropositata cifra di 100.000 *akçe*, Awetik' riuscì a farsi nominare per la seconda volta patriarca di Costantinopoli e di Gerusalemme¹⁰⁹.

L'evento gettò nella costernazione la comunità cattolica di Costantinopoli, che aveva vissuto in pace nell'ultimo anno: tuttavia non mancava la consapevolezza della precarietà della posizione di Awetik', ormai privo del sostegno di Feyzullah. Il patriarca cercò infatti di evitare un confronto aspro con l'ambasciatore di Francia, il quale dal canto suo si rivelava nella corrispondenza comunque preoccupato, cosciente del ruolo avuto nel suo imprigionamento e timoroso di vendette o ritorsioni. In una lettera del 16 dicembre 1704, Ferriol confessava di non credere più nelle buone maniere né nello stesso potere del denaro: per assicurare la protezione dei cattolici era necessario prendere in considerazione anche il sequestro dei beni e delle persone dei nemici della religione¹¹⁰.

¹⁰⁷ AN, AE, B/I, vol. 384, c. 202v (11 novembre 1703) e c. 265rv (12 giugno 1704).

¹⁰⁸ Negli ultimi mesi di prigionia Awetik' doveva esser stato trasferito a Rodi o a Tenedos: Brosset riferisce di numerose suppliche di Awetik' agli ufficiali della Porta, finché il 15 *safer* 1116 (18 giugno 1704) ottenne un *hatt-ı şerif* che gli permetteva di lasciare Tenedos e ritirarsi ad Erzurum (in altri documenti Erzincan) dietro promessa di non tornare più a Costantinopoli; d'altro canto, è rimasta traccia anche di un passaporto datato 13 *rebiülahir* 1116 (15 agosto), con cui il castellano di Rodi donava la libertà ad Awetik': Brosset, *Autobiographie*, cit., col. 72-73, doc. 365, 21 e 84.

¹⁰⁹ *Ibid.*, col. 72-73, doc. 79: «Barat du Grand-Seigneur, pour déposer Nersès, patriarche de Constantinople, et rétablir Avédik dans le patriarcat, après avoir promis de payer le présent de 100.000 akhtchas, 2500 fr., pour gouverner les Arméniens de Constantinople». Per quanto riguarda la protezione accordatagli dalla *valide sultan*, Emetullah Rabia Gülnuş, nata a Rethymno col nome di Eumenia Voria, così racconta il gesuita Pierre Besnier a Pontchartrain, il 17 aprile 1705: «Comme la sultane Mère a trouvé le moyen de se remettre sur les rangs, Aviedik s'est servy de la protection de cette princesse, pour revenir du lieu de son exil, à Constantinople. Il est vray qu'en y arrivant, il a trouvé son crédit beaucoup diminué, et que les hérétiques mesmes les plus déclarés n'ont pas osé luy confier leur argent dans l'incertitude de le ravoir. S.E. fait tout ce qu'elle peut pour le faire exiler de la capitale, et il y a assez d'apparence qu'elle en viendra à bout, parce que le parti de la Reine Mère n'est pas tout-à-fait le parti dominant» (edito da Rabbath, *Documents inédits*, cit., vol. II, p. 555-556).

¹¹⁰ «Avedic, ce patriarche des Arméniens qui j'avais fait exiler à Abratadas [Arvad Adası], qui est un écueil auprès de Tripoli de Sirie, est revenu après un an de prison. Il a offert quatre cent bourses au Grand Visir ou à ses officiers et il a été fait de nouveau patriarche: il s'est joint avec les Grecs et je prévois un renouvellement terrible de

Quella che al momento pareva essere la *boutade* di un uomo fin troppo impulsivo, si trasformò con il passare dei mesi in una volontà precisa. Nonostante il patriarca mostrasse un atteggiamento conciliatorio e facesse numerose promesse di buona volontà, l'ambasciatore non si fidava e anzi si adoperò in tutti i modi per neutralizzare definitivamente il proprio avversario, al quale non perdonava anche l'aver intercettato e aperto in passato una lettera del re destinata all'ambasciatore. L'occasione propizia si presentò nel febbraio del 1706, quando il partito avverso ad Awetik' riuscì per l'ennesima volta a farlo deporre per ragioni economiche¹¹¹. Il patriarca aveva ricevuto come destinazione d'esilio Cipro, ma dopo più di un mese era ancora relegato a Tenedos (Bozcaada, una piccola isola di fronte ai Dardanelli), cosa che faceva temere dell'eventuale revocabilità della misura: abbiamo visto come deposizioni ed esili fossero occasioni frequenti, da cui l'amministrazione ottomana ricavava ingenti somme, anche perché la misura rimaneva aperta ad eventuali contro-offerte economiche da parte dell'esiliato¹¹².

Ferriol decise di non correre più rischi e azzardò una mossa audace: nell'aprile seguente organizzò il rapimento di Awetik', approfittando di un trasferimento marittimo che doveva portare il prigioniero a Rodi e di lì a Cipro. L'operazione fu eseguita in assoluto segreto grazie alla complicità del viceconsole francese di Chio, Bonnal, che riuscì a corrompere il *çavuş* turco che scortava il patriarca: durante una sosta a Chio, Awetik' fu così prelevato e imbarcato su di una nave che raggiunse Messina l'11 maggio. Nel porto siciliano l'ex-patriarca fu preso e trasferito nelle carceri dell'Inquisizione, dove rimase tutta l'estate, mentre la notizia della sua scomparsa si spargeva

persécution contre les Latins. Les Grecs et les Armeniens mettent toute leur confiance dans leur argent qu'ils répandent icy en abondance, et ils rient de tous mes menaces. J'ay taché de les ramener par la douceur, je n'y ay pas réussi; j'ay cru devoir employer des moyens plus forts, les bourses qu'ils donnent aux Turcs l'ont emportez; il n'y a plus qu'un seul remède, qu'il seroit de faire saisir leurs personnes et leurs effets par les Maltois et par les autres ennemis de cet Empire» (AN, AE, B/I, vol. 384, c. 310v-311r). Si veda anche la lettera di Pontchartrain al cardinale di Janson in F. Ravaisson (ed.), *Archives de la Bastille*, vol. 11: *Règne de Louis XIV (1702 à 1710)*, Parigi, A. Durand et Pedone-Lauriel, 1880, p. 477-478 (12 marzo 1705).

¹¹¹ La data del 13 febbraio per la deposizione è fornita da Awetik' medesimo (secondo il calendario antico, 2 febbraio) nel colophon di un manoscritto copiato a Parigi (BNF, Arm. 28) ed è confermata da Brosset (*Autobiographie*, col. 32), anche se padre Hyacinthe riporta una data differente: «il a été exilé lundi dernier 22^e de ce mois, et est parti le 23^e pour Tenedos, où il doit rester, dit-on, jusqu'à ce qu'il y ait une occasion pour le faire passer à Chypre, qui est le lieu de son exil» (APCP, ms. 1261, p. 49).

¹¹² «Avedik, ce fameux Patriarche hérétique des Arméniens, ennemy de la Catolicité, a enfin esté déposé [...] c'est un homme qu'il faut perdre, il est dangereux et plein d'artifice; et comme la Porte est inconstante, il pouvoit revenir au Patriarcat, et feroit plus mal que jamais» (AN, AE, B/I, vol. 385, c. 33r: Ferriol a Pontchartrain, 15 aprile 1706).

a Costantinopoli seminando dubbi e provocando l'ira delle autorità ottomane¹¹³.

Anche alla corte francese la mossa dell'ambasciatore provocò dell'imbarazzo: il re non era stato preventivamente consultato, e Pontchartrain non mancò di far notare da subito come sarebbe stato più saggio muoversi con maggiore cautela e dare più credito al nuovo corso promesso da Awetik', tanto più che la somma di denaro spesa per la sua deposizione e il rischio legato al suo rapimento non portavano alcuna sicurezza sulle inclinazioni del suo successore, e che la piega presa dagli eventi avrebbe anzi potuto portare a delle conseguenze pericolose¹¹⁴. La situazione divenne ancora più spinosa quando il ministro si rese conto che le lettere in cui chiedeva al viceré di Sicilia di lasciare il prigioniero in isolamento erano arrivate troppo tardi: Awetik' era già stato messo su una barca per Marsiglia, dove fu preso in consegna dall'intendente delle galere locali. A questo punto, dato che il gran visir e la comunità armena dell'Impero ottomano avevano cominciato ad inviare persone in Europa alla ricerca del patriarca (sospettando dunque un coinvolgimento dei francesi, nonostante questi continuassero a negare), si decise di portare il prigioniero in un luogo più sicuro e lontano, dove nessuno potesse venire a conoscenza della sua identità: Mont-Saint-Michel. Qui Awetik' rimase tre anni in completo isolamento, anche a causa degli ostacoli linguistici, mentre la sua scomparsa provocava una persecuzione più violenta che mai contro gli armeni cattolici di Costantinopoli e il comportamento di Ferriol diveniva sempre più problematico e contestato anche a corte, dove si cominciava ad avere dubbi sulla reale necessità del rapimento¹¹⁵.

Infine, il 15 gennaio 1710 il vecchio prelato fu portato alla Bastiglia, dove la segretezza attorno alla sua persona contribuirà in seguito a

¹¹³ «Avedic, le tiran des Latins, l'âme damnée du déffunt Moufty, celui qui trafi-quoit nostre Religion avec les Turcs et qui prêchoit dans ses églises qu'il valoit mieux se faire Turc que Romain, ce Patriarche qui étoit abandonné à toute sorte de vices et d'abominations, a enfin été déposé et envoyé en exil par mon moyen: *je me suis encore saisy de sa personne, et je l'ay fait passer en France*» (*ibid.*, c. 39r: Ferriol a Pontchartrain, 1° giugno 1706, corsivo mio). Il ruolo di Bonnal emerge da una sua lettera del 27 ottobre 1707: AN, AE, B/I, vol. 1009, c. 118v-119v. Awetik' descrive in prima persona il rapimento e il viaggio in una lettera scritta da Messina il 7 maggio 1706 al discepolo Sargis: BNF, NAF 7490, c. 303 e sg. (trad. francese di Pétis de la Croix).

¹¹⁴ Pontchartrain a Ferriol, lettere del 19 maggio e 23 giugno 1706, in Ravaissou (ed.), *Archives de la Bastille*, cit., p. 479-480).

¹¹⁵ Lettere di Pontchartrain al marchese di Bedmar (viceré di Sicilia), 4 agosto e 15 settembre 1706; Ferriol a Pontchartrain, 16 settembre; Pontchartrain a M. de Montmort (intendente delle galere di Marsiglia), 10 novembre; Bedmar a Pontchartrain, 26 novembre; Pontchartrain a Ferriol, 8 dicembre 1706 e 20 giugno 1707. In quest'ultima lettera il ministro rimprovera apertamente l'ambasciatore: «S. M. ... a même eu quelque scrupule de l'état où elle a mis Avedick, qui n'est pas né son sujet, et dont les crime contre la R[eligion] ne lui sont pas assez connus pour juger s'il le mérite ou non, et enfin elle a trouvé que vous vous étiez embarqué bien légèrement dans une affaire fâcheuse, et dont les suites ne pouvaient être qu'embarrassantes, sans aucune utilité apparente» (*ibid.*, p. 481-490).

farlo identificare (erroneamente) anche come uno dei possibili candidati al ruolo della «maschera di ferro»¹¹⁶. Quello che a noi più interessa è che a Parigi Awetik' ebbe finalmente modo di interloquire con qualcuno che conosceva la lingua turca e armena, nella fattispecie l'abbé Eusèbe Renaudot¹¹⁷ e l'interprete reale François Pétis de La Croix; ebbe così modo di rispondere alle loro domande e poté redigere nella propria lingua un lungo memoriale autobiografico, completato nella primavera del 1710 e tradotto da Pétis il 30 aprile¹¹⁸. Toccava ora ad Awetik' esporre la propria versione dei fatti: la ricostruzione che ne emerge è molto diversa da quella raccontata da Ferriol e dai documenti francesi fin qui presentati.

¹¹⁶ *Lettre de cachet* del 10 dicembre 1710 e dispaccio di Pontchartrain a Bernaville del 21 gennaio 1710: Archives de la Bastille, M S 12 475, cit. in C. Mitterlehte, *L'affaire Avedick, 1706-1711. Diplomatie et religion au temps de Louis XIV*, mémoire de maîtrise, Université de Paris Sorbonne-Paris IV, 2002-2003, p. 23. Sul misterioso prigioniero costretto a portare una «maschera di ferro» vi è tutta una letteratura, che comincia nel 1751 con Voltaire (convinto che si trattasse di un fratello gemello del Re Sole) e che non si è più interrotta, coinvolgendo anche romanzieri come Alexandre Dumas o Victor Hugo. Il primo e più acceso sostenitore dell'identificazione con Awetik' fu il cavalier Pierre de Taulès nel suo *L'Homme au masque de fer, mémoire historique... où l'on démontre que ce prisonnier fut une victime des Jésuites*, Parigi, Gaultier-Laguionie, 1825. L'ipotesi fu discussa e rigettata da M. Topin, *L'Homme au masque de fer*, Parigi, E. Dentu, 1870 (cap. XIII: il testo era già apparso l'anno precedente sotto forma di vari interventi nella rivista *Le Correspondant*).

¹¹⁷ Su Renaudot, cfr. S. Larzul, I. Landry-Deron, *Eusèbe Renaudot*, s.v. in F. Pouillon (a cura di), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Parigi, 2008, p. 813-815 e Girard, *Le christianisme oriental*, cit., p. 73 e sg.

¹¹⁸ Il testo originale armeno (conservato in AMAE, CP, *Turquie – Supplément*, vol. 8, c. 4r-33v), fu edito a puntate da Édouard Dulaurier nel 1874 sul quotidiano armeno di Istanbul *Masis* (e in contemporanea sulla rivista *Ararat*). La traduzione di Pétis de La Croix si può leggere ancora oggi tra le carte della collezione Renaudot presso la BNF (NAF 7490, c. 250r-270v: «Histoire de la vie d'A... vertapiet docteur prédicateur natif de Tocate, déposé du Patriarchat de Constantinople et du Prieuré de Jerusalem. Escrite de sa main en arménien et traduite en françois»). Il grande studioso di lingua armena e georgiana Marie-Félicité Brosset, dopo aver annunciato lo studio dei documenti relativi ad Awetik' già nel 1838 (*Histoire diplomatique du patriarche arménien de Constantinople Avédik*, in *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersburg*, 4, 1838, col. 87-96), pubblicò in seguito sulla stessa rivista una nuova traduzione francese corredata di note, su cui mi baso: *Le prétendu Masque de fer arménien, ou Autobiographie d'Avédik, patriarche de Constantinople, avec pièces justificatives officielles*, 19, 1874, col. 186-197 (introduzione); *Le prétendu masque de fer arménien, ou Autobiographie du vertapiet Avétik...*, 20, 1875, col. 1-100 (testo e documenti: i riferimenti che faccio all'*Autobiographie* riguardano sempre quest'ultimo volume). Così Brosset descrive il manoscritto: «Cette histoire occupe 13 feuillets et demi d'un cahier qui en a trente, écrits à mi-marge, d'un caractère assez propre, mais sans élégance: c'est la main même d'Avétik, ce sont les souvenirs de sa carrière, si agitée. Il a rédigé cet écrit aux derniers jours de sa détention à la Bastille, c.-à-d. en 1710, du moins les dernières pages se rapportent à cette époque. La netteté du manuscrit ne permet pas de le regarder comme un brouillon. Quant au langage, c'est de l'arménien de Constantinople, contenant toutefois beaucoup de formes vulgaires, une proportion notable de mots turks, et même quelques phrases en cette langue» (*Autobiographie*, col. 1).

L'enigma Awetik'

Chi si accosti al racconto di Awetik' dopo aver esaminato tutti i documenti finora elencati rimane colpito dalla totale discordanza nella presentazione delle azioni e delle motivazioni del patriarca. Nel testo infatti Awetik' si presenta come un prelato di attitudine moderata e pacificatrice, da sempre incline al cattolicesimo e ben disposto verso i latini. Addirittura egli fa risalire un'attitudine di questo genere al momento della propria consacrazione episcopale, ricevuta nel 1690 ad Ējmiacin dalle mani del *kat'otikos* Ełiazar, il quale gli avrebbe allora raccomandato di sottomettersi al papa come vicario di Gesù Cristo, di mettere di nascosto l'acqua nel calice e di riconoscere la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio¹¹⁹.

Ci sono molti motivi di dubitare di una tale affermazione: innanzitutto, nella serie di *kat'otikos* regnanti nella seconda metà del XVII secolo, Ełiazar non fu particolarmente disponibile ad un dialogo con Roma, a differenza ad esempio del suo successore Nahapet, presso il quale il missionario Xač'atur Arak'ėlean fu incaricato di un'ambasciata; inoltre, se Awetik' avesse davvero nutrito sentimenti filocattolici sin dall'inizio, non si capirebbero le ragioni dei suoi violenti attriti con i gesuiti di Erzurum, evento che non a caso è accuratamente tralasciato nell'autobiografia, dove si ricorda invece un suo scontro con il pascià locale, da cui uscì illeso grazie all'aiuto del *kadı* Feyzullah¹²⁰. È dunque probabile che Awetik' stesse proiettando nel passato un atteggiamento che aveva cominciato a mostrare soltanto dopo la sua detenzione francese, quando aveva chiesto ed ottenuto di poter leggere autori cattolici in lingua armena, come il catechismo di Bellarmino o la grande opera di Clemente Galano, facendo quindi pressante istanza per essere accolto ufficialmente nel grembo della Chiesa di Roma. In questa circostanza, il 9 maggio 1710, l'*abbé* Renaudot mise per iscritto che avendo domandato ad Awetik' i punti dogmatici sui quali voleva essere istruito, quest'ultimo aveva replicato «qu'il ne savait pas bien auparavant ce que l'Église catholique croyait, et que le livre que je lui avais porté, qu'il a tout copié de sa main et qu'il a prié qu'on lui fit relire, l'en avait parfaitement éclairci»¹²¹.

L'apologia di Awetik' continua e il contrasto si fa ancor più stridente dopo la sua ascesa al patriarcato, particolarmente in occasione degli eventi più problematici e discussi. Nel testo, ad esempio, Awetik'

¹¹⁹ Brosset, *Autobiographie*, col. 6-7.

¹²⁰ *Ibid.*, col. 9-10. Cfr. Tournebize, *Arménie*, cit., col. 290-391 (col. 326-327); sull'atteggiamento dei vari *kat'otikos* verso i cattolici, cfr. ora Ghougassian, *The Emergence of the Diocese of New Julfa*, cit.

¹²¹ Lettera edita in Ravaisson, *Archives de la Bastille*, cit., p. 507. Tra i manoscritti armeni della BNF, i codici n° 28 (Nuovo Testamento), 89 (messale), 139 (*Imitatio Christi*), 155-156 (*Dottrina Cristiana* del Bellarmino), 197 (Clemente Galano) sono copie di mano di Awetik', eseguite tra il 1709 e il 1711.

giustifica in questo modo l'aver cumulado anche la carica di patriarca di Gerusalemme (un fatto che suscitò allora un certo clamore all'interno della comunità): secondo lui un gruppo di monaci e pellegrini armeni di Terra Santa si sarebbe recato dal Gran Signore per sporgere querela contro l'allora patriarca Minas Hamdec'i, responsabile di malversazioni economiche culminate nel pesante indebitamento del monastero di San Giacomo, punto di riferimento per la comunità armena locale e sede fisica del patriarcato. A quel punto il sultano avrebbe deciso di deporre l'incapace Minas e avrebbe pregato Awetik' di farsi carico anche dell'amministrazione pastorale di Gerusalemme, dove fu inviato in sua vece il *vekil* Yovhannēs Amasiac'i¹²².

La versione non è implausibile, dato che le condizioni economiche del monastero armeno di San Giacomo erano effettivamente disastrose, anche a causa della gestione disinvoltata e personalistica dei beni ecclesiastici da parte di alcuni superiori¹²³. Tuttavia, in una lettera scritta in armeno da Awetik' al *kat'otikos* Nahapet e ritrovata tra gli effetti personali del patriarca alla sua morte, si intravede una storia diversa: le accuse principali contro Minas sarebbero state quelle di aver celebrato la messa durante la Quaresima e i giorni della settimana (contrariamente all'uso armeno apostolico che consacrava solo la domenica), di aver mescolato l'acqua nel calice del vino (come detto uno dei principali punti di controversia dottrinale tra armeni cattolici e gregoriani) e infine di aver abbracciato le opinioni di papa Leone Magno contro il monofisismo. Insomma, Minas sarebbe stato deposto anche perché accusato di fronte al sultano (e a Feyzullah) di essere cattolico, e se ne deduce quindi che Awetik' avrebbe preso il suo posto per le garanzie offerte in senso contrario: a confermare questa ipotesi stanno alcuni diplomi ottomani del luglio 1702 (29 *safer* e 4 *rebiülevvel* 1114 H.) che conferiscono il titolo di patriarca ad Awetik' a due condizioni: che paghi 11.900 *akçe* e che non abbracci la «religione romana», punendo al contrario tutti i religiosi armeni che si fossero fatti «franchi»¹²⁴. Del resto, nel corso dello stesso anno 1702 il patriarca appena

¹²² Brosset, *Autobiographie*, col. 14-15, nota 50 e col. 17-18, nota 59: secondo la versione di Awetik', le colpe precise di Minas erano di aver indebitato il monastero per 100.000 piastre e di aver impegnato le suppellettili e gli arredi sacri della cattedrale presso dei mercanti inglesi. Cfr. anche Örmanean, *Azgapatum*, cit., vol. 2, col. 2710 e Čamč'ean, *History of Armenia*, cit., vol. 2, p. 442-443.

¹²³ Si vedano a questo proposito i documenti armeni trovati in possesso di Awetik', soprattutto le lettere inviate da Gerusalemme nel febbraio 1703, settembre 1704, 5 aprile e 1° giugno 1705, che fanno la storia della questione: cfr. *infra*, p. 353, nota 135. Dopo la deposizione Minas continuò a vivere nel monastero di San Giacomo, morendovi il 24 novembre 1703.

¹²⁴ AMAE, CP, *Turquie – Supplément*, vol. 8, c. 43r e sg.; BNF, NAF 7490, c. 310, doc. 77-80, 88 («Ordre du Gr. Seig.r en faveur d'Avedic pour luy faire donner par les gouverneurs et officiers turcs main forte contre les Arméniens qui ont embrassé la religion romaine, et les faire emprisonner et châtier. Du 25 juillet 1702»); Brosset, *Autobiographie*, cit., col. 70, doc. 77, 80, 85. La conferma che Minas avesse davvero

eletto aveva fatto deporre numerosi altri prelati armeni proprio con analoghe accuse di favoreggiamento della propaganda cattolica¹²⁵.

Discorso analogo si può fare per la vicenda dei tre preti imprigionati e dell'accordo con Ferriol e padre Hyacinthe apparentemente tradito e disatteso dal patriarca. Awetik' scarica la responsabilità di quel fallimento sulla disonestà degli intermediari, affermando di non aver mai ricevuto il denaro promesso per la liberazione dei religiosi, denaro che peraltro gli era assolutamente necessario per pagare gli enormi debiti che aveva contratto per ottenere i titoli patriarcali¹²⁶. Quel che è peggio, aggiunge nel memoriale, è che gli avversari del patriarca ne avevano approfittato per spargere in giro la voce che egli avesse in un qualche modo favorito la fuga dei religiosi perché «franco» come loro, cosa che gli era costata una settimana di carcere¹²⁷.

Questa versione trova in parte un'inattesa sponda nello stesso custode dei cappuccini, il quale, forse ancora convinto della buona fede del patriarca, presentò allora a Pontchartrain un'interpretazione dell'avvenuto aperta ad una possibilità alternativa: Awetik', temendo l'accusa di favorire i cattolici, poteva aver proposto ai tre sacerdoti appena liberati di venire spontaneamente a mettersi agli arresti domiciliari da lui per smentire voci che potevano ostacolare l'unione tra le parti, ma poi in seguito la situazione gli sarebbe sfuggita di mano¹²⁸.

abbracciato il cattolicesimo si trova in una relazione del visitatore apostolico David di San Carlo del 3 agosto 1700: Hofmann, *Il vicariato apostolico*, cit., p. 79-80.

¹²⁵ Si vedano le petizioni esaminate da E. Köse, *Istanbul Ermeni Patrikliği'nin Osmanlı Hükümeti'yle Münasebetlerine Tesir Eden Dinamikler (18. Yüzyılın İlk Yarısı)*, in *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 3-5, 2017, p. 1-24; p. 12-13.

¹²⁶ «Pendant que je prêchais à Stambol, le seigneur beg ambassadeur de France, m'avait dépêché son interprète, l'horloger Sargis [in realtà si tratta del vescovo Sargis Sahēr'ci] pour me dire: "Faites-moi le plaisir de vous occuper de l'affaire de la délivrance de ces trois prêtres livrés par Ephrem d'Andrinople. S'il en coûte quelque argent, je le donnerai". J'envoyai un exprès à Andrinople et obtins du kaïmacan de Stambol un firman de délivrance. Ayant mandé le dragman Sargis, je lui dis: "Apporte-moi la somme de 500 piastres, pour le compte du seigneur bey, ambassadeur de France. Aussitôt l'argent remis aux propriétaires, je les délivre". Il me le promit, pour aujourd'hui, pour demain; mais lui ayant manqué à sa parole, je fus couvert de honte, après avoir fait tant de pas et de démarches et m'être endetté pour eux. Je vins à Andrinople avec les prêtres, j'attendis l'argent; leurs amis vinrent, les enlèveront de force, et les firent enfuir. Quant à l'argent, trompé par l'interprète, je ne savais si l'ambassadeur lui en avait donné, ou si l'interprète n'avait pas usé de perfidie». Cfr. Brosset, *Autobiographie*, cit., col. 19-20.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ «Quelques séditeux et ennemis des dits prêtres avaient semé le bruit parmi le peuple d'Andrinople qu'Avedik s'était fait Franc, puisqu'il traitait si favorablement ces trois prêtres qui l'étaient. Avedik, ayant été averti du bruit qui courait, appela lesdits prêtres et leur ayant fait entendre, qu'il était également de leur intérêt et du sien de prendre de justes mesures pour empêcher les fâcheuses suites que de tels discours pourraient avoir, leur proposa (soit pour les surprendre et s'en rendre le maître, sans qu'il parût aucune violence de sa part, soit par crainte fondée sur ce bruit qui courait) de se remettre en prison chez lui, pour que le peuple qui les avait bien reçus et leur avait témoigné beaucoup de joie de leur retour, et la plus grande partie de leurs ennemis avec lesquels ils s'étaient publiquement réconciliés, pussent engager les mutins, qui étaient en très petit

Anche se il timore di essere accusato di eccessiva apertura verso i «franchi» a causa delle trattative in corso poteva esser fondato (nel luglio 1702 il sultano aveva rinnovato ancora una volta un *hatt-ı şerif* contro i missionari e i convertiti cattolici)¹²⁹, appare difficile abbracciare *in toto* questa ricostruzione. Piuttosto, nella lettera citata Hyacinthe sottolinea un altro elemento importante, che complica il quadro finora delineato: tra i principali avversari di Awetik', quelli cioè che avevano liberato i tre religiosi e che il patriarca era infine riuscito a condannare alla galera, si trovavano anche i responsabili della persecuzione scatenata contro i cattolici al tempo di Ep'rem. Sembra insomma che le ragioni della loro ostilità contro il patriarca prescindessero da elementi confessionali: secondo il cappuccino, il loro maggiore motivo di scontento era dovuto al fatto che Awetik', appoggiandosi all'autorità di Feyzullah, si era liberato dal pesante patronato che questi ultimi avevano esercitato sui patriarchi precedenti; per questo motivo si erano alleati ai cattolici per rovinarlo e riconquistare il potere perduto¹³⁰.

Questa interpretazione, che si concentra su conflitti interni alla comunità armena ma trasversali rispetto alle barriere confessionali, può forse aiutare a comprendere l'aspetto più surreale del memoriale autobiografico del patriarca, e di tutte le altre testimonianze da lui rese in Francia. Interrogato più volte circa le circostanze della propria deposizione e rapimento, Awetik' non attribuì mai la responsabilità del proprio sequestro all'ambasciatore francese, ma alle trame dei propri sottoposti (in particolare dei propri vicari) e alla vendetta di alcuni mercanti inglesi: questi ultimi avevano con lui un conto in sospeso, letteralmente, dato che da anni cercavano di esigere i crediti accumulati verso la sede di Gerusalemme, che Awetik' aveva ereditato da Minas ma che aveva deciso di non pagare. Secondo il patriarca, i suoi nemici avevano dunque fatto in modo di rovinarlo e poi si erano liberati di lui inviandolo nelle carceri spagnole di Messina, da cui era però stato liberato e portato in Francia grazie al benevolo interessamento di Luigi XIV¹³¹.

nombre, à demander leur liberté et que, la leur ayant accordée, personne n'eût plus à se plaindre ni d'eux, ni de lui. Ces prêtres se rendirent d'abord à ce discours judicieux et artificieux tous ensemble, et s'abandonnant à sa bonne ou mauvaise foi, restèrent comme prisonniers auprès d'Avedik» (APCP, ms. 1261, p. 39-42: lettera del 23 dicembre 1702).

¹²⁹ Il comando, datato alla fine del mese di *safer* 1114, è incluso in traduzione nella lettera di Ferriol a Pontchartrain dell'8 ottobre 1702: AN, AE, B/I, vol. 384, c. 102r-106v. Non sembra tuttavia che abbia prodotto alcun particolare effetto (cfr. *ibid.*, c. 149r).

¹³⁰ APCP, ms. 1261, p. 41.

¹³¹ Cfr. Brosset, *Autobiographie*, cit., col. 34 e sg.; si veda anche un memoriale successivo: «Mémoire pour servir d'instruction à M. le Comte Des Alleurs sur la conduit qu'il doit tenir pour prévenir l'effet du ressentiment des Turcs au sujet de l'enlèvement prétendu d'un Arménien nommé Avedic», in P. Duparc (ed.), *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française*, vol. 39: *Turquie*, Parigi, CNRS, 1969, p. 206-210, in particolare p. 208.

Quando l'abbé Renaudot gli aveva chiesto esplicitamente se sospettasse una qualche responsabilità nei cattolici nel rapimento, l'ex patriarca aveva risposto di no, anche perché aveva sempre cercato di ben disporre il clero armeno verso i latini; se c'erano state delle persecuzioni contro i cattolici durante il suo primo mandato come patriarca, queste erano dovute essenzialmente all'avidità delle autorità ottomane e al malvagio comportamento dei suoi vicari, particolarmente del *vekil* Yovhannēs Izmirç'i, che aveva approfittato della lontananza di Awetik' da Costantinopoli per agire indisturbato, commettendo molti abusi e irregolarità. Insomma, se proprio l'ex patriarca doveva attribuire un ruolo al fattore religioso nella propria deposizione, questo avveniva in senso opposto: i suoi avversari avrebbero sfruttato la sua benevolenza verso i cattolici per accusarlo davanti alla Porta. In particolare, a tradirlo sarebbe stato il suo successivo vicario Martiros, che era l'unico a poter sapere che al momento della celebrazione egli era solito mescolare l'acqua nel calice della messa¹³².

Ci si può chiedere se questo sfoggio di benevolenza per i cattolici e di ignoranza delle responsabilità francesi (verso i cui rappresentanti Awetik' non cessò di mostrare rispetto e venerazione, sia nell'autobiografia che nei colloqui con Renaudot e Pétis) non fosse altro che una astuta mossa per guadagnarsi il favore dei carcerieri e infine la libertà. In effetti, scoprire che Awetik' non nutriva alcun sospetto e anzi si mostrava grato al re per averlo liberato dalle carceri dell'inquisizione e per mantenerlo ora al sicuro dalle mani dei suoi nemici (una scusa che giustificava il regime di segretezza che circondava la sua detenzione), rendeva molto più sereno l'animo di Pontchartrain e ben disponeva i suoi interlocutori, che si vedevano di fronte un vegliardo apparentemente ignaro di tutto e interessato solo a ricevere in modo formale l'abbraccio della Chiesa cattolica¹³³. Certo, non vi era affatto la certezza della sincerità di Awetik', e anzi una forte dose di sospetto continuava ad aleggiare, dovuta in parte alla naturale diffidenza verso la genuinità delle conversioni dei levantini¹³⁴, ma anche e soprattutto al fatto che al patriarca erano stati sequestrati al momento dell'arresto molti documenti compromettenti, che rivelavano senza ombra di dubbio la sua diretta e ripetuta implicazione nelle persecuzioni anticattoliche¹³⁵.

¹³² «On s'en prenait à mon attachement aux Francs, parce-que pendant la messe je mêlais l'eau au vin dans le calice. Martiros, mon serviteur, le savait; car lorsque les Arméniens font le *Memento*, l'on tire le rideau, et le peuple ne voit pas ce qui se passe» (*Autobiographie*, cit., col. 32).

¹³³ Renaudot a Pontchartrain, lettera del 14 febbraio 1710: Ravaisson (ed.), *Archives de la Bastille*, cit., p. 495-499 (p. 497).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 509 (lettera del 4 agosto 1710): «On dira d'abord que telles conversions sont très-suspectes, et j'en conviens, que celles de cette nation sont au-dessus de toutes les autres en fourberie, et Avedick distingué en cela même dans sa nation».

¹³⁵ Al momento del rapimento, Awetik' portava con sé circa cinquecento documenti scritti in armeno e in turco (lettere, diplomi, *berat* ottomani, etc.); dopo il trasferimento del prigioniero alla Bastiglia essi furono consegnati a Pétis de La Croix, che li esaminò

Tuttavia, come negare la possibilità della riconciliazione a qualcuno che la domandasse dopo essere stato così tanti anni senza sacramenti? E d'altro canto, come non approfittare di una versione, quella sostenuta dallo stesso Awetik', che liberava i francesi da ogni responsabilità e permetteva una via d'uscita da una situazione altrimenti insolubile? Una volta ammesso pubblicamente nel grembo della Chiesa romana l'ex patriarca degli armeni, la sua credibilità come capo «scismatico» sarebbe stata distrutta per sempre e quindi, anche se la manovra non fosse stata sincera ma strumentale ad ottenere la libertà, non avrebbe in alcun caso più potuto nuocere ai cattolici dell'Impero ottomano; al contrario, la ricomparsa di Awetik' e il suo proclama dell'estraneità della corona di Francia rispetto al rapimento avrebbero finalmente posto un sigillo alle conseguenze del gesto sciagurato di Ferriol. Questa era la linea raccomandata dall'uomo al quale era stata affidata la gestione dell'«affaire Avédik», cioè l'abbé Renaudot, il quale dal canto suo non esitava a paventare addirittura la possibilità di inviare in seguito l'ex patriarca in Persia, perché potesse influenzare il *kat'otikos* di Ējmiacin in un senso favorevole agli interessi dei cattolici e della Francia¹³⁶.

Da parte sua, Awetik' forniva ormai anche consigli in prima persona su come promuovere la conversione della nazione armena alla fede di Roma, ad esempio agendo proprio sugli interessi economici del *kat'otikos*: se questi non avesse collaborato con i cattolici, il sovrano francese avrebbe dovuto fare pressioni sulla Porta per far ottenere al patriarca armeno di Gerusalemme il permesso di consacrare il sacro crisma (privilegio riservato allora al solo *kat'otikos*), sottraendo così a Ējmiacin una delle principali fonti di introito e ripianando allo stesso tempo i debiti della sede gerosolimitana¹³⁷.

Ad ogni modo, il 22 settembre 1710 l'arcivescovo di Parigi, cardinale de Noailles, ricevette tra le mani l'abiura di Awetik' e la sua

e tradusse con attenzione. Brosset ne fornisce un utile regesto in appendice alla sua traduzione dell'autobiografia di Awetik' (*Autobiographie*, p. 68-100), ma rispetto ai suoi riferimenti archivistici il sistema di classificazione è mutato e gli archivi della Marina sono stati smembrati: al momento è dunque possibile rintracciare solo una parte del dossier in AMAE, CP, *Turquie – Supplément*, vol. 8 (1701-1711) e alcune carte tradotte da Pétis de la Croix nella collezione di Eusèbe Renaudot alla BNF (Manuscrits, NAF 7490, c. 309r-312v); ulteriore documentazione potrebbe essere conservata presso le Archives Nationales, ma non è stato possibile individuarla con esattezza. Dalla catalogazione di Pétis e di Brosset emergono numerose richieste di Awetik' all'autorità ottomana contro armeni accusati di praticare la fede cattolica, risultanti in vari comandi di arresto, punizione o deposizione dalle cariche (cfr. *infra* per alcuni esempi).

¹³⁶ Lettera di Renaudot a Pontchartrain del 5 aprile 1710: «Il ne paraît pas de la justice de retenir plus longtemps un homme sur lequel on n'a aucune juridiction, et qu'on n'a entre les mains que par une entreprise qu'on désapprouve», in Ravaission (ed.), *Archives de la Bastille*, p. 499-506: p. 505.

¹³⁷ Cfr. il «Mémoire sur les assurez moïens de convertir les Arméniens», tradotto in francese da Pétis de La Croix nel luglio 1710 (BNF, NAF 7490, c. 324r-328v, edito da Kévorkian, *Documents d'archives*, cit., p. 361-362).

solenne professione di fede cattolica; quest'ultimo lasciò contestualmente la propria cella per passare in una «chambre aux nouveaux convertis», uscendo definitivamente dalla Bastiglia nel dicembre seguente. Da allora venne ospitato nella casa dell'interprete Pétis de La Croix e ricevette anche il permesso di celebrare la messa secondo il rito armeno cattolico¹³⁸. Essendosi rivelato troppo complicato il progetto di inviarlo in Persia e forse troppo rischioso quello di metterlo direttamente su una barca per Costantinopoli, ma volendo comunque liberarsi di una presenza così ingombrante, le autorità francesi acconsentirono infine al desiderio del vecchio prelato di recarsi a Roma, nella speranza che fosse infine Clemente XI a prendersi carico di quell'ospite scomodo. Tuttavia, Awetik' morì improvvisamente il 20 o 21 luglio 1711 all'età di cinquantaquattro anni, ricevendo sepoltura nella chiesa di Saint-Sulpice¹³⁹.

Quasi contemporaneamente usciva di scena anche il suo grande avversario, Ferriol: negli anni successivi al rapimento era caduto in disgrazia, venendo anche sospettato (non del tutto a torto) di aver perso la propria lucidità mentale dopo un colpo apoplettico, finché nel maggio 1710 non fu sostituito da un nuovo ambasciatore, il conte Pierre Des Alleurs. Ferriol provò a opporsi e a rimanere a Costantinopoli ancora un altro anno, ma infine nell'aprile del 1711 fece ritorno in patria¹⁴⁰. Sulla vicenda calava un lungo sipario, reso definitivo pochi anni dopo dalla deportazione forzata dell'ultimo possibile testimone della presenza di Awetik' in Francia: il suo servitore Xač'atur, venuto

¹³⁸ Cfr. Mitteleute, *L'affaire Avedick*, cit., p. 26-28. Il suo confessore era invece un sacerdote siro originario di Diyarbakır, che intendeva l'armeno. Lo stesso Awetik' riferiva della sua conversione in un memoriale indirizzato a Pontchartrain: «je ressent un plaisir dans mon âme d'avoir esté instruit de ce que je ne sçavois pas, c'est à dire que les Arméniens se fussent séparés autrefois de la Sainte Église Romaine et se fussent faits schismatiques; mais monsieur l'Abbé Renaudot m'ayant apporté des livres, je les ai lus, et par eux j'ai appris très certainement le tort de la nation arménienne, dont j'ay véritablement abjuré le schisme, je m'en suis confessé et j'ay fait profession de la seule universelle catholique et apostolique Sainte Église Romaine» (4 dicembre 1710: AMAE, CP, *Turquie – Supplément*, vol. 8, c. 79r; cfr. anche *ibid.*, c. 93r-94r, la testimonianza di Pétis de la Croix).

¹³⁹ Brosset e altri riportano la data del 21 luglio come momento del decesso, probabilmente basandosi sul «Rapport de police» steso il 15 settembre successivo (Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 3499, c. 19r-32v, edito in Kévorkian, *Documents d'archives*, cit., p. 363-364) e sulla testimonianza stessa di de la Croix. In alcuni disaccordi pubblicati da Ravaissou è indicato però il giorno prima: «il est mort le 20 de ce mois, chez M. de La Croix» (*Archives de la Bastille*, cit., p. 535: Pontchartrain a D'Argenson, 25 luglio 1711); «Avedick...est mort à Paris le 20 de ce mois» (*ibid.*, p. 536: Pontchartrain a Des Alleurs, 29 luglio 1711). Sicura è invece la data dei funerali e della sepoltura, il 21 luglio, registrata in un atto originale della parrocchia di Saint-Sulpice (AMAE, CP, *Turquie – Supplément*, vol. 8, c. 95r).

¹⁴⁰ Sulla «follia» di Ferriol, si vedano i documenti del giugno-agosto 1709 conservati in: AN, AE, B/I, vol. 386, c. n. n. (la lettera con cui l'ambasciatore prende atto del proprio richiamo è del 24 dicembre 1709). Come detto, Des Alleurs arrivò a Costantinopoli nel maggio 1710, ma ricevette le sue credenziali soltanto nel 1711.

fino a Marsiglia nel 1708 alla ricerca del proprio padrone, arrestato e tenuto in isolamento per lunghi anni, fino a quando nel 1714 il Re Sole decise di inviarlo nella colonia d'oltremare della Guadalupe, dove si rifece una vita sotto il nome di Lacroix (traduzione letterale del suo vero nome armeno, che significa «dono della croce»)¹⁴¹.

Un'altra traccia dell'incredibile storia di Awetik' è però un memoriale per il pontefice preparato dall'*abbé* Renaudot in occasione del progettato viaggio a Roma del patriarca: vale la pena prenderlo in considerazione perché indirettamente permette di ricollegare la vicenda personale di Awetik' a questioni più generali relative alle dinamiche interne alla comunità armena¹⁴². Di per se stesso, si tratta di un capolavoro di ipocrisia e di opportunismo politico: ipocrisia perché presentava i fatti escludendo accuratamente qualsiasi riferimento al coinvolgimento di Ferriol o di altri ufficiali francesi nel rapimento di Awetik'; opportunismo perché non perdeva l'occasione di rovesciare al contrario la responsabilità (se non materiale, quantomeno morale) di quell'evento e delle persecuzioni successive sull'eccessivo zelo dei missionari e sulle loro divisioni interne¹⁴³. L'asprezza con cui si era cominciato a fare distinzioni confessionali all'interno della comunità armena aveva infatti avuto come conseguenza quella di fornire un perfetto strumento di lotta politica a quanti rivaleggiavano per il controllo del patriarcato costantinopolitano¹⁴⁴. Questa interpretazione,

¹⁴¹ Si veda la ricostruzione fornita da B. e P. Rossignol, *L'Arménien Cachadur, une bavure au temps de Louis XIV*, in *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, 131, 2002, p. 27-45.

¹⁴² Il memoriale è conservato in: AMAE, *Mémoires et documents, Rome*, vol. 12, c. 68-79 ed è stato trascritto in appendice alla tesi di Mittelette (*L'affaire Avedick*, cit., p. 98-113); un'altra copia con traduzione italiana è stata rintracciata da chi scrive nell'archivio di Propaganda Fide: APF, CP, vol. 48, c. 158-174 («Memoria per Roma concernente il Patriarca degli Armeni»), 177-190 («Mémoire pour Rome touchant le Patriarche des Arméniens»). La data di composizione deve risalire alle prime settimane del febbraio 1711.

¹⁴³ Mittelette, *L'affaire Avedick*, p. 98. Del resto Ferriol, interrogato da Pontchartrain sulle ragioni che l'avevano spinto ad un gesto tanto violento quanto a posteriori non più così giustificato, dopo aver ammesso le proprie responsabilità aveva però avuto modo di scaricare almeno una parte delle colpe su padre Hyacinthe: «Je me suis examiné avec attention, et si quelqu'un m'a porté à une résolution violente contre Avedick, je dirai que c'est le seul père Hyacinthe, qui m'exagéroit tous les jours sa méchanceté et ses crimes» (Ferriol a Pontchartrain, 2 febbraio 1708, AN, AE, B/I, vol. 385, c. 264v-265r).

¹⁴⁴ «Les Arméniens qui prétendoient aux dignités de leur Église prirent occasion de faire naître du soupçon aux Turcs contre ceux qui se réunissoient avec les Latins, ou qui toléroient les réunis... depuis que les ecclésiastiques arméniens ont inspiré ce soupçon aux Turcs, ils s'en sont servis pour se détruire les uns les autres, faire déposer leurs Patriarches et occuper leur place, en excluant tous ceux qui pourroient estre portés à la réunion, et en se faisant un mérite de persécuter ceux qui pourroient y estre favorablement disposés. C'est ce qui est arrivé dans l'affaire Avedik: il avoit esté fort attaché à son Église arménienne, d'autres qui peut estre n'estoient pas dans d'autres sentiments que luy, ont persuadé aux missionnaires qu'il falloit luy susciter des traverses pour l'exclure du Patriarchat. Il s'est servi contre eux de la protection des Turcs et des préventions du plus grand nombre de sa nation» (memoriale citato, in Mittelette, *L'affaire Avedick*, cit., p. 103, enfasi aggiunta).

seppur funzionale alle esigenze francesi (negare la responsabilità di Ferriol e contemporaneamente premere per ridurre gli ambiti di azione dei religiosi, che nel corso dei decenni precedenti avevano creato non pochi grattacapi ai rappresentanti della corona nell'Impero ottomano), non deve essere stata molto lontana dalla verità.

La storiografia ottocentesca, affrontando l'enigma posto dalla figura di Awetik', si è sostanzialmente suddivisa in campi opposti, ma ugualmente parziali: per Marius Topin, Awetik' era un patriarca amato dal popolo, che cercava di mantenere la pace nella comunità nonostante i disordini causati dai gesuiti, per poi finire vittima dell'odio fanatico di questi ultimi e della violenza ingiustificabile di un ambasciatore prono alla causa di Roma più che ai doveri diplomatici del proprio incarico. Per il gesuita Léon Turquand, al contrario, Awetik' era un feroce persecutore della propria nazione, animato da odio religioso e avidità, e Ferriol si stagliava come il difensore degli interessi del cattolicesimo in Oriente, forse un po' troppo zelante, ma in buona fede. La disputa tra i due, sviluppata sulle pagine di riviste come *Le Correspondant* ed *Études*, pur se animata da erudizione e attenzione positivista per le fonti, finì sostanzialmente per riguardare il ruolo dei missionari gesuiti o dell'ambasciatore nel rapimento di Awetik', senza alcun interesse o sforzo reale di comprensione di quelle dinamiche interne alla comunità armena e alla società ottomana che erano state alla base dei comportamenti del patriarca come degli altri attori storici¹⁴⁵.

Sulla base di quanto abbiamo finora visto, qui si vorrebbe invece provare a comprendere il comportamento di Awetik' relativizzando il peso delle sue opinioni personali in materia dottrinale a fronte della più urgente necessità di conservare il potere e di renderlo effettivo. Non è certo la prima volta che veniamo a contatto con prelati dall'ambiguo status confessionale, pronti a mostrarsi concilianti o persecutori a seconda delle convenienze e disposti a cercare sostegno un po' ovunque. Questo non vuol dire però guardare a Awetik' come a un

¹⁴⁵ M. Topin, *L'Homme au masque de fer*, in *Le Correspondant*, 78, 10 giugno 1869, p. 809-845; L. Turquand, *À propos du masque de fer*, in *Études religieuses, historiques et littéraires*, agosto 1869, p. 242-298; M. Topin, *Réponse au R. P. Turquand*, in *Le Correspondant*, 79, 10 settembre 1869, p. 919-944. Uno dei principali punti su cui i due autori si scontrano è la parte avuta nel rapimento dai gesuiti, in particolare dal padre Tarillon, che è menzionato in un tardo memoriale (1724) del marchese di Bonnac come coadiutore del viceconsole di Chio nel sequestro di Awetik': Topin, *L'Homme au masque de fer*, cit., p. 826. I gesuiti sono addirittura considerati gli artefici del rapimento – in combutta con il partito armeno avverso ad Awetik', e all'insaputa invece di Ferriol – nella corrispondenza di Hyacinthe e in un suo tardo memoriale (APCP, Constantinople, série E, doc. 16, altro esemplare doc. 20: il testo non è non è firmato, ma se ne intuisce l'autore dal contenuto). Bisogna tuttavia ricordare che su questo punto il cappuccino non è un testimone attendibile a causa della sua forte ostilità contro i gesuiti e del fatto che sia Ferriol che Pontchartrain sembrano averlo tenuto all'oscuro delle loro mosse relative ad Awetik'.

semplice intrigante senza scrupoli, ma piuttosto provare a interpretare le sue azioni secondo un'ottica diversa. Ad esempio, è obiettivamente difficile credere alle sue parole quando nell'autobiografia si lancia in lodi sperticate della corona di Francia o afferma di aver sempre mescolato l'acqua nel calice, dato che tutto lascia immaginare che la sua formazione e il suo credo personale fossero dei più tradizionali, e che la sua fedeltà politica appartenesse a quell'Impero ottomano che garantiva l'efficacia della sua autorità; è inoltre provato dai documenti turchi trovati in suo possesso che fu attivamente coinvolto in più occasioni nell'arresto di numerosi religiosi e laici armeni, incarcerati con l'accusa di essersi fatti «franchi» o di seguire la religione di Roma¹⁴⁶. D'altro canto, sarebbe sbagliato anche cadere nell'eccesso opposto e fare di lui il campione intransigente della tradizione gregoriana contro l'apostolato cattolico, perché in tal modo non si spiegherebbero le aperture fatte a padre Hyacinthe in merito agli articoli di concordia, né tantomeno il fatto che tra i suoi principali avversari ci fossero in misura uguale cattolici e anticattolici.

Abbiamo ulteriori prove di ciò nella corrispondenza del segretario di Ferriol, Blondel: il 31 ottobre 1702 scriveva a Pontchartrain che Awetik' infieriva contro tutti i suoi connazionali, «tant catholiques qu'hérétiques», cercando di ottenere da loro il denaro promesso alle autorità ottomane in cambio del patriarcato di Gerusalemme. Lo stesso concetto era ribadito ancora due mesi dopo: «on peut dire que la persécution est maintenant contre les Arméniens riches, car *sans distinction de catholique et d'hérétique*, on suscite des avanies à tous ceux qui ont de l'argent et on les met aux galères, d'où ils ne sortent point s'ils ne rachètent pas leur liberté par de grosses sommes qu'ils donnent au Visir et aux autres officiers de la Porte»¹⁴⁷.

La lotta per il potere all'interno della Chiesa (e quindi della comunità) armena di Costantinopoli sembra dunque utilizzare le dispute confessionali e l'ostilità della Porta verso i convertiti cattolici in modo molto strumentale, come pretesto di arricchimento o come leva efficace per giustificare agli occhi della autorità ottomane la deposizione o

¹⁴⁶ Ne cito alcuni dal regesto elaborato da Brosset, *Autobiographie*, col. 73-74: «Pièce 177, 21 décembre 1705 – Requête d'Avédik contre 3 Arméniens de Galata, se plaignant qu'ils ont abandonné le rite arménien pour celui des Francs»; «Pièce 434 – Requête du même, pour faire emprisonner 10 Arméniens»; «Pièce 176 – Requête du même, contre les latins, qui l'inquiétaient dans la perception de ses revenus de Jérusalem»; «Pièce 178 – Requête de prêtres arméniens catholiques, pour être délivrés de la prison de Rhodes. Renvoi au cadì de l'île, qui répond qu'ils y sont par ordre d'Avédik, en vertu d'un hatchérif, et ordre de les y laisser»; «Pièce 254 – Liste de 16 prêtres arméniens de Constantinople mis en prison; de 33 prêtres arméniens d'Andrinople, mis en prison pour la religion romaine»; etc.

¹⁴⁷ AN, AE, B/I, vol. 384, c. 106 (Blondel a Pontchartrain, 31 ottobre 1702) e 120 (24 dicembre 1702), enfasi aggiunta.

la nomina di questo o quel patriarca¹⁴⁸. Basti pensare che da una parte Awetik' nell'autobiografia accusa Martiros di averlo denunciato come filocattolico per la questione dell'acqua nel calice, dall'altra sembra che proprio Martiros si sia invece appoggiato ai missionari latini per contrastare il patriarca e prenderne il posto¹⁴⁹. Il rovesciamento delle accuse in un continuo gioco delle parti portava ad una situazione che lo stesso Ferriol definiva un «cahos infiny»¹⁵⁰, ma questo derivava proprio dal fatto che l'appartenenza religiosa era tutt'altro che facilmente definibile o univoca: quanti di quelli che Awetik' aveva fatto incarcerare come cattolici potevano veramente essere definiti tali, si chiedeva nel memoriale l'*abbé* Renaudot?¹⁵¹

E d'altro canto, quale poteva essere il reale margine di manovra di un uomo che era divenuto patriarca solo grazie al sostegno politico di un feroce avversario dei missionari europei come Feyzullah e che avrebbe corso il rischio di subire la stessa sorte dei prelati che aveva sostituito, qualora si fosse anche solo sospettata una sua trasgressione agli editti imperiali che vietavano di favorire le conversioni al cattolicesimo?¹⁵²

Nuove persecuzioni e nuove strategie: il tentativo del 1714

Tornando a Costantinopoli, la notizia della scomparsa di Awetik' vi suscitò un putiferio, che aumentò d'intensità via via che i giorni passavano e del deposto patriarca si continuava a non trovare traccia. Ad aggravare la situazione giocò il fatto che il rapimento ebbe luogo nelle prime settimane di governo di un nuovo gran visir, Çorlulu Damat Ali

¹⁴⁸ In questo senso va anche quanto scrisse il 17 aprile 1705 il gesuita Besnier: «Avedik, qui est icy le chef de la secte arménienne, est un homme peu instruit, qui n'est hérétique que de cœur, sans savoir en quoy consiste son hérésie, et qui ne pense qu'à ramasser des sequins pour faire de grands présens à la Porte» (edito in Rabbath, *Documents inédits*, cit., vol. II, p. 555-556).

¹⁴⁹ Così sembra di poter dedurre dal fatto che nel 1706 Martiros, riuscito finalmente a farsi eleggere patriarca, verrà coinvolto nella persecuzione anticattolica, finendo deposto e incarcerato nel Bagno.

¹⁵⁰ AN, AE, B/I, vol. 384, c. 112 (Ferriol a Pontchartrain, 3 novembre 1702).

¹⁵¹ «On dira...qu'on ne peut se fier en aucune manière aux protestations d'attachement à la Religion catholique que font ces prélats levantins particulièrement les Arméniens, et on citera plusieurs exemples qui ne sont que trop fréquents du peu d'avantages qu'on en ira tiré. On en peut dire autant de quantité de pareilles conversion que les missionnaires font valoir dans leurs lettres à la Congrégation de la Propaganda Fide, et le soupçon est encore mieux fondé sur les conversions qui se sont faites en secret, comme ont esté celles de ceux qui ont esté chassés ou emprisonnés à la requeste d'Avedik et qui luy ont rendu la pareille. Car à l'exception de ceux qui estant accusés publiquement de s'estre fait catholique, ne l'ont pas nié, dont mesme quelques uns ont souffert le martyre à cette occasion, on trouve que la plupart des autres ont vescu dans la communion des Hérétiques et qu'ils ont fait comme luy» (Mittlette, *L'affaire Avedick*, cit., p. 107).

¹⁵² Lo stesso Hyacinthe diede in seguito questa spiegazione agli ondivaghi comportamenti del patriarca: APCP, Constantinople (Saint-Louis), série E, doc. 16.

pascià (1670-1711). Quest'ultimo giudicò intollerabile che un suddito del sultano, un ex-funzionario di alto livello divenuto poi prigioniero di stato, fosse stato rapito in tal modo. Ordinò dunque un'accurata indagine che in poco tempo portò all'interrogatorio del *çavus* incaricato di condurre Awetik' in esilio: dalla deposizione di questi, come da altre informazioni raccolte, fu possibile intuire la responsabilità dell'ambasciatore di Francia, senza però riuscire a provarla in modo inequivocabile.

A quel punto, volendo comunque punire qualcuno e dovendo dare soddisfazione ai reclami sempre più pressanti dei partigiani di Awetik', il 20 maggio 1706 il gran visir ordinò di arrestare i due prelati che avevano tentato di subentrare allo scomparso nei patriarcati di Gerusalemme e di Costantinopoli, ovvero Matt'ëos Sari e proprio il già menzionato Martiros. Insieme a molti altri armeni, i due furono incarcerati nel Bagno come «franchi» e Damat Ali pascià minacciò più volte Ferriol che li avrebbe fatti morire se Awetik' non fosse ricomparso¹⁵³. Nel luglio 1706, padre Hyacinthe commentava sconcolato che l'assenza di Awetik' aveva notevolmente peggiorato le cose, anziché migliorarle¹⁵⁴. Ferriol, dal canto suo, continuava pubblicamente a negare qualsiasi responsabilità di fronte alle domande delle autorità turche, ma nella corrispondenza con Parigi era costretto ad ammettere le conseguenze negative del proprio gesto, pur cercando in qualche modo di giustificarlo e affermando che in breve tempo la tempesta sarebbe passata¹⁵⁵.

La situazione andò invece continuamente peggiorando: nel 1707 il custode dei cappuccini riferiva che si era cominciato a rifiutare il battesimo e la sepoltura a quanti non accettassero di condannare pubblicamente San Leone Magno, venerato dai cattolici e ritenuto

¹⁵³ Ferriol a Pontchartrain, 3 luglio 1706 (AN, AE, B/I, vol. 385, c. 55rv). Nelle loro cronologie Brosset (*Autobiographie*) e Tournebize (*Arménie*, p. 376-377) elencano Matt'ëos Sari e Martiros uno dopo l'altro come successori di Awetik' ad entrambi i patriarcati (ricordiamo che Awetik' aveva unito nella sua persona la sede di Costantinopoli e quella di Gerusalemme), basandosi su quanto scritto da Č'amč'ean, secondo il quale Matt'ëos avrebbe regnato due mesi e Martiros quattro (*History of Armenia*, cit., vol. 2, p. 457). Tuttavia, come giustamente osservato già da Örmanean, ciò è impossibile, dato che tra il rapimento di Awetik' e l'arresto dei due patriarchi passarono meno di due mesi (maggio-luglio 1706). Considerando il breve lasso di tempo, è forse più probabile che si siano spartiti le cariche (anche se Sari non fu mai formalmente eletto); Ferriol sembra confermare questa ipotesi in una lettera del 1° settembre: «j'étois fort assuré de Martiros, patriarche de Constantinople, et de Sary, patriarche de Jérusalem...» (AN, AE, B/I, vol. 385, c. 74v); Örmanean, *Azgapatum*, cit., vol. 2, col. 2735.

¹⁵⁴ «Il ne s'est jamais rien passé pendant son règne de si violent que ce qui se passe à l'occasion de son éloignement...» (APCP, ms. 1261, lettera del 10 luglio 1706, p. 51).

¹⁵⁵ Ferriol a Pontchartrain, 1° giugno 1706 e 6 luglio 1706: «Jamais le feu n'a esté si grand contre les Arméniens Catholiques: on les prend à la sortie de nos églises et jusques dans leurs maisons pour les mettre au Bagne, d'où on les envoie travailler à la terre et à broyer le ciment comme les forçats. Il faut laisser passer cette première ardeur, j'éteindray ce feu dans quelque temps, pourvu qu'il ne soit plus parlé d'Avedik» (AN, AE, B/I, vol. 385, c. 41r, 64rv).

eretico dagli armeni¹⁵⁶. Ad ispirare la misura era stato il nuovo *kat'otikos* degli armeni, Ałek'sandr Jułayec'i (1706-1714), che aveva inaugurato il proprio regno con una politica volta a combattere fieramente i missionari latini¹⁵⁷. Sempre in tale ottica, il *kat'otikos* appoggiò fortemente la nomina a patriarca di Costantinopoli di un ex vicario di Awetik' che condivideva i suoi stessi sentimenti, Yovhannēs di Smirne (Izmirc'i o Zmiwīnac'i)¹⁵⁸.

Quest'ultimo seppe dirigere la violenza del visir più specificamente contro gli armeni cattolici: dieci di loro, già imprigionati nel Bagno, furono condannati a morte. Nove di essi scamparono al boia convertendosi all'islam, compreso l'ex patriarca Sari, e soltanto uno non volle rinnegare la propria fede: un prete sposato, già collaboratore di Mechitar, di nome Komitas (Gomidas), fratello del già ricordato letterato Eremia K'ēōmiwrčean: il suo sacrificio fece all'epoca molta impressione e gli guadagnò in seguito un posto d'onore nel pantheon dei neomartiri e la beatificazione¹⁵⁹. Per sfuggire ad una sorte simile, Xač'atur Aṛak'elean lasciò Costantinopoli, imbarcandosi di nascosto su di una nave diretta a Venezia, dove ottenne la cura parrocchiale della comunità armena lì residente¹⁶⁰. In poco tempo, comunque, la persecuzione tornò ad abbattersi indiscriminatamente su tutti gli armeni, avendo come unico criterio l'estorsione di cifre ingenti dietro qualsiasi pretesto (e la litigiosa comunità ne forniva in continuazione),

¹⁵⁶ APCP, ms. 1261, lettera del 22 luglio 1707, p. 76-77.

¹⁵⁷ Cfr. Ghougassian, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa*, cit., p. 149 e sg. La sua posizione era particolarmente ostile all'opera di latinizzazione della Chiesa armena portata avanti dai missionari europei, come emerge da un libro polemico da lui composto in gioventù contro i gesuiti (stampato nel 1687 nel monastero di Surb P'rkic') e da una lettera che lo stesso *kat'otikos* inviò al pontefice romano nel 1709: cfr. Kévorkian, *Catalogue des «incunables» arméniens*, cit., p. 122 e Abagian, 1981, p. 159; 1988, p. 160.

¹⁵⁸ Tra la deposizione di Martiros e l'intronizzazione di Yovhannēs (cioè nel periodo giugno 1706-ottobre 1707) vi furono i due brevi patriarcati di Mik'ayēl Xarberdc'i (messo come «vicario» di Awetik' nella vana attesa di un suo ritorno) e Sahak («Der Isaac»), rispettivamente di otto e nove mesi ciascuno: cfr. le lettere di Hyacinthe del 18 febbraio, 14 maggio e 7 novembre 1707 (APCP, ms. 1261, p. 63-71, p. 88). Yovhannēs Izmirc'i (Giovanni di Smirne) fu dichiarato patriarca il 14 ottobre 1707, dopo che si era procurato una sentenza del *kat'otikos* di Ejmiacin che dichiarava scomunicato Sahak.

¹⁵⁹ AN, AE, B/I, vol. 385, c. 215: Ferriol a Pontchartrain, 8 novembre 1707. Cfr. anche il dispaccio di Ferriol del 4 novembre (AMAE, CP, *Turquie*, vol. 44, c. 132 e sg., edito in Rabbath, *Documents inédits*, vol. I, p. 127-128) e la relazione del martirio di Komitas allegata (*ibid.*, p. 129-130). Si veda anche il resoconto fornito da Hyacinthe: APCP, ms. 1261, lettera del 7 novembre 1707 (p. 87-95). Cfr. H. Riondel, *Une page tragique de l'histoire religieuse du Levant. Le bienheureux Gomidas de Constantinople, prêtre arménien et martyr (1656-1707), d'après des documents inédits*, Parigi, 1929. Sul suo complicato processo di beatificazione, si veda ora C. Santus, *Un beato martire per la nazione martire. La causa di beatificazione del sacerdote armeno Gomidas Keumurgian (1709-1929)*, in A. Mariuzzo, E. Mazzini, F. Mores, I. Pavan (a cura di), *Un mestiere pazeinte. Gli allievi pisani per Daniele Menozzi*, Pisa, 2017, p. 221-233.

¹⁶⁰ Tournebize, *Araqélian Khatchatur*, s.v. in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, cit.

tanto che lo stesso patriarca si ritrovò dopo neanche un anno incatenato al remo di una galera¹⁶¹.

La deposizione di Yovhannēs (1709) e la caduta in disgrazia del visir Çorlulu Damat Ali pascià (1711) in seguito alle sorti della guerra russo-svedese diedero negli anni seguenti un po' più di respiro agli armeni stambulioti. Le tensioni confessionali tra cattolici e gregoriani continuavano tuttavia a serpeggiare, ma non ci stupisce più di scoprire che erano provocate non tanto da dispute dottrinali, quanto da motivi eminentemente economici. Il nuovo vicario patriarcale di Costantinopoli, il domenicano Raimondo Gallani (1708-1719), riferiva a Roma che le cause principali della persecuzione erano state «da una parte più la necessità, che l'avidità, de' sacerdoti armeni, dall'altra il poco prudente zelo d'alcuni nostri religiosi nel tirare gli armeni alle proprie chiese, e proibirli onninamente l'accesso alle loro»: poiché il clero armeno viveva solo delle elemosine ricavate dai fedeli, quando questi ultimi avevano smesso di frequentare le funzioni per andare nelle chiese latine, i sacerdoti armeni avevano corso il rischio di «morir di fame». Poiché le «maniere dolci e civili» non avevano avuto successo nello spingere i cattolici a ritornare alle chiese nazionali (Gallani alludeva qui al fallimento degli articoli di concordia), i parroci armeni avevano dovuto far ricorso a quelle violente, rivolgendosi alle autorità ottomane¹⁶².

Il problema di fondo non era comunque risolto: nel nuovo clima tranquillo, infatti, gli armeni cattolici tornarono a frequentare in grande numero le chiese dei missionari, particolarmente quella di San Benedetto a Galata dei padri gesuiti. Il vicario Gallani e l'ambasciatore di Francia erano ormai ben consapevoli delle conseguenze negative di tale pratica e delle lamentele espresse dalla gerarchia apostolica¹⁶³. La situazione tuttavia non cambiò e all'inizio dell'autunno era possibile percepire nell'aria l'arrivo di nuovi disordini. Per scongiurarli, sarebbe stato necessario impedire agli armeni cattolici la frequentazione delle chiese latine, ma la condanna romana del trattato del 1701 rendeva impraticabile l'idea di costringerli a frequentare le chiese «scismatiche»: dove mandarli, dunque?

¹⁶¹ Ferriol a Pontchartrain, lettera del 7 agosto 1708 (vol. 385, c. 321v): «la persécution que le Visir d'aujourd'huy a fait aux Arméniens est également tombée sur les hérétiques comme sur les catholiques, puisqu'il y en a trois fois plus de ces premiers au Bagne que des autres». Cfr. anche le lettere di Ferriol a de Torcy, 6 gennaio e 7 febbraio 1709, edite in Rabbath, *Documents inédits*, cit., vol. 2, p. 583.

¹⁶² Si veda l'estratto da una sua lettera conservato in: ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. 13 (XIII), c. 162rv (la lettera non è datata, ma venne trasmessa da Propaganda al Sant'Uffizio il 4 maggio 1710).

¹⁶³ AN, AE, B/I, vol. 388, c. 145v-146v (3 novembre 1713), 274rv (22 aprile 1714: «[il patriarca Sahak] me fait prier en particulier par un laïque de recommander à nos missionnaires de ne point renvoyer les Arméniens en foule dans nos églises, parce que cela attireroit infailliblement de cruelles avanies aux uns et aux autres»).

Uno dei principali esponenti del clero armeno cattolico, il vescovo di Mardin Melk'on T'aspasean (Tasbas), presente in quel momento nella capitale per sfuggire alle violenze scatenatesi nella sua diocesi, pensò allora ad una strategia alternativa. Aveva notato che in alcune occasioni i giudici ottomani chiamati a giudicare delle liti tra cattolici e gregoriani si erano mostrati indignati del fatto che questi ultimi nella loro liturgia affermassero la morte di Dio in croce (questa, per lo meno, era l'interpretazione che un cattolico dava del loro «monofisismo» e della presenza nel *Trisagion* dell'aggiunta *qui crucifixus es*). Ciò poteva essere una leva per convincere le autorità turche a concedere ai cattolici una chiesa separata dove poter pregare al riparo dalle «bestemmie» dei connazionali. Si affacciava così l'idea di separare i cattolici armeni dal corpo della loro Chiesa senza però prestare il fianco alle accuse di esser divenuti «franchi» o di dipendere dai missionari europei, così da rendere inoffensiva l'arma con cui si erano in passato giustificate le misure violente contro i convertiti¹⁶⁴.

Un tale progetto da una parte implicava ormai tacitamente la rinuncia alla conversione dell'intera nazione armena con i tradizionali metodi (conversione della gerarchia e delle *élites*, conquista del patriarcato, etc.), qualcosa che un missionario come Hyacinthe aveva difeso soltanto pochi anni prima in un'appassionata requisitoria contro il nuovo approccio "separatista" portato avanti dai gesuiti¹⁶⁵. D'altro canto, questa strategia si differenziava da quella seguita dai gesuiti di Costantinopoli proprio perché non faceva dipendere i fedeli dai missionari europei: sacerdoti armeni avrebbero celebrato in rito armeno in una chiesa armena, ma senza gli «errori» dei loro fratelli «eretici».

Il progetto anticipava in certi aspetti su scala locale quella che sarebbe stata la soluzione definitiva del problema armeno cattolico più di un secolo dopo, con la creazione di un patriarcato separato. Tuttavia, il piano era in quel momento impossibile a realizzarsi: non solo per il differente contesto politico e sociale, ma anche perché non risolveva in verità la questione già ricordata delle elemosine mancanti e più in generale il punto cruciale relativo all'ubbidienza alla gerarchia apostolica, l'unica riconosciuta ufficialmente dall'Impero ottomano. A far fallire concretamente il piano, però, fu ancora una volta la rivalità tra i missionari europei e i loro confliggenti interessi.

Il 22 ottobre 1714, in un'assemblea generale, T'aspasean, il vicario Gallani e padre Hyacinthe erano riusciti ad ottenere il consenso e il sostegno finanziario delle principali famiglie armene cattoliche. In cambio, però, queste avevano domandato a gran voce la garanzia che il vicario avrebbe fatto di tutto per impedire l'accesso dei convertiti nelle chiese latine: se durante le trattative con la Porta

¹⁶⁴ APCP, ms. 1261, p. 108-109 (lettera di Hyacinthe al ministro del 18 ottobre 1714).

¹⁶⁵ Cfr. la lettera del 18 febbraio 1707: *ibid.*, p. 66-67.

qualcuno fosse stato sorpreso dalle autorità ottomane nell'entrare o nell'uscire da una di esse, ciò sarebbe stato un pretesto sufficiente ai loro avversari per metterli in difficoltà. Gallani acconsentì e si spinse anzi a promettere che avrebbe scomunicato i trasgressori del divieto e sospeso i missionari che li avessero accolti¹⁶⁶. Nelle sue relazioni alla corte di Francia, il custode dei cappuccini non nascondeva la preoccupazione che i gesuiti si mettessero di traverso anche a quel tentativo: e così puntualmente avvenne. Il padre Pierre Ricard (1657-1717), che abbiamo già avuto modo di incontrare parlando della persecuzione del 1701 e degli articoli di concordia, era infatti convinto che il piano fosse solo una chimera. Il gesuita diffuse dunque lo scetticismo tra i membri della comunità, sostenendo che il tentativo avrebbe avuto effetti controproducenti: in poco tempo il consenso si dissolse e dopo neanche una settimana il vicario patriarcale fu costretto a levare la minaccia di scomunica¹⁶⁷.

Gallani non accettò tuttavia di buon grado lo smacco e si vendicò facendo trapelare apertamente una serie di insinuazioni contro il padre Ricard, a proposito dei rapporti troppo stretti da lui intrattenuti con le sue penitenti armene, fino ad arrivare ad accusarlo di «molinosisme» (quietismo) e a chiedere la revoca della sua facoltà di confessare, con grande scandalo del superiore dei gesuiti. La verità era che il religioso, come altri della Compagnia, aveva saputo costruirsi un circolo di pie donne a lui estremamente devote, dalle quali esigeva fedeltà assoluta (non potevano confessarsi ad altri sacerdoti) e alle quali imponeva lunghi cicli di esercizi spirituali¹⁶⁸. Tale modo di fare aveva irritato gli animi anche ad Erzurum, dove Ricard aveva passato gli anni precedenti e da dove erano giunte alle orecchie del vicario

¹⁶⁶ «Mgr. Gallani se chargea des moyens de la faire réussir; et assura l'assemblée, puisque la chose regardait le bien public, il ferait une défense sous peine d'excommunication, d'ici à trois mois, à tous les Arméniens de venir dans les Églises Latines, à peine d'interdit aux Supérieurs qui les y souffriraient» (*ibid.*, p. 111: lettera del 14 novembre 1714). Cfr. anche la lettera di Des Alleurs al cardinale de la Tremouille del 15 novembre 1714: AN, AE, B/I, vol. 388, c. 397r. Già il 21 ottobre 1713 Gallani aveva chiesto a Propaganda che «commandasse alli nostri religiosi [i missionari latini] che non ricevessero più [gli armeni cattolici] nelle loro chiese, ma si rimandino alle proprie, per oviare il male che inevitabilmente può succedere» (APF, SOCG, vol. 591, c. 111: cfr. Abagian, 1988, p. 161-163).

¹⁶⁷ AN, AE, B/I, vol. 388, c. 399r-400v; APCP, ms. 1261, lettera del 14 novembre 1714, p. 113: «Mgr. l'Archevêque, voyant qu'on avait fait échouer les projets par la désunion des Arméniens intimidés par les Pères Jésuites, leva sa défense le dimanche suivant, 4^e du mois».

¹⁶⁸ «Leurs retraites sont saintement établies et très-utiles pour l'avancement spirituel; mais Mgr. l'Archevêque n'approuve pas celles-là surtout dans un pays comme celui-ci, et prétend qu'elles sont défendues depuis l'affaire de Molinos» (*ibid.*). Alla fine si trovò un accordo che prevedeva che il padre Ricard avrebbe potuto confessare le sue penitenti solo in chiesa e non più nelle loro case private. Su Miguel de Molinos (1628-1696) e il «quietismo», cfr. l'introduzione generale di J.-R. Armogathe, *Le quietisme*, Parigi, 1973 e i numerosi lavori di J.I. Tellechea-Idigoras.

molte lamentele a proposito del trattamento sprezzante che il gesuita riservava ai religiosi armeni (sia scismatici che cattolici) e agli altri missionari, con frequenti accessi di orgoglio nazionale: «questo P. Pietro giornalmente lodava la sua natione, ed il suo Re, e diceva esser tutta la nostra religione cattolica portata da Francesi nell'Oriente» e in più occasioni si era rifiutato di collaborare con i cappuccini italiani o tedeschi¹⁶⁹.

Ancora una volta i gesuiti rifiutavano il divieto di accogliere presso di loro gli armeni cattolici e boicottavano un tentativo di compromesso: in poco tempo gli animi tornarono ad infiammarsi e il clero gregoriano trascinò davanti alla corte di giustizia ottomana Melk'on T'aspasean insieme ad altri vescovi e sacerdoti tra i più conosciuti. Nonostante il vescovo di Mardin riuscisse a perorare con efficacia la causa degli armeni cattolici, due suoi compagni (tra cui anche il vescovo Sargis Sahēt'çi) non ebbero fiducia nella loro sorte e preferirono rinnegare la fede cristiana, mentre T'aspasean e «don Giovanni Minas», un altro allievo del Collegio Urbano suo collaboratore nella vicenda, finivano in catene nel Bagno. I disordini si propagarono anche nel resto dell'Anatolia, particolarmente a Tokat ed Erzurum, mentre il vescovo di Aleppo Abraham Arciwean (Arzivian) veniva arrestato durante una missione a Trebisonda e spedito in catene a Costantinopoli¹⁷⁰.

Una lunga serie di fallimenti (1727-1820)

La rivalità tra i missionari, quella che Des Ailleurs chiamava «*jalousie de métier*», le vicende di Awetik' e i continui avvicendamenti al vertice della Chiesa armena di Costantinopoli ci mostrano come le cause degli scontri più aspri di quegli anni non fossero da ricercarsi nella semplice divisione tra convertiti al cattolicesimo e fedeli alla Chiesa gregoriana, ma piuttosto nelle fazioni interne ai due campi o ad esse trasversali. I vari gruppi di potere raccolti intorno alle famiglie di mercanti e *sarraf* si scontravano per l'egemonia, dividendosi tra coloro che accettavano la guida del patriarca di Costantinopoli e il suo legame con le autorità ottomane e quanti invece affermavano il primato della comunità e quindi la sua capacità di influenzare la gerarchia ecclesiastica, proprio a partire dalla scelta del *patrik*. Sullo sfondo, gli alti ufficiali ottomani erano pronti ad approfittare di tale battaglia senza quartiere per controllare e periodicamente «tassare» i più ricchi esponenti di una *élite* armena che proprio allora andava

¹⁶⁹ Cfr. la lettera del vicario Gallani alla Propaganda del 9 novembre 1714 e il memoriale inviato da un cattolico di Erzurum ad essa allegato: APF, SOCG, vol. 597, c. 291r-293r e 295r-300r.

¹⁷⁰ Nurikhan, *Il servo di Dio*, cit., p. 172.

costruendo la propria forza economica, emergendo in seguito come principale finanziatrice della macchina burocratica imperiale¹⁷¹.

D'altro canto, vi erano divisioni e boicottaggi reciproci anche tra gli stessi missionari cattolici, ad esempio tra quanti sorvegliavano gelosamente il proprio «gregge» di fedeli (non essendo disposti a perderne il controllo pastorale o economico) e coloro che cercavano invece una soluzione alle persecuzioni attraverso la promozione di una qualche forma di emancipazione. Ulteriori rivalità si stabilivano poi tra quelli che riconoscevano l'autorità dell'ambasciatore francese anche in materia di politica religiosa e quanti ritenevano invece che non avesse il diritto di arrogarsela, così come tra il vicario patriarcale e i superiori degli ordini religiosi; tra quei cattolici che ritenevano inderogabili i decreti romani sulla *communicatio* e quelli che cercavano di relativizzarli o adattarli alle circostanze; infine, tra i fedeli che si piegavano agli ordini delle autorità ottomane e si astenevano dalle chiese latine e quelli che invece resistevano, a volte perdendo la libertà o i beni ma anche mettendo a repentaglio la sicurezza di tutti gli altri, in un gioco di risentimento, orgoglio e accuse reciproche che spaccava la comunità¹⁷².

La situazione non cambiò nei decenni successivi: ogni volta che un'intesa sembrava possibile, per la buona disposizione di una o dell'altra parte, qualcuno vi si opponeva facendo fallire ogni accordo. Il momento migliore sembrò sotto il patriarcato di Yovhannēs Kolot (Golod), un prelato che diversamente dai predecessori aveva ricevuto una formazione culturale di alto livello e mostrava di non essere meramente attaccato al potere politico ed economico della carica che rivestiva. Queste sue qualità gli permisero di rimanere sul trono per un periodo di tempo eccezionalmente lungo rispetto ai precedenti, ovvero dal 1715 al 1741. Tra i gesti distensivi attuati dal patriarca va ricordata l'opera di traduzione e stampa di alcuni autori cattolici effettuata nel seminario di Scutari da lui fondato, così come l'accoglienza estremamente calorosa mostrata verso la pubblicazione del *Commento al Vangelo secondo Matteo* di Mechitar¹⁷³. Un gesto ancora più significativo fu quello che ebbe luogo nel 1727, quando, approfittando della presenza a Costantinopoli del *kat'otikos* di Ėjmiacin Karapet II

¹⁷¹ Per quanto riguarda l'ascesa dei membri questa classe, che verranno in seguito definiti come *amira*, si vedano i lavori seminali di H.L. Barsoumian, *The dual role of the Armenian amira class within the Ottoman government and the Armenian millet (1750-1850)*, in Braude, Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, cit., vol. 1, p. 471-484; Id., *Economic Role of the Armenian Amira Class in the Ottoman Empire*, in *Armenian Review*, 31-3, marzo 1979, p. 310-316 e da ultimo il recente lavoro di O. Jamgocyan, *Les banquiers du Sultan: Juifs, Grecs, Français, Arméniens, 1650-1850*, Parigi, 2013.

¹⁷² Agli attori fin qui presentati bisogna ovviamente aggiungere il ruolo fondamentale svolto dall'ordine mechitarista, che sarà preso in particolare considerazione nel capitolo seguente.

¹⁷³ Cfr. Abagian, 1983, p. 224-231.

(venuto a ricevere la consacrazione da un consesso di dodici vescovi), riuscì ad ottenere l'eliminazione dalla liturgia degli anatemi contro papa Leone e il Concilio di Calcedonia, uno dei principali argomenti utilizzati dai missionari per negare la liceità della partecipazione alle messe degli armeni apostolici. Questa apertura, finalizzata ovviamente a ricondurre i fedeli cattolici nelle chiese del patriarcato, cozzò tuttavia contro la gelosia e l'interesse dei religiosi europei, secondo i quali «quando si fosse consentito a' cattolici armeni di andare alle chiese della nazione, e contribuirvi delle limosine, sarebbe mancata ad essi loro ogni sussistenza, onde poter vivere, e si potevano serrare le chiese de' Franchi»¹⁷⁴. Dal canto suo, il vicario apostolico Mauri non era intenzionato ad assolvere quanti si fossero recati nelle chiese armene, minacciando perfino di sospendere *a divinis* i confessori che si fossero mostrati indulgenti in tal senso: questa posizione, aggravata due anni dopo dalla presa di posizione ufficiale della Chiesa romana sulla *communicatio in sacris*, costrinse a più riprese anche Kolot a ricorrere all'autorità ottomana e alla forza per costringere gli armeni a non abbandonare le chiese nazionali¹⁷⁵.

Il secondo momento in cui un'intesa duratura tra cattolici e apostolici sembrò veramente vicina avvenne nel 1740, dopo un lungo periodo di avvicinamento tra il patriarca Kolot e l'ambasciatore francese Louis-Saveur de Villeneuve, entrato in carica nel 1728. A parte una momentanea crisi nel 1735, dovuta al nuovo tentativo (naturalmente fallito) del vicario patriarcale di Costantinopoli Girolamo Bona di acquistare una chiesa separata per i cattolici, gli anni '30 videro numerosi esempi di collaborazione tra Villeneuve e Kolot, grazie anche alla mediazione dell'onnipotente *sarraḡ* Sełbos Erewanc'i: dapprima in occasione degli incendi che devastarono le chiese armene di Costantinopoli, quando l'ambasciatore contribuì economicamente alla loro ricostruzione; in seguito, soprattutto nella difesa dei diritti della Chiesa armena a Gerusalemme contro le ingerenze dei greci, che intendevano approfittare della crisi economica del monastero di San Giacomo per impadronirsene. Insieme all'allora patriarca di Gerusalemme, Grigor Širawanc'i (soprannominato il «portatore di catene», perché girava con una catena intorno al collo per ricordare a tutti che la sua sede era prigioniera dei debiti), fu completata l'opera di risanamento economico del patriarcato, mentre per ribadire i diritti degli armeni sui Luoghi Santi fu fondamentale proprio l'appoggio

¹⁷⁴ Il brano è tratto dalla ricostruzione storica di G. de Serpos, *Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della Nazione Armena*, cit., vol. 2, p. 242-243. Sulle trattative con Karapet II, cfr. la ricostruzione di Matteucci, *Mons. Pier Battista Mauri*, cit.

¹⁷⁵ Lo storico mechtarista Č'amč'ean sembra comunque concedergli tutte le attenuanti del caso, rovesciando la responsabilità delle occasionali persecuzioni sull'atteggiamento intollerante e fanatico del clero missionario dell'epoca: Č'amč'ean, *History of Armenia*, cit., vol. 2, p. 466.

politico ed economico dell'ambasciata di Francia (che del resto aveva i suoi interessi nel cercare di limitare le ambizioni dei greci in quel settore, dato che minacciavano anche i latini)¹⁷⁶.

Questa fruttuosa concordia trovò manifestazione pubblica nel 1737, in una serie di cerimonie promosse da Villeneuve per cercare di cancellare i sospetti che da una parte e dall'altra accompagnavano il riavvicinamento tra cattolici e gregoriani: nel febbraio di quell'anno organizzò dunque una cena a cui invitò i patriarchi di Costantinopoli e di Gerusalemme a sedergli a fianco e il mese successivo si recò solennemente nella chiesa di San Gregorio Illuminatore a Galata per assistere alla liturgia con la propria famiglia, sfidando così apertamente le direttive romane in merito alla *communicatio*; infine, l'8 aprile seguente, durante la processione del Venerdì Santo, fece in modo che i latini si fermassero davanti alla stessa chiesa di San Gregorio mentre gli armeni facevano lo stesso con quella di San Benedetto¹⁷⁷. Tali gesti non restarono senza conseguenze, tanto che nel 1740 sembrava che si fosse trovato un *modus vivendi*, come emerge dalla lettura di un documento firmato dallo stesso Yovhannēs Kolot, in cui il patriarca concedeva agli armeni cattolici la possibilità di frequentare le chiese dei «franchi»:

Visto che era assolutamente necessario...di dare la quiete alla mia nazione in ciò che cagionava i torbidi, e le discordie, io ho voluto rimediare a tutte queste inimicizie, discordie e vane parole colle quali si scagliavano gli uni contro degl'altri chiamandosi eretici [...] e vedendo che la Religione dell'Augustissimo Re di Francia non è contraria a quella che noi professiamo, io ho scritto la presente, esortando le persone di ogni sesso e condizione di vestirsi della prudenza di aver la pace mutua, e di non si burlare, rimproverare né disprezzare gli uni altri sotto pretesto, e sotto il nome di eretici, di maniera che non sia permesso a questi di chiamare eretici quelli che frequenteranno le nostre Chiese, né ad essi di tacciare col medesimo nome quelli che andranno alle Chiese latine; e ciò sia praticato non solo in questa gran Città di Costantinopoli, ma in tutti i luoghi che sono di dominio del nostro Imperatore degl'Ottomani [...] Item notificiamo alla nostra Nazione di sapere che è permesso alli Franchi di venire nelle nostre Chiese, ed a nostri di andare nelle loro, per farvi ogn'uno i suoi voti e le sue divozioni [...] sotto questa

¹⁷⁶ Sanjian, *The Armenian Communities in Syria*, cit. p. 110-113, 181-184; P. Carmont, *Les Amiras. Seigneurs de l'Arménien ottomane*, Parigi, 1999, p. 55-60; sulla rivalità tra armeni e greci riguardo al Santo Sepolcro e le lotte intraprese già nel XVII secolo, cfr. O. Peri, *Christianity Under Islam in Jerusalem: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*, Leida, 2001, p. 103 e sg.

¹⁷⁷ Si veda anche la ricostruzione presente nel volume del marchese de Serpos, *Compendio storico di memorie cronologiche*, cit., vol. 2, p. 250 sgg: «Il saggio Ambasciatore per vieppiù radicare negli animi del volgo Armeno cotesti sentimenti, nuovamente tenne discorso co' missionari, e con autorità propria del suo grado ingiunse loro, che esortassero i cattolici nazionali a non essere in veruna maniera ingiuriosi alle proprie chiese, ed accostarvisi senza alcun timore, giacché col fatto suo proprio erasi egli certificato, nulla farsi da' sacerdoti Armeni nelle loro ecclesiastiche funzioni, che potesse ragionevolmente credersi non conforme a' santi dommi di religione, o discordante dal buon senso e dalle regole di grave decoro».

condizione però, che veruno dell'uno e dell'altro partito non cangerà il proprio rito, osservando sempre la perfetta e legittima obbedienza che è dovuta dalla nostra Nazione a Noi, ed alli nostri Successori, e soddisfacendo e pagando tutti i diritti e benefizi che si ha avuto in costume di osservare sino in oggi qui ed altrove¹⁷⁸.

Tale condizione – resa possibile anche dall'atteggiamento favorevole del sultano Mahmud I, con il quale l'ambasciatore francese era riuscito in quell'anno a rinnovare le capitolazioni, ottenendo un'ulteriore estensione dei privilegi dei mercanti francesi e la riconferma di quelli dei religiosi «franchi»¹⁷⁹ – fu però contraddetta dalla prevedibile opposizione dei vertici della comunità cattolica, dalla scomparsa di lì a poco dei due principali responsabili dell'intesa (Kolot, morto nel 1741 e Villeneuve, richiamato in patria nello stesso anno) e dalle tensioni provocate dalla contemporanea creazione di un patriarcato armeno cattolico in Siria nella persona del vescovo Abraham Arciwean (Arzivian), riconosciuto soltanto da Roma e comunque con un'autorità che si estendeva unicamente sui territori appartenenti al cattolicosato di Cilicia¹⁸⁰. Il successore di Kolot, Yakob II Nalean («Giacomo Nal» nelle fonti italiane, 1741-1749 e 1751-1764) sottoscrisse la dichiarazione circa la libertà di coscienza degli armeni cattolici soltanto previa accettazione da parte di questi ultimi di 24 articoli, tra cui il divieto di predicare in armeno nelle chiese latine; il ricorso ai sacerdoti nazionali per battesimo, matrimonio e funerali; il rispetto del calendario tradizionale e l'obbedienza all'autorità patriarcale... Su queste basi, com'era ovvio, i cattolici non rispettarono mai il concordato¹⁸¹.

A tutto ciò si aggiunse il rinnovarsi della spaccatura all'interno del mondo cattolico: il vicario Bona e i missionari dipendenti dalla Congregazione di Propaganda, infatti, provarono ancora una volta ad ottenere chiese separate per gli armeni cattolici, stimolati

¹⁷⁸ Il documento è datato 19 gennaio 1740: APF, CP, vol. 97, c. 80-81 (cito dalla traduzione annessa). Il permesso non si estendeva comunque ai sacramenti con valore "civile": «il patriarca diede espressamente agl'Armeni tutta la libertà di frequentare le chiese franche, di assistervi a tutte le funzioni, messe, uffizii, prediche...riserbando solo per i suoi propri vartabietti il conferire il battesimo, fare i matrimoni, e sepolire i morti» (APF, SC, Armeni, vol. 17, c. 785v). Cfr. M. J. Terzian, *Le patriarchat de Cilicie et les Arméniens catholiques (1740-1812)*, Beirut, 1955, p. 27-31.

¹⁷⁹ Il rinnovamento delle capitolazioni nel 1740 faceva seguito al ruolo di mediatore che Villeneuve aveva svolto in occasione della pace di Belgrado tra la Porta Ottomana e l'Impero asburgico (1739). Per il testo degli articoli aggiunti, cfr. Bianchi, *Le nouveau guide*, cit., p. 273-286, in particolare l'art. 82.

¹⁸⁰ I cattolici di Costantinopoli restavano dunque sottomessi all'autorità del vicario patriarcale latino della capitale, con frizioni ricorrenti tra i due poteri: Terzian, *Le patriarchat de Cilicie*, cit., p. 64-71; Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., p. 188.

¹⁸¹ APF, CP, vol. 97, c. 82r-84v, 86rv («Ordini necessari che devono essere accettati senza nessun pretesto per l'Armeni chiamati cattolici abitanti in Constantinopoli, Angora et Aleppo, proposti dal Patriarca Armeno al Sig. Conte de Castellana Ambasciadore di Francia, e tradotti dall'idioma armeno nella nostra lingua»), 87r-88r (lettera del provicario apostolico Raffaele di Valle di Buono, 28 febbraio 1742).

probabilmente da quanto successo ad Aleppo (dove nel 1738 i cattolici erano riusciti ad ottenerne una) e ad Ankara, dove per breve tempo furono in controllo di quattro chiese su sette, grazie al sostegno ricevuto dal vescovo Movses Širinean¹⁸². Questi effimeri successi (frutto comunque di situazioni locali particolari e sempre esposti al pericolo di intervento delle autorità ottomane dietro l'esposto della gerarchia gregoriana) non furono ritenuti ripetibili a Costantinopoli dagli appartenenti agli ordini regolari europei, che si opposero dunque ferocemente al progetto. In questo contesto si inserisce una lettera inviata alla Propaganda il 22 agosto 1744 da trenta religiosi e deputati laici armeni cattolici di Costantinopoli, che accusavano con parole veementi i missionari latini di contrastare il loro operato in ogni modo. Gli armeni (tra i quali notiamo le firme di allievi del Collegio Urbano, come il famoso don Giovanni Minas) non esitavano ad affermare che gesuiti e domenicani «non vorrebbero che si trovasse neppure un missionario armeno in Constantinopoli, per aver il campo libero da poter dominare universalmente sopra questi cattolici». Secondo loro, ciò era causato non soltanto da divergenze ideali, ma anche da un egoistico interesse economico: se si fosse veramente arrivati ad ottenere un luogo di culto autonomo per i convertiti cattolici, questi ultimi non avrebbero più dovuto frequentare le chiese dei missionari e sarebbe quindi diminuito «l'utile temporale, che abbondantemente per loro si ritrae dagl'Armeni»¹⁸³. I gesuiti risposero alle insinuazioni con un memoriale dai toni altrettanto accesi, in cui si accusavano i *vardapet* armeni di essere ignoranti e impreparati al compito, timorosi e impotenti durante le persecuzioni («essendo tutti sudditi del Gran Turco, ad una mostra del bastone turco, scampano come tante lepri»); appariva inoltre evidente l'insofferenza verso quanti «havendo trovata la vigna del signore ben coltivata», pretendevano ora di raccoglierne i frutti senza riconoscere i meriti dei predecessori¹⁸⁴.

Nel 1745, ad ogni modo, il fallimento dei precedenti tentativi di ottenere una chiesa separata spinse la Propaganda a prendere atto della necessità di regolare in modo chiaro l'utilizzo delle chiese latine dei missionari da parte degli armeni cattolici. Una congregazione particolare, presieduta da Benedetto XIV, sancì così il diritto degli armeni a predicare, confessare, insegnare il catechismo e celebrare

¹⁸² Cfr. Terzian, *Le patriarchat de Cilicie*, cit., p. 62 e F. Tournebize, *Ancyre. Evêché arménien catholique*, s.v. in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 2, Parigi, 1914, col. 1543-1546.

¹⁸³ APF, CP, vol. 97, c. 478r-479v, 482r-483v: traduzione di una lettera del 22 agosto 1744 (originale armeno alle c. 480r-481v).

¹⁸⁴ ARSI, *Gallia*, vol. 104, c. 283r-284v («Gli inganni dei pretendenti scuoperti»). Il memoriale è anonimo e non datato, dunque la sua precisa collocazione temporale non è sicura: sembra comunque finalizzato a respingere le accuse contro i missionari latini e a stigmatizzare come impossibile e controproducente l'emancipazione dei fedeli armeni dal loro controllo (secondo l'autore, «finché i Catolici sono Catolici, sempre e per tutto saranno chiamati *Frenk*», a prescindere dal dipendere o meno dai missionari europei).

la messa secondo il proprio rito nelle dette chiese, ma solo in giorni e momenti determinati da stabilire con l'accordo del vicario patriarcale¹⁸⁵. Per capire quanto fosse rilevante la presenza armena nelle chiese europee basta pensare che solamente in quella dei gesuiti la media delle comunioni mensili superava le 1.200 e che quattro missionari non bastavano per intendere tutte le confessioni dei penitenti armeni in giorno di festa. Sempre a San Benedetto e a San Giorgio erano attive confraternite specialmente dedicate a loro, così come periodiche omelie e catechismi in lingua turca. Nella chiesa dei minori conventuali a Galata, infine, l'afflusso degli armeni era così costante che nella navata sinistra si decise di erigere un altare dedicato a San Gregorio Illuminatore, il santo patrono della nazione¹⁸⁶.

Il ricorso dei fedeli armeni cattolici ai missionari regolari europei non era certo causato dalla mancanza di un clero cattolico autoctono, visto che secondo la relazione fatta dal vicario patriarcale Paoli nel 1760, «tra sacerdoti secolari, monaci e vescovi del detto rito sono ora in questa capitale in numero di 30, ventisei de' quali hanno facoltà di confessare»; il problema secondo lui era che, tolti due allievi del Collegio Urbano, tutti gli altri erano ignoranti o poco capaci di svolgere le loro funzioni – una sfiducia di lungo corso, visto che riprendeva giudizi analoghi avanzati dal suo predecessore¹⁸⁷. Dalla lettura dei documenti, appare chiara la frattura tra religiosi europei ed armeni, con questi ultimi intenzionati non soltanto ad ottenere una chiesa per loro, ma anche ad emanciparsi in qualche modo dalla tutela soffocante del vicario patriarcale, o perlomeno a far valere il proprio numero per ottenere più peso nel governo della comunità cattolica di Costantinopoli. Tali appelli a Roma riuscirono solo a metà: nel 1745 si trova negli atti della Propaganda la prima concessione affinché sia designato un *Praesidem eiusdem Nationis a Vicario Patriarchali eligendum*, cioè un responsabile religioso appositamente designato per gli armeni cattolici e da scegliere tra le loro fila; nella pratica questo ruolo entrò effettivamente in funzione soltanto nel 1759, quando

¹⁸⁵ APF, SC, Armeni, vol. 11, c. 369r-371r: *Decreta Congregationis Particularis de Propaganda Fide habitae coram SS.mo D.no N.ro Benedicto Divina Providentia Papa XIV. super rebus Armenorum Patriarchatus Constantinopolitani die 20 Julii 1745* (§§1, 5-7). Si era comunque sempre molto prudenti nello specificare che il titolo e i compiti strettamente parrocchiali spettavano ai rettori regolari delle chiese.

¹⁸⁶ Hofmann, *Il vicariato apostolico*, cit., p. 26-27, 113-114, 122-123; P. Girardelli, *Architecture, Identity and Liminality: On the Use and Meaning of Catholic Spaces in Late Ottoman Istanbul*, in *Mugarnas*, 22, 2005, p. 233-264; dello stesso autore si vedano anche *Religious imprints along the Grand Rue: Armenians and Latins in late-Ottoman Istanbul*, in M. Hartmuth (a cura di), *Christian Art under Muslim rule*, Leida, 2016, p. 117-136 e Id., *Between Rome and Istanbul: Architecture and Material Culture of a Franciscan Convent in the Ottoman Capital*, cit.

¹⁸⁷ Cfr. Hofmann, *Il vicariato apostolico*, cit., p. 155 (relazione del vicario Paoli, giugno 1760: APF, SOCG, vol. 788, c. 130r) e p. 122 (relazione del vicario Bona, 28 agosto 1744: SC, Romania, vol. 8, c. 530r e sg.).

mons. At'anas Mērasean (Meras) ricevette l'incarico di vicario per gli armeni cattolici, un titolo in realtà quasi simbolico considerata la stretta dipendenza che continuava ad avere dal vicario patriarcale latino, fonte di scontri e rivalità reciproche¹⁸⁸.

La comunità armena di Costantinopoli visse una parentesi di relativa tranquillità sotto il patriarcato di Grigor III Pasmačean («Gregorio Diodati», 1764-1773, che finì i suoi giorni da cattolico a Roma), ma sotto il suo successore Zak'aria II (1773-1781, 1782-1799) si riaccessero i contrasti e le violenze, a causa di un nuovo e ancor più ambizioso tentativo compiuto dagli armeni cattolici della città per rendersi autonomi allo stesso tempo dai latini e dagli «scismatici». Il 17 febbraio 1778, infatti, una lettera giunse alla Congregazione di Propaganda domandando di dare al vicario nazionale un reale autorità, mitigata soltanto dal ricorso ad un consiglio di sacerdoti «anziani» incaricati di vegliare sul suo operato. Con notevole coraggio, si affermava apertamente che era ora di concedere «ad una nazione tanto numerosa sì in Costantinopoli, che in Asia, quel che si è concesso ad altre nazioni di minor numero, come sarebbe in Aleppo e Leopoli»; se in passato i convertiti armeni erano stati messi «sotto l'ombra de' Franchi, non potendo comparire un capo distinto per li cattolici armeni in un paese dove regnava il patriarca eretico», ora le cose erano cambiate: gli ambasciatori delle potenze europee non erano più veramente in grado di difendere gli interessi di quelli che erano sudditi del Gran Signore, mentre al contrario si era grandemente accresciuto il potere dei «principali della nazione», «trasferendo quell'autorità da quelli a questi con miglior esito e successo, mentre si toglie via il nome sempre mai odioso di Franchi, connivendo più la Porta ed il Patriarca di vedere la nazione sottoposta ad un capo nazionale, che alieno». Seguiva un elenco di tutto ciò che nel corso degli ultimi decenni i vari *amira* cattolici erano riusciti a fare per la comunità: erano loro la migliore garanzia possibile per dar credito al progetto di un vicario nazionale indipendente, titolo che in realtà lasciava intravedere molto chiaramente le prerogative di un *patrik* armeno cattolico, non appena si fosse riusciti tramite denaro e influenze a farlo riconoscere dal sultano¹⁸⁹.

¹⁸⁸ APF, CP, vol. 97, c. 446r e *passim* (il «preside» nel 1745 fu don Giovanni Minas) e vol. 155 c. 141r; SC, Armeni, vol. 11, c. 369-371, § 10: *Conceditur Armenis Catholicis ut Praesidem eiusdem Nationis habeant a Vicario Patriarchali eligendum, qui tamen nullam omnino exerceat jurisdictionem. Eius autem curae tantum sit, Vicario Patriarchali et dicto Oratori (Gallorum) indigentias Nationis Armeno-Catholicae referre; quibus Vicarius provideat, et in casibus arduis certior et S. Congregationem* (20 luglio 1745); *Acta*, 1842, c. 134v: *Pro omnimoda deputatione Vicarii Generali Armeni, sine tamen specialibus facultatibus Sedis Apostolicae et cum omnimoda dependentia ab ipso vicario Patriarchali* (9 luglio 1759). Cfr. Terzian, *Le Patriarcat de Cilicie*, cit., p. 46-47, 55-58 e N.M. Setian, *Gli Armeni cattolici nell'Impero Ottomano. Cenni storico-giuridici (1680-1867)*, Roma, 1992, p. 42-45; A. Orengo, *Il vescovo A. Mērasean e la sua grammatica italiana*, in *Bazmavep*, 152, 1994, p. 279-328.

¹⁸⁹ APF, SC, Armeni, vol. 19, c. 26r-29v.

Se è facile immaginare l'opposizione delle autorità turche e della Chiesa gregoriana a sovvertire l'amministrazione della comunità armena ottomana con l'erezione di un altro soggetto giuridico, la prima opposizione venne in realtà dai rappresentanti del mondo missionario europeo, timorosi che la creazione di un ordinario orientale e di una gerarchia armena riconosciuta da Roma li avrebbe privati della loro stessa ragione di esistenza. Ne era ben consapevole proprio uno di quei «principali» della nazione armena che finanziavano il tentativo, il ricco Giovanni de Serpos (come si faceva chiamare da quando risiedeva a Venezia, dove intratteneva stretti rapporti con l'ordine mechtarista), esponente di una famiglia di banchieri ottomani che giocherà un ruolo importante nella battaglia pubblicistica e culturale circa la liceità della *communicatio in sacris* con i non cattolici¹⁹⁰. Pubblicando anni dopo un compendio storico degli eventi di quegli anni, egli ricordava che l'obiettivo della Santa Sede era, o avrebbe dovuto essere, «precisamente questo, cioè che mercé la riduzione di tutta la cristianità orientale al centro della cattolica unità, non vi sia più bisogno di spedire in quelle parti né Vicari, né missionari»¹⁹¹. Probabilmente per questo motivo il vicario Biagio Paoli, il suo provicario Fonton e altri regolari si affrettarono a scrivere a Roma presentando il tutto sotto una luce distorta, in altre parole affermando che gli armeni cercavano di sottrarsi *tout court* alla giurisdizione dei rappresentanti della Chiesa cattolica e che questo tentativo avrebbe portato solo problemi e disordini. A quel punto la Propaganda esprime il proprio dissenso e Mērasean (che già in precedenza aveva avuto duri scontri con i vicari latini a causa delle sue velleità autonomiste e del suo atteggiamento tollerante verso la *communicatio*) venne sospettato di essere l'ispiratore del progetto, richiamato a Roma e sostituito¹⁹².

¹⁹⁰ Cfr. *infra*, p. 422-425. Suo nonno, il già ricordato Sełbos Erewanc'i o Serpos Amira, aveva giocato un ruolo centrale nel mediare tra l'ambasciatore de Villeneuve e i patriarchi Kolot e Grigor Širawanc'i, per poi finire vittima nel 1755 della disgrazia del gran visir Mustafa pascià, a cui era strettamente legato: cfr. Carmont, *Les Amiras*, cit., p. 58-63 e O. Jamgocyanc, *Une famille de financiers arméniens au XVIII^e siècle: les Serpos*, in D. Panzac (a cura di), *Les villes dans l'Empire Ottoman: économie et société*, vol. 1, Aix-en-Provence, 1991, p. 365-389.

¹⁹¹ Serpos, *Compendio storico*, cit., vol. 2, p. 263-264 (sull'apporto di Josip Marinović all'opera, cfr. *infra*, p. 422); cfr. la lettera di Fonton del 18 maggio 1778: «Sono penetrato dal più vivo dolore, che Mons. Atanagio Meras inflessibile persista nel capriccioso suo impegno di smembrarsi dalla Chiesa latina, col procurare d'essere nominato dal Gran Signore Patriarca degli Armeni Cattolici...» (APF, SC, Armeni, vol. 19, c. 62r-65v).

¹⁹² Cfr. la lettera inviata il 2 luglio 1778 dal prefetto della Congregazione, card. Castelli, al nunzio a Venezia: Serpos, *Compendio storico*, cit., vol. 2, p. 262 e sg. Il giudizio del vicario Paoli era negativo già nel 1765: «Per la nazione armena in Constantinopoli, v'è un vicario per nome Monsignor Atanasio Meras, quale benché a tenore del decreto di codesta Sagra Congregazione dovesse essere dipendente dal Vicario Apostolico, nulladimeno ha voluto eccedere i termini delle sue facoltà, agendo da indipendente in tutto e per tutto, e per tale è stato riconosciuto da una gran parte delli Armeni» (cit. in Hofmann, *Il vicariato*, cit., p. 190-191). Al suo posto fu scelto nel 1779 mons. «Antonio Missirli» (Mısırhı).

Avversato da tutti i fronti per motivi diversi, il tentativo non poteva che fallire, scatenando al contrario un'aspra persecuzione da parte dei patriarchi Zak'aria e Yovhannēs di Hamadan (1781-82), che si vedevano direttamente minacciati nel proprio ruolo istituzionale. Ritornarono così gli arresti dei *vardapet* cattolici e dei fedeli all'uscita delle chiese latine, ricominciò il clima di paura e sospetto che periodicamente avvelenava la comunità. Diverso dal passato era però il ruolo della componente laicale nella gestione diretta degli affari ecclesiastici, mai così forte come allora: il patriarca Zak'aria si sarebbe accontentato della promessa di obbedienza fattagli dai cattolici prigionieri, ma un consiglio di 50 rappresentanti dei banchieri, mercanti e artigiani della capitale lo costrinse a pretendere una professione di fede apertamente anticalcedonese prima di rimetterli in libertà. Alla fine, per le pressioni reciproche esercitate da una parte e dall'altra, si arrivò ad un compromesso: i cattolici sarebbero stati liberati se avessero sottoscritto un testo in cui affermavano di credere tutto quello che credeva la Chiesa armena e di rigettare tutto quello che essa rigettava. Si propose anzi la cessazione di ogni violenza se i cattolici avessero accettato di recarsi nelle chiese del patriarcato in determinate occasioni, così da mostrare il loro rispetto verso la gerarchia nazionale e da contribuire economicamente al sostentamento del clero: nonostante il vicario Missirli esprimesse un parere cautamente favorevole (una presenza puramente materiale e forzata, secondo lui, non comportava un vero rischio di scandalo o persecuzione), il compromesso non riuscì ad ottenere il favore di Roma¹⁹³.

L'atteggiamento del patriarca Yovhannēs, così come di Zak'aria e di tutti gli altri «persecutori» che lo precedettero e seguirono, è perfettamente compreso e sintetizzato anche dal cattolico de Serpos, che riesce a inquadrare il loro operato in una prospettiva che ne sottolinea la valenza politica, più che religiosa:

Non altro egli si era prefisso, che salvare la dignità de' patriarchi da ogni colpo che la potesse avvilire; vendicare le chiese della nazione dagl'insulti ond'erano state caricate con maniere le più scandalose dal fanatismo di alcuni cattolici idioti; rendere accetta la sua persona al Governo, che mirava i cattolici Armeni con occhio di gelosissima diffidenza per sospetti invalsi, che sotto velo di religione fomentassero delle segrete intelligenze contrarie alle ragioni del principato; assicurare i proventi patriarcali, con ricondurre negli alvei delle sue chiese le limosine nazionali, che si erano in buona parte distratte per le chiese de' Franchi; riunire in un corpo solo l'integrità della nazione, lacerata da antichi odî e reciproche avversioni [...]; pascere da ultimo per ispirito di rivalità la sua ambizione, e mettere nel maggiore sfoggio per far dispetto a' missionari tutta l'estensione di quella sì ampia autorità coercitiva, che per concessione del Gran Signore godono i patriarchi Armeni sopra ogni e qualunque individuo della nazione¹⁹⁴.

¹⁹³ ACDF, SO, St. St., M 3 l, c. 61r-77r (si riferisce quanto discusso nelle congregazioni di Propaganda del 1° giugno 1782 e 8 aprile 1783).

¹⁹⁴ Serpos, *Compendio storico*, cit. vol. 2, p. 272.

Questo snodo problematico non poté essere aggirato neanche negli ulteriori tentativi del 1809 e 1817, portando al contrario ad ennesimi disordini che finirono per coinvolgere in modo strumentale anche le famiglie apparentemente più potenti tra gli *amira* cattolici, come i Düzyan (o Düzoğlu, alla turca), sovrintendenti della zecca ottomana dal 1758 al 1819. In quell'anno le rivalità politiche, le gelosie personali e il forte indebitamento del dignitario Halet Efendi lo spinsero ad accusare di malversazioni i fratelli Grigor e Sargis (Krikor e Sarkis) Düzyan: quando una perquisizione scoprì un altare privato cattolico nella loro casa, fu poi facile accusarli di essersi fatti «franchi» ed ordinarne quindi la condanna a morte e la requisizione dei beni¹⁹⁵.

Di fronte all'ennesimo riesplodere della violenza, un ulteriore tentativo di accordo fu cercato tra il clero cattolico e apostolico della capitale, l'ultimo di questa estenuante storia. Nel 1820, grazie all'intercessione e al patronato di due grandi *amira*, Grigor Palean (Balyan), architetto imperiale, e Yaru'tiwn Pēzčean (Bezciyan), successore dei Düzyan nella gestione della zecca, si tennero una serie d'incontri tra alcuni rappresentanti del patriarca Pōlos Grigorean (1815-1823) e una delegazione cattolica guidata dal monaco mechtarista Mesrop. Questa volta gli argomenti in discussione non riguardavano solamente il regolamento di comportamenti pratici, ma direttamente i punti dottrinali che da sempre formavano l'oggetto della discordia tra le due Chiese: la natura singola o duplice di Cristo, la processione dello Spirito Santo, il Purgatorio, la supremazia del Pontefice romano e il sacramento dell'estrema unzione, non praticato nel rito armeno. Le trattative sfociarono nella redazione di un documento allo stesso tempo ambiguo e coraggioso, significativamente intitolato *Hrawēr siroy*, «Invito all'amore», in cui si affermava ad esempio che la Chiesa armena rigettava sia l'eresia di Nestorio che quella di Eutiche (rifiutando dunque al contempo l'idea di due nature del tutto distinte in Cristo così come quella di una sola natura confusa); si riconosceva che nella liturgia armena si pregava per le anime dei defunti parlando di un luogo dove soggiornavano dopo la morte; si richiamava la credenza di san Gregorio Illuminatore circa il duplice rapporto dello Spirito con il Padre e con il Figlio, ma senza usare il verbo «procedere»; si ammetteva infine l'autorità apostolica dei successori di Pietro e il carattere sacramentale dell'unzione degli infermi, anche se la consacrazione dell'olio spettava ai semplici sacerdoti e non ai vescovi. A questo nucleo di accordo dogmatico, padre Mesrop riuscì a far aggiungere ulteriori clausole relative ad alcune modifiche liturgiche, come l'eliminazione definitiva degli anatemi contro papa Leone e il concilio di Calcedonia e la soppressione dal

¹⁹⁵ Lettera del vicario patriarcale Coressi, 25 gennaio 1820: APF, SC, Armeni, vol. 29, c. 402r-403v; L. Arpee, *The Armenian Awakening: A History of the Armenian Church, 1820-1860*, Chicago, 1909, p. 40-41; Tournebize, *Arménie*, cit., col. 334; Jamgocyan, *Les banquiers du Sultan*, cit.

canone della messa della memoria di alcuni polemisti antilatini del XIV secolo. Il clero armeno poté accettare questo punti giacché furono presentati come richiesti dall'autorità ottomana per non turbare i rapporti con le potenze occidentali, grazie alla compiacenza di Halet Efendi, amico personale di Mesrop e in passato suo allievo durante la propria formazione giovanile in Europa¹⁹⁶.

Fu così che il 18 aprile 1820 il patriarca Pōlos presentò la dichiarazione di fede comune ad un sinodo straordinario riunito per l'occasione nella chiesa patriarcale, alla presenza dei principali armeni della capitale e dei rappresentanti del *kat'olikos* di Ējmiacin e del patriarca di Gerusalemme: l'unione sembrava una realtà, tanto che Pōlos conferì personalmente gli ordini sacri a due rinomati cattolici. Ma ancora una volta le divisioni interne a ciascun campo furono più forti della volontà ecumenica: il 30 aprile 1820 solo sette rappresentanti su dieci della commissione cattolica (cinque mechtaristi e due secolari) entrarono effettivamente in comunione con la Chiesa apostolica, mentre il vicario apostolico e i missionari allievi di Propaganda denunciavano scandalizzati l'evento a Roma. Contemporaneamente, i fedeli armeni contestavano apertamente il comportamento del patriarca, accusato di aver mutato la tradizione e la divina liturgia per conformarsi a quella dei «franchi». In pochi mesi tutto precipitò: il 20 agosto la corporazione dei calzalai – egemonizzata dagli armeni di Kayseri, fieramente anticattolici – si recò in massa davanti al patriarcato e vi fece irruzione, cercando di impadronirsi di Pōlos e suscitando l'intervento dei giannizzeri; contemporaneamente, l'abate generale dei mechtaristi fu costretto a dissociarsi dal comportamento dei membri dell'ordine a Costantinopoli, mentre il vicario Coressi li bollava come apostati. Ormai privi di sostegno da una parte e dall'altra, i religiosi che avevano promosso l'accordo non poterono far altro che rinnegarlo, proclamarsi pentiti e pregare di essere riammessi nel seno della Chiesa cattolica (1821)¹⁹⁷.

Dalla catastrofe all'emancipazione (1821-1831)

I disordini seguiti al fallimento di quest'ultimo tentativo, l'irritazione di Mahmud II contro le potenze europee a seguito del loro appoggio alla causa dell'indipendenza greca (concretizzatosi nella sconfitta ottomana nella battaglia di Navarino) e le insinuazioni del patriarca Karapet (Garabed) III circa la scarsa fedeltà politica dei cattolici armeni verso il sultano condussero negli anni seguenti alla

¹⁹⁶ APF, SC, Armeni, vol. 29, c. 441r-445v («Conclusione delle conferenze tenute da noi con i Scismatici sopra i cinque punti di dogma, e la protesta, ossia Confessione loro sopra i detti punti. 17 febbraio 1820») e 446r-449r (testo a fronte armeno e italiano dell'accordo dottrinale finale) e *passim*; cfr. Arpee, *The Armenian Awakening*, cit., p. 44-46 e sg.; Frazee, *Catholics and Sultans*, p. 257-258; Tournèize, *Arménie*, cit., col. 334.

¹⁹⁷ APF, SC, Armeni, vol. 29, cc 428r-434r; APF, *Acta*, 1821, c. 425v-446v.

peggiore persecuzione di sempre. Tra il dicembre 1827 e il gennaio 1828 furono emanati una serie di editti imperiali che costringevano coloro che si rifiutavano di riconoscere l'autorità del patriarca di Costantinopoli alla deportazione nell'Anatolia centrale e orientale. Ci si accanì soprattutto contro gli armeni originari di Ankara, che furono costretti ad abbandonare case e beni nella capitale per fare ritorno alla loro città d'origine – tale provvedimento mirato si spiega con l'atteggiamento intransigente e aggressivo mantenuto negli anni precedenti dai cattolici ancirani nei loro rapporti con gli «scismatici». In seguito, furono requisite le abitazioni degli armeni di Galata e Pera, costringendoli a ricollocarsi nei quartieri sotto stretto controllo del patriarcato, come Kum Kapı, Balad, Beşiktaş, Ortaköy etc. Lo scopo era evidentemente quello di allontanare gli armeni cattolici dalla comunità europea e levantina della capitale, dalle chiese dei missionari e dai palazzi degli ambasciatori occidentali; per completare l'opera e distruggere l'identità religiosa dei renitenti, tutto il clero armeno cattolico fu condannato all'esilio. Le misure furono effettivamente applicate e nel pieno dell'inverno migliaia di famiglie furono costrette a mettersi in marcia per raggiungere luoghi anche molto distanti (come Ankara), mentre molti preferirono fuggire in Russia, nell'isola greca di Syros (a maggioranza cattolica, come sappiamo) o addirittura a Trieste¹⁹⁸.

L'evento fece scalpore in Europa, tanto che un gentiluomo inglese allora nella capitale ottomana lo paragonò alla revoca dell'editto di Nantes e alle persecuzioni contro gli ugonotti nella Francia di Luigi XIV¹⁹⁹. I rappresentanti di Parigi e soprattutto di Vienna intervennero decisamente per cercare di fermare la deportazione e risolvere una volta per tutte la questione armena. I loro sforzi sarebbero però stati inutili se nella primavera di quell'anno la Russia non avesse dichiarato guerra all'Impero ottomano, occupando le province orientali e arrivando a minacciare Costantinopoli. Mahmud II fu quindi costretto a mostrarsi conciliante di fronte alle potenze che avrebbero fatto da mediatrici alla fine del conflitto: il 14 settembre 1829 la pace fu firmata a Adrianopoli e il sultano promise non solo la restituzione delle case e dei beni sequestrati agli armeni cattolici, ma anche il loro riconoscimento istituzionale tra le comunità dell'Impero²⁰⁰. Se i cattolici orientali

¹⁹⁸ Hofmann, *Il vicariato*, cit., p. 31-32; Frazee, *Catholics and Sultans*, p. 258-259; Arpee, *The Armenian Awakening*, p. 56-57.

¹⁹⁹ R. Walsh, *A Residence at Constantinople*, 2 vol., Londra, Frederick Westley and A.H. Davis, 18362: vol. 2, p. 433-434.

²⁰⁰ Setian, *Gli Armeni cattolici nell'Impero Ottomano*, cit., p. 51-60. In Hofmann, *Il vicariato apostolico*, cit., p. 312-319, sono editi i dispacci inviati allora dall'internunzio di Vienna, preceduti dalla lettera con cui il principe Metternich informava la Santa Sede del «succès qui nous venons de remporter dans l'affaire des Arméniens Catholiques» (14 febbraio 1830). Sul ruolo del governo austriaco e di Metternich nella questione, cfr. M. Šedivý, *Austria's Role in the Constantinople Armenian Catholics Affair in 1828-31*, in *Middle Eastern Studies*, 48-1, 2012, p. 51-71.

gioivano della decisione, il vicario patriarcale Coressi e i religiosi latini esprimevano dubbi e cautele: secondo loro, assegnare un capo indipendente ai fedeli armeni era un azzardo, mentre sarebbe stato molto meglio continuare a contarli tra i latini protetti dalle potenze europee. Questo punto di vista era però ormai inaccettabile non solo per i fedeli, ma anche per gli stessi ambasciatori: l'internunzio di Vienna non risparmiò parole aspre contro il clero europeo di Costantinopoli, che «ha sempre profittato di tutte le circostanze e si vuole che profitti ancora della presente per chiamare a sé i cattolici armeni, onde trarre dai medesimi un lucro ed un guadagno pecuniario»²⁰¹.

Fu così che il 6 luglio 1830, con il breve *Quod iamdiu*, Pio VIII annunciò l'elezione del sacerdote Anton Nurigian (Nurican) ad arcivescovo e primate degli armeni cattolici ottomani, sottraendoli alla giurisdizione del vicario patriarcale latino. Quest'ultimo, al quale la notizia fu trasmessa il 14 agosto seguente, non la prese troppo bene: «mi prenderò la parte che si prende il cane scacciato dalla mandra, il quale piegando la coda sotto le gambe se ne va via»²⁰². Assicurata la guida dei fedeli armeni di Costantinopoli, si pose allora il problema di regolarne i rapporti rispetto al patriarca di Cilicia, fino ad allora la massima autorità ecclesiastica per il mondo armeno cattolico (per questo motivo si scelse il titolo di «primate» per il Nurigian, dato che formalmente di patriarca degli armeni cattolici ve n'era già uno). Se si ponevano difficoltà a livello spirituale, più complicato ancora fu assicurarne la direzione temporale: il sultano non si rimangiò la promessa fatta circa l'erezione di un capo civile dotato di poteri equivalenti a quelli del patriarca gregoriano, ma si rifiutò di conformarsi alla scelta di Roma.

Il 21 *recep* 1246 secondo il calendario dell'égira (corrispondente al 5 o 6 gennaio 1831) fu promulgato un *hatt-ı şerif* in cui Mahmud II riconosceva che i cattolici, «che sono una parte dei miei *re'aya*», erano stati per troppo tempo costretti a soggiacere all'autorità dei patriarchi greci e armeni, ma che in quella condizione «essi non potevano adempiere completamente ai doveri della loro religione, a causa dello scisma esistente tra queste diverse sette» e che quindi «erano obbligati a frequentare le chiese dei franchi e a far celebrare le loro cerimonie religiose da preti diversi da quelli della loro nazione, cosa disturbante e umiliante». Per questo motivo, il sultano aveva deciso di liberare i sudditi cattolici da quella angusta situazione, donando loro come *piskopos* (lett. «vescovo», il titolo di *patrik* verrà riconosciuto solo in seguito) Hagopos Çukuryan, conosciuto nelle fonti occidentali come Giacomo della Valle²⁰³.

²⁰¹ APF, SC, Armeni, vol. 33, c. 154r (28 aprile 1829) e *passim*; Setian, *Gli Armeni cattolici*, p. 62-64.

²⁰² *Ibid.*, p. 69-71; APF, SC, Armeni, vol. 34, c. 927r-928v (27 settembre 1831).

²⁰³ Lo *hatt-ı şerif* è tradotto in francese in I. de Testa (ed.), *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les Puissances Étrangères*, 11 vol., Parigi, Amyot, éditeur des

Anche nel momento in cui i cattolici orientali (non soltanto armeni, ma anche siri e caldei) guadagnavano l'autonomia venendo riconosciuti come comunità separata, il problema della frammentazione e contrapposizione delle loro autorità di riferimento continuò a permanere per lungo tempo. Soltanto l'energia e l'ambizione di monsignor Anton Hasun (o Hasunean) resero possibile la risoluzione della questione: eletto primate degli armeni il 2 agosto 1846 detenendo contemporaneamente anche i poteri del *patrik* civile, vent'anni dopo, alla morte del patriarca di Cilicia Grigor Petros VIII, il sinodo riunito a Bzommar decise di sceglierlo come successore. In questo modo la sua persona poté riunire finalmente insieme tutti i poteri, come riconosciuto dal pontefice romano il 18 luglio 1867 con la bolla *Reversurus*²⁰⁴.

Abbiamo visto come a partire dal 1701 e lungo tutto il corso del secolo venissero periodicamente elaborati tentativi finalizzati da una parte a risolvere il problema della *communicatio in sacris* e dall'altra ad impedire la latinizzazione dei cattolici armeni o la loro pericolosa assimilabilità ai «franchi» europei. Questo avvenne inizialmente tramite la ricerca di un accordo concordatario che regolasse i principi della convivenza tra cattolici e «scismatici», e in seguito con il tentativo opposto di creare una Chiesa cattolica armena separata. Entrambi questi sforzi vennero puntualmente frustrati dalle rivalità interne alla comunità armena e agli stessi missionari cattolici, così come dalla persistenza di un problema per lungo tempo irrisolvibile, quello cioè del potere «civile» esercitato dalla gerarchia armena apostolica sui membri di tutto il *millet*, grazie all'autorità concessa dal sistema ottomano. Come fa notare giustamente Abagian, infatti, «il Patriarca poteva permettere, fuori dalle sue chiese, l'esercizio di alcuni atti religiosi a carattere privato, senza essere minimamente considerato colpevole davanti allo Stato; mentre non aveva la possibilità di cedere per quanto concerneva gli atti religiosi di indole pubblica, che richiedevano in pari tempo una sottomissione alla sua autorità, senza ledere l'ordinamento giuridico prescritto dallo Stato e affidato alla sua vigilanza»²⁰⁵.

Archives Diplomatiques, 1864-1911: vol. 5, p. 138-140. Le versioni italiane del *berat* conferito a Çukuryan si ritrovano in APF, *Acta*, 1831, c. 287v-288v; SOCG, vol. 946, c. 467r-468v. Cfr. anche V. Artinian, *The Armenian Constitutional system in the Ottoman Empire, 1839-1863*, Istanbul, 1988, p. 38 e Setian, *Gli Armeni cattolici*, p. 83 e sg. per un'analisi dettagliata delle prerogative giurisdizionali concesse nel diploma.

²⁰⁴ Va comunque menzionato che l'autoritarismo di Hasun e la tendenza di Pio IX a passare sopra il tradizionale ruolo dei laici nella gestione della Chiesa armena crearono notevoli malumori e proteste in quegli anni (tanto che tra il 1848 e il 1860 egli dovette abdicare temporaneamente dalle funzioni civili di *patrik*), fino a sfociare nel cosiddetto «scisma armeno cattolico» (1870-1880). Cfr. G. Martina, *Pio IX (1867-1878)*, Roma, 1990, p. 53-96 e la bibliografia ivi citata. Tutti i decreti romani sul patriarcato armeno a partire dal 1830 sono riportati in Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, cit., vol. 40, col. 745-1132.

²⁰⁵ Abagian, 1983, p. 232.

La consapevolezza di quest'ultima problematica non era certo ignota agli attori in campo, ma particolarmente complesso ed interessante è il modo con cui la questione venne affrontata nel centro decisionale del cattolicesimo, vale a dire le Congregazioni romane, nel momento in cui il fenomeno della *communicatio* venne finalmente preso di petto dai custodi dell'ortodossia. Questo sarà l'oggetto specifico del prossimo capitolo.

TRASGRESSIONI NECESSARIE

Decreti romani e domande dei missionari

Le persecuzioni e i burrascosi eventi dei primi anni del XVIII secolo avevano senza dubbio rischiato di intaccare il lavoro paziente dei missionari cattolici. Tra gli armeni furono numerose le defezioni e i ritorni all'ovile tradizionale della Chiesa apostolica, mentre negli stessi anni anche le relazioni tra greci e latini nell'arcipelago toccarono punte critiche, particolarmente a Chio. Gli editti del sultano contro il proselitismo cattolico e i disordini interni alla società armena ebbero anche importanti ripercussioni sulla curia romana, facendo letteralmente esplodere il numero dei casi di *communicatio in sacris* sottoposti al suo giudizio. Più le risposte si facevano negative e la pratica esplicitamente proibita, più paradossalmente cresceva l'attenzione verso il fenomeno e dunque la sua documentazione. Scorrendo le pagine dei faldoni di Propaganda Fide o del Sant'Uffizio per i primi due decenni del Settecento, si è colpiti dal fatto che praticamente ogni anno le stesse problematiche venivano sollevate da questo o quel missionario attivo in una diversità comunità.

Nel 1704, ad esempio, erano i cappuccini di Costantinopoli a chiedere delucidazioni, sottoponendo dieci dubbi relativi alla *communicatio* e in generale alla validità o meno del rito e delle consuetudini armene: il divieto che proibiva la partecipazione alle messe degli scismatici riguardava anche quelle località in cui non era possibile trovare religiosi cattolici? Un sacerdote armeno poteva evitare di versare pubblicamente l'acqua nel calice, purché lo facesse di nascosto? I fedeli cattolici potevano mangiare lecitamente carne per i quaranta giorni successivi alla Pasqua, com'era tradizione nel rito armeno? E dovevano celebrare le feste religiose nei giorni stabiliti dalla Chiesa di Roma o piuttosto spostarle alla domenica, come avevano sempre fatto? Era lecito ad un parroco latino sposare un cattolico ed una scismatica? Il consultore allora incaricato della risoluzione – il solito Giovanni Damasceno Bragaldi – seppe rispondere a tali quesiti in modo chiaro e per lo più in senso negativo, moderato in un paio di

occasioni dall'intervento dello stesso pontefice. Tuttavia, non mancavano le questioni scottanti o ancora oggetto di riflessione: quando fu questione di decidere se il decreto che proibiva ai cattolici orientali di confessarsi dagli scismatici fosse valido anche *in articulo mortis*, la replica scelta fu: *nihil esse respondendum, et PP. Missionarii consulant Theologos*¹.

Una risposta non dissimile fu ricevuta l'anno seguente dal sacerdote e poi vescovo armeno di Mardin Melk'on Tasbas, allorché, avendo richiesto il permesso di pregare assieme gli eretici nello stesso luogo, «per non esservi chiesa de' cattolici», fu rescritto: *Ad mentem, et mens est ut non detur responsum a S. Congregatione, sed consulat theologos*².

Se nei palazzi vaticani continuava ad esservi una certa cautela in materia, non altrettanto si può dire del mondo missionario, dove gli animi andavano surriscaldandosi in un senso o nell'altro. Sempre nel 1706, il vescovo di Cipro Minas P'ëruazean lamentava che gli armeni cattolici ritornati da Roma predicavano opinioni che erano fonte di scandalo: secondo loro il battesimo celebrato secondo il rito armeno non era valido e dunque i convertiti andavano tutti ribattezzati e ricresimati; l'ostia utilizzata nella consacrazione doveva essere «sottile» come quella dei latini e anche nei digiuni e nelle feste bisognava conformarsi agli usi occidentali; ogni sacerdote doveva rimanere celibe «e se haverà [moglie] non confessate a lui, perché loro non sono legittimi ministri e secondo la legge»³. Il Sant'Uffizio rispose condannando questo eccesso di scrupolo, che portava a far coincidere il cattolicesimo con il rito latino e che era direttamente responsabile dell'esplosione della discordia all'interno della comunità, fornendo così un facile pretesto alle violenze degli ufficiali ottomani⁴.

¹ APF, *Biglietti del S. Uffizio 1670-1710*, c. 281r-283r; ACDF, SO, St. St., UV 19, c. 230r-246v; *Dubia varia 1669-1707*, fasc. XXXV, c. 602-621 (il testo dei dubbi è alle c. 604r-605r; alle c. 608r-612r ci sono le soluzioni proposte dal Damasceno, con a lato la soluzione definitiva approvata dal papa); APCP, Constantinople (Saint-Louis), série D, doc. 26-27. Cfr. anche *Collectanea S.C. de Propaganda Fide*, cit., p. 91, §267 (2° e 3° dubbio); *Codificazione Canonica Orientale. Fonti*, cit., fasc. II, p. 83. Per quanto riguarda la cronologia, il papa ordinò di sottoporre i dubbi all'esame del Sant'Uffizio il 18 febbraio 1704 (il biglietto di trasmissione è del 2 giugno 1704); sulla base del voto del Damasceno (con interventi diretti del papa a cambiare alcune risoluzioni) i primi quattro dubbi vennero decisi nella congregazione del 7 agosto e i rimanenti in quella del 14 agosto seguente.

² APF, *Acta*, 1706, cong. gen. del 15 marzo 1706, c. 52v (annotazione in occasione di una nuova richiesta di Melk'on T'aspasean, che riferisce esservi in Mardin «una sola chiesa commune agl'eretici et a cattolici, non poterseglie celebrare pubblicamente secondo il rito cattolico, né starvi senza comunicar coll'eretici, né poter anco ciò fare in casa; restare però sospeso e desiderare sopra di ciò qualche risoluzione dell'EE. VV.»).

³ ACDF, SO, St. St., QQ 2 f, fasc. 23 (XXV), c. 308-368; UV 52, fasc. 7; *Doctrinalia*, vol. 2, fasc. 16, c. 212-225.

⁴ La relazione del consultore Damasceno (ACDF, SO, St. St., QQ 2 f, c. 321r-332r) fu sottoposta a vari consultori e membri: il 16 dicembre 1706 si decise sopra i primi due punti; il 20 gennaio 1707 sul terzo e quarto; il 27 gennaio 1707 sul quinto e sesto.

In ogni caso, la rete informativa dei missionari di Propaganda aveva permesso una diffusione ormai vasta dei decreti proibitivi della *communicatio*, costringendo molti fedeli a cambiare abitudini, o quantomeno a provarci. All'inizio dell'anno 1707 un gruppo di «mercanti armeni cattolici dispersi per il dominio del Turco» indirizzò una petizione direttamente a papa Clemente XI: a causa del loro lavoro erano costretti a passare molto tempo in luoghi dove non si trovavano chiese cattoliche in cui ascoltare la messa e per questo motivo «erano soliti per il passato intervenire per l'adempimento de narrati esercitii alle Chiese d'altri Armeni, e Greci Scismatici»; ora però alcuni missionari avevano fatto loro presente che tale pratica era proibita, senza tuttavia poter mostrare alcun decreto preciso in materia. Poiché i mercanti pregavano il pontefice di chiarire quale fosse la situazione, il 24 febbraio si provvide a spedire un decreto che affermava: *non licere oratoribus intervenire Sacro Armenorum Schismaticorum*⁵.

Era tuttavia difficile far rispettare una norma del genere e molte lettere, più o meno disperate, lo ricordavano continuamente ai cardinali. Nel giugno 1708 la Congregazione del Sant'Uffizio ricevette quella di un certo Macerdig di Aleppo, che pregava di concedere ai cattolici orientali la licenza di recarsi almeno una volta all'anno nelle chiese nazionali. Secondo il supplicante, chi non le frequentava veniva emarginato, come era accaduto allora ad una famiglia siro-cattolica che, quando aveva pregato il vescovo locale di celebrare il funerale di un proprio defunto, si era sentita rispondere così:

«andate da quei che vi confessavano, e vi comunicavano, per seppellire essi gli vostri morti; noi non sepiamo gli morti dei Franchi, che seguitano il Papa, e non facciamo essequie per i Nestoriani» et incominciarono li parenti del morto suplicarli, e dirli: «habbate misericordia di noi, noi non siamo Franchi papisti, non siamo andati mai da essi, ma noi siamo Siri come voi» e si obbligarono che per l'avvenire sarebbero andati da essi, et haverebbero orato nella chiesa loro; allhora si mossero a compassione loro et seppellirono il morto loro, dopo haver preso da loro molti danari.

Macerdig stesso si trovava in una situazione difficile: paralitico da dodici anni, quando i sacerdoti giacobiti venivano a casa sua per dargli l'eucaristia doveva accampare diverse scuse per non riceverla («alle volte li dissi io non sono digiuno, et alle volte feci scusa che ho vomitato»), ma nell'ultima occasione era stato costretto con la forza a comunicarsi; chiedeva dunque alla Sacra Congregazione di essere assolto da questo atto illecito⁶.

⁵ APF, *Biglietti del S. Offizio 1670-1710*, c. 304r-305v; ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. IX; c. 63-66.

⁶ La lettera di Macerdig è del 20 maggio 1706, la questione è trasmessa al Sant'Uffizio dalla Propaganda con biglietto del 4 giugno 1708 e decisa il 20 giugno seguente: ACDF, SO, *Dubia de Eucharistia 1603 - 1788*, fasc. 20, c. 322r-325v; cfr. anche APF, *Biglietti del S. Offizio 1671-1710*, c. 350; cfr. anche Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 388-389.

Le segnalazioni della difficoltà di applicare alla lettera le direttive romane arrivavano da ogni parte dell'Oriente, compresa la Persia, l'altipiano armeno e la zona del Caucaso. I cappuccini attivi in Georgia, ad esempio, riferivano che i religiosi armeni cattolici, quando si recavano nelle chiese per predicare, evitavano accuratamente le materie oggetto di disputa dottrinale, preferendo argomenti di carattere morale, infondevano l'acqua nel calice solamente di nascosto e, quando confessavano qualche fedele, non esigevano da essi professioni esplicite di fede cattolica, temendo di venire scoperti e perseguitati. Soprattutto, chiedevano se fosse ogni tanto lecito ai convertiti segreti pregare insieme agli eretici, particolarmente nei casi in cui il contenuto della liturgia fosse privo di particolari errori, perché altrimenti la loro separazione li avrebbe manifestati come cattolici e questo avrebbe scatenato ritorsioni. Quando Roma rispose in modo negativo, ricordando i decreti precedentemente editi in materia (si citava addirittura quello fatto il 4 dicembre 1668 o 1669 per il vescovo di Trebinje in Bosnia, nel quale si proibiva ai cattolici «l'accostarsi alle Messe et altri officii divini nelle Chiese delli Scismatici»), il cappuccino Tommaso da Massa non si perse d'animo. Nel 1710 ripresentò l'istanza, facendo notare come dall'osservanza di quei decreti nascessero gravi conseguenze:

li Parochi Scismatici d'ordine del loro Patriarca non vogliono più battezzare, sposare né sepolire quelli che vanno alle chiese de' Missionarii [...] onde molti passano all'altra vita senza sacramenti, o pure disperati, e vinti dall'insinuazione de' parenti et amici scismatici, prendono li sacramenti da preti Armeni Scismatici e doppo d'essere vissuti sempre buoni Cattolici, nell'ultimo della vita si perdono.

Per questo motivo, il cappuccino chiedeva a gran voce di permettere ai convertiti di recarsi ogni tanto nelle parrocchie armene per ricevere «le funzioni principali del Battesimo, Sposalitio e Sepoltura», soprattutto perché tale pratica era stata fino ad allora diffusa ovunque nell'Impero ottomano; gli stessi ex allievi di Propaganda, una volta tornati nel loro paese d'origine, partecipavano alle funzioni degli «scismatici» e si adegnavano ai loro riti, «il che se non facessero non potrebbero conseguire il fine d'introdurre l'unione e cattolicità, come fanno con catechismi, prediche etc.; essendo verissimo che per aiutare a sollevar uno che sia caduto, bisogna per pietà inchinarsi»⁷.

⁷ I primi dubbi, sottoposti dal prefetto Reginaldo da Lentini, furono girati al Sant'Uffizio il 16 aprile 1711, risolti in congregazione tra il 29 aprile e il 7 maggio: ACDF, SO, *Dubia Varia 1708-1730*, fasc. 7, c. 21r-50v; *Doctrinalia*, vol. 3, c. 53-69; APF, *Biglietti S.O. 1711-1720*, c. 67r-92v. La relazione di Tommaso da Massa del 1710 venne discussa a Propaganda il 5 novembre 1711 (APF, *Acta*, 1711, c. 545v-550r) e trasmessa al Sant'Uffizio il 12 luglio 1712, dove fu deciso di affidarne la risoluzione al consultore Damasceno, già incaricato di esaminare i dubbi sottoposti da alcuni vescovi armeni e dal gesuita Jacques Villotte (ACDF, SO, St. St., UV 54, fasc. 38, c. n. n.).

Tommaso da Massa non mentiva, visto che proprio nel 1710 un allievo armeno del Collegio Urbano, «Gregorio Arachiele», aveva fatto domanda perché i cattolici di Tokat potessero almeno nei giorni festivi assistere alle messe celebrate dagli «eretici nazionali», dato che non vi erano in città chiese diverse dalle loro. Anche a lui fu risposto: *non licere* e anche in questo caso il missionario non esitò a ripresentare le stesse richieste nel 1711 e nel 1713, evidenziando l'assoluta difficoltà di rispettare i decreti trasmessi: «i cattolici non hanno chiesa propria, nella quale possano intervenire e separarsi in questa guisa da scismatici»⁸. Un'identica difficoltà veniva esposta allora anche dal vescovo armeno di Sivas, «Giona», che durante un soggiorno nell'Urbe pregò in prima persona la Santa Sede di permettere ai fedeli di comunicare *in divinis*⁹. Ugualmente fecero altri esponenti della gerarchia armena, più o meno esplicitamente in comunione con Roma: nel marzo 1711 alcuni *vardapet* di Costantinopoli scrissero una lettera appassionata alla Congregazione di Propaganda per denunciare la totale impossibilità di rispettare i divieti di frequentare le chiese nazionali¹⁰. Dello stesso parere erano anche quei vescovi armeni che risiedevano allora temporaneamente a Roma, dato che si dichiaravano disposti a tornare nei loro paesi d'origine come apostoli più o meno segreti del cattolicesimo, ma solo nel caso in cui avessero prima ottenuto una dispensa per poter celebrare nelle chiese degli scismatici: in questo modo avrebbero potuto svolgere il loro ministero e trarne di che vivere, mentre in caso contrario sarebbero stati costretti a vagare raminghi e dover continuamente chiedere denaro alla Congregazione. La Propaganda non sembra aver preso in seria considerazione l'idea, preferendo riflettere se erigere per loro un convento presso la chiesa romana di Santa Maria Egiziaca (già ospizio dei pellegrini armeni) oppure se pregare l'ambasciatore francese a Costantinopoli di consentire ai vescovi ritornati in patria l'esercizio delle loro funzioni nelle cappelle consolari francesi del Levante¹¹.

Ad un certo punto si valutò anche l'idea di provare ad ottenere i permessi per erigere, a Tokat come a Costantinopoli, delle chiese separate per gli armeni cattolici¹². I tempi non erano però ancora maturi: abbiamo visto nel capitolo precedente come il tentativo del 1714 sfumasse a causa delle necessità economiche dei parroci armeni

⁸ ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. 12 (XII), c. 156r-159v (Sant'Uffizio, 4-6 agosto 1710); APF, *Acta*, 1713, cong. gen. del 16 gennaio 1713, c. 26r-27v.

⁹ ACDF, SO, St. St., UV 54, fasc. 38, c. n. n., lettera del 15 agosto 1711; APF, SOCG, vol. 582, c. 520r-521v. Cfr. Abagian, 1990, p. 414.

¹⁰ ACDF, SO, St. St., UV 54, fasc. 38, c. n. n.: lettera di «Geremia Arcivescovo di Egitto e della Congregazione di Gerusalemme», «Elia dottore Constantinopolitano Armeno», «Giuseppe dottore armeno constantinopolitano», «Gherabied Armeno constantinopolitano», «Deodato Armeno da Persia», inviata da Costantinopoli il 2 marzo 1711 e diretta al pontefice; la lettera è sottoscritta anche da don Gregorio Arachiele.

¹¹ APF, *Acta*, 1713, c. 615r e sg. (13 novembre 1713).

¹² *Ibid.*, c. 619v-620r.

e soprattutto della rivalità tra i missionari. Quest'ultima si aggravò ancor di più nei decenni seguenti, quando alla contrapposizione sopra ricordata tra cappuccini e gesuiti se ne aggiunse un'altra, ancora più forte e determinante, grazie alla comparsa in scena di un nuovo attore storico: la congregazione fondata dall'abate Mechitar.

Strategie confliggenti: mechitaristi e «collegiani»

Abbiamo visto come Mechitar intuisse i rischi insiti nel rimanere a Costantinopoli sotto il patriarcato di Awetik' e avesse dunque lasciato la città per la Morea occupata dai veneziani, dove negli anni precedenti aveva progressivamente inviato discepoli per organizzarvi una casa religiosa. Nel febbraio del 1703 la comunità stabilita a Modone contava dunque una quindicina tra monaci e aspiranti tali e poteva procedere alla costruzione di un vero monastero e all'elaborazione di una costituzione, che venne sottoposta all'esame della Santa Sede nel 1705, ottenendo una prima approvazione nel 1711. A causare tale ritardo furono le accuse e le critiche provenienti dall'Oriente a proposito dell'attività missionaria dei discepoli di Mechitar, che secondo uno dei loro quattro voti si recavano periodicamente tra i connazionali¹³.

I mechitaristi erano accusati di non rispettare la gerarchia ecclesiastica (in primo luogo l'autorità del vicario patriarcale di Costantinopoli), di avere un culto carismatico della personalità del loro abate e di utilizzare una liturgia non appropriata. Una rivalità spiccata si istituì presto con quelli che fino ad allora erano stati gli unici missionari armeni cattolici (se si eccettuano i *Fratres Unitores* del Naxijewan, parte dell'ordine domenicano), cioè gli allievi del Collegio Urbano di Propaganda (i cosiddetti «collegiani»). Molte cose li dividevano: anche senza raggiungere i livelli di latinizzazione a cui si erano prestati in passato i *Fratres Unitores* (come la traduzione della messa latina in un armeno che sovente era un calco dell'originale), quanti avevano studiato a Roma avevano comunque più o meno consciamente introiettato un sistema teologico-ecclesiale basato sulla tradizione scolastica occidentale, sulla liturgia latina e su un modello di Chiesa stabilito nel corso della Controriforma. Mechitar desiderava invece formare i propri discepoli alla riscoperta della particolare tradizione armena, della cui sostanziale ortodossia era fermamente

¹³ Sulle circostanze di fondazione dell'ordine mechitarista, si veda Nurikhan, *Il servo di Dio abate Mechitar*, cit., cap. VII-VIII. La ratificazione delle regole e il formale riconoscimento della congregazione rimasero un problema annoso che riesplse ancora nella seconda metà del secolo, allorquando si tentò una modifica delle costituzioni: APF, CP, vol. 127: *Congregatio Particularis habita in Aedibus E.mi Card. Spinelli Praefecti die 4 Decembris 1762 super approbationem Regularum Monachorum Armenorum Congregationis S. Lazari in Urbe Venetiarum*.

convinto, rileggendo gli antichi autori e rifiutando alterazioni immotivate del rito¹⁴.

Il principale punto di divisione era quello relativo alla strategia missionaria e più in generale all'atteggiamento nei confronti del clero armeno allora esistente. Gli allievi di Propaganda e i missionari latini non si facevano scrupoli nel bollare tutti coloro che non fossero esplicitamente uniti con Roma come «scismatici» ed «eretici»; di più, essi cominciarono – seguendo le direttive romane – a rifiutare il contatto con loro e la partecipazione ai loro riti sacri. Melk'on T'aspasean, ad esempio, accettò pienamente le risposte negative circa la possibilità di comunicare *in divinis* e nelle lettere inviate alla Propaganda affermò di aver smesso di celebrare nelle chiese della sua nazione per non dover essere costretto a «fare oratione con gli heretici» e non dover «sentire la messa heretichissima loro». Tale esigenza era esattamente quella alla base del tentativo di ottenere una chiesa separata per gli armeni cattolici; il fallimento del progetto nel 1714 non ne provocò l'abbandono, ma la successiva persecuzione inasprì gli animi e spinse un numero sempre maggiore di missionari verso un atteggiamento intransigente. Se in precedenza abbiamo visto come potessero esistere posizioni come quelle di Gregorio Arachiele (per fare il nome di un allievo del Collegio Urbano favorevole a una qualche forma di tolleranza per la *communicatio*), in seguito esse divennero sempre più rare. Lo stesso vicario patriarcale Gallani, inizialmente favorevole alla frequentazione da parte dei fedeli cattolici delle chiese armene, in seguito si irrigidì fino a considerare fuori dalla comunione cattolica quanti comunicassero *in sacris*¹⁵.

Mechitar perseguiva una via diversa. Abbiamo prima ricordato l'opposizione dei gesuiti al tentativo del 1714, tralasciando però di dire che anche l'abate manifestò allora la sua contrarietà al progetto, seppure per motivi molto diversi. Il suo obiettivo era la comunione completa tra la Chiesa romana e quella armena senza passare da scissioni o lacerazioni del corpo ecclesiale. La missione dei suoi discepoli doveva essere quella di fomentare un risveglio culturale e spirituale nella nazione, perché sia tra gli armeni che tra i latini si prendesse coscienza della natura intimamente cattolica della tradizione armena, superando gli steccati confessionali eretti in precedenza. Anziché mettere l'accento sugli «errori» o gli «abusi» da correggere per raggiungere l'unità,

¹⁴ Sulla spiritualità di Mechitar, soprattutto in merito ai rapporti tra cattolici e apostolici, si vedano i numerosi lavori di B.L. Zekiyan: *Armenians and the Vatican during the Eighteenth and Nineteenth Centuries. Mekhitar and the Armenian Catholic Patriarchate: The challenge of Mechitarian ecumenism and Latin-Roman loyalty*, in *Het Christelijk Oosten*, 52-3/4, 2000, p. 251-267; *La visione di Mechitar del mondo e della Chiesa: una 'Weltanschauung' tra teologia e umanesimo*, in B.L. Zekiyan, A. Ferrari (a cura di), *Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venezia, 2004, p. 177-200.

¹⁵ Si veda la ricostruzione di Abagian, 1988, p. 162-164; 1990, p. 152-154; cfr. *infra* le lettere analizzate nel corso dell'inchiesta generale di Propaganda del 1721.

Mechitar preferiva evidenziare i punti in comune al di là delle incomprensioni; pur rispettando completamente l'autorità papale e le regole della Chiesa di Roma, riteneva che l'unione dovesse passare dall'accettare il dialogo con la gerarchia armena allora esistente e non dalla sua sostituzione con una alternativa – come avvenne nel 1742 con il riconoscimento del vescovo Abraham Arciwean come patriarca degli armeni cattolici di Siria, evento verso il quale l'abate non nascose la propria perplessità¹⁶. Nonostante la cautela e i compromessi dell'abate, un tale approccio ovviamente esponeva i suoi discepoli ad accuse di eccessiva indulgenza nei confronti degli «scismatici» o di aperto incitamento alla pratica della *communicatio*, per non parlare dei sospetti sulla loro ortodossia¹⁷.

Tale ostilità emerse a pochi anni dall'approvazione della Costituzione dell'ordine: già nel 1714 padre Elia, uno dei primissimi collaboratori di Mechitar, era costretto a lasciare Costantinopoli a seguito di numerose denunce. Questa tuttavia non fu che una delle difficoltà che la novella congregazione dovette affrontare allora, dato che lo scoppio della guerra turco-veneziana costrinse l'anno successivo i mechitaristi a lasciare il monastero di Modone appena costruito e ad abbandonare tutti i loro pochi averi per rifugiarsi a Venezia. Dalla città lagunare i monaci non sarebbero più andati via: il 26 agosto 1717, infatti, il Senato concesse loro di risiedere sull'isoletta di San Lazzaro, dove fu eretta una nuova casa, futuro centro dell'attività missionaria e intellettuale dell'ordine.

Nello stesso tempo, il vicario patriarcale di Costantinopoli aveva trasmesso a Roma nuove accuse contro altri monaci, in particolare riguardo ad un «padre Giorgio» di Antep, che fu sospeso dall'esercizio delle sue funzioni e richiamato in Italia per essere esaminato. Mechitar affrontò di petto la questione e si recò a Roma di persona per perorare la causa dei propri discepoli e per difendere il novello ordine di fronte alla Congregazione di Propaganda. Per prepararsi adeguatamente, raccolse una serie di attestati di stima o riconoscenza da parte dei prelati cattolici nelle cui diocesi i mechitaristi si erano trovati ad

¹⁶ Si veda quanto scrisse in prima persona in una lettera del 2 novembre 1742 : «...nella città di Aleppo il vescovo Abraham, che era ortodosso [= cattolico], ha ordinato vescovi tre sacerdoti ortodossi, e dopo essi lo hanno ordinato *kat'otikos*, e ora con un vescovo e altre due persone è venuto a Roma come *kat'otikos* della diocesi di Sis per avere la conferma da parte del Santo Padre, e avendo qualcuno che agisce da intermediario, ottiene ciò che chiede. E dove andrà (a finire) questo fatto, Dio lo sa. Nel ritornare da Roma, vuole venire qui. La casa non c'è e si prepara il padrone» (*Namakani carayi Astucoy Mxit'aray Abbayi* [Corrispondenza del servo di Dio Abate Mechitar], Venezia-San Lazzaro, 1961, n. 712, p. 512-513; testo originale in armeno).

¹⁷ Negli articoli citati Zekiyan arriva a parlare di un atteggiamento «ecumenico» *ante litteram*, ispirato probabilmente dalla stessa tradizione amena e in particolare dalla lettura delle opere di Nersēs Šnorhali (*kat'otikos* tra il 1166 e il 1173, a lungo impegnato in un tentativo di riunione con la chiesa bizantina: cfr. Zekiyan, *Un dialogue oecuménique au XII^e siècle*, cit. e *supra*, p. 94-95; cfr. anche Abagian, 1992, p. 204).

operare, oltre alle lettere delle comunità armenie visitate dai missionari. Arrivato a Roma ai primi di giugno del 1718, Mechitar apprese dal prefetto di Propaganda, il cardinal Sacripante, che le accuse erano state avanzate in primo luogo proprio da missionari «collegiani» di origine armena, in particolar modo dal già menzionato don Giovanni Minas, collaboratore di monsignor Gallani nel vicariato di Costantinopoli. Secondo quest'ultimo, i mechtaristi erano ignoranti e impreparati, non avendo compiuto i necessari studi presso il Collegio Urbano; erano avidi di elemosine e ritenevano il loro abate divinamente ispirato; predicavano e confessavano senza averne ottenuto l'autorizzazione, anzi erano stati inviati in missione senza il permesso della Propaganda. Ma l'accusa più grave era un'altra:

qui è capitato un tal padre Giorgio, monaco armeno di Modon, quale ha dato molto disturbo et a noi, et all'Ill.mo Monsignor Vicario Patriarcale e Arcivescovo di Ancira, mentre *alli nostri nazionali concedeva la libertà di andar alle chiese degli heretici, et assistere alle loro funtioni, assicurandoli che in ciò non vi era alcun scrupolo* et acciò non potessero esser disingannati da noi, e da PP. Latini, gli proibiva venir a confessarsi da noi e da latini, et anche conversare. Burlandosi di più delle indulgenze e di altre opere di pietà, et anche burlava li miei compagni che sono morti in carcere, dicendo che sono martiri di cane, e mille altri baronate contra di me e di miei compagni [...] L'EE. VV. farebbono bene comandare al suo Abbate, che hora si trova a Venetia, che non mandi più in queste parti gli suoi monaci, mentre non vengono per instruire gli nostri nazionali, ma per far denari. Inoltre questo sudetto Giorgio ha tal natura, che fra il popolo proferisce tali errori, ma avanti dell'Ill.mo Monsig. Vicario et apresso di noi nega totalmente¹⁸.

Mechitar prese nota dei capi di imputazione e sulla base degli attestati preparò un memoriale difensivo in armeno, facendolo poi tradurre in italiano e stampare¹⁹. A facilitare il suo compito fu paradossalmente il sostegno di due vecchi ex-allievi del Collegio Urbano, cioè l'amico Xač'atur Arak'elian e l'allora parroco di Livorno Gasparo Bartolomeo Vehrad. Questi, ribattendo alle accuse degli altri «collegiani» più giovani, affermava che i discepoli di Mechitar si trovavano sovente ad operare in zone lontane e prive di comunicazioni e dovevano essere vigili a non far scoprire il loro operato dalle autorità turche, circostanze che spiegavano la difficoltà a rimanere in contatto con il vicariato di Costantinopoli o con le Congregazioni romane.

¹⁸ APF, SC, Armeni, vol. 6, c. 624rv (15 novembre 1716); alle c. 633r-635v il vicario Gallani corrobora le accuse a carico di P. Giorgio a fronte della difesa presa nei suoi confronti da Xač'atur Arak'elian (24 maggio 1717). Cfr. anche APF, SOCG, vol. 609, c. 474rv.

¹⁹ *Ricorso fatto nell'anno MDCCXVIII agli E.mi, e R.mi Principi i Sig.ri Cardinali della Sagra Congregatione de Propaganda Fide da i Monaci Armeni di S. Antonio Abate fondati in Modone, e Residenti in Venezia; Sommario degli attestati presentato nell'anno MDCCXVIII agli E.mi, e R.mi Principi i Sig.ri Cardinali della Sagra Congregatione de propaganda fide da i Monaci Armeni di S. Antonio Abate fondati in Modone, e Residenti in Venezia*, in Roma, 1718. Il *Ricorso*, il *Sommario* e molta altra documentazione manoscritta sono conservati in APF, SOCG, vol. 615, c. 366r-429r.

Secondo lui, all'origine dell'ostilità verso i mechitaristi stava l'erronea credenza di molti cattolici a proposito della validità dei sacramenti della Chiesa armena: «non essendo capaci d'intendere la giurisdizione, né capaci di poter distinguere la giurisdizione dal carattere sacerdotale», alcuni convertiti e parte degli stessi missionari si erano convinti «che il sacerdozio degli Armeni non è vero, che il pane consacrato dai sacerdoti Armeni è puro pane e niente altro». Di fronte a tale affermazione erronea, i discepoli di Mechitar avevano giustamente reagito, ribadendo «che il sacerdozio degli Armeni secondo la validità è vero sacerdozio, che il pane consacrato dagli armeni sacerdoti secondo la validità è veramente consacrato e transustanziato in vero e reale corpo di Gesù Cristo». Tale difesa della «validità» dei sacramenti amministrati dagli «scismatici» (altra questione era la «liceità» di riceverli) aveva però persuaso molti che i mechitaristi dessero licenza ai loro discepoli di frequentare le chiese armene²⁰.

Il 26 settembre 1718, dopo una lunga discussione, la riunione dei cardinali di Propaganda si concluse con la piena assoluzione di Mechitar e di padre Giorgio. Per prevenire ulteriori accuse si prescrisse però che in futuro i monaci mechitaristi fossero esaminati dal nunzio apostolico di Venezia prima del loro invio in missione²¹.

I dubbi di Mechitar

All'inizio dell'autunno 1718, l'abate Mechitar si apprestava dunque a ripartire pienamente soddisfatto allorquando il cardinale Sebastiano Tanara, protettore degli armeni in curia, approfittò della sua presenza a Roma per chiedergli di contribuire a risolvere una questione che ormai da alcuni anni intasava le cancellerie dei tribunali ecclesiastici – cioè proprio il problema della *communicatio in sacris*²². Mechitar si sentì in dovere di accettare e il 6 ottobre seguente sottopose al Sant'Uffizio un quesito complesso, così formulato:

Se gli Armeni cattolici abitanti sotto la signoria de' Turchi, senza verun pregiudizio della loro Fede cattolica, con la speranza di guadagnare ancora altri, e per evitare alcuni gravissimi danni spirituali, e per la necessità del

²⁰ Lettera del 1° agosto 1718, citata da Nurikhan, *Il servo di Dio abate Mechitar*, cit., p. 247-250.

²¹ *Ibid.*, p. 251-254. Il padre Giorgio provocò comunque in seguito ulteriori problemi e disordini, mettendo in imbarazzo i confratelli, finché l'anno seguente venne espulso dalla congregazione (p. 282-283). Cfr. anche la lettera di Xačatur Arak'ëlean a sostegno di Mechitar e contro le «calunnie» indirizzate verso l'ordine: APF, SC, Armeni, vol. 6, c. 632r-637v.

²² «Andate da ciascuno de' signori Cardinali e Consultori del S. Offizio, e dichiarate loro la gran difficoltà dei Cattolici Armeni sulla presente questione e scrivete alcuni fogli coi quali pienamente gli informarete di tutte le circostanze...e col spesso andare e venire gli solleciterete infino a tanto, che si venga a qualche opportuna risoluzione» (ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 242v-243r).

Battesimo e del Matrimonio, possino trovarsi presenti, o intervenire alle Messe ed agli uffici divini degli Armeni, i quali per ignoranza assieme coll'ortodossa Fede della loro Chiesa hanno mescolate alcune opinioni hereticali²³.

Assieme al dubbio l'abate si premurò di far pervenire un lungo memoriale, in cui spiegava in sette punti il quesito avanzato, cercando nel contempo di sollecitare una risposta positiva²⁴. Mechitar operava innanzitutto alcune distinzioni fondamentali tra i cattolici armeni e quelli di altre nazioni, tra i sudditi dell'Impero ottomano e quelli di Persia, tra la tradizione antica della Chiesa armena e alcune sue deviazioni ereticali. Criticando qualsiasi generalizzazione, l'abate argomentava come la Chiesa armena non potesse essere definita come eretica e scismatica in senso "formale", ma semmai solo "materiale": se nel corso del tempo si erano introdotti alcuni abusi o credenze erronee, questo era dovuto all'ignoranza di una parte del clero e alle vicende storiche della nazione, senza che però ciò intaccasse la sostanziale cattolicità della fede professata dagli armeni, garantita dal riferimento alle opere degli autori antichi e dalla correttezza dei libri liturgici: «propriamente parlando, la Chiesa Armena principiata da S. Gregorio Illuminatore coetaneo di S. Silvestro Papa, fino ad oggi di... ha conservata la Fede cattolica, e non vi fu mai verun tempo, in cui affatto l'abbia abbandonata».

Venendo più propriamente al problema della *communicatio in sacris*, la pratica aveva cominciato ad essere vietata dai missionari solo dopo alcune recenti decisioni del Sant'Uffizio, delle quali a suo parere la principale era il decreto del 28 novembre 1709 che vietava ai convertiti cattolici di Isfahan e Nuova Giulfa in Persia l'accesso alle chiese armene e ai sacramenti amministrati dai preti del clero gregoriano²⁵. Ma, obiettava Mechitar, il decreto rispondeva solo alle circostanze

²³ Sulla copertina del fascicolo in cui è contenuto il dossier di cui ci occuperemo (ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. XIV, c. 166r) si trova invece una formulazione tripartita del quesito che deriva dai «Paragrafi d'una scrittura stampata presentata a questa S. Congregazione dal P. Abbate Michitar» (c. 337r).

²⁴ Abagian (1991, p. 461-476) lo identifica con il «Memoriale alla S. Congregazione del S. Offizio, intorno a due punti, o clausole rimesse dalla S. Congregazione de Propaganda Fide alla medesima Congregazione del S. Offizio, ne' quali punti si cerca: se i cattolici Armeni possono lecitamente andare nelle chiese dei scismatici; e vi danno nell'Oriente all'istessa questione da diversi predicatori diverse risposte» (edito in appendice a Mechitar di Sebaste, *Lettere del Servo di Dio Abate Mechitar, fondatore della Congregazione dei Monaci Armeni Mechitaristi*, vol. 4: 1705-1749, Venezia-San Lazzaro, Casa Editrice Armena, 1980, p. 404-417). Di tale testo non vi è traccia nell'Archivio del Sant'Uffizio, dove invece si conserva una «Informatione alla Sacra Congregatione» di contenuto analogo ma forma redazionale diversa: cfr. *infra*, nota 27.

²⁵ ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. X, c. 67r-149v; *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, vol. I, Roma 1907, §278. Ne abbiamo fatto menzione in precedenza nel paragrafo dedicato all'evoluzione del giudizio romano sulla *communicatio* (p. 180). Su questo e altri dubbi risolti nella medesima occasione, cfr. anche ACDF, SO, St. St., M 3 i, fasc. 2; M 3 l, c. n. n.; QQ 2 g, fasc. 42 (XLIII), *Elenchus*, c. 649v-650r; QQ 3 i, fasc. I; UV 52, fasc. 9; *Doctrinalia*, vol. 2, c. 298r-319v e c. 462r-476r; APF, *Biglietti del S. Offizio 1671-1710*, c. 380 e sg.

particolari di Nuova Giulfa, dove gli armeni avevano comunque la possibilità di ricorrere liberamente alle chiese dei missionari latini o a quelle «della nobilissima Casa del Conte di Sciriman, Armeno da molto tempo cattolico»²⁶, evitando così il contatto con il clero armeno persiano, particolarmente ostile alla fede cattolica. Queste condizioni non si ritrovavano nel caso degli armeni residenti nell'Impero ottomano, non solo perché questi erano invece «molto propensi alla fede cattolica, e più tosto segregati per ignoranza e timore de' Turchi, che per malitia», ma anche e soprattutto per la diversità di politica religiosa nei due regni.

Per maggiore chiarezza deve suppersi, che li Catolici esistenti nel Dominio Ottomano non sono [tutti] della medesima condizione, poiché tanto li Latini quanto li Maroniti hanno le loro chiese particolari antichissime, nelle quali possono liberamente celebrare gli officii divini separatamente dalli Scismatici; all'opposto, non permettendo la Tirannia Turchesca che s'aprono nuove chiese nelli suoi stati, li Armeni, che di nuovo hanno abbracciato la Fede Cattolica, non potendo intervenire nelle chiese degl'Armeni Scismatici, vengono a restare privi affatto di chiese, non essendoli permesso di mutare il Rito, né frequentare le chiese deli Catolici delle altre Nazioni, le quali pure si trovano solamente in pochissimi luoghi. Nasce questo rigore de' Turchi verso gli Armeni sì da una superstizione di non farsi protettori di nessuna religione diversa dalla setta maomettana, sì dalla gelosia di Stato, che li rende sospetta una tale mutazione tra gl'Armeni, quasi che si faccia a fine di unirsi con li Latini, nemici irreconciliabili delli Turchi. Quindi si vede che li Armeni Catolici esistenti nel Dominio del Turco sono molto più angustati di quelli che stanno nel dominio delli Persiani, li quali possono professare pubblicamente la Fede Cattolica, avendo le loro Chiese proprie nella Provincia di Nacivan, sotto la direzione delli PP. Domenicani sino da tempi più antichi, e nelle altre provincie dove non hanno chiesa propria, possono frequentare le chiese delli Latini ne loro spirituali bisogni, e battezzare gli loro bambini e celebrare il matrimonio senza timore delli Persiani, il che tutto è proibito rigorosamente alli Armeni Catolici nel Dominio Turchesco.²⁷

D'altro canto, la *communicatio in sacris* non era solo presentata come inevitabile, ma anche come priva di reali pericoli e addirittura utile alla propagazione del cattolicesimo: secondo l'abate, infatti, i nuovi

²⁶ Sulla famiglia Sceriman (Šahrimean), si veda la voce di S. Aslanian, H. Berberian, *Sceriman Family: a wealthy Persian-Armenian merchant family*, s.v. in *Encyclopædia Iranica*, 2009, online: <http://www.iranicaonline.org/articles/sceriman-family> (28 aprile 2015). Sull'apostolato cattolico tra gli armeni di Persia, cfr. K. Kostikyan, *European Catholic Missionary Propaganda among the Armenian Population of Safavid Iran*, in W. Floor, E. Herzog (a cura di), *Iran and the World in the Safavid Age*, Londra-New York, 2012, p. 371-378 e J. Flannery, *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602-1747)*, Leida, 2013, p. 111-148; per la successiva reazione apostolica, cfr. Ghougassian, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa*, cit., p. 125-156.

²⁷ La citazione non viene dal memoriale citato ma dalla più sintetica «Informazione alla Sacra Congregazione del S. Offitio fatta dal Pad. Michitar Petro, Abbate delli Monaci Armeni del titolo di S. Antonio Abbate, circa la questione controversa nell'Oriente, se sia lecito alli Catolici di andare nelle Chiese delli Scismatici» (ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 338r-352v: c. 338v-339v).

convertiti non correvano rischi di scandalo o perversione dal contatto con i sacerdoti «scismatici», che del resto erano interessati solo a conservare le elemosine versate loro dai fedeli. L'esperienza dimostrava al contrario che erano proprio gli armeni gregoriani ad aver finito per assimilare aspetti della pietà cattolica, come la recita dell'Ave Maria, l'adorazione delle specie sacramentali al momento della consacrazione o la confessione e comunione frequenti. In tal modo dal 1694 al 1709 si erano contate ben 20.000 conversioni tra gli armeni, prima che la svolta rigorista bloccasse questo sviluppo e anzi lo pregiudicasse: non si riusciva infatti ad immaginare in che modo i nuovi cattolici potessero mantenere la loro fede se era impedito loro di recarsi in quelle che molto spesso erano le uniche chiese disponibili. In conclusione, dopo una lunga serie di ragioni di ordine pratico e pastorale, Mechitar ricorreva anche alla dottrina canonica per ribadire che «il non doversi comunicare con gli eretici non è di ragion divina, ma soltanto di ragion ecclesiastica, nella quale sempre può dispensare il Sommo Pontefice». L'abate terminava ricordando dunque alcuni esempi di tale tolleranza concessa dalla Chiesa, come nel caso dei matrimoni misti celebrati in Inghilterra e Germania o in quello delle liturgie comuni tenute nelle isole greche e nel Santo Sepolcro di Gerusalemme²⁸.

Il parere di Mechitar venne allora rafforzato dall'opinione di uno dei missionari più stimati da Propaganda, l'armeno Xač'atur Arak'elean, già attivo a Costantinopoli e in Transilvania e ora residente presso la comunità di Venezia. Quest'ultimo riprendeva le argomentazioni dell'abate, aggiungendo come il suo apostolato nella capitale ottomana avesse cominciato a portare grandi frutti solo dopo aver lasciato le chiese latine per andare a predicare in quelle armene. In più, faceva presente come fosse impossibile e controproducente vietare ai cattolici la ricezione dei sacramenti dalle mani del clero armeno gregoriano: impossibile perché prima o poi sarebbe dovuto avvenire, perlomeno nel caso di battesimo, matrimonio e funerali, dato che non vi era modo di svolgere quei riti di passaggio se non in forma pubblica e approvata dalle autorità; controproducente perché avrebbe comportato una reiterazione vietata del sacramento (nel caso in cui qualche missionario l'avesse già amministrato di nascosto) o l'aggiunta dell'obbligo di una professione di fede da parte del clero scismatico, reso sospettoso dal tentato rifiuto²⁹.

²⁸ «Memoriale alla S. Congregazione del S. Offizio», cit., p. 416. Era evocato in particolare il caso della chiesa di San Spiridione a Corfù, di cui abbiamo trattato in precedenza: cfr. *supra*, cap. 5.

²⁹ *Quando fui Constantinopoli, in principio incoepi predicare in Ecclesia Latina Societatis; veniebant centum, ad summum ducenti homines. Et non erat in natione nisi maxima perturbatio. Transtuli me ad Ecclesias Armenorum, & in illis incoepi predicare mane, & vespere quotidie. Quis poterat enumerare fructus? Innumeri veniebant ad concionem, quamplurimi ad amplectendam fidem catholicam Romanam...* (ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 168r-171r: lettera del 22 ottobre 1618; edita in Serpos, *Compendio storico di memorie cronologiche*, cit., vol. 1, p. 442-451).

A dispetto di tali ragionamenti, il voto steso allora dal consultore Giuseppe Maria Baldrati fu assolutamente negativo. Il consultore ammetteva che la frequentazione delle chiese scismatiche non fosse in astratto da considerarsi come intrinsecamente sbagliata, quanto piuttosto come un atto «indifferente» (*non sit per se loquendo illicitum, nec sit actio ex obiecto intrinsice mala, sed indifferens*); tuttavia, ciò che rendeva concretamente illecita la pratica era l'insieme di circostanze a cui essa era indissolubilmente legata – cioè, lo scandalo dato ai buoni cattolici, il loro forte pericolo di perversione e soprattutto il fatto che la partecipazione alla liturgia e ai sacramenti degli scismatici finiva per assumere il valore di una professione di fede eretica. Quanto ai pericoli concreti derivanti dalla proibizione, il consultore non li ignorava, ma rimaneva saldo su questioni di principio, rifiutandosi di applicare un ragionamento basato sul concetto di «male minore»³⁰.

Il voto del Baldrati fu accolto e fatto proprio dai cardinali del Sant'Uffizio, ma inaspettatamente non dal papa. Clemente XI, infatti, anziché rispondere seccamente in modo negativo ai dubbi in questione, preferì una soluzione interlocutoria che evitasse di prendere veramente posizione. Così, il rescritto del 12 gennaio 1719 consistette in un ambiguo invito a consultare teologi e religiosi esperti, astenendosi nel frattempo dal compiere atti che potessero provocare scandalo³¹. In questo modo si rimetteva sostanzialmente la decisione nelle mani dei missionari, a cui si sarebbero dovuti rivolgere i fedeli per l'illuminazione delle loro coscienze: tale mossa però, lungi dal risolvere o uniformare la pratica dei religiosi cattolici circa il problema della *communicatio*, contribuì al contrario a fare esplodere le contraddizioni e le diversità di vedute interne al mondo cattolico su questo tema.

Non appena la notizia della risoluzione raggiunse l'Oriente, sollevò immediatamente grandi speranze da una parte e grande apprensione dall'altra. Per alcuni mesi regnò una notevole confusione, dato che – come scriveva un missionario armeno – circolava la voce che fosse «uscito un decreto, in cui vi era la licenza per nostri cattolici d'andare in chiesa degl'Armeni, ma non si sa la certezza»³². Quando infine pervenne il testo effettivo, assieme al «dubbio» che lo avevano originato, i nemici dei mechtaristi e in generale i missionari più intransigenti non tardarono a far sentire la loro voce. Il vicario patriarcale di Costantinopoli, mons. Raimondo Gallani, in una lettera del

³⁰ ... *cum communicare in ritibus schismaticorum et simulare actu externo eorum actiones sit quid intrinsece malum, ac proinde de his malis nemo, etiam minimum, eligere debeat* (ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. n. n.: «n°11: Voto del Padre Baldrati»; copia alle c. 175r-179v).

³¹ *Ad mentem: Mens autem est ut consulant doctores et probos ac idoneos ecclesiasticos diu versatos in illis missionibus, abstinendo prorsus ab actibus protestationis falsae sectae et ab occasione scandali et dissensionis* (ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 166v, 202r).

³² APF, SC, Armeni, vol. 7, c.87v: lettera di Minas Osgan da Pera, 9 novembre 1709.

13 giugno 1720 riferì a Roma che l'abate aveva mentito nel presentare le condizioni di vita degli armeni cattolici nell'Impero ottomano, giacché secondo lui quanti avessero rifiutato di svolgere battesimo, matrimonio o funerali nelle chiese degli scismatici andavano incontro a semplici multe pecuniarie, e non a persecuzioni o addirittura rischio di morte; ugualmente, non si doveva dare alcun adito all'idea che la *communicatio* fosse tollerabile, perché «con tal licenza si stabilirebbero gli Scismatici nelle loro eresie, et errori, credendoli con questi approvati da Sua Santità». Concludeva poi con una grave accusa:

Intanto non posso tralasciare di dolermi del sudetto Padre Abbate Mechitar, perché avendo scritto qua, ed in diverse città dell'Asia, d'aver ottenuta la licenza dalla Santità di Nostro Signore che li Cattolici possino liberamente andare alle Chiese de' Scismatici, ha causato un altro scisma tra li Cattolici, in maniera tale che stento con gli altri Missionari a levarlo. Il medesimo hanno praticato qui due de' suoi Monaci, uno de' quali, chiamato P. Gabrielle, andava dicendo alli suoi Nazionali et a due Padri Domenicani Persiani, pure Missionari, che essi non sono soggetti a Vescovi, a quali non sono obbligati ubbidire, ma al loro Padre Abbate, di cui sono figli, e che hanno la licenza di predicare che gli Armeni Cattolici vadino alle Chiese degli Eretici: soggiungendo alli nostri Missionari, che a ciò s'opponessero: «Predicate voi che non vadino, e vedremo a chi ubidiranno».³³

Cose simili scriveva nel novembre seguente anche don Giovanni Minas, che non esitava ad accusare i discepoli di Mechitar di aver spaccato le comunità tra «chi va e chi non va, e chi va essorta e rimprovera chi non va alla Chiesa Schismatica»³⁴.

Ma non mancavano anche altri generi di perplessità sulla risoluzione del 1719: durante la congregazione di Propaganda Fide dell'8 luglio 1720, il maronita Giuseppe Assemani fece notare come in molti luoghi fosse impossibile trovare sacerdoti in grado di rispondere adeguatamente ai dubbi dei fedeli, anche perché i missionari non solo non erano preparati dottrinalmente, ma erano spesso di opinioni differenti proprio a riguardo del divieto di *communicatio*: «dal che viene a risultarsi una somma confusione, ed angustia alle coscienze de' poveri orientali, che non sanno qual sia in tal caso la più vera dottrina, e viene altresì a screditarsi presso di loro la Chiesa Romana, come se questa fosse maestra di dottrine tra loro repugnanti»³⁵.

³³ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 184r-187v (inviata al Sant'Uffizio da Propaganda il 27 agosto 1720).

³⁴ *Ibid.*, c. 222rv: lettera del 14 novembre 1720.

³⁵ Inoltre, soggiungeva, a molti cattolici orientali «sembra che il sudetto rescritto porti seco qualche contraddizione, essendo che per le prime parole *Consulant doctores* etc. pare che possa permettersi l'accesso alle chiese scismatiche, e per le restanti *abstinen-do prorsus ab actibus protestativis falsae sectae* pare che tal accesso assolutamente si neghi, mentre lo stesso andare alla chiesa scismatica sembra un atto protestativo della falsa setta» (APF, *Acta*, 1720, c. 396v-397r).

L'inchiesta generale del 1720-1723

Nel novembre seguente i cardinali della Suprema decisero che si rendeva necessaria una raccolta di informazioni più approfondita sulla questione, che comprendesse il parere non solo dei missionari latini, ma possibilmente anche di tutto il clero orientale cattolico. La vastità dei territori ottomani abitati dagli armeni costringeva infatti ad allargare il campo d'inchiesta, dato che «in diversi luochi, et provincie, può variare lo stato della controversia, et in un Paese può esser occasione di scandalo e di perversione il far atti protestativi di Scisma, ciò che altrove forse non sarà»³⁶. In altre parole, si riconosceva implicitamente che le condizioni non erano ovunque le stesse e che soprattutto da queste dipendeva il giudizio sulla liceità o meno della *communicatio in sacris*. In un biglietto anonimo del 10 novembre 1720, un consultore del Sant'Uffizio riusciva a sintetizzare con inusuale chiarezza dove si celasse il problema: da una parte nell'Impero ottomano non esistevano chiese cattoliche armene, dall'altra Roma insisteva che gli orientali uniti seguissero il loro rito e non quello latino – «come dunque hanno a fare i poveri armeni cattolici: ove battezzarsi per immersione, ove ricevere l'Eucharistia *sub utraque specie*?»³⁷.

Si decise dunque di elaborare una circolare da inviare a tutti i missionari più esperti ancora attivi nel Levante o da poco ritornati in Italia:

Si desidera una piena informazione se i Cattolici Armeni di Constantinopoli, dell'Asia minore, e di altre regioni sottoposte al Dominio Ottomanno per non avere chiese proprie siano necessitati di portare li loro figli a battezzarsi nelle Chiese de Scismatici, dare in quelle sepoltura a loro defonti, e in esse anco contrarre matrimonii colla licenza del Patriarca Armeno Scismatico, e se ricevendo, o amministrando i Sacramenti fuori delle Chiese de Scismatici incorrano o pericolo della vita o altro grande pericolo, e se possino comunicare *in divinis* con gl'Armeni Scismatici senza fare atti protestativi di una falsa setta, senza grave scandalo, e senza pericolo di perversione, talmente che non possa temersi che li Scismatici si confermino nei loro errori, et eresie, e si sovvertano i Cattolici che hanno abiurato lo scisma, perché credessero gl'uni e gl'altri approvati gl'errori et eresie de Scismatici.³⁸

Una tale informazione avrebbe permesso di rispondere in maniera più completa ed univoca al dubbio proposto da Mechitar due anni prima. Proprio a questo riguardo si inviò contestualmente anche una lettera di ammonizione all'abate, con la quale lo si informava dello stupore suscitato dalla lettera da lui inviata in Oriente, in cui affermava

³⁶ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 220v, 7 novembre 1720; *ibid.*, c. 221r-222r, lettera dal Sant'Uffizio al segretario di Propaganda Fide, 15 novembre 1720.

³⁷ *Ibid.*, c. 216r-219r

³⁸ *Ibid.*, c. 223r-224v (bozza dell'istruzione con molte aggiunte e correzioni); APF, *Biglietti del S. Offizio 1711-1720*, c. 429rv (testo finale trasmesso a Propaganda).

di aver ottenuto dal papa il permesso di comunicare *in divinis* per gli armeni cattolici; gli si imponeva di ritrattare assolutamente questa affermazione e di vietare ai suoi monaci di diffonderla, «mentre la Santità di Nostro Signore non ha mai dato tale licenza, e molto meno ha definito esser ciò lecito, ma puramente insinuato che si consultino con teologi, e con dotti ecclesiastici che per la loro lunga dimora in quelle parti siano ben instrutti della qualità de Riti, e Dottrina degli Armeni Scismatici»³⁹.

Gli originali delle risposte dei missionari furono passati tutti al Sant'Uffizio per essere esaminati, e questa è la ragione per cui nell'archivio storico di Propaganda Fide ne è rimasta una traccia soltanto indiretta. Al contrario, la filza M 3 a del fondo *Stanza Storica* nell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede contiene un voluminoso dossier di più di 250 carte, all'interno del quale sono tuttora conservate le lettere, assieme ai voti dei consultori e al materiale burocratico legato al loro esame⁴⁰. Questo spiega perché gli studiosi che in passato si sono occupati del problema della *communicatio in sacris* non abbiano potuto avere accesso diretto a questa documentazione, disponibile soltanto a partire dal 1999⁴¹.

Le ventinove lettere presenti nel fascicolo sono le seguenti, qui organizzate per data, mittente, luogo di provenienza e segnatura archivistica:

³⁹ Lettera trasmessa dal Sant'Uffizio al Segretario di Propaganda, 15 novembre 1720: ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 221r-222r; APF, *Biglietti del S. Ufficio 1711-1720*, c. 425r-426r; APF, SC, *Missioni Miscellaneae*, IV, c. 304rv.

⁴⁰ ACDF, SO, St. St., M 3 a, fasc. XIV, c. 166r-416v: 1718 ad 1723. *Armenis catholicis non licet communicare in divinis cum schismaticis*.

⁴¹ Fanno eccezione le due lettere inviate al superiore dei minori osservanti a Roma (cfr. *infra*) e il testo di quella di Minas Osgan (ricopiato da quest'ultimo in una lettera successiva), di cui Abagian ha potuto vedere le copie nell'archivio di Propaganda (1990, p. 156: il riferimento va corretto però in APF, SC, Armeni, vol. 7, c. 518r-519v). A queste si aggiunge la risposta del francescano Benedetto da Teano, di cui c'è una copia in APF, SC, Egitto Cofti, vol. 2, c. 259-260. Di quest'ultima W. De Vries fece una trascrizione integrale, che si trova nel suo articolo *Eine Denkschrift zur Frage der 'communicatio in sacris cum dissidentibus' aus dem Jahre 1721*, in *Ostkirchlichen studien*, 7, 1958, p. 253-266 (p. 254-258). De Vries non conosceva le altre risposte, di cui scrisse in un successivo articolo sul tema della *communicatio*: «In 1720 Propaganda had already sent a letter around to all the missionary superiors in the Near East, seeking definite information about the problem. The replies were passed on to the Holy Office, and therefore must be in the unfortunately inaccessible archives of this congregation. Only a single answer remained, through a fortunate accident, in the archives of Propaganda, that of the superior of the Reformed Franciscans in Egypt, Benedict of Teano. The letter, written in Italian, is dated July 25, 1721. Several years ago we published it together with a German translation» (De Vries, *Communicatio in Sacris. An Historical Study*, cit., p. 34, enfasi aggiunta). A mia conoscenza, l'unico degli studiosi contemporanei che si sia interessato al dossier (seppur in maniera tangenziale) è Windler, *Uneindeutige Zugehörigkeiten*, cit.

Data	Mittente	Luogo	Segnatura
8 febbraio 1721	Xač'atur Aṙak'elean, missionario e <i>vardapet</i> armeno	Venezia	cc. 237r-238v
14 febbraio 1721	Apostolo Micho, originario di Corfù, <i>scriptor graecus</i> della Vaticana	Roma	229r-230v
16 febbraio 1721	Gasparo Bartolomeo Vehrad, missionario e <i>vardapet</i> armeno, allievo del Collegio Urbano	Livorno	296r-315v
22 febbraio 1721	Abate Mechitar	Venezia	241r-245r
10 marzo 1721	Fra Lorenzo di San Lorenzo (Lorenzo Cozza), vice commissario generale dei minori osservanti	Roma	316r-320r
22 marzo 1721	Mons. Stai, arcivescovo di Edessa	Venezia	232r-233v
4 aprile 1721	Saverio Giustiniani	Corfù	235r-236r
4 aprile 1721	Carlo Francesco da Vindocino (Vendôme), superiore dei cappuccini del Cairo	Cairo	286r-287v
6 aprile 1721	Claude Sicard, gesuita	Cairo	249r-250v; copia a 251r-252v
6 aprile 1721	Elia di Giorgio (de Georgis, Elia Aleppino), gesuita, di famiglia maronita	Cairo	253r (copia 254r)
16 aprile 1721	Raimondo Gallani, ex vicario patriarcale di Costantinopoli, eletto arcivescovo di Ragusa	Smirne	268r-269v
17 aprile 1721	Luigi Antonio di Casalmaggiore (lettera a P. Celestino di Quarona, a Roma, San Bartolomeo in Isola)	Aleppo	278r-279v
18 aprile 1721	Angelico da Gazzolo, minore osservante (lettera a P. Celestino di Quarona a Roma, San Bartolomeo in Isola)	Aleppo	277rv
23 aprile 1721	Joseph Dimanus, missionario abissino	Cairo	267rv
27 aprile 1721	Giacomo d'Albano, procuratore delle missioni di Terra Santa nel Cairo	Cairo	259r
2 maggio 1721	Minas Osghano (Osgan) di Sebaste (Sivas), sacerdote armeno allievo del Collegio Urbano	Pera, Costantinopoli	272r-273v
4 maggio 1721	Agostino di Morano, vice prefetto di Terra Santa	Cairo	288rv (copia?), 289rv (originale?)

Data	Mittente	Luogo	Segnatura
9 maggio 1721	Pier Battista Mauri, arcivescovo di Cartagine e vicario patriarcale di Costantinopoli	Pera, Costantinopoli	270r-271v
15 maggio 1721	Giuseppe Maria di Gesù, carmelitano scalzo	Tripoli di Siria	282r-283v
18 maggio 1721	Gerolamo Maria di Santa Barbara, carmelitano scalzo	Aleppo	261r-262r (con copia a 265r-267v)
18 maggio 1721	D. Giovanni Minas di Nicomedia, sacerdote armeno, allievo del Collegio Urbano	(Costantinopoli)	274r-275v
29 giugno 1721	Barnaba (Fedeli), vescovo di Isfahan	Isfahan	290rv
4 luglio 1721	Giacomo Caschodo (Jacques Caschod), gesuita	Costantinopoli	255r-256v
15 luglio 1721	Fra Benedetto da Teano, minore osservante riformato, prefetto delle missioni in Egitto	Akhmim, Egitto	291r-292v
3 agosto 1721	Fra Giovanni dal Marco, superiore della missione di Laodicea (?)	Tripoli di Siria	276rv
16 agosto 1721	Doroteo, cappuccino, custode di Siria e Palestina	Damasco	260rv
12 dicembre 1721	Francesco dalla Castellina, cappuccino, prefetto delle missioni di Georgia	Tbilisi, Georgia	323r-324r
1° giugno 1722	Giorgio Lucas armeno aleppino cattolico (girata alla Congregazione e tradotta in italiano da Giorgio Mardiros)	Aleppo	284r-285v
23 gennaio 1723	Pier Battista Mauri, vicario patriarcale di Costantinopoli	Costantinopoli	327rv (copia)

Nella maggioranza dei casi, la data di composizione delle lettere si concentra nella prima metà del 1721, seguendo un logico ordine di prossimità geografica: i primi a ricevere la richiesta di informazioni dalla Propaganda e quindi a rispondere furono ovviamente i missionari residenti nella penisola o nelle isole vicine (febbraio-marzo), seguiti poi da quelli attivi nelle grandi città di Siria, Egitto e Anatolia (aprile-maggio) e dal vescovo di Isfahan in Persia (giugno); tra luglio e agosto giunsero altre lettere da religiosi attivi in luoghi meno facilmente raggiungibili (come Akhmim, nell'alto Egitto) e ancora dalla Siria, mentre il prefetto delle missioni in Georgia poté rispondere soltanto nel dicembre seguente, per non parlare dei gesuiti di Crimea, che molto probabilmente furono interpellati ma di cui non si conserva la risposta. Fanno eccezione le ultime due lettere del dossier, che risalgono rispettivamente al giugno 1722 e al gennaio 1723, con

un notevole ritardo rispetto al corpus principale: questa discrepanza si spiega con il fatto che esse non costituiscono una vera e propria risposta alle domande inviate da Roma, ma sono “normali” lettere inviate o girate alla Congregazione e successivamente accluse per l'interesse delle informazioni in esse contenute⁴². Alla stessa categoria appartengono anche le missive inviate nell'aprile 1721 da due minori osservanti di Aleppo al loro superiore residente a Roma, padre Celestino di Quarona, che si premurò di farle avere a Propaganda e quindi al Sant'Uffizio⁴³. Un ulteriore caso a parte è costituito dall'apologia inviata da Mechitar il 22 febbraio 1721, in quanto l'abate si preoccupò soprattutto di difendere se stesso e il proprio ordine rispetto alle accuse e alle ammonizioni ricevute, ma così facendo ebbe modo di ribadire la propria opinione sul problema oggetto di discussione⁴⁴.

È possibile trarre alcune informazioni già a partire dall'esame dei luoghi di provenienza delle lettere e dallo status dei loro autori. Come era possibile aspettarsi, metà delle risposte proviene dalle tre città principali dell'Impero ottomano (Costantinopoli, Aleppo e Il Cairo), ma è da rimarcare come subito dopo venga una città italiana, Venezia, dove risiedevano tre dei religiosi interpellati. Potrebbe stupire la presenza di luoghi dove non si trovavano comunità armene significative, ma la scelta di consultare anche altri orientali fu presa «per maggior sicurezza della verità, acciò gli Armeni talvolta non occultino qualche loro rito illecito, o non adduchino cause, non sussistenti per iscusà»⁴⁵. Quanto all'affiliazione religiosa dei missionari, i gruppi più rappresentati sono i frati minori osservanti (responsabili della Custodia di Terra Santa) e gli allievi del Collegio Urbano, direttamente dipendenti dalla Congregazione di Propaganda, seguiti poi da gesuiti, cappuccini e carmelitani scalzi⁴⁶.

L'analisi diventa più interessante quando si passi al contenuto delle lettere e alla relazione tra le opinioni espresse e il contesto locale di attività. Come abbiamo visto, le domande a cui i missionari dovevano rispondere erano sostanzialmente tre: 1) se vi fosse reale necessità per

⁴² L'ultima lettera inserita nel dossier risulta inviata il 23 gennaio 1723 dal vicario patriarcale di Costantinopoli Giovan Battista Mauri, che però aveva già avuto modo di fornire le informazioni richieste a Propaganda il 9 maggio 1721. Per questo motivo non è stata presa in considerazione nelle statistiche.

⁴³ Per questo motivo si ritrovano in copia anche nell'Archivio di Propaganda: SC, Armeni, vol. 7, c. 312rv (Angelico da Gazzolo) e SOCG, vol. 631, c. 207v (Luigi Antonio da Casalmaggiore, su cui si veda Abagian, 1989, p. 252).

⁴⁴ Oltre all'esemplare manoscritto, la lettera è riprodotta a stampa in *Schiarimenti e Documenti*, raccolta anonima e senza luogo né data di stampa (ma: San Lazzaro, XIX sec.) conservata presso l'Archivio dei Padri Mechitaristi a San Lazzaro, n. 61, p. 106-113. Per un'analisi della difesa di Mechitar dalle accuse di aver autorizzato la pratica della *communicatio*, cfr. Nurikhan, *Il servo di Dio*, cit., p. 286-292.

⁴⁵ Come venne precisato il 6 dicembre 1720: ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 225r.

⁴⁶ Giacomo d'Albano, procuratore delle missioni nel Cairo, apparteneva all'ordine dei frati minori osservanti, ma nella sua lettera scrive «noi missionarii della Sacra Congregazione».

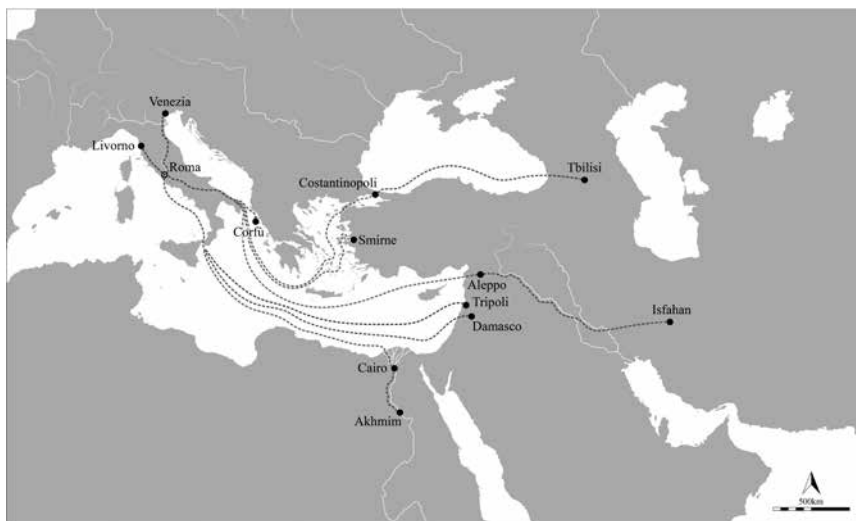


Fig. 15 – La geografia dell'inchiesta di Propaganda Fide sulla *communicatio in sacris* (1721 ca.)
(C. Santus, M. Grimaldi)

i cattolici armeni di ricorrere alle chiese e al clero scismatico per la celebrazione del battesimo, del matrimonio e dei funerali; 2) se in caso contrario essi incorressero in «pericolo della vita o altro grande pericolo»; 3) se questa forma di *communicatio in divinis* potesse essere svolta «senza fare atti protestativi di una falsa setta, senza grave scandalo, e senza pericolo di perversione».

Quanto al primo punto, la maggioranza dei religiosi confermava in modo più o meno esplicito quanto affermato a suo tempo da Mechitar. Laddove le opinioni divergevano era invece a riguardo dell'effettiva gravità delle punizioni inflitte ai trasgressori. Sull'esistenza di un pericolo grave o mortale per quei cattolici che si rifiutassero di ricevere i sacramenti dal clero armeno apostolico, infatti, le risposte sono di difficile classificazione.

Alcuni religiosi intendevano i sacramenti in generale e in quel caso rispondevano di no, dato che – come affermava il gesuita Jacques Caschod – per l'amministrazione della confessione, eucaristia ed estrema unzione il patriarca non riceveva alcun emolumento, e dunque non si curava di riservarne il conferimento al proprio clero⁴⁷. L'arcivescovo titolare di Edessa, monsignor Stai, rimarcava che i cattolici armeni potevano confessarsi e comunicarsi dai missionari europei senza pericolo, grazie alla protezione degli ambasciatori dei sovrani

⁴⁷ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 255v.

europei, e sosteneva addirittura che a Costantinopoli fosse possibile «conferire il battesimo e contrarre i matrimoni anco nelle case private»; tuttavia, era subito costretto a riconoscere che tali atti non potevano avere valore senza «l'assistenza del parrocho supposto scismatico» e che particolarmente gli sposalizi non si potevano contrarre «senza la rigorosa ispezione, e dello stato libero e della qualità dei gradi, che tutto unicamente dipende dal Patriarca Scismatico, e suoi Ministri»⁴⁸. Altri religiosi mettevano in chiaro come fosse impossibile rispondere in modo sbrigativo alla domanda, dato che la pena poteva variare dalla semplice multa alla condanna alla galera, all'esilio o più raramente alla morte: molto era lasciato all'arbitrio del visir⁴⁹.

Non mancavano, tuttavia, quanti credevano di poter risolvere più nettamente la questione, come lo stesso Mechitar. Nel difendersi dalle accuse sopra ricordate, l'abate lamentava che i suoi avversari andassero contro la realtà dei fatti: nel corso degli ultimi decenni moltissimi armeni convertiti al cattolicesimo erano stati certamente battezzati, congiunti in matrimonio e seppelliti, ma in quale luogo era potuto avvenire ciò, se non nelle chiese armene? Ancora una volta l'abate tornava a fondare la propria argomentazione sull'ordinamento politico ottomano:

dentro l'imperio del Turco, il Scismatico Patriarca degl'Armeni ha jus con decreto regio, che niuno senza sua licenza possa battezzare, congiungere in matrimonio e dare sepoltura alli defonti. E da queste cose egli ne tira gran parte delle sue entrate patriarcali per pagare la Porta Ottomana. [...] Laonde, *fino a tanto che i Cattolici nostri si trovano sotto la giurisdittione del Patriarca Scismatico, con provedersi de sudetti sacramenti fuori delle sue chiese inciampano nel reato di lesa maestà*, non solamente in quanto che con questo vengono a dichiararsi solennemente per Franchi, come essi nominano i Latini, e abbiano cambiata la paterna religione, ma ancora in quanto che *contravengono direttamente al real decreto che li vuole soggetti alla giurisdittione di quel Patriarca*: e questo è quello che atterrisce tutti. Adunque, non è falso il mio proposto fino a tanto che i Cattolici Armeni stanno sotto la tirannia del perfido Turco⁵⁰.

Argomenti analoghi utilizzava il *vardapet* Gasparo Vehrad, parroco della comunità armena di Livorno. Secondo il suo ragionamento, fino a trent'anni prima non esistevano quasi cattolici tra gli armeni del Levante e quelli che si vedevano ora affollare le varie città ottomane erano perlopiù convertiti: gli stessi religiosi armeni cattolici erano in gran parte nati da genitori scismatici e quindi «battezzati nelle chiese de scismatici per mano dei sacerdoti scismatici, e chiunque attestasse altrimenti il contrario non direbbe la verità». Anche per quanto riguardava i funerali e i matrimoni, era assolutamente necessario ricorrere

⁴⁸ *Ibid.*, c. 232r-233v.

⁴⁹ *Ibid.*, c. 236v.

⁵⁰ *Ibid.*, c. 243r-244v (corsivo mio).

ai ministri della Chiesa apostolica, e Vehrad insisteva sui pericoli corsi da chi provasse ad evitarlo: nel primo caso i cadaveri sarebbero rimasti insepolti e la famiglia del defunto avrebbe subito indagini e violenze a causa dell'impossibilità delle autorità turche di verificare le condizioni del decesso; nel secondo, qualunque coppia che non avesse voluto sposarsi di fronte a un sacerdote della propria chiesa d'origine avrebbe dovuto in alternativa «chiamare il Mollà de' Turchi... acciocché egli li congiunga in matrimonio secondo la lege del contratto matrimoniale che s'essercita tra li Turchi; e se ciò non faranno, saranno da giudici turchi condannati come fornicarii, adulterii e meretrici». Insomma, concludeva amaramente ma realisticamente il parroco di Livorno, «non si può vivere da perfetto cattolico in paese de' Turchi»⁵¹.

D'altro canto, il più forte accusatore dei mechtaristi, monsignor Gallani, da poco dimesso dalla carica di vicario patriarcale di Costantinopoli (1706-1720), affermava che ai suoi tempi quei cattolici zelanti che si erano rifiutati di comunicare *in divinis* non avevano corso «altro pericolo che della borsa», dato che il patriarca era interessato solamente a non perdere le loro contribuzioni ecclesiastiche: quando gli si fosse promessa una certa somma ogni anno «per il mantenimento delle chiese e de suoi ministri, egli facilmente li concederebbe la libertà di coscienza, e la licenza di andare alle nostre chiese»⁵². Possiamo notare come le diverse opinioni dipendessero in buona parte dall'esperienza personale e dalle circostanze storiche, giacché l'immediato successore nella carica di vicario patriarcale (1720-1730), Pier Battista Mauri, riferiva di una situazione molto diversa, provocata dall'inasprimento della persecuzione: agguati quotidiani ai fedeli orientali visti uscire dalle chiese latine, loro arresto e bastonatura, liberazione solo dietro pagamento di forti somme e della sottoscrizione di una professione di fede «scismatica»⁵³. Testimoni di questo stato di cose erano gli stessi missionari armeni sudditi del Gran Signore, come Minas Osgan o don Giovanni Minas, che avevano entrambi sperimentato la carcerazione per la loro attività apostolica e da allora agivano soltanto di nascosto.

Molto spesso, tuttavia, sembra essere il contesto geografico e sociale a fare la differenza nelle risposte dei missionari: «le persecuzioni più facilmente sono eccitate in Aleppo, in Costantinopoli e in Damasco, che in altri luoghi; onde ne' luoghi più piccoli e meno popolati è caso raro che succeda»⁵⁴. In realtà, tra quanti affermavano che non vi fosse reale necessità di recarsi alle chiese degli scismatici

⁵¹ *Ibid.*, c. 299r-301r, 302v-303r

⁵² *Ibid.*, c. 268r.

⁵³ *Ibid.*, c. 270r. Sull'atteggiamento del vicario Mauri verso la questione della *communicatio*, cfr. Abagian, 1988, p. 165-167; cfr. anche G. Matteucci, *Mons. Pier Battista Mauri o.f.m. vicario patriarcale di Costantinopoli e il ven. abate Mechitar (1720-1730)*, in *Studi francescani*, 64-2, 1967, p. 35-79.

⁵⁴ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 319rv (lettera di Lorenzo Cozza, cfr. *infra*).

per ricevere i sacramenti, né che vi fosse grave pericolo nel ricorrere ai sacerdoti latini per lo stesso fine, è da notare come la maggioranza fosse costituita da religiosi attivi in Egitto. Secondo uno di loro, il minore osservante Agostino da Morano, le autorità ottomane si curavano poco di regolamentare le pratiche religiose cristiane, specialmente al Cairo, il cui «governo è governo come di repubblica, dove si gode molta libertà in ordine alla religione»⁵⁵. Analogamente, il confratello Giacomo d'Albano scriveva che nel capoluogo egiziano «il governo del Turcho è assai diverso, né così dispotico et assoluto come in Aleppo, et in Damasco»: in molti anni di missione non aveva mai sentito che «nessun Cattolico di qualsisia nazione per esser venuto alla nostra chiesa per sentir la messa, o ricevere sacramenti sia stato carcerato, né bastonato, o che habbia patito aggravio alcuno». Ammetteva però che nel caso frequente di matrimonio tra un orientale cattolico e una «scismatica», questo si svolgeva sempre nelle loro chiese nazionali, senza che i missionari potessero impedirlo. A tale riguardo un rigorista come il prefetto delle missioni francescane nell'Alto Egitto, Benedetto da Teano, si augurava comunque che Roma concedesse presto «la libertà di congiungersi indifferentemente o nell'una o nell'altra Chiesa», dato che a compiere il sacramento in quel caso non erano i sacerdoti eretici ma gli sposi, «né sarebbe *participatio in sacramentis, sed tantum in sacramentalibus*»⁵⁶.

I frati minori della Custodia di Terra Santa attivi in Egitto non riconoscevano dunque la reale necessità della *communicatio* e al contrario cercavano in tutti i modi di estirpare la pratica. Ma non tutti i religiosi la pensavano allo stesso modo: sempre Giacomo d'Albano si lamenta nella lettera citata che gli sforzi intrapresi per separare i melchiti cattolici del Cairo dal clero «scismatico» erano stati vanificati dall'arrivo di due sacerdoti dalla Siria, Gabriele Aslan e «Abuna Juseph damasceno», i quali insegnavano essere lecito partecipare alla liturgia e ai sacramenti dei greci⁵⁷. Anche tra gli stessi missionari latini del Cairo vi era peraltro discordanza di parere: in un appunto conservato nel dossier del Sant'Uffizio si può leggere infatti una denuncia contro

⁵⁵ «...il governo ottomano poco si cura che i cristiani, o cattolici o scismatici, vadino in una o in un'altra chiesa a fare le loro orazioni [...] e siccome nella nostra chiesa vengono ogni giorno cattolici d'ogni nazione, tanto per battezzare i loro figliuoli, quanto per seppellir i loro defonti, contraere matrimonj, e ricevere altri sacramenti, potrebbero per conseguenza venir tutti senza pericolo di morte, né altro grave pericolo» (*ibid.*, f. 288r). È probabile che l'allusione alla «repubblica» rifletta il sistema di governo oligarchico dei mamelucchi, sopravvissuto alla conquista ottomana dell'Egitto.

⁵⁶ *Ibid.*, c. 291r-292v.

⁵⁷ *Ibid.*, c. 259r. Su Gabriele Aslan e la disputa sulla *communicatio in sacris* nelle missioni egiziane, cfr. Libois (ed.), *Égypte (1700-1773)*, cit., p. xlii e sg., p. 366-380; APF, CP, vol. 76, doc. 118 (lettera di Benedetto da Teano, 15 agosto 1723). Gli sforzi missionari cattolici tra la comunità copta e la successiva reazione di chiusura confessionale di quest'ultima sono ben illustrati da F. Armanios, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, New York, 2011, capitolo 5; Hamilton, *The Copts and the West*, cit., cap. 6.

i padri gesuiti, accusati di lasciare i fedeli orientali liberi «di andar a prendere la comunione da preti scismatici nelle proprie loro chiese», cosa che provocava continue discussioni con gli altri missionari⁵⁸.

Nello specifico, in una lettera del maggio 1721, Agostino da Morano si lamentava della condotta del superiore locale della Compagnia di Gesù in Egitto, Claude Sicard, affermando che «quasi tutti i riconciliati da lui vivono con libertà d'andar alle loro chiese scismatiche e partecipar *in divinis* con resto della loro nazione» e che «il disparere de missionarii è la rovina delle missioni»⁵⁹. Quali fossero le idee di Sicard lo si ricava del resto dalla risposta che lui stesso, un mese prima, aveva inviato a Propaganda: in essa sosteneva la necessità primaria di scongiurare l'abbandono del rito d'origine da parte dei cattolici del paese. La difesa delle peculiarità liturgiche orientali contro la latinizzazione insita nella frequentazione delle chiese dei missionari si accompagnava ad alcune convinzioni espresse molto chiaramente. Per il gesuita era sempre lecito a greci, armeni, copti e siriani celebrare battesimi, matrimoni ed esequie nella propria chiesa nazionale, *quamquam schismatica*; era accettabile anche recarsi ogni tanto alla messa degli scismatici, ma con una presenza soltanto fisica e senza una reale partecipazione, a patto di assolvere poi al precetto domenicale in una chiesa cattolica; non era invece mai lecito, se non in casi di estrema necessità, confessarsi o ricevere l'eucaristia da un sacerdote non approvato dalla Chiesa romana⁶⁰. Della stessa opinione era il suo compagno Elia di Giorgio, gesuita di famiglia maronita e originario di Aleppo, per il quale la ricezione dei sacramenti nelle chiese orientali permetteva di conservare la *diversitas Rituum* e la partecipazione alla messa poteva intendersi come manifestazione di carità o occasione di apostolato⁶¹.

D'altro canto, queste idee non erano condivise da tutta la Compagnia di Gesù e le rivalità tra ordini potevano assumere contorni rovesciati. Abbiamo visto a più riprese nel capitolo precedente come a Costantinopoli i gesuiti fossero tra i più severi sostenitori della segregazione dei convertiti cattolici; ugualmente, anche i gesuiti di Aleppo non avevano timore a denunciare lo scandalo della *communicatio in sacris*, mentre al contrario i padri di Terra Santa ne sottovalutavano la portata⁶². In Siria assistiamo dunque ad un confronto di carattere esattamente opposto a quello che abbiamo visto in Egitto: se al Cairo i francescani stigmatizzavano il lassismo gesuita, ad Aleppo succedeva

⁵⁸ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 227r. Il testo corsivo è sottolineato nel documento originale.

⁵⁹ La lettera è edita in Libois, *Égypte (1700-1773)*, cit., p. 353-354, n. 140 (4 maggio 1721). Su Claude Sicard si veda il profilo biografico alle p. 624-627, e quanto scritto *supra*, capitolo 3.

⁶⁰ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 249r-250v: lettera dal Cairo, 6 aprile 1721.

⁶¹ *Ibid.*, c. 253r, 6 aprile 1721.

⁶² APF, CP, vol. 75, c. 427r (lettera di Yves de Lerne, 28 luglio 1722).

il contrario, con i minori osservanti Angelico da Gazzolo e Luigi Antonio da Casalmaggiore ad insegnare ai loro penitenti la liceità dell'assistenza esteriore alle messe degli scismatici⁶³.

Non si può dunque parlare di una particolare *accomodatio* gesuitica su questo campo, dato che le divisioni di opinione e di atteggiamento dei missionari erano trasversali rispetto alle stesse famiglie religiose e dipendevano piuttosto dai luoghi e dalle circostanze. Anche gli stessi vertici degli ordini ne erano coinvolti: il vicecommissario generale dei minori osservanti Lorenzo Cozza, ad esempio, riconosceva esplicitamente la necessità per gli orientali di comunicare *in divinis* per evitare «persecuzioni, carcerazioni, ed altri danni sopra la robba e la persona», mali provocati da una parte dalla diffidenza ottomana verso i convertiti cattolici e dall'altra dalle necessità economiche del clero «scismatico»⁶⁴. Di più, sconfessando implicitamente l'atteggiamento rigorista dei missionari da lui dipendenti (e la sua stessa posizione di qualche anno addietro)⁶⁵, Cozza si mostrava favorevole alla promulgazione di un'istruzione che invitasse all'uniformità e alla tolleranza, dato che

niun frutto si potrà sperare in quelle parti, ogni volta che [i cattolici orientali] non possino in qualche forma comunicare *in divinis* co' loro Nazionali, o Eretici o Scismatici... E sarei di sentimento che tutto quello [che] gli si può permettere secondo la mente de' buoni autori catolici, e con autorità della Santa Sede, e non sia contrario alla purità della fede cattolica, se gli concedesse, e si mandasse una Istruzione Generale a tutti li Missionarii di qualunque Ordine o Istituto siano, secondo la quale dovessero tutti uniformemente regolare nella pratica i loro riconciliati.

Secondo Cozza, del resto, i convertiti cattolici «quando siano ben ammaestrati» non correvano il rischio di pervertirsi frequentando le chiese orientali, dato che l'avrebbero fatto solo per prevenire danni alle loro cose e persone, non certo perché intendessero in tal modo approvare errori dottrinali⁶⁶.

⁶³ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 277rv, 278r-279v.

⁶⁴ Secondo Cozza, in seguito agli editti del sultano era «proibito a tutti i sudditi suoi, siano Armeni, siano Greci, o Soriani, o di qualunque altra setta, il farsi, com'essi dicono, Franchi, ch'è lo stesso che riconciliarsi alla Religione Cattolica...facendone ragione di Stato, con rappresentare che se li sudditi del Gran Signore ricevevano la Religione de' Franchi, in occasione della Guerra co' Cristiani quelli avrebbero prese l'armi al favore di questi»; ricordava poi che i principali disordini nella Chiesa armena erano nati perché il patriarca aveva visto «minuito il suo popolo nel convenire alla sua Chiesa nel tempo ch'esso celebrava, e con ciò assai minuita l'oblazione che suol riceversi dal suo popolo in tempo de' sacrificii» (*ibid.*, c. 316v-318v).

⁶⁵ Cfr. i dubbi sottoposti a Roma nella lettera del 10 aprile 1711, edita in E. Castellani (ed.), *Atti del Rev.mo Lorenzo Cozza Custode di Terra Santa*, tomo I, parte I (1709-1715), Quaracchi presso Firenze, Collegio S. Bonaventura, 1924 (*Biblioteca bio-bibliografica di Terra Santa e dell'Ordine Francescano*, nuova serie – documenti, vol. 4), p. 112-118.

⁶⁶ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 318v.

Scandalo e perversione?

Siamo così arrivati a toccare il terzo punto dell'inchiesta, forse quello più decisivo, ovvero la necessità di appurare se fosse davvero possibile svolgere qualche forma di *communicatio in sacris* «senza fare atti protestativi di una falsa setta, senza grave scandalo, e senza pericolo di perversione». È su tale questione che si riscontra la maggiore differenza di opinione tra i missionari, che ovviamente finiva per ripercuotersi anche nell'atteggiamento dei fedeli da loro dipendenti. Scorrendo le risposte, si può trovare traccia di un *topos* ricorrente, quello della suddivisione degli orientali cattolici in «classi» differenti.

Monsignor Stai, ad esempio, durante il periodo trascorso in missione ricordava di aver conosciuto «quattro sorte di cattolici»: «cattolici notori, e di questi pochissimi; cattolici occulti, e questi pochi più che pochissimi; cattolici occasionali all'occorrenze, e questi non così pochi; cattolici puri materiali, e questi della gran turba dell'Apocalisse». I primi, benché non corressero alcun vero rischio di pervertirsi, non potevano in nessun caso comunicare *in divinis* a causa dello scandalo che avrebbero provocato nel mostrarsi affratellati agli scismatici. Al contrario, i secondi (cioè i cattolici «occulti») potevano comunicare «in un atto che non sia protestativo di falsa setta, e fuori d'ogni errore», dato che senza la partecipazione ai sacramenti sarebbero stati giudicati «non solo non Cattolici, ma né pur Christiani»: del resto la loro clandestinità impediva agli altri cattolici di potersi scandalizzare di loro, o agli scismatici di trarre giovamento dal loro comportamento. Per quanto riguardava le ultime due classi, non c'era molto da dire: i cattolici puramente materiali per la loro ignoranza delle cose di fede potevano essere solo compatiti, mentre gli «occasionalisti, come quelli che *omnibus omnia facti* s'affratellano indifferentemente con tutti, adattandosi all'occorrenze dei luoghi e dei tempi» si ponevano da se stessi al di fuori della comunione cattolica. Riflettendo sul fatto che questi due gruppi fossero la maggioranza tra gli orientali, l'arcivescovo titolare di Edessa concludeva amaramente: «gran parte di questi decantati cattolici si servono dell'apparenza dogmatica o per politica, o per pura prammatica»⁶⁷.

Il vicario apostolico di Costantinopoli Mauri, dal canto suo, distingueva gli armeni cattolici di quella città: da una parte quanti evitavano in ogni caso le chiese degli eretici, dall'altra coloro che si recavano liberamente nelle chiese nazionali, pretendendo di poter fare ciò senza scandalo o pericolo alcuno – «e questi sono per lo più quelli che sono facoltosi e temon d'esser spogliati»⁶⁸. Anche il minore osservante

⁶⁷ *Ibid.*, c. 232r-233v.

⁶⁸ *Ibid.*, c. 270r-271v. Suddivisione analoga in un'altra lettera del marzo 1721: APF, SOCG, vol. 632, c. 165r-168r).

Benedetto da Teano riteneva che gli orientali cattolici fossero di due specie, quelli veramente interessati alla salute dell'anima e perciò rigorosi nell'evitare la compagnia degli scismatici, e quelli che «vorrebbero contentare Iddio ed insieme il Demonio»⁶⁹.

Le divisioni tra i fedeli rispecchiavano quelle tra i religiosi, come faceva lucidamente notare il già citato parroco armeno Gasparo Vehrad: «questi missionarii... havendo insegnato e insegnando ancora diversamente l'uno dall'altro al popolo della nostra nazione, sì come essi tra di loro sono divisi, così hanno diviso il popolo cattolico in tre classi di dottrina e d'opinione». Alcuni seguivano l'insegnamento degli allievi di Propaganda Fide; altri (concentrati perlopiù a Costantinopoli e ad Aleppo) facevano ricorso ai missionari latini; infine, dove questi ultimi non erano presenti, come nella maggior parte dell'Anatolia centro-orientale, erano i mechtaristi a svolgere compiti pastorali. Il problema era che ognuno di questi tre gruppi insegnava cose diverse: «ciò che uno ammette, lo proibisce l'altro, né mai ciò che speculativamente decidono hanno saputo accordarsi a praticarlo», così che i fedeli alla fine potevano scegliere di seguire l'opinione che più si confaceva alle loro necessità, senza dover esprimere una posizione uniforme. Al di là del ritenere più o meno tollerabile la *communicatio*, le diversità d'opinione riguardavano anche aspetti centrali del rito:

Noi missionarii del nostro Collegio, gl'altri vescovi o arcivescovi o sacerdoti cattolici che fugitivi girano qua e là per l'Europa, tutti e singoli diversamente procediamo nelle cerimonie e nell'orazioni delle messe, e negl'altri riti ecclesiastici... per il che siamo la pietra dello scandalo alli nostri popoli, dai quali con rossore nostro siamo rimproverati, che vedono la diversità delle messe da noi celebrate⁷⁰.

Una tale confusione («non sappiamo quello che facciamo») andava infatti tutta a discapito della disciplina, dato che, come avrebbe commentato l'anno seguente un altro missionario, «alcuni dicono osservar il rito latino, altri l'armeno; perciò, molte volte molti né l'uno né l'altro osservano»⁷¹. Lo stesso discorso valeva per la scelta del calendario ecclesiastico, per il quale secondo Vehrad si davano tre possibilità: c'era chi riteneva di dover seguire il nuovo calendario gregoriano in modo da conformarsi completamente con Roma; chi preferiva il calendario «vecchio» (giuliano), celebrando le principali

⁶⁹ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 291r-292v.

⁷⁰ *Ibid.*, c. 296r-315v: 297v.

⁷¹ «Nel S. Sacrificio della messa ogni sacerdote armeno cattolico diversamente celebra, et usa diversa cerimonia: chi sminuisce, chi aggiunge oratione alla liturgia, che habiamo corretta e stampata dalla S. Congregatione della Propaganda Fide. Onde la medema S. Congregatione farebbe singularissimo favore se rimediasse a questo, e prescrivesse una regola, accioché tutti i sacerdoti fossero uniformi in tutte le cose, e così invece di quei scandali che giornalmente succedono, si darebbe molta edificatione al popolo» (APF, SC, Armeni, vol. 7, c. 480r, lettera del 20 settembre 1722 di «Minas Osgnano» da Pera di Costantinopoli).

festività nelle stesse date dei greci; oppure infine chi sceglieva di non stare «né con i Latini, né con i Greci», ma rimaneva fedele al calendario tradizionale utilizzato dagli armeni, che prevedeva di festeggiare Natale, Epifania e Circoncisione di Cristo lo stesso giorno, il 6 gennaio. Quest'ultima scelta, peraltro, non era affatto un segnale di minore ortodossia, dato che i fedeli che adottavano questa opzione «in quanto alla professione della fede sono buoni cattolici, e per la fede cattolica patiscono molto». Ecco allora che nelle principali città dell'Anatolia e della Siria poteva capitare che la stessa comunità di armeni seguisse calendari diversi, con prevedibili disordini.

Per quanto concerneva infine il nodo della *communicatio in sacris*, Gasparo Vehrad avanzava un atteggiamento conciliante: era consapevole che nella liturgia armena adoperata in Oriente si erano inseriti elementi ereticali (come il *Trisagion* «con l'aggiunta di Pietro Fullone» o le invocazioni a santi considerati eresiarchi dalla Chiesa Romana), ma riteneva che i fedeli cattolici potessero assistervi portando «segni distintivi» che indicassero la loro mancanza di adesione, ad esempio utilizzando un rosario o inginocchiandosi durante la consacrazione, mentre gli scismatici restavano in piedi. Vehrad relativizzava inoltre il pericolo di «scandalo», facendo ricorso ad un paradosso: se i cattolici armeni fossero venuti in Italia, si sarebbero certamente stupiti nel vedere le donne locali girare a capo scoperto e mescolarsi per strada e in chiesa con gli uomini – ma chi, per evitare un tale «scandalo», avrebbe impedito loro di compiere un pellegrinaggio a Roma? In presenza di un fine legittimo e di circostanze necessarie il pericolo poteva dunque essere ridimensionato: attraverso un approccio tollerante, il missionario ventilava addirittura la possibilità di ottenere la riunificazione della comunità armena. Il pericolo più grande, infatti, non era tanto la perversione dei pochi cattolici integerrimi, quanto il distacco dei dubbiosi e di tutti coloro che soffrivano della proibizione della *communicatio*:

li primi non hanno affetto e amore fraterno con gli secondi e terzi ordini de' cattolici, né si comunicano con essi in carità e devozione, anzi li chiamano pervertiti e scismatici, e quelli [replicano]: «il giogo di Giesù Christo è dolce, è soave, non insopportabile, e la Sacra Congregazione non ci deve obbligare a questa legge così dura»...anzi sono alcuni così arditi, che dicono queste insolenti parole: «venghi la S. Congregazione ad habitare con noi nel nostro paese fra Turchi, e allora ci proibisca l'andare alle chiese de scismatici, dai quali siamo sforzati»⁷².

La *communicatio* rimaneva il pomo della discordia e il principale argomento di divisione tra i fedeli e tra gli stessi missionari. Gli allievi di Propaganda esprimevano alcuni dei religiosi allo stesso tempo più zelanti e più perseguitati: il vicario Mauri non faceva mistero che

⁷² ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 296r-315v.

gli «alunni de' cotesto Collegio Urbano sono odiatissimi, e cercati per essere carcerati», soprattutto perché, a differenza dei mechtaristi, non permettevano in nessun modo l'ingresso nelle chiese degli scismatici⁷³. Tra le lettere raccolte nell'inchiesta è conservata anche la risposta di uno di loro, don Giovanni Minas, già in passato tra i principali accusatori dell'abate Mechitar: a parer suo, il pericolo di scandalo e perversione era fin troppo reale e il ritorno di molti convertiti alle chiese nazionali aveva ridato coraggio e baldanza agli scismatici, che potevano sostenere come i cattolici avessero finalmente preso coscienza della falsità della loro fede. Come possiamo immaginare, don Giovanni Minas attribuiva la responsabilità di tali eventi alla «nuova dottrina» sparsa dai discepoli di Mechitar, che aveva finito per avere conseguenze dirette sulla stessa sicurezza personale dei missionari più rigorosi⁷⁴.

In effetti, l'interpretazione data da alcuni mechtaristi del responso del 1719 aveva avuto l'effetto collaterale di inasprire le ostilità contro i cattolici intransigenti, come era del resto già accaduto in passato dopo le aperture di altri missionari favorevoli ad intavolare trattative con gli «scismatici»⁷⁵. Don Giovanni Minas ne aveva fatto le spese direttamente qualche anno prima, venendo arrestato e condannato alla galera e, in seguito, costretto ad agire in totale clandestinità, dato che erano gli stessi «pusillanimità cattolici» a volerlo denunciare⁷⁶. «Pusillanimità» e «tiepidi» erano i termini con cui anche Francesco della Castellina, prefetto delle missioni cappuccine di Georgia, definiva i cattolici che non avevano il coraggio di mostrarsi pubblicamente per tali o che nascondevano il loro status religioso perfino ai parenti più stretti e al coniuge, temendo di essere abbandonati o diseredati⁷⁷.

Ma qual era il vero stato d'animo di questi fedeli, costretti in una situazione così drammatica? Oltre alle testimonianze indirette

⁷³ *Ibid.*, c. 272r. Non bisogna però generalizzare eccessivamente, dato che anche religiosi più o meno favorevoli alla *communicatio*, come Xač'atur Arak'elian o «Giovanni Gabudigh», erano missionari apostolici di Propaganda. La radicalizzazione in senso restrittivo successiva al 1714 dovette soppiantare un atteggiamento precedentemente più aperto: cfr. Abagian, 1990, p. 154-155.

⁷⁴ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 274r-275v, 18 maggio 1721.

⁷⁵ Lo stesso argomento, in modo più melodrammatico, era avanzato anche da don Minas Osgan: «dicono molti personaggi che questa ultima persecuzione da noi tanto rigorosamente patita in questi 13 mesi, giorno e notte nascosti, sia effetto di questa voce, la quale arivando alle orecchie del Patriarca, si infuriò for di modo contro di noi, dicendo che "il Papa dà licenza di venire alle nostre chiese, e questi la negano! Perciò io non posso quietarmi finché non beverò il sangue di costoro"» (ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 272v).

⁷⁶ «[Di] giorno non posso mai uscir fuori, non tanto dalla paura de' Scismatici, ma più tosto dei pusillanimità cattolici, che sono nemici domestici, sin tanto hanno fatto arrivare all'orecchio del Patriarca che "don Giovanni e don Minas e li altri missionarii non permettono di venire alla vostra chiesa li Armeni Cattolici", e per questo il Patriarca s'è infuriato contro di noi...» (*ibid.*, c. 274r-275v). Cfr. Abagian, 1990, p. 155-156.

⁷⁷ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 323r-324r.

riportate da alcuni religiosi, possiamo farcene un'idea grazie ad una lettera del dossier scritta non da un missionario, ma da un semplice armeno cattolico di Aleppo, tal Giorgio Lucas⁷⁸. Egli si dilungava a descrivere la pietosa condizione dei convertiti locali, vessati dal vescovo armeno e da quello siro con la complicità e il finanziamento di un mercante inglese riformato, Rowland Sherman⁷⁹; quest'ultimo «tenendo in mano gl'Armeni e Giacobiti, pare d'esser loro patriarca», tanto che li aveva istigati a non lasciar «battezzare li bambini cattolici, né seppellir li nostri morti, né benedire li sposalizi». Il peggio però era che in mezzo ad arresti, bastonature ed estorsioni di denaro, i cattolici si facevano la guerra tra di loro, mentre i religiosi rendevano la vita impossibile a fedeli già sufficientemente vessati:

Infine vi facciamo sapere che ci troviamo in gran perplessità nelle cose spirituali, mercé che de PP. Missionari chi ci insegna una cosa, chi un'altra: li PP. Francescani ci insegnano che non pecchiamo assistendo puramente colla presenza alla messa et officio nella chiesa armena cattolica [leggi: scismatica] senza intenzione di comunicar con gl'eretici, e ciò per liberarsi dai pericoli suscritti; e dicono questo esser uniforme alle lettera della Sag. Cong.ne. L'istesso asseriscono li Maroniti. Li PP. Cappuccini né dicono di sì, né di no. Ma li PP. Gesuiti e Carmelitani proibiscono ciò efficacemente, talmente che non ci permettono né pure accostarci alla porta della chiesa. [...] Abbiamo sentito, che li religiosi armeni detti della Morea abbiano dato permissione a cattolici di far ciò. Noi ci troviamo perplessi⁸⁰.

Nonostante le assicurazioni fornite dall'abate Mechitar a Roma, sembra proprio che i suoi discepoli («i religiosi della Morea») acconsentissero dunque al compromesso di frequentare le chiese nazionali senza fare professione di obbedienza al vescovo scismatico; altrettanto facevano i minori osservanti, che tolleravano la semplice assistenza materiale alla messa. Giorgio Lucas auspicava che la Congregazione di Propaganda rilasciasse il permesso di seguire la loro opinione anziché

⁷⁸ *Ibid.*, c. 284r-285v (1° giugno 1722). La lettera era stata tradotta in italiano e girata a Propaganda dal sacerdote armeno Giorgio Mardiros. Pur non essendo formalmente una replica all'inchiesta di cui ci occupiamo, il fatto che nella missiva si esprima comunque un'opinione a riguardo della *communicatio* e che questo parere sia stato preso in considerazione nell'esame inquisitoriale (è citato a c. 397r nel riassunto dei pareri ricevuti) è stato ritenuto un motivo sufficiente a includerla nel *corpus*.

⁷⁹ Sherman (menzionato nelle fonti come «Charmel», «Charmen» o anche «Chairman») soggiornò per un lungo periodo ad Aleppo, dal 1688 fino alla sua morte nel 1747: membro della *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, negli anni '20 e '30 del XVIII secolo è ricordato come diffusore e autore in prima persona di opere anticattoliche o di propaganda protestante: cfr. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 476; Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum*, cit., t. 46, col. 7, 82-83 etc.; sulla sua collezione e traduzione di libri greci ed arabi, cfr. C. Zwierlein, *Coexistence and Ignorance: What Europeans in the Levant did not Read (ca. 1620-1750)*, in Id. (a cura di), *The Dark Side of Knowledge. Histories of Ignorance, 1400 to 1800*, Leida-Boston, 2016, p. 225-265: 250-255.

⁸⁰ Si veda anche un'altra lettera di contenuto analogo inviata pochi mesi dopo, il 22 dicembre: APF, SC, Armeni, vol. 7, c. 515r.

quella degli altri missionari, non tanto perché intimamente convinto della sua maggiore ortodossia o giustizia, ma «per poter campare in questo paese, finché piaccia all'Altissimo concederci tempi più sereni».

La conclusione dell'inchiesta e la necessità di una decisione

Abbiamo visto come le risposte dei missionari all'ultimo punto dell'inchiesta siano difficilmente classificabili in modo solo affermativo o negativo. Tuttavia, volendo comunque raggrupparle, si può forse farlo secondo cinque prese di posizione: A) quanti credevano che il pericolo di scandalo e perversione fosse realmente esistente e che quindi la *communicatio* non potesse essere tollerata; B) coloro che, pur non identificando nella *communicatio in sacris* con gli armeni un vero pericolo, sottolineavano l'inopportunità di renderla lecita; C) coloro che erano risolutamente favorevoli a consentire la frequentazione delle chiese e dei sacramenti degli «scismatici»; D) quanti, pur consapevoli dei rischi succitati, erano comunque favorevoli ad una certa forma di tolleranza, ritenendo gli esiti positivi più probabili di quelli negativi; e infine E) quelli che preferivano non esprimersi in modo chiaro, rinviando il giudizio in base alle diverse circostanze di ogni caso.

Come si può notare dal grafico, la maggioranza degli interpellati era convinta dell'esistenza di un serio pericolo per la fede cattolica nella pratica della *communicatio*, ma questo non toglie che le opinioni favorevoli a una qualche forma di tolleranza fossero più o meno equivalenti (anzi, leggermente superiori) a quelle che spingevano per una proibizione netta (fig. 16). Nel chiudere l'inchiesta, tuttavia, la burocrazia del S. Ufficio elencò per punti le principali informazioni raccolte in modo tale che il quadro finale prendesse un accento piuttosto diverso.

Secondo il riassunto accluso alla fine del dossier⁸¹, si riteneva infatti acclarato che: 1) gli armeni cattolici dell'Impero ottomano non possedevano altre chiese del loro rito al di fuori delle scismatiche, ed in queste celebravano battesimi, matrimoni e funerali; 2) nel rito di questi sacramenti non vi era «né errore né eresia» e i missionari avevano sempre tollerato la pratica per l'impossibilità di impedirla, alcuni di essi appoggiandosi anche all'autorità canonica del decreto di Martino V *Ad Evitanda* e del manuale del Verricelli; 3) ciò nonostante, la maggioranza dei religiosi riteneva questa pratica illecita e quasi tutti i cristiani orientali conoscevano le risposte negative emesse in passato da Roma ai dubbi su tale materia; 4) il motivo dell'illiceità era il pericolo di perversione in cui incorrevano i cattolici che si prestavano a tale pratica e il rischio di scandalo per coloro che vi assistevano, dato che anche la semplice assistenza materiale poteva valere come

⁸¹ ACDF, SO, St. St., M 3 a, c. 404r-405v.

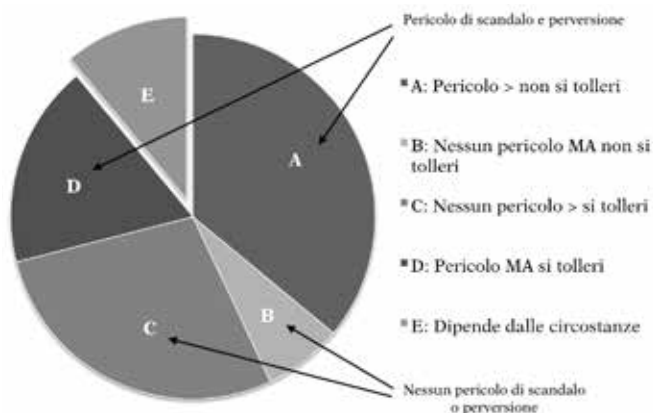


Fig. 16 – Inchiesta di Propaganda: ripartizione delle risposte dei missionari riguardo al «pericolo di scandalo e perversione» nella *communicatio in sacris*

atto protestativo di eresia; 5) per tutti questi motivi, «sebbene alcuni informanti inclinino perché la S. Sede permetta la communicatione con li scismatici *in divinis*, nulladimeno la maggior parte esclama che sarebbe scandalosa per esser da tanto tempo tutti ammaestrati a crederla per illecita».

Si concludeva osservando che i pericoli in cui i cattolici incorrevano non erano motivo sufficiente a renderla lecita: infatti, se essi dipendevano dall'avidità del clero scismatico, si sarebbe dovuto ricorrere al denaro per quietarli; se invece erano causati dall'*odium fidei*, a maggior ragione era necessario non cedere e rimanere costanti nell'ortodossia. Il consultore Leandro Porzia nel suo voto finale proponeva dunque di negare ai cattolici orientali la facoltà di entrare nelle chiese degli «scismatici», così come Paolo V aveva impedito nel 1606 ai cattolici inglesi di entrare in quelle protestanti⁸².

Ancora una volta, però, il rescritto finale non si conformò al voto del consultore: il 3 giugno 1723 i cardinali della Congregazione sospesero la risoluzione dei dubbi proposti da Mechitar e ordinarono che dalla Propaganda si inviasse in Oriente una risposta «non per definizione, ma per mera istruzione generale»⁸³. Il testo di questa istruzione

⁸² *Ibid.*, c. 328r-331v: *Catholicis Armenis Turcico Imperio subiecti id indicendum est, quod Paulus V Catholicis Anglicis enixe praecepit Brevi emanato anno 1606*.

⁸³ Cfr. il biglietto del 9 luglio seguente con cui si trasmetteva l'istruzione a Propaganda, precisando: «si mandi l'accluso foglio per mera Istruzione, quale è non per definizione senza altra espressione della Congregazione e forma con cui è emanata detta Istruzione, ma con soggiungerli che questa è Istruzione generale con cui si debbono regolare» (*ibid.*, c. 411r).

era molto simile a quello del 1719, precedente all'inchiesta, dato che l'unica diversità consisteva nell'ordine delle frasi: le clausole proibitive (*quod omnino abstinere debent ab actibus protestationis falsae sectae, et a communicatione in ritu schismatico et haeretico, a periculo perversionis et ab occasione scandali*) venivano ora prima dell'appello a consultare i missionari (*si ulterius gravem aliquod dubium occurrat, doctores theologos et missionarios diu versatos in illis regionibus consulant*), ma, in sostanza, era una risposta che poteva prestarsi ancora a letture tra loro diverse e ambigue⁸⁴.

Non stupisce dunque che le discussioni tra i missionari in merito alla *communicatio in sacris* non cessassero negli anni successivi. È anzi eloquente a questo riguardo quanto avvenne allora ad Aleppo, dove il problema era molto sentito: nonostante si fossero riuniti insieme in numero di quattordici per deliberare, i religiosi europei non riuscirono a mettersi d'accordo. Informata dell'evento, Propaganda rispose inviando al Custode di Terra Santa l'istruzione appena formata, ma fra Tommaso da Lucca non ebbe timore nel far notare che quel testo non risolveva proprio niente:

il motivo per cui si trovano divisi li Missionarii, specialmente d'Aleppo, ne' dubbii concernenti se, et in quali casi, e con quali cautele possano i cattolici comunicare coi scismatici, ed eretici, e star presenti alle loro funzioni, parmi possa procedere dal riflesso d'un decreto emanato nel tempo della felice memoria di Clemente XI Sommo Pontefice, consimile a quello che ora ho l'onore di ricevere dall'EE. VV., come di già gliene diedi relazione in altra mia, poichè a tenore del sudetto decreto alcuno de Missionarii sostiene esservi scandalo, protestazione di falsa setta e pericolo d'apostatare andando li cattolici alle chiese de' loro nazionali scismatici o eretici, altri sostengono il contrario, sì che *dubito assai che per questo nuovo decreto senza decisione definitiva non restino maggiormente fermi, e stabili nelle loro diverse opinioni*, senza potersi altrimenti unire, mentre che li uni non si stimano di minor dottrina e pratica nelle missioni degl'altri; per tanto stimo assai malagevole che possano venire ad una bramata unione, se non è comandata, o precettata dall'EE. VV. Per quello risguarda l'uniformità che l'EE. VV. m'insinuano procurare ne' Missionarii miei sudditi, le assicuro d'una total uniformità tra medemi, ma *che s'uniformino Missionarii d'ordine all'opinione de Missionarii d'altro ordine, questo lo giudico assai difficile* per esser gl'uni indipendenti dagl'altri.⁸⁵

Il Custode di Terra Santa rimarcava insomma come si sentisse ancora la mancanza di una decisione definitiva che obbligasse in coscienza tutti i missionari ad uniformarsi ad un solo parere, lasciando peraltro trasparire come il suo personale punto di vista coincidesse con quello dei religiosi più tolleranti verso la *communicatio*. L'istruzione del 1719 (il cui contenuto abbiamo detto si ritrova pressoché identico in quella del 1723) metteva in guardia contro «il pericolo dello

⁸⁴ Il testo completo dell'istruzione è alle c. 412rv: cfr. Appendice online (1).

⁸⁵ Lettera del 12 luglio 1724 da Gerusalemme; la lettera precedente è del 3 marzo: cfr. APF, CP, vol. 76, c. 85r-87v.

scandalo, della perversione e della protestazione di falsa setta», ma era appunto discutibile che gli armeni cattolici incappassero realmente in tali rischi nel frequentare le chiese nazionali: tutti sapevano che i cattolici vi si recavano solo perché erano costretti dalle misure violente suscitate dal clero scismatico e dalle autorità ottomane, per cui nessuno poteva veramente scandalizzarsi; «quanto poi al pericolo di pervertirsi col tempo, pare più ragionevole anteporre il pericolo che è *de facto* al pericolo che è *de possibili*, essendo questo incerto e quello certissimo». Anzi, i convertiti che acconsentivano a farsi vedere ogni tanto nelle chiese armene sfuggivano alla sorte riservata invece agli intransigenti, quella cioè di venire in seguito costretti a recitare una professione di fede eretica per poter ricevere (per loro o i loro congiunti) il battesimo, il matrimonio o i funerali. Insomma, concludeva fra Tommaso da Lucca, «se stimassero bene l'EE. VV. conceder alli cattolici nelle presenti emergenze di poter andare nella lor chiesa, mi pare sarebbe più agevole il conservare la santa fede cattolica»⁸⁶.

Sembrava dunque che l'inchiesta che aveva occupato gli anni precedenti fosse stata condotta invano, visto che i problemi e le divisioni tra i missionari continuavano come prima. Anzi, peggio di prima: il numero dei religiosi zelanti andava infatti aumentando (nonostante le ambiguità evidenziate, le istruzioni romane esprimevano comunque una evidente preoccupazione nei confronti nella pratica e non bisogna dimenticare i singoli decreti proibitivi emessi già da decenni in merito a dubbi particolari), mentre i missionari più aperti verso la *communicatio* si trovavano ora a scegliere se continuare a difendere il loro operato tramite interpretazioni sempre più scivolose della normativa canonica o al contrario sottomettersi al nuovo indirizzo.

Particolarmente colpito dal divieto, il superiore dei gesuiti nel Cairo Claude Sicard si gettò nella stesura di una appassionata *Dissertation sur la communication qu'on peut avoir avec les hérétiques et schismatiques dans les prières et les sacrements* (composta il 17 giugno 1725). Questo testo, di cui abbiamo già trattato⁸⁷, scandalizzò gli altri missionari e particolarmente i minori osservanti. Luigi Antonio di Casalmaggiore definì la dissertazione «erronea e piena di falsità e contraddizione», mentre il vice prefetto di Terra Santa Bernardo d'Alpicella corse a denunciarne l'autore alla Propaganda: «il Pre Sicard Gesuita Francese, non sodisfatto di tali ordini [l'istruzione del 1723], disse che non erano risposta adeguata a dubbi trasmessi, e che parlando con buona pace di questi Sig.ri Em.mi, il rito di queste nazioni rispettivamente era buono, ed aprovalo. *Coram Deo* che io non mentisco: continuò e continua a predicar la strada larga insegnando

⁸⁶ APF, CP, vol. 76, c. 85r-86r.

⁸⁷ Vedi *supra*, cap. 3 e il testo pubblicato nell'Appendice online (5).

che puonno andar alle loro chiese»⁸⁸. La Congregazione ammonì Sicard e lo mise sotto osservazione, ma l'improvvisa morte del gesuita l'anno successivo gli risparmiò ulteriori reprimende⁸⁹.

Il suo tuttavia non fu l'unico gesto di dissenso, visto che ritroviamo un atteggiamento analogo nel 1727 presso il provinciale dei gesuiti di Siria, Pierre Fromage. Quest'ultimo aveva mandato per iscritto al minore osservante Bernardo d'Alpicella cinque ragioni per cui riteneva lecita la partecipazione dei convertiti cattolici del Cairo alle loro chiese nazionali. Innanzitutto sosteneva che in passato i missionari avevano ricevuto simili permessi da parte di Propaganda in caso di persecuzioni, tanto che «tre o quattro anni fa la S. Congregatione haveva trasmesso un decreto al padre Clotero franciscano superiore in Aleppo, dal quale fu promulgato e pubblicato, ove si permetteva alli cattolici soriani et armeni l'assistere alle messe degl'eretici»⁹⁰; in secondo luogo, tutti i missionari di Damasco, a prescindere dal loro ordine, avevano sempre permesso ai loro fedeli di partecipare alle messe celebrate dal defunto patriarca melchita Cirillo V al-Za'im anche prima che quest'ultimo facesse professione di fede cattolica nel 1716 («anzi, che i medesimi Missionarii qualche volta vi assistevano in persona»); c'era poi da considerare che molti «scismatici» si erano convertiti proprio a causa della familiarità con i cattolici, mentre al contrario la separazione e la conseguente mancanza di elemosine erano il primo motivo dell'odio del clero orientale verso i convertiti. Il gesuita non mancava di ricordare come lui stesso all'inizio della propria attività non credesse lecita la *communicatio*, «come ancora non pratico delle cose orientali»; ma un'esperienza di molti anni nel Levante gli aveva mostrato «che ciò si possa lecitamente fare, e che possa il cattolico assistere alla messa degl'eretici suoi nazionali, quando così gli comandasse il suo Patriarca o prelato: purché il prelato non intenda di pervertirlo e ridurlo all'eresia con questo obbligarli a venire alla propria chiesa». Per tutte queste ragioni, Pierre Fromage riteneva dunque lecita la comunione nelle cose sacre, pur ribadendo che i fedeli dovessero sempre essere diretti con attenzione dal loro padre spirituale, al quale spettava indicare le occasioni e le modalità nelle quali fosse possibile la frequentazione della liturgia e dei sacramenti degli «eretici»⁹¹.

Una tale divergenza di opinioni creava scandalo e pareva agli stessi fedeli «segno d'incostante pazzia», come scrisse nell'aprile 1727

⁸⁸ APF, CP, vol. 76, c. 97rv (10 giugno 1724), in Libois (ed.), *Égypte (1700-1773)*, cit., p. 391-393, n. 159; vol. 77, c. 94rv, 99rv (lettera di Luigi Antonio da Casalmaggiore al generale dei frati minori, 19 settembre 1725).

⁸⁹ Cfr. Libois (ed.), *Égypte (1700-1773)*, cit., p. 399-412, 624-626.

⁹⁰ Si riferisce verosimilmente al p. François Clotereau, curato di Sayda nel 1715, ma non sono riuscito a trovare traccia del decreto a cui si fa allusione.

⁹¹ APF, CP, vol. 77, c. 9v-10v (traduzione italiana della lettera), 17r-18v (originale arabo).

il chierico melchita Fares di Aleppo, trasmettendo alla Propaganda le argomentazioni del superiore gesuita. Pregava anzi la Congregazione di far sapere se le idee dei gesuiti fossero state approvate o no dalla Santa Sede «affinché li cattolici sappiano regolare le loro coscienze e camminare nella luce della verità»⁹². In altri termini, la circolare del 1723 aveva dimostrato la sua inutilità e si tornava a chiedere con ancora maggiore insistenza una direttiva chiara.

Di fronte ad una situazione del genere non fu più possibile tergiversare e nel 1729 fu redatta e trasmessa una nuova istruzione generale, che sin dalle sue prime parole rimproverava i missionari⁹³. Gli estensori del testo (che venne firmato dal cardinal Petra) affermavano che le disposizioni precedentemente fornite da Roma non si prestavano ad una vera ambiguità, ma che erano stati piuttosto i religiosi inviati in Oriente a complicare la questione, interpretando le parole delle istruzioni «contro la mente di questa S. Congregazione, arrogandosi alcuni l'autorità di decidere tutti i casi, e con scritture donar regole generali pericolose in una materia così delicata»; era stata dunque la gelosa discordia tra i missionari a rendere «più dubbioso il quesito, tante volte risoluto, con danno delle coscienze, e con scandalo de' buoni». Se speculativamente era possibile immaginare in astratto alcuni casi in cui la *communicatio in sacris* era tollerabile, «colla scienza pratica, considerato il fatto con tutte le sue circostanze», era invece difficile se non impossibile ritrovarne e per questo Roma aveva determinato che la partecipazione ai sacri degli acattolici «dovea regolarmente nella pratica credersi illecita, o per il pericolo di perversione, o per il pericolo di partecipare nei riti scismatici ed eretici, o finalmente per il pericolo ed occasione di scandalo; ed essendo queste circostanze [...] universalmente proibite per il diritto naturale e divino, contro cui non c'è potestà che dispensi, o connivenza che salvi, non lasciavano apertura a farne più dubbio».

Tuttavia, neanche questa presa di posizione finalmente chiara fu sufficiente ad eliminare veramente il fenomeno, che rimase diffuso in Oriente ancora per decenni.

Divieti teorici e tolleranza pratica

Le decisioni romane lasciavano ora poco margine di azione a quegli armeni che si professavano cattolici ma non potevano rendere nota la propria condizione: era il caso degli ecclesiastici di alto livello come i vescovi, che avrebbero immediatamente perso la loro posizione (dato che essa dipendeva non solo dall'ordinazione ricevuta

⁹² *Ibid.*, c. 9r-14v (20 febbraio 1727: l'originale arabo è alle c. 15r-16v).

⁹³ Cfr. *supra*, capitolo 3, p. 185; le citazioni che seguono sono tratte dall'istruzione del 1729, edita integralmente nell'Appendice *online* (3).

dal *kat'otikos* di Ėjmiacin o da suoi delegati, ma anche e soprattutto dal riconoscimento delle autorità ottomane). Formalmente, Roma non pretendeva una dichiarazione pubblica, ma ordinava comunque di compiere una serie di gesti che nella pratica denunciavano come cattolico chi li compiva: versare l'acqua nel calice, celebrare le festività principali nelle stesse date dei latini, omettere la menzione dei santi armeni ritenuti eretici...

Vi furono esempi di prelati che obbedirono rigorosamente ai comandi, oscillando tra il coraggio e l'incoscienza, come il vescovo di Aleppo Abraham Arciwean (Arzivian), che ne ricavò persecuzioni, arresti, un esilio e la fuga tra le montagne libanesi, ma infine anche il riconoscimento come primo patriarca di Cilicia per gli armeni cattolici; ma certo non tutti potevano seguirne l'esempio. Minas P'ëruazean, già arcivescovo a Cipro e poi a Smirne, riteneva ad esempio che non fosse possibile: a partire dal 1706 fino alla fine degli anni '20 continuò a far notare alla Propaganda quanto fosse irrealistico pretendere il rispetto di quelle condizioni, chiedendo quindi di esserne esentato. Di fronte ai numerosi rifiuti, arrivò perfino a proporre spontaneamente di lasciare la carica e recarsi a Roma, dove avrebbe potuto finalmente vivere da cattolico senza gli scrupoli di coscienza e i timori a cui era continuamente sottoposto – del resto non sarebbe costato nulla alla Congregazione, giacché era molto ricco (apparteneva ad una famiglia di *amira*, come rivela il fatto che suo fratello fosse allora «presidente della zecca del Gran Signore») ⁹⁴. Eppure, da Roma si continuò a chiedergli di rimanere nella sua diocesi, fin quando nel 1733 gli si lasciò libertà di coscienza in merito, ammonendolo però di riflettere «se la di lui partenza può ridondare in pregiudizio degli Armeni cattolici colà dimoranti». I cardinali non facevano alcuna concessione di principio, ma lasciavano al suo posto un vescovo che diceva loro apertamente di non poter rispettare proprio quei principi, perché questa comunque appariva la soluzione migliore ⁹⁵.

⁹⁴ Dato che la sovrintendenza generale della *Darphane-i Amire* (zecca imperiale) era allora appannaggio di una famiglia ebraica (lo sarà fino al 1758), si può pensare che il fratello dell'arcivescovo fosse *Sahib-i 'ayar* (controllore del conio, la carica immediatamente successiva); un'altra possibilità è che qui non ci si riferisca alla zecca centrale, ma ad una periferica, che in effetti esisteva nella regione di Smirne, a Bayindir. Devo queste informazioni alla gentilezza di O. Jamgocyan: cfr. il suo studio *Les banquiers du Sultan*, cit.

⁹⁵ Si veda la lettera scritta da P'ëruazean al papa: «Beatissimo Padre, il mutarsi le Festività Armene, et il far pubblicamente meter acqua nel Calice sarebbe un volere una solevatione universale degl'Armeni Schismatici contro li Cattolici; onde, vedendo la morale impossibilità, ero disposto di rinunciare l'Arcivescovato e portarmi a' piedi di Vostra Santità per riceverne la Beneditione, et ivi attendere alla salute dell'anima mia. Il mentovato Padre Rev.mo Vicario m'ha non solo essortato, ma anche pregato a differrire la renontia, representandomi il gran utile che ne ricevono questi Cattolici, mentre io risiedo qui» (ACDF, SO, St. St., QQ 2 g, c. 686r; cfr. in generale tutto il fascicolo 42 (XLIII), c. 570r-714v, 3 luglio 1727-7 novembre 1729; APF, SC, Armeni, vol. 9, c. 1r-8v; SOCG, vol. 674, c. 262, 1733). Cfr. Abagian, 1990, cit. p. 416-418.

Nel corso del secolo la strategia più o meno consapevole di vietare generalmente in linea teorica e tollerare nei singoli casi in via pratica trovò ampia attuazione, particolarmente sotto il pontificato di Benedetto XIV (1740-1758), un pontefice che aveva altrettanta dottrina e conoscenza dei limiti insuperabili del diritto canonico e della teologia, quanta capacità di comprendere i contesti locali e le loro necessità.

Nel 1748 il vicario apostolico di Costantinopoli Girolamo Bona riferì a Roma che l'abuso di far battezzare i propri figli nelle chiese armene e ancor più di contrarvi matrimonio alla presenza di un sacerdote «eretico» era diffusissimo e che poco aveva potuto anche il suo tentativo di rendere la *communicatio in sacris* un caso riservato a sé e a pochi missionari di sua fiducia, così da scongiurare le assoluzioni troppo facili dei penitenti recidivi⁹⁶. Dato che il vicario mostrava di considerare «nulli» i matrimoni contratti in quel modo, la questione fu esaminata specificamente nella congregazione del Sant'Uffizio del 27 febbraio 1749, alla presenza del pontefice: all'unanimità fu riconosciuto che i matrimoni degli armeni cattolici contratti alla presenza di un ministro acattolico erano validi; quanto alla loro liceità, «quantunque siasi creduto non dover recedere in verun modo dalle regole generali altre volte stabilite proibenti ai Cattolici il comunicare *in divinis* coi Scismatici, si è però creduto e determinato... che attese le funeste conseguenze provenienti dalla prepotenza del Patriarca Armeno Scismatico...non debbono nel caso di cui si tratta per questo capo inquietarsi gli Armeni Cattolici». Quanto affermato era però subito accuratamente delimitato: «la stabilita validità de matrimoni comprende i cattolici Armeni, ma non le altre nazioni che hanno insino ad ora osservata la forma del Concilio di Trento, e che *la tolleranza indicata in ordine ai matrimoni, che si fanno avanti il Prete Scismatico, non deve estendersi agli altri atti che dagli stessi Cattolici Armeni si potessero o si possono fare*»⁹⁷. Poiché il vicario sembrava non aver recepito la decisione e continuava a chiedere se fosse necessario rivalidare i matrimoni contratti in quel modo, un'ulteriore e più chiara istruzione fu emanata nel 1754:

Esponendo che sono frequenti e sempre più saranno frequenti i matrimoni fra cattolici e scismatici o eretici, acciò non prenda equivoco e non sparga oscurità, ove non sono, sembra bene fargli sapere che contraendosi senza sua saputa, e non potendo esso impedirli, si regoli come si regolano i buoni superiori ecclesiastici nei paesi nei quali simili matrimoni sono frequenti; cioè che *non si accinga ad impedirli, li lasci correre, li tenga per validi benché illeciti, non potendosi in tutto ciò valutare che una semplice tolleranza o permissione d'un male minore per evitare un maggiore*. Che se poi ad esso si fa ricorso per

⁹⁶ APF, SC, Romania, vol. 8, c. 530r e sg.; cfr. Hofmann, *Il vicariato*, cit., p. 120-124.

⁹⁷ ACDF, SO, St. St., M 3 b, c. 368r: «Istruzione della Santità di Nostro Signore sopra i matrimonii degli Armeni Cattolici in Costantinopoli» (enfasi aggiunta); cfr. APF, SC, Armeni-Miscellanea, vol. 4, c. 109-112; Terzian, *Le patriarchat de Cilicie*, cit., p. 31-32.

avere la licenza di contrarre matrimonio fra un contraente cattolico ed un altro scismatico o eretico, deve il suo contegno esser il seguente: cioè, deve ammonire il cattolico che facendo il matrimonio, il matrimonio sarà valido ma illecito; ch'esso commetterà un grave peccato; che mette sé in pericolo di perversione; che espone la prole nascita ad un pericolo di perdizione; e che se esso non si accinge ad impedirlo, ciò deriva dall'infelicità delle circostanze e dal timore di mali maggiori. E regolandosi in questo modo dice la verità, che è quella che sempre dee dirsi, insegna le vere massime, non fa atto positivo di approvazione, né col fare schiamazzo per impedire il matrimonio o contro il matrimonio dopo che è contratto si espone al pericolo di eccitar tumulti⁹⁸.

La predetta «tolleranza» non si limitò tuttavia solo ai matrimoni, ma finì per coinvolgere anche gli altri sacramenti o sacramentali dotati di valore civile e pubblico, come appunto il battesimo e i funerali. Lo si vede bene da un'istruzione inviata nel 1764 in risposta ai dubbi del vicario apostolico di Aleppo, che chiedeva se fosse possibile permettere la *communicatio* nei tre casi citati. La Propaganda non poté che ripetere quanto già stabilito circa l'illiceità di quelle pratiche (si noti peraltro come il clero missionario continuasse a sottoporre sempre le stesse richieste, come se la decisione del 1729 non esistesse), ma vi aggiunse un rescritto particolare:

perché non ignora... essere inveterato e quasi universale l'abuso di comunicare li cattolici *in divinis* cogli eretici nelle tre cose suddette... così la S. C. ha giudicato opportuno di mandare a V. S. questa istruzione a parte, acciocché ella né rilassi il necessario rigore della costante disciplina circa la comunicazione *in divinis* cogli eretici..., né dall'altra parte, per volere anche nei detti casi zelarne l'osservanza, metta in sommo perturbamento e pericolo gran parte dei cattolici di coteste nazioni orientali. Per di Lei regolamento adunque ha giudicato poter bastare, senza fare nuovo decreto, l'Istruzione che diresse in materia consimile la s.m. di Benedetto XIV al Vicario Patriarcale di Costantinopoli nell'anno 1754: a tenore della medesima... Ella potrà regularsi, adottando ai casi particolari dei battesimi, matrimoni e sepolture *quella specie di tolleranza, che quel sapientissimo Pontefice, per evitare un male maggiore ha insinuata nella detta Istruzione*, tenendo però sempre ferma la massima non esser lecita la comunicazione cogli eretici neppure nei casi suddetti⁹⁹.

Se era possibile tollerare in pratica nei casi predetti, non si mostrava altrettanta flessibilità verso chi si recava nelle chiese del patriarcato per partecipare alla liturgia o semplicemente per farsi vedere e versarvi le

⁹⁸ ACDF, SO, *Dubia de matrimonio 1768-1770*, fasc. VIII : «Copia d'istruzione trasmessa dalla S. Memoria di Benedetto XIV a Mons. Segretario di Propaganda li 30 novembre 1754» (enfasi aggiunta). Cfr. *Collectanea S.C. de Propaganda Fide*, cit., §455 e nota; De Martinis (ed.), *Iuris pontificii*, p. 342 nota 2; *Codificazione canonica orientale*. *Fonti*, cit., fasc. II, p. 339.

⁹⁹ Congregazione generale di Propaganda fide, 6 agosto 1764: *Collectanea*, cit., § 455 (enfasi aggiunta); *Codificazione canonica orientale*. *Fonti*, cit., fasc. II, p. 105-107; De Martinis (ed.), *Iuris pontificii*, p. 342-343, n. DCXV; Terzian, *Le patriarcat*, cit., p. 32-33 (quest'ultimo edita il testo presente in APF, Istruzioni, vol. 1, c. 675-677, che riporta la data del 29 agosto).

decime, né soprattutto verso quanti – come i mechtaristi – aprivano spiragli a giustificazioni teoriche della *communicatio*. Gli scontri tra i missionari che abbiamo descritto in precedenza continuarono infatti anche dopo l'istruzione del 1729: basti considerare la supplica fatta nel 1757 dal monaco mechtarista Giorgio Antepli di poter essere riammesso alla celebrazione della messa, facoltà che gli era stata sottratta per aver sostenuto pubblicamente in Levante che la *communicatio in sacris* fosse lecita¹⁰⁰, o alla denuncia sporta ancora contro di lui nel 1761 dal missionario «collegiano» Pasquale Longhi, che finiva per attaccare in generale l'intero ordine mechtarista. Longhi affermava infatti che i monaci di San Lazzaro assolvevano senza problemi quanti si recavano nelle chiese armene, non perché ignorassero le istruzioni romane in merito ma perché mossi da vera malizia. Secondo lui, lo stesso abate generale successore di Mechitar (Step'anos Melk'onean o «Stefano Melkon», 1749-1800) in pubblico professava una stretta aderenza ai decreti romani, ma in privato li contraddiceva:

In quanto al loro Abbate, mi dice un giovine che, essendo novizio nel loro monistero, dimandava spesso se si poteva senza peccato frequentare le chiese delli Scismatici, al che essi: «Questo non si dice, se non a chi è per partire». Osservi V. S. Ill.ma il silenzio: non so se così si sarebbero portati con chi gl'avesse dimandato se poteva senza peccato un privato uccidere un innocente. «Nel giorno della mia partenza», soggiunge il suddetto giovane, «faccio al P. Abbate la medesima dimanda, ed egli m'interroga se in Constantinopoli frequentavo; rispondo di sì, ed egli: di qua inanzi, pure frequentate». Il giovine poi mi disse che, arrivato in Costantinopoli, avea fatto così; io però l'ho dissuaso. In quanto alli monaci, una volta trovandomi con uno di loro, mi disse che il P. Giorgio avea fatto male ad insegnare quella dottrina con quella pubblicità di scritti, e lettere, e replicandogli io che pur avrebbe fatto male se avesse insegnato in privato, m'ha risposto con certa maniera: «Sì sì, ma tutto il male era in quella pubblicità»¹⁰¹.

Giorgio Antepli alla fine ritrattò tutto quanto aveva insegnato oralmente e per iscritto ai fedeli di Ankara (in particolare che nella liturgia armena non ci fosse niente di erroneo a parte l'anatema contro il concilio di Calcedonia), ma questo non alleggerì i sospetti contro l'ordine, tanto che nel 1770 fu infine stabilito che ogni mechtarista in procinto di partire per il Levante fosse tenuto a prestare giuramento di non comunicare *in divinis*¹⁰². Peraltro, anche all'interno della congregazione fondata da Mechitar circolavano idee diverse, visto che neanche tre anni dopo si verificò la scissione di un gruppo di monaci guidato dai padri Astuacatur Papikean (Babik) e Minas Gasporean,

¹⁰⁰ ACDF, SO, M 3 l, fasc. II, c. 49r-50r (29 agosto-2 settembre 1757).

¹⁰¹ ACDF, SO, St. St., M 3 b, fasc. XXI, c. 898r-899r, lettera del 3 aprile 1761, trasferita da Propaganda al Sant'Uffizio il 25 maggio seguente.

¹⁰² *Ibid.*, c. 900r-905v. Per il giuramento imposto ai mechtaristi, cfr. *supra*, capitolo 3, p. 193.

stabilitisi a Trieste e poi a Vienna, dove per lungo tempo funzionarono come ramo indipendente dell'ordine¹⁰³.

Una battaglia di carta: la disputa pubblicistica sulla communicatio in sacris

I mechtaristi di Venezia giocarono comunque un ruolo fondamentale nei tentativi di accordo tra armeni cattolici e «scismatici» che ebbero luogo tra gli ultimi decenni del Settecento e i primi del secolo seguente: la loro attività si esplicò non soltanto con la missione e la predicazione, ma anche con mezzi eminentemente culturali (come la traduzione di opere di autori armeni antichi o medievali, spesso sospettati di eterodossia dai censori romani) e addirittura con pressioni sull'opinione pubblica, sia nel Levante che in Europa. Erano risaputi, infatti, i contatti che legavano i monaci con il marchese Giovanni de Serpos: quest'ultimo, in occasione del rinnovarsi delle violenze sotto il patriarca di Costantinopoli Zak'aria II, cercò in ogni modo di persuadere i vertici della Chiesa romana ad ammettere la liceità della *communicatio in sacris* con il clero armeno apostolico.

Serpos aveva dalla sua parte i mezzi economici e l'influenza politica internazionale: come si è detto, veniva da una importante famiglia di *amira* ottomani (suo fratello Tomas era *sarrafa-başı* del gran visir Seyyid Mehmed pascià) ed era stato in grado di diventare uno dei principali banchieri veneziani, patrizio romano e finanche nobile polacco¹⁰⁴. Tuttavia, per vincere una battaglia intellettuale di tale importanza, erano necessarie competenze storiche, teologiche e canonistiche inusuali per un uomo d'affari: per questo Serpos fece ricorso all'erudizione di un ex-gesuita di Perasto, Josip Marinović («Giuseppe Marino», 1741-1801). Fu lui il probabile estensore materiale di un primo libello, pubblicato a Venezia nel 1783 con il titolo: *Dissertazione polemico-critica sopra due dubbj di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi dell'Impero Ottomano, presentata alla S. C. di Propaganda dal marchese Giovanni de Serpos*; alla stessa mano si deve ascrivere anche il successivo e più ambizioso *Compendio storico e cronologico di memorie concernenti la religione e la morale della nazione armena*, comparso in tre volumi nella città lagunare nel 1786. I «dubbi di coscienza» citati nel primo titolo non erano altro che la riproposizione di problematiche ormai vecchie di quasi un secolo, e che

¹⁰³ Sullo «scisma» mechtarista del 1773, si vedano G. Cappelletti, *Storia del Cristianesimo... dall'anno 1720 a tutto il 1846*, Firenze, tipografia di Alcide Parenti, 1847, p. 209-210; C.L. Curiel, *La Fondazione della Colonia Armena in Trieste*, in *Archeografo Triestino*, 43, 1929-1930, p. 339-379; S. Aslanian, *The Great Schism of 1773: Venice and the Founding of the Armenian Community in Trieste*, in H. Berberian, T. Daryae, *Reflections of Armenian Identity in History and Historiography*, Irvine, 2018, p. 75-126.

¹⁰⁴ Cfr. Jamgocyan, *Les banquiers du Sultan*, cit., p. 64-69, secondo il quale è anche grazie agli stretti legami tra Serpos e Napoleone Bonaparte se quest'ultimo risparmiò il monastero mechtarista di San Lazzaro dalle soppressioni degli enti religiosi.

abbiamo già incontrato nella formulazione sottoposta da Mechtitar all'esame della Propaganda e in mille altre occasioni¹⁰⁵. Tuttavia, dalla lettura dell'opera appariva chiaro che non si trattava tanto di richiedere una risposta da parte romana alle domande in questione, quanto di cercare di convincere i cardinali del fatto che la Chiesa armena non poteva dirsi formalmente né scismatica né eretica; anche nell'eventualità in cui vi fossero stati tra i suoi membri alcuni eretici e scismatici, non essendo questi personalmente scomunicati, non sussisteva alcuna norma che proibisse assolutamente di partecipare ai loro riti sacri, dato che la comunicazione *in divinis* era vietata non per diritto divino, ma solo ecclesiastico, moderato in quel caso specifico dalla costituzione *Ad Evitanda*.

Prima ancora che a Roma si potesse esaminare nel dettaglio la *Dissertazione*, ne arrivò una stroncatura da parte di un teologo deputato dall'Università di Siena, l'abate Paolo Marcello Del Mare, spinto ad un atteggiamento rigorista sia dalle proprie tendenze giansenistiche, sia dall'amicizia con l'allora vicario patriarcale di Costantinopoli Fracchia, avverso ai mechtitaristi¹⁰⁶. In soccorso del marchese e di Marinović accorse d'altro canto un teologo croato, il vescovo di Lesina (Hvar) Ivan Dominik Stratiko («Domenico Stratico», 1732-1799), che nel 1785 diede alle stampe a Siena l'*Esame teologico del voto pubblicato da tre teologi dell'Università di Siena sui dubbi di coscienza riguardanti gli Armeni cattolici* (riedito l'anno seguente in forma ampliata), a cui si aggiunsero nello stesso anno alcune *Annotazioni...sulla questione della tolleranza a favore degli Armeni cattolici sudditi ottomani* del chierico regolare teatino Fabrizio Dotto (Venezia, 1785). Nonostante tali pareri favorevoli alla «tolleranza», l'abate Del Mare non si diede per vinto, rispondendo l'anno seguente con un ulteriore *pamphlet* in cui si rigettavano il lassismo e il «molinismo» impliciti in un atteggiamento aperto verso la *communicatio*. Tale pubblicazione suscitò

¹⁰⁵ Il primo dubbio era formulato così: «se...possa permettersi a' suddetti Armeni cattolici di accostarsi qualche volta alle Nazionali Chiese Scismatiche, ed esercitarvi in esse qualche atto di Religione conformemente al rito Cattolico, e contribuirvi qualche limosina a solo fine di redimersi per via di sì fatte contribuzioni più forzate, che spontanee, da mille vessazioni gravissime, e di mantenersi nella pacifica professione della notoria loro Cattolicità»; nel secondo invece si chiedeva «se a' medesimi possa permettersi di conformarsi nella celebrazione di alcune Feste al Calendario osservato dalle Chiese suddette, supposto che un tal Calendario non sia niente difforme da quello usato ne' tempi primitivi da tutti i Santi Padri Armeni venerati dalla Chiesa Universale; ed altronde non possa da essi osservarsi altro Calendario senza mettere in aperto rischio le sostanze, la libertà e talvolta anche la vita» (Serpos, *Dissertazione*, cit. p. 2).

¹⁰⁶ [P.M. Del Mare], *Voto dell'eccellentissimo collegio della sacra facoltà teologica della regia Università di Siena in risposta a due dubbi riguardanti la comunicazione in divinis degli Armeni cattolici di Costantinopoli con gli scismatici...*, Firenze, per Anton-Giuseppe Pagani, 1785; cfr. il profilo curato da C. Fantappiè nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 38 (1990), *ad vocem*, e quanto scrive su di lui F. Piselli, *'Giansenisti', ebrei e 'giacobini' a Siena. Dall'Accademia ecclesiastica all'Impero napoleonico (1780-1814)*, Firenze, 2007.

la contro-reazione in prima persona del Marinović, spalleggiato negli anni seguenti dai domenicani Francesco Marsili, Domenico Maria Pellegrini e Vincenzo Maria Palazzolo¹⁰⁷.

Insomma, negli anni '80 del Settecento il problema della *communicatio in sacris* tra gli armeni dell'Impero ottomano assunse brevemente carattere di notorietà anche tra il grande pubblico, come testimoniano i riferimenti alla *querelle* suscitata dal marchese de Serpos anche in opere generali; e se, come scrisse amaramente l'autore di una di esse, «della quistione da lui introdotta successe quello che per lo più suole avvenire, che dopo molto gridare e scrivere ognuno rimase nella sua antica opinione»¹⁰⁸, ciò nondimeno il clamore spinse effettivamente papa Pio VI a creare una congregazione particolare di quattro cardinali (Gerdil, Boschi, Borromeo e Antonelli) e altrettanti consultori (i domenicani Mamachi e Becchetti, l'oratoriano De Magistris e il canonico Monsagrati) per esaminare nel dettaglio la materia¹⁰⁹.

La commissione incaricata raccolse molto materiale, compresi numerosi memoriali e pareri favorevoli al Serpos (come la *Relazione del P. Deodato Caroli sullo stato degl'Armeni sudditi dello stato ottomano*) o del tutto contrari (come le confutazioni del sacerdote armeno Antonio Murat o del missionario francese Viguier), mentre il marchese provava a sua volta a forzare la mano, inviando personalmente copie della *Dissertazione* a vari sovrani e personaggi influenti delle corti europee¹¹⁰.

¹⁰⁷ P.M. Del Mare, *Principj teologici per servire di preservativo agli errori contenuti nell'Esame teologico del Voto*..., Siena, Carli, 1786; [J. Marinović], *Risposta al signor abate Paolo Marcello Del Mare, sopra un opuscolo da lui dato alle stampe*..., Venezia, presso Antonio Zatta e figli, 1786; [F. Marsili], *Lettere teologico-critico-morali sopra li due dubbi di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi ottomani*..., Venezia, presso Giovanni Gatti, 1786; [D.M. Pellegrini], *Lettera d'un teologo pacifico ad un teologo amico, che gli chiedeva una breve informazione della causa Armena introdotta dal S. Marchese Serpos*..., Venezia, presso Antonio Zatta e figli, 1787; V.M. Palazzolo, *Lettera del Vincenzo Ma. Palazzolo intorno al comunicar dei Cattolici Armeni sparsi per l'Ottomano Impero cogli Eretici, o Scismatici Nazionali nelle cose di Chiesa*, Treviso, per Gio. Antonio Pianta, 1788.

¹⁰⁸ G. Moschini, *Della letteratura veneziana del secolo XVII fino a' nostri giorni*, 4 vol., Venezia, Palese, 1806: vol. 1, p. 276-278, 304; vol. 4, p. 23; cfr. anche G.B. Tavanti, *Fasti del S. P. Pio VI, con note critiche, documenti autentici e rami allegorici*, 3 vol., Italia [Firenze], a spese di Gio. G. Chiari, 1804: vol. 1, p. 182.

¹⁰⁹ APF, SC, Armeni-Miscellanea, 4; Serpos, *Compendio storico*, cit., vol. 3, p. 588.

¹¹⁰ Cfr. ACDF, SO, St. St., QQ 3 f (la *Relazione* è un vero e proprio libro manoscritto; in un lettera del 23 maggio 1784, riportata nell'appendice, l'autore Deodato Caroli si definisce così: «Io che sono nativo di Costantinopoli, ma fatti li miei studj in Italia, cattolico di religione e di professione sacerdote regolare de' Minori Conventuali, essendomi stato spedito in qualità di missionario in Costantinopoli e Moldavia, dove son trattenuto per lo spazio di tredici interi anni, pratico della lingua armena e turca volgare, sono stato a pienissima portata di verificare personalmente tutto ciò che rispetto ai fatti nella sua *Dissertazione* si asserisce...»; a p. 427 del voto afferma di avere 75 anni); cfr. anche la filza QQ 3 g che raccoglie, oltre alle confutazioni citate, lettere e testimonianze contro il Serpos, ad esempio circa la sua connivenza con l'abate mechtarista e la sua potenza economica e politica.

Questo comportamento, unito alla sua corrispondenza con il patriarca Zak'aria e agli scontri con il vicario apostolico di Costantinopoli, contribuì probabilmente a orientare alla fine il voto dei consultori in modo nettamente negativo (1785)¹¹¹.

Non sembra tuttavia che la *Dissertazione* fosse messa all'Indice né che la Congregazione particolare arrivasse a pubblicare una decisione formale, probabilmente grazie all'intervento del patriarca armeno cattolico di Cilicia, Grigor Petros K'iwbelean: interpellato su quale fosse il parere suo e degli altri vescovi armeni «circa la nota questione Serposiana», suggerì che non fosse assolutamente il caso di dirimere in modo netto, in un senso o nell'altro, una questione così complessa, soprattutto in un momento delicato come quello. Sembra dunque che la Congregazione di Propaganda si sia conformata al suo consiglio¹¹². Ancora una volta, il silenzio appariva la soluzione migliore.

Il nuovo secolo iniziò dunque senza sostanziali differenze da quello che lo aveva preceduto, lasciando i fedeli cattolici armeni e i religiosi incaricati della loro cura nelle stesse condizioni in cui li aveva trovati Mechitar. Nonostante una ormai generale consapevolezza del divieto di comunicare *in divinis*, il flusso di richieste di tolleranza che raggiungevano Roma dal Levante non venne meno. Se ne potrebbero qui portare molti esempi, ma forse è sufficiente citare lo sfogo di un consultore del Sant'Uffizio, interpellato all'inizio dell'Ottocento in merito all'ennesimo dubbio sottoposto da un missionario:

Sembra quasi incredibile, che dopo essersi tanto scritto da Sommi Theologi, e tante volte decretato da questo Supremo Consesso, e dall'altro di Propaganda, su la Comunicazione *in divinis* de' Cattolici Armeni cogli Scismatici, ad ogni cambiamento di Missionari insorger debbano nuove difficoltà, e riproporsi dubbi da risolversi all'Apostolica Sede. Per nessun'altra Nazione uscirono di qua tanti decreti, e ognun sa, che la famosa Istruzione del 1729 specialmente fu stesa per allontanar dal commercio degli scismatici dell'Oriente i Cattolici Armeni, e le ragioni sopra cui è fondata sono inconcusse, e saran le ragioni di tutti i tempi. Sempre si è insegnato, e s'insegnerà nella Chiesa Santa di Dio,

¹¹¹ Tra i quattro consultori vi fu infatti chi prese di mira gli errori dottrinali dell'opera (come Becchetti, secondo il quale «un libro nel quale si mettono in discredito i Cattolici, si affastella un gran numero di imposture per dar loro un libero passaggio all'eresia e per corrompere la fede di una intiera Nazione, mi sembra che meriti una giusta e severa censura»), ma in generale a prescindere dalla questione se ne ritenne particolarmente pericoloso lo spirito, tanto che Mamachi propose di ribadire l'istruzione del 1729 senza nominare neanche il lavoro del Serpos, per non fargli pubblicità: ACDF, SO, St. St., QQ 3 h.

¹¹² Cfr. APF, SOCG, vol. 893, c. 235r-238r: «per più motivi ci pare pericolosa sì la decisione affermativa, che la negativa; che perciò preghiamo la D. Maestà che si degni ispirare alle LL. EE. una via mezzana, con cui si possa ovviare alle massime difficoltà e pericoli che s'incontrano necessariamente in ambedue le decisioni» (12 ottobre 1791); APF, *Lettere della S. Congregazione*, vol. 262, c. 387rv: «Intorno all'opera del Marchese Serpos di Venezia, qui si ritiene appunto il sistema che V.S. suggerisce, cioè di non dar fuori alcuna decisione» (14 luglio 1792). Cfr. anche Terzian, *Le patriarcat de Cilicie*, cit., p. 23 (i riferimenti archivistici vanno corretti come indicato).

che non dee veruno accostarsi alle pece per non imbrattarsi: che non si può servire a due padroni: e che dove pericolano la Fede, l'onore della Religione e l' bene delle Anime, intrinsecamente è pravo ogni commercio cogli Eretici, o Scismatici; non havvi podestà, che possa dispensare. Quest'è il gran punto; quest'è il tutto da notarsi. Cento volte è stato risposto *Non licere, et dentur decreta*: ma o non gli studiano, o non vogliono intenderli¹¹³.

C'era un'altra possibilità, che il consultore non considerava: e cioè che non fosse veramente possibile osservare quei decreti così tante volte promulgati. I convertiti orientali continuavano a trovarsi intrappolati tra le proibizioni romane e le costrizioni ottomane, particolarmente per quel che riguardava i sacramenti dotati di valore civile, come battesimo e matrimonio, che potevano essere amministrati soltanto dal clero ufficialmente riconosciuto, cioè quello «scismatico». Lo riconosceva lo stesso vicario patriarcale Fonton nel proprio rapporto del 1808: «Gli Armeni cattolici di Costantinopoli sono circa 30.000. Non hanno chiese proprie, ma intervengono alle latine, e i sacerdoti celebrano nelle case particolari...Non vi sono parroci cattolici perché gli Armeni cattolici stanno soggetti ai parroci eretici, e da essi ricevono i sacramenti parochiali»¹¹⁴.

Per cambiare tale situazione era necessario un profondo mutamento della società ottomana e dei rapporti di potere ad essa inerenti. I fattori decisivi in questo senso furono due: da una parte, il processo di costruzione delle identità confessionali, che fu portato a termine proprio durante il XVIII secolo sia dalla Chiesa cattolica che dalle varie Chiese orientali, anche grazie alla demonizzazione di pratiche che erano state invece considerate accettabili fino a un secolo prima; dall'altra, l'evoluzione dell'organizzazione interna dell'Impero ottomano in seguito alla sua crisi politica e diplomatica, che condusse a partire dagli anni '30 del XIX secolo a una serie di riforme radicali. Nel 1831 fu approvata la costituzione del *millet-i katolik* e al primate armeno cattolico furono riconosciuti i poteri civili sui propri fedeli, così come sui cattolici siriani e caldei; nel 1848 anche i melchiti cattolici (che già nel 1841 erano stati dichiarati separati dai greci ortodossi) ottennero un loro *millet* autonomo¹¹⁵.

¹¹³ APF, *Biglietti e Risoluzioni del S. O. tomo I°*, c. n.n. (ma: c. 849-860; copia alle c. 861-71). Il voto è del minore conventuale Jacopo Belli e non è datato, ma si riferisce ai dubbi sottoposti nel 1803 da Stefano Agem, missionario presso gli armeni di «Chiutaye» (Kütahya).

¹¹⁴ «Stato della Missione o sia Vicariato Armeno di Costantinopoli per l'anno 1808»: APF, SC, Armeni, vol. 26, edito in: Hofmann, *Il vicariato apostolico*, cit., p. 243-248, p. 244.

¹¹⁵ Cfr. Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., p. 256-261; C. Charon [= Korolevskij], *Melkites et Arméniens sous Maxime III Mazloum (1831-1847)*, in *Échos d'Orient*, 11-71, 1908, p. 212-218; B. Masters, *The Establishment of the Melkite Catholic Millet in 1848 and the Politics of Identity in Tanzimat Syria*, in P. Sluglett, S. Weber (a cura di), *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in honour of Abdul Karim Rafeq*,

I cattolici sudditi dell'Impero erano finalmente emancipati dal controllo della gerarchie orientali: soltanto allora vennero meno le condizioni che fino a quel momento avevano reso la *communicatio in sacris* una "trasgressione necessaria".

Leida-Boston, 2010, p. 455-473; P. Maggiolini, *Bringing together Eastern Churches under a Common Civil Head. The Agreements between the Syriac and Chaldean Patriarchs and the Civil Head of the Armenian Catholic Church in Constantinople (1833-1871)*, in *Journal of Eastern Christian Studies*, 64-3/4, 2012, p. 253-285.

CONCLUSIONE GENERALE

Al termine di un viaggio che ha attraversato il Mediterraneo da Corfù a Naxos e l'Asia Minore da Costantinopoli all'altipiano armeno, credo sia apparsa evidente la durata, l'estensione e sovente l'inevitabilità del fenomeno della *communicatio in sacris* tra le comunità cristiane orientali. Allo stesso tempo colpiscono le singole particolarità della pratica, che si concretizzò in forme diverse a seconda delle circostanze locali, dei rapporti di potere, della storia e delle relazioni tra le Chiese coinvolte, finendo per rendere il problema della partecipazione comune alle cose sacre una manifestazione concreta delle questioni teologiche, canoniche e pastorali insite nei rapporti con gli "altri" cristiani. Si tratta di una storia lunga e complessa, costantemente in bilico tra le definizioni di principio e le necessità concrete della coesistenza, con snodi profondamente ambigui e mai veramente risolti. Si tratta, soprattutto, di qualcosa di ancora profondamente attuale: questo lavoro ha scelto di concentrarsi sulle dinamiche caratteristiche dell'età moderna e dei territori ottomani e veneziani, in quanto espressione di uno snodo fondamentale nell'evoluzione dei rapporti tra cattolici ed orientali, ma il tema e la realtà dell'intercomunità continuarono anche nell'epoca contemporanea, dovendosi quindi confrontare con un nuovo clima politico e culturale.

Nel corso dell'Ottocento, le principali difficoltà delle comunità cattoliche dell'Impero ottomano non riguardarono tanto i rapporti con le Chiese orientali quanto paradossalmente i rapporti di forza interni al mondo cattolico. La tendenza accentratrice e decisionista di Roma si scontrò infatti con il mantenimento delle originarie tradizioni liturgiche e disciplinari, mentre il processo di selezione della gerarchia generava forti tensioni, fino a sfociare, nel caso armeno, in un temporaneo scisma interno alla Chiesa unita¹. Diverso fu il caso

¹ L'occasione fu legata alla promulgazione nel 1867 da parte di Pio IX della bolla *Reversurus* (che intaccava seriamente il ruolo del clero e del laicato armeno nella scelta del patriarca, riservando sostanzialmente la scelta, la consacrazione e la stessa sanzione dell'operato di questi al pontefice romano), ma forti contrasti erano già sorti in seno alla comunità dopo l'unificazione della sede patriarcale di Cilicia con quella primaziale di Costantinopoli nella persona di mons. Hasun: cfr. Martina, *Pio IX (1867-1878)*, cit., p. 53-96 e la bibliografia ivi citata e *supra*, p. 379.

delle relazioni tra cattolici e ortodossi nel mondo greco. Se il 1831 aveva significato per gli orientali cattolici ottomani la liberazione dalla tutela civile dei patriarchi «scismatici», per i latini delle isole egee vide il passaggio ad una nuova sovranità politica, quella del novello regno di Grecia. Il fatto che lo stato uscito dalla rivoluzione greca fosse connotato in senso confessionale ortodosso rese ovviamente sempre più difficile la vita delle comunità cattoliche locali, tanto più in un momento storico caratterizzato dal montare del nazionalismo². La situazione si fece così critica che nel 1893 il vescovo cattolico di Tinos, mons. Michele Castelli, presentò al congresso eucaristico di Gerusalemme una proposta per mitigare la normativa canonica sulla *communicatio in sacris*, quantomeno per i nuovi convertiti, adducendo come motivazione il fatto che

le principe religieux et le principe national s'identifiant chez nos frères séparés, dès le lendemain de sa conversion, le néophyte sera censé ne plus faire partie de sa nation: s'il est marchand, il ne pourra plus débiter ses marchandises; s'il est commis dans un négoce, il en sera congédié; s'il est journaliste, tous ses clients l'abandonneront l'un après l'autre; s'il pose sa candidature aux élections législatives, pas un seul vote ne tombera dans son urne; s'il aspire à quelque charge du gouvernement, elle ne lui sera pas accordée. Où trouveraient-ils alors, ces infortunés, les moyens de pourvoir à leur subsistance et à celle de leurs familles?

I cattolici erano inoltre troppo pochi per poter formare un gruppo solidale ed efficace, dato che non ammontavano a neanche 20.000 fedeli. Le ragioni di un numero così basso erano dovute all'assenza di conversioni, nonostante il grande sforzo missionario e culturale portato avanti ormai da tre secoli: questo per Castelli era il segnale che era necessario rimuovere alcuni ostacoli insuperabili all'apostolato, in particolare la sostanziale inesistenza di un cattolicesimo di rito greco sul territorio ellenico (dove, come abbiamo visto, tutti i fedeli di Roma divenivano «latini» e quindi percepiti come ancor più «stranieri») e precisamente la proibizione della *communicatio in sacris*. Le proposte del vescovo si incentravano sostanzialmente sul permettere ai neofiti greci di continuare a frequentare le chiese di rito bizantino e ricevervi lì i sacramenti dal clero ortodosso, pur senza nascondere la propria fede cattolica: esse erano sostenute da alcune argomentazioni volte a ridurre

² Dopo il 1830 i dubbi di *communicatio in sacris* relativi ai greci non sembrano riguardare più tanto problemi di mescolanza tra i fedeli, quanto il problema dei rapporti ufficiali da tenere con il nuovo stato ellenico (ad esempio, le difficoltà legate al giuramento da prestare alla presenza di un prete ortodosso da parte di chi ricopriva incarichi pubblici, o l'accompagnamento e la presenza richiesti ai vescovi cattolici in occasione di cerimonie ufficiali presenziate dal re o da ministri acattolici). Cfr. *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, cit., § 819, 921, 1133, 1256; G.M. Croce, *Monde hellène et chrétienté romaine: l'union introuvable (1878-1903)*, in P. Levillain, J.-M. Ticchi (a cura di), *Le pontificat de Léon XIII: renaissances du Saint-Siège?*, Roma, 2006, p. 151-183.

la portata dell'istruzione del 1729 ai soli fedeli nati nel cattolicesimo (non ai convertiti, dunque) e in generale a derubricare il divieto di *communicatio* ad una mera norma ecclesiastica dispensabile³.

Come prevedibile, il memoriale di Castelli non fu accolto positivamente a Roma, ma suscitò comunque un dibattito interessante e varie prese di posizione da parte di alcuni colleghi nell'episcopato, come l'arcivescovo latino di Atene Gaetano De Angelis (favorevole) o il patriarca latino di Gerusalemme Ludovico Piavi (nettamente contrario). I loro punti di vista sono importanti in quanto mostrano come ancora alla fine del XIX secolo potessero coesistere posizioni perfettamente antitetiche in merito al giudizio sulle Chiese orientali: il primo riconosceva senza problemi che i loro «riti, la loro messa, le preghiere, i Sacramenti, i Santi, le chiese, in somma tutta la vita pratica di un cristiano è tutta cattolica», mentre il secondo negava recisamente anche la stessa qualifica di «Chiese orientali», ritenendole delle sette e trovando anzi offensiva «la frase *riunione delle Chiese...* come quella che inchiude il concetto eretico che la Chiesa attualmente non sia una, talché convenga *riunirla*»⁴.

Quella di monsignor Castelli non fu l'unica richiesta per un ammorbidimento della normativa, ma nonostante singole concessioni a livello di decreti di risposta a dubbi locali (che peraltro ci si premurava di mantenere segreti)⁵, il principio proibitivo stabilito nel 1729 rimase sempre in vigore. Esso trovò anzi una formalizzazione definitiva nel Codice di diritto canonico piano-benedettino del 1917: qui, al canone 1258, con parole che abbiamo imparato a conoscere si ripeteva come non fosse lecito ai fedeli *quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum*; l'unica tolleranza possibile riguardava una *praesentia passiva seu mere materialis* ai funerali e ai matrimoni degli eretici e scismatici, solo per ragioni di convenienza

³ La dissertazione di mons. Castelli, scritta in francese e intitolata «Un moyen pour faciliter aux Grecs séparés leur adhésion à l'Encyclique de Léon XIII *Praeclara*», è stata pubblicata da Korolevskij (ed.), *Verballi delle Conferenze patriarcali*, cit., p. 608-616. Per una ricostruzione completa ed erudita del clima culturale unionista tipico del XIX secolo, si veda l'opera di G.M. Croce, *La Badia greca di Grottaferrata e la rivista "Roma e l'Oriente". Cattolicesimo ed Ortodossia tra unionismo ed ecumenismo (1799-1923)*, 2 vol., Città del Vaticano, 1990; a Croce si deve anche lo studio e la pubblicazione dell'autobiografia di uno protagonisti di quel clima, qui più volte citato: C. Korolevskij, *Kniga bytija moego (Le livre de ma vie). Mémoires autobiographiques*, 5 vol., Città del Vaticano, Archives Secrètes Vaticanes, 2007.

⁴ Korolevskij (ed.), *Verballi*, p. 617-623. Ai due pareri menzionati si deve infine aggiungere quello del canonico Oreste Borgia, archivista di Propaganda Fide, incaricato come mons. Piavi di presentare un voto formale sulla ricevibilità della proposta. Anche lui si esprime in conclusione per la negativa, ma con una scrittura decisamente meno apodittica e più informata, in cui si premura di citare recenti casi dubbi e richieste provenienti dall'Oriente in merito alla *communicatio in sacris* (*ibid.*, p. 625-637).

⁵ De Vries ne dà una rapida rassegna nella parte finale del suo articolo *Communicatio in Sacris. An Historical Study*, cit., p. 37-39.

civile o per altra grave causa ed in ogni caso *dummodo perversionis et scandali periculum absit*⁶.

Una reale discontinuità in tale prospettiva è stata possibile solo con la nascita del movimento ecumenico (peraltro inizialmente considerato con notevole sospetto da Roma) e poi soprattutto con il Concilio Vaticano II, che ha costituito una svolta non solo pastorale nelle relazioni della Chiesa cattolica con le Chiese orientali: esse infatti sono passate dalla categoria di «scismatiche» o «eretiche» a quella di «chiese sorelle», all'interno di una ecclesiologia che è arrivata poi all'immagine di un corpo composto da due polmoni di eguale dignità⁷. Il decreto *Unitatis Redintegratio* (1964), nel riferirsi ai cristiani non in comunione con Roma, affermava che quanti «ora nascono e sono istruiti nella fede di Cristo in tali comunità non possono essere accusati del peccato di separazione, e la Chiesa cattolica li abbraccia con fraterno rispetto e amore. Coloro infatti che credono in Cristo e hanno ricevuto debitamente il battesimo sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica». Passando al caso specifico delle Chiese orientali, si precisava inoltre: «siccome poi quelle Chiese, quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora unite a noi da strettissimi vincoli, una certa comunicazione nelle cose sacre, presentandosi opportune circostanze e con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, non solo è possibile, ma anche consigliabile»⁸.

Le circostanze opportune erano precisate nel decreto *Ecclesiarum Orientalium*: il canone 26 iniziava con un richiamo alla tradizione, fissando il principio per il quale «la comunicazione nelle cose sacre che offende l'unità della Chiesa oppure che include la formale adesione all'errore o il pericolo di errare nella fede, di scandalo e di indifferenzismo, è proibita dalla legge divina» (e si noti qui ancora una volta la lunga persistenza della terminologia adottata); ma, in modo opposto

⁶ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, ed. P. Gasparri, Roma, typis polyglottis vaticanis, 1917, nn. 1258 e 731.

⁷ Per il significato del recupero dell'espressione antica «chiese sorelle» all'interno del dialogo ecumenico tra Paolo VI e il patriarca Atenagora, si veda J. Meyendorff, *Églises sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, in *Istina*, 20, 1975, p. 35-46; la successiva precisazione della Congregazione per la Dottrina della fede del 30 giugno 2000 (pubblicata su *L'Osservatore Romano* il 28 ottobre 2000, p. 6) ed infine lo studio di H. Legrand, *La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 3, 2004, p. 461-496. L'immagine della Chiesa a due polmoni, utilizzata frequentemente da Giovanni Paolo II, è studiata da A. Cazzago, «Respirare con due polmoni». *Sull'origine di un'immagine fortunata*, in *Communio*, 157, 1998, p. 58-68.

⁸ Decreto *Unitatis Redintegratio* sull'ecumenismo (21 novembre 1964), nn. 3 e 15. Cfr. *Enchiridion vaticanum*, cit., vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965*, § 494-572 (corsivo mio; originale latino: *quaedam communicatio in sacris... non solum possibilis est sed etiam suadetur*).

rispetto all'istruzione del 1729, nei paragrafi successivi si soggiungeva come la prassi pastorale relativa ai «fratelli orientali» indicasse l'esistenza di situazioni «nelle quali né si lede l'unità della Chiesa, né vi sono pericoli da evitare, ma invece urgono la necessità della salvezza e il bene spirituale delle anime». Per questo motivo

agli orientali, che in buona fede si trovano separati dalla Chiesa cattolica, si possono conferire, se spontaneamente li chiedano e siano ben disposti, i sacramenti della penitenza, dell'eucaristia e dell'unzione degli infermi; anzi, anche ai cattolici è lecito chiedere questi sacramenti da quei ministri acattolici nella cui Chiesa si hanno validi sacramenti, ogni volta che la necessità oppure una vera spirituale utilità lo consigli e quando l'accesso a un sacerdote cattolico riesca fisicamente o moralmente impossibile. Similmente, posti gli stessi principi, per una giusta ragione è permessa la partecipazione a funzioni, cose e luoghi sacri tra cattolici e fratelli orientali separati.⁹

Tale «maniera più mite di *communicatio in sacris*», come veniva esplicitamente definita, è stata in seguito recepita e precisata ulteriormente nel nuovo Codice di diritto canonico post-conciliare (sia in quello per la Chiesa latina del 1983 che in quello per le Chiese orientali cattoliche del 1990) e nei due Direttori per l'ecumenismo (1970 e 1993)¹⁰.

Appare evidente come fosse ben chiara agli estensori dei testi citati la coscienza della duplice natura della «comunicazione nelle cose sacre». L'accesso ai sacramenti continuava ad essere la manifestazione visibile della comunione ecclesiale, non potendo dunque essere concesso indiscriminatamente a quanti non fossero in tale condizione; d'altro canto, ammettere alla *communicatio in sacris* quanti ne avessero necessità e buona fede permetteva di estendere la partecipazione ai mezzi della grazia e promuovere un cammino di riconciliazione

⁹ Decreto *Orientalium Ecclesiarum* sulle Chiese orientali cattoliche (21 novembre 1963), nn. 26-28: cfr. *Enchiridion vaticanum*, cit., vol. 1, § 457-493 (originale latino dell'ultima frase: *communicatio in sacris functionibus, rebus et locis inter catholicos et fratres seiunctos orientales iusta de causa permittitur*).

¹⁰ Cfr. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, in *Acta Apostolicae Sedis* [AAS], 75-2, 1983, p. 1-317 (*Enchiridion vaticanum*, cit., vol. 8), § 844; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, in AAS, 82, 1990, p. 1045-1363 (*Enchiridion vaticanum*, vol. 12), § 671; Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani, *Direttorio Ecumenico, I. Ad Totam Ecclesiam, II. Spiritus Domini*, in AAS, 59, 1967, p. 574-592; 62, 1970, p. 705-724; Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, Bologna, 1993. Tra gli studi recenti sulla *communicatio in sacris*, si segnalano: T. Broglio, *Alcune considerazioni sulla communicatio in sacris nel Codice di Diritto canonico*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 6-1, 1993, p. 83-91; P. Gefaell, *Il nuovo Direttorio ecumenico e la communicatio in sacris*, in *Ius Ecclesiae*, 6, 1994, p. 259-279 e F. Coccopalmerio, *La "communicatio in sacris" nel Codice di Diritto Canonico e negli altri documenti ecclesiali*, in Gruppo italiano docenti di diritto canonico (a cura di), *La funzione di santificare della Chiesa*, Milano, 1995, p. 221-232.

completa¹¹. Anche se le intenzioni ecumeniche dei padri conciliari erano ben diverse dalle strategie di proselitismo dei missionari seicenteschi, è impossibile non notare come l'ambivalenza qui citata finisca per riassumere in sé stessa l'acceso dibattito che abbiamo ricostruito nelle pagine precedenti.

Diversa la situazione per le Chiese orientali, nelle quali non si è verificato un passaggio paragonabile a quello del Concilio Vaticano II, nonostante l'importanza della reciproca rimozione degli anatemi fatta dal patriarca Atenagora insieme a Paolo VI. Non è un caso che il *Direttorio Ecumenico* del 1993 precisi come l'ordinario cattolico, prima di concedere ai propri fedeli la licenza di comunicare *in sacris*, si debba premurare di contattare le controparti orientali, dato che «un cattolico che desidera legittimamente ricevere la comunione presso i cristiani orientali deve, nella misura del possibile, rispettare la disciplina orientale e, se questa Chiesa riserva la comunione sacramentale ai propri fedeli escludendo tutti gli altri, deve astenersi dal prendervi parte»¹². È esattamente il caso della Chiesa ortodossa, che in una visione di esclusivismo soteriologico di derivazione ciprianea mantiene la convinzione che l'accesso alla salvezza eterna passi dall'appartenenza visibile ad essa, l'unica che possa effettivamente trasmettere la grazia attraverso i sacramenti¹³. Esclusa dunque totalmente la possibilità di legittimare teoricamente una qualche forma di *communicatio in sacris*, la questione si ripercuote anche sul modo di ricevere gli altri cristiani convertiti all'Ortodossia, punto sul quale si verifica invece una notevole oscillazione, non solo sul piano storico come abbiamo visto (la sanzione a metà Settecento della necessità del ribattesimo non cancella che in precedenza questa fosse un'opzione decisamente estrema e minoritaria), ma anche attualmente a seconda dei luoghi e delle situazioni. Nelle Chiese ortodosse oggi si possono infatti trovare tre forme di ricezione: professione di fede, semplice crismazione o ribattesimo; la scelta dipende dallo status dei neofiti (e qui è importante sottolineare come la scismaticità o eresia dei «franchi» non sia mai stata precisata veramente) e soprattutto dall'applicazione di un criterio rigoroso (*ἀκρίβεια*) o di uno più attento alle necessità pastorali e circostanziali (*οἰκονομία*)¹⁴. Le difficoltà summen-

¹¹ «La *communicatio in sacris* dipende soprattutto da due principi: dalla manifestazione dell'unità della Chiesa e dalla partecipazione ai mezzi della grazia. La manifestazione dell'unità per lo più vieta la comunicazione. La partecipazione della grazia talvolta la raccomanda» (*Unitatis Redintegratio*, § 8).

¹² *Direttorio per l'applicazione*, cit., § 124.

¹³ Come ben formula Enrico Morini, rispetto all'ecumenismo cattolico attuale il pensiero teologico ortodosso non riesce a comprendere «come questa comune partecipazione di più chiese, sia pure ad un grado diverso di pienezza, al mistero dell'*Una Sancta*, sia conciliabile col dogma della sua unicità». Le citazioni sono da: E. Morini, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna, 1996, p. 48-50 e *passim*.

¹⁴ Cfr. J.H. Erickson, *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 41, 1997, p. 1-17. Le

zionate e l'esistenza di correnti indubbiamente ostili ad ogni apertura verso il cattolicesimo non intaccano comunque il fatto che anche in seno all'Ortodossia agiscano personalità interessate al dialogo ecumenico e che gli stessi patriarchi abbiano espresso l'auspicio di una futura piena comunione¹⁵.

Per quanto riguarda invece le altre Chiese orientali «precalcedonesi», esse mantengono atteggiamenti diversificati: la Chiesa assira d'Oriente accorda esplicitamente ai propri membri la facoltà di ricevere l'eucarestia nelle chiese caldee e la Chiesa siro ortodossa concede ai propri fedeli in difficoltà la possibilità di ricevere i sacramenti nelle chiese cattoliche. Questo a livello pratico accade anche nel caso degli armeni apostolici, anche se Ējmiacin si è limitata in merito solo a riconoscere il valore dei sacramenti cattolici senza ulteriori indicazioni; la Chiesa copta ha invece finora mantenuto un approccio estremamente rigido, richiedendo da alcuni decenni anche il ribattesimo per i convertiti¹⁶. È difficile non riconoscere come le comunità più aperte all'intercomunione siano anche quelle che più hanno sofferto nell'ultimo secolo per le violenze nazionaliste e settarie: in Medio Oriente, la collaborazione a più livelli tra le Chiese è stata resa di fatto necessaria per la stessa sopravvivenza del cristianesimo orientale nelle sue terre d'origine, sconvolte dalla guerra o da un crescente clima di insicurezza.

differenze dipendono molto anche dai contesti geografici e sociali: la Chiesa ortodossa d'America, ad esempio, è molto più accomodante ed aperta nei confronti dei cattolici di quanto lo sia la Chiesa di Grecia.

¹⁵ È significativo tra l'altro come le Chiese ortodosse partecipino sin dall'inizio al Consiglio ecumenico delle Chiese (World Council of Churches, un organismo di matrice protestante nato nel 1948 per fungere da occasione di incontro e dialogo), mentre la Chiesa cattolica abbia sempre rifiutato di aderirvi ufficialmente, nonostante vi collabori attivamente: come nota Morini, questo atteggiamento è «divergente negli esiti ma comune nei presupposti», che riguardano proprio la consapevolezza di rappresentare l'unica Chiesa professata nel Credo: Morini, *La Chiesa ortodossa*, cit. p. 47.

¹⁶ Oltre ai documenti cristologici comuni firmati ormai con tutte le Chiese orientali (per i quali si rimanda ai testi italiani editi in: *Enchiridion oecumenicum*, 10 vol., Bologna, EDB, 1986-), cfr. in particolare gli *Orientamenti per l'ammissione all'eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente*, 20 luglio 2001 (*Enchiridion oecumenicum*, cit., vol. 7, § 994-1000); la *Dichiarazione comune di papa Giovanni Paolo II e del patriarca siro d'Antiochia Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas*, 23 giugno 1984 (n. 9: «Non è raro...che i nostri fedeli si trovino moralmente o materialmente impossibilitati ad avvicinare un ministro della loro stessa chiesa. Desiderosi di venire incontro alle loro necessità e pensando al loro bene spirituale, in questo caso noi li autorizziamo a richiedere i sacramenti della penitenza, dell'eucaristia e dell'unzione degli infermi ai legittimi ministri dell'una o dell'altra delle nostre chiese sorelle, qualora se ne presenti la necessità»: *Enchiridion oecumenicum*, cit., vol. 3, § 2006-2015); e il *Comunicato congiunto di papa Giovanni Paolo II e del catholicos Karekin II*, 9 novembre 2000 («Noi riconosciamo inoltre che la Chiesa cattolica e la Chiesa armena hanno veri sacramenti, soprattutto – per mezzo della successione apostolica dei vescovi – il sacerdozio e l'eucaristia. Continuiamo a pregare per la comunione piena e visibile tra di noi»: *Enchiridion oecumenicum*, cit., vol. 7, §§ 2494-2497). Con la Chiesa copta esiste un accordo del 12 febbraio 1988 su di una formulazione cristologica comune: *Enchiridion oecumenicum*, cit., vol. 3, § 1996-2000.

Tornando però al *focus* della nostra ricerca – la porosità dei confini confessionali delle comunità cristiane orientali e gli sforzi intrapresi dalle autorità gerarchiche per rafforzarli attraverso il divieto della *communicatio in sacris* – è necessario concludere con alcune riflessioni generali.

Nei rapporti seicenteschi spediti dai missionari italiani e francesi nelle isole dell'Egeo si trova spesso segnalato come i greci locali sembrino non conoscere altra differenza dai latini al di fuori di «osservanze e riti esteriori»; e anche per i territori soggetti alla Serenissima abbiamo visto commenti analoghi o ancora più forti, se è vero che secondo il primo segretario della Congregazione di Propaganda Fide, Francesco Ingoli, «molti contadini e persone idiote» di Corfù «non sanno né intendono differenza tra la Chiesa latina, e greca»¹⁷. In realtà, come è evidente, la reale ignoranza in materia teologica degli strati popolari aveva pur sempre un limite: tutti sapevano distinguere una divina liturgia bizantina da una messa latina. Le differenze «rituali» erano materia di vita quotidiana e comportamenti pratici: la lingua, i paramenti, la forma di alcuni sacramenti, il celibato sacerdotale, i digiuni... tutto questo marcava una reale e tangibile differenza, prima di qualsiasi aspetto dottrinale.

Questa differenza però non valeva per le comunità cristiane orientali che avevano adottato il cattolicesimo mantenendo il loro «rito» e, soprattutto, la rete di relazioni e frequentazioni precedente alla conversione. Fino agli inizi del Settecento il loro modo di vivere la fede cattolica non risultò in opposizione aperta rispetto alla Chiesa di origine, si confuse con essa e anzi ne cercò la collaborazione, data la dipendenza per tutto quanto riguardava l'aspetto pubblico e ufficiale della vita religiosa. Discettare su quanta coscienza e consapevolezza ci fosse in questo atteggiamento ambiguo – tollerato dalla strategia del «cavallo di Troia» promossa dai missionari – è ovviamente difficile, tanto quanto pretendere di porre un'etichetta confessionale precisa e definita su personaggi e comportamenti che predatano il momento in cui tali definizioni cominciarono a prendere un significato realmente esclusivo.

Le etichette sono infatti necessarie al discorso storico nel momento in cui consentono generalizzazioni e sguardi d'insieme, ma rivelano la loro debolezza o ambiguità se considerate dal punto di vista diacronico o geografico. Il termine «cattolicesimo» è ugualmente impiegato per definire la cultura religiosa dell'Europa medievale e moderna, ma nessuno si sognerebbe di negare le differenze che sussistono tra la chiesa tedesca del X secolo, quella italiana del XIII o quella spagnola

¹⁷ APF, SOCG, vol. 286, c. 624r: «li Greci hoggidì, toltone li luochi che sono soggetti a Signori Venetiani, per la molta ignorantia che per la tirannia del Turco vi è entrata, non conoscono quasi altra differenza tra loro e Latini che delle osservanze e riti esteriori» (*memorandum* anonimo, databile agli anni '60 del Seicento); APF, SOCG, vol. 206, c. 321r («dubii della Chiesa di Corfù», 28 agosto 1634).

del XVII. Analogamente, il concetto di «Ortodossia» può essere utilmente impiegato per indicare la realtà teologica, liturgica ed ecclesiale dei cristiani orientali che si riconoscono nella tradizione bizantina; ma utilizzarlo per intendere una realtà immutabile dai padri della Chiesa ai giorni nostri, senza evoluzione e soprattutto senza particolarità locali, sarebbe fuorviante. La Chiesa greca aveva al suo interno una lunga tradizione polemica che bollava come «eretici» i riti e le credenze della Chiesa d'Occidente (in modo speculare all'accusa di «scisma» che le gerarchie latine utilizzavano per riferirsi a quelle orientali), ma abbiamo cercato di mostrare come tale coscienza non fosse ovunque diffusa allo stesso modo, né allo stesso grado.

Anche per quanto riguarda la dottrina, l'idea di una naturale ed insanabile contrapposizione tra la teologia occidentale (razionalistica, astratta, legata alla filosofia e alla logica, con una visione legalistica della salvezza) e quella orientale (mistica, esperienziale, apofatica, legata alla liturgia e finalizzata all'unione con il divino) è in realtà un frutto del XIX e del primo XX secolo, soprattutto del clima di contrapposizione tra slavofili e occidentalisti in Russia e della battaglia contro la neo-scolastica condotta da Vladimir Lossky e discepoli. È chiaro che tale dicotomia si fonda comunque su reali elementi preesistenti, ad esempio sull'importanza nella tradizione ortodossa della distinzione tra essenza divina inconoscibile ed energie divine comunicabili, proposta dall'insegnamento di Gregorio Palamas nel XIII secolo e malcompresa o giudicata ereticale nel mondo latino. Tuttavia, le cose sono più complicate: non solo sono innegabili le influenze della Scolastica sulla teologia greca di età moderna, così come i prestiti, le citazioni o direttamente le imitazioni di autori della Controriforma da parte di autori «ortodossi»; ma anche in precedenza, figure considerate tra le più «anti-latine» sembrano aver avuto conoscenza e stima anche degli autori più rappresentativi della cultura teologica occidentale, come Tommaso e Agostino. Per fare solo pochi esempi, studi recenti hanno sottolineato come il patriarca di Costantinopoli Gennadios Scholarios, che dopo un'iniziale simpatia verso la Chiesa di Roma era divenuto un feroce avversario del Concilio di Firenze, pubblicò un'epitome in greco della *Summa theologiae* di Tommaso nel 1464, cioè più di quindici anni dopo la sua svolta in senso «ortodosso»; Markos Eugenikos fu un difensore dell'ortodossia di Agostino, il quale in età moderna fu incluso tra i santi da venerare il 15 giugno nel *Sinaxarion* curato da Nikodimos del Monte Athos, uno degli scrittori più conosciuti e prolifici della fine del XVIII secolo; quest'ultimo curò anche l'edizione della traduzione greca dei *Soliloquiorum libri duo*¹⁸.

¹⁸ Cfr. G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (a cura di), *Orthodox readings of Augustine*, Crestwood (NY) 2008; M. Plested, *Orthodox readings of Aquinas*, Oxford, 2012; G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (a cura di), *Orthodox Constructions of the West*, New York, 2013 e le considerazioni svolte *supra*, p. 162.

Lo stesso si potrebbe dire di altre grandi figure dell'età moderna, per le quali valgono ancora le parole con cui Martin Jugie cercava di inquadrare la personalità del metropolita di Filadelfia Gavriil Seviros:

Je sais des théologiens actuels qui vont dire que le métropolite de Philadelphie était un latinophrone frotté de scolastique. Je n'y contredirai pas, mais comment se fait-il que ce latinophronisme était, au XVI^e siècle, parfaitement conciliable avec la plus stricte orthodoxie et qu'il y répugne aujourd'hui? Y aurait-il eu par hasard, depuis, un nouveau concile œcuménique, ou l'orthodoxie varierait-elle avec le temps? Tout compte fait, Gabriel Sévère était bien un Orthodoxe, mais un Orthodoxe du XVI^e siècle, qui ne ressemblait pas complètement aux Orthodoxes du XX^e. Que conclure de là, sinon que ce qu'on appelle l'Orthodoxie n'échappe pas à une certaine évolution?¹⁹

Sarebbe assurdo negare le differenze teologiche, liturgiche, ecclesiali tra la Chiesa latina e quelle orientali: ciò non toglie, però, che il modo con cui è stato concepito il confronto tra le Chiese sia profondamente cambiato nel tempo e che la «rinascita» della teologia ortodossa agli inizi del XX secolo abbia visto il passaggio da una critica a specifiche posizioni teologiche o «errori» fattuali ad una visione dominata dall'idea di una contrapposizione tra due culture inconciliabilmente diverse – ironicamente, un concetto che deriva sicuramente dal contatto con lo storicismo europeo dell'epoca²⁰. Come ogni mito di «purezza» culturale o religiosa, anche questo è in fondo insussistente, dato che ignora la realtà multiforme e cangiante delle varie e diverse Chiese orientali, per le quali il confronto con Roma fu inevitabilmente foriero di effetti, ibridazioni e reazioni, sin dall'inizio.

Così come il confronto con le idee luterane e calviniste della Riforma ha costituito uno snodo essenziale nel processo di costruzione dell'identità confessionale cattolica (meglio: tridentina) nell'Europa di età moderna, altrettanto si deve dire del complesso rapporto stabilito tra le Chiese orientali e Roma, fatto di un misto inestricabile di fascinazione e rigetto, di iniziale subordinazione culturale e poi di emulazione e reazione identitaria, tra prestiti più o meno consapevoli e fiere contrapposizioni, in cui la conoscenza degli strumenti culturali dell'avversario poteva divenire un'arma polemica in più. Se la storiografia cattolica era portata ad esagerare il numero dei fedeli convertiti dall'apostolato missionario e l'elenco dei prelati che avrebbero fatto atto di unione con Roma (o sarebbero stati in procinto di farlo), quella di stampo ortodosso contestava numeri e casi, spesso

¹⁹ M. Jugie, *Un théologien grec du XVI^e siècle: Gabriel Sévère et les divergences entre les deux Églises*, in *Échos d'Orient*, 99, 1913, p. 97-108.

²⁰ Uno degli autori più importanti per il rinnovamento della teologia ortodossa, Georges Florovsky (1893-1979), fu pesantemente influenzato dall'eurasiatismo degli emigrati russi e da Oswald Spengler, da cui prese a prestito il concetto di «pseudomorfosi»: P.L. Gavriluk, *Florovsky's Neopatristic Synthesis and the Future Ways of Orthodox Theology*, in Demacopoulos, Papanikolaou (a cura di), *Orthodox Constructions of the West*, cit., p. 102-124 (p. 105-108).

con giusti ridimensionamenti e contestualizzazioni. Tuttavia, mentre da un lato essa difendeva la fedeltà dei cristiani d'Oriente alle loro Chiese d'origine contro «gli inganni dell'uniatismo», dall'altro lato paradossalmente finiva per presentare a sua volta un quadro in cui il mondo ortodosso era come un oggetto passivo e subalterno rispetto all'iniziativa cattolica. Ciò avveniva perché la foga polemica e l'istanza identitaria del movimento neo-ortodosso si spingevano a presentare tutte le influenze e i contatti culturali tra la tradizione teologica occidentale e orientale come uno snaturamento della seconda: ecco allora una paradossale caccia alle «latinizzazioni» da individuare e da espellere dal canone della vera Ortodossia²¹.

Categorie polemiche come «latifronia», per indicare l'ammirazione consapevole dell'Occidente cattolico, o la «pseudo-morfosi» con cui da Florovski in poi si è bollata la teologia ortodossa di età moderna, colpevole di essersi deformata in senso scolastico assumendo categorie e termini cattolici (si pensi ad esempio a Pietro Mohyla), possono forse essere impiegate in un discorso che punti alla catalogazione sistematica del pensiero religioso orientale dei secoli XVI-XVIII, ma risultano di dubbio valore euristico e inevitabilmente viziate da un impianto ideologico. Ha veramente senso pretendere di inquadrare in rigidi steccati confessionali figure ambigue come il patriarca melchita Athanâsyûs Dabbâs, il vescovo greco Paisios Ligaridis o, per limitarci alle personalità evocate in questo lavoro, il maestro di scuola Alvis Gradenigo, il metropolita Ieremias Varvarigos, il *kat'otikos* armeno Nahapet, lo stesso patriarca Awetik'? Se non si vuole assumere come tipica una vita straordinariamente plurale come quella del monaco Romanos Nikiforou – che girò per l'Europa del primo Seicento presentandosi come «Orthodox in Orthodox circles, uniate in Catholic circles, sympathetic to Protestantism in Protestant circles»²² – che dire dell'ampio numero di vescovi dell'arcipelago egeo che nel XVII secolo si mostrarono collaborativi con i missionari gesuiti, lasciandoli liberi di catechizzare e confessare i fedeli, purché questi ultimi continuassero a rispettarli come gerarchi e a frequentare la divina liturgia? O dell'ampio numero di prelati orientali che intrattennero

²¹ A questo riguardo, per un esame del legame tra teologia e interpretazione storica nelle opere di Ioannis Romanidis e Christos Giannaras, si vedano i saggi contenuti nel già citato volume *Orthodox Constructions of the West* ed in particolare quello di P. Kalaitzidis, *The Image of the West in Contemporary Greek Theology* (p. 142-160). Per un esempio recente e citato nelle pagine precedenti di ricostruzione storica ancora fortemente appoggiata a lavori di impostazione confessionale e nazionalista, cfr. T. Dialektopoulos, *Iconography as a Research Source*, cit. Tra gli altri autori più o meno inquadrabili nel movimento «neo-ortodosso» si possono menzionare Kostis Moskof e Georgios Metallinos; cfr. V. Makrides, *Byzantium in Contemporary Greece: the Neo-Orthodox Current of Ideas*, in D. Ricks, P. Magdalino (a cura di), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Aldershot, 1998, p. 141-153.

²² M.D. Lauxtermann, *Unhistoric Acts: The Three Lives of Romanos Nikiforou*, in *The Historical Review / La Revue Historique*, 9, 2012, p. 117-140.

buona relazioni con la Propaganda, senza però venir mai meno all'obbedienza verso Costantinopoli? Tutti «cripto-franchi», come li vorrebbe certa storiografia ortodossa? E come comprendere il fatto che l'ordinario latino di Zante Bernardo Bocchini non sapeva se considerare i fedeli greci della sua diocesi come «scismatici» o «cattolici di rito greco», e che questo avveniva non a metà Cinquecento, ma ancora nel 1783?

Se ne può concludere che non è dunque nel Medioevo, ma durante l'età moderna che nel Mediterraneo orientale si assistette al passaggio da identità religiose caratterizzate da marcatori rituali a linee di confine costruite su appartenenze confessionali. Il passaggio dalle «identità rituali» alle «identità confessionali» (cioè, per fare un esempio, da una divisione tra «greci e latini» ad una tra «ortodossi e cattolici») ebbe l'effetto di complicare e al tempo stesso chiarire il paesaggio religioso. Lo complicò, perché la nascita delle Chiese uniati fece sì che il «rito» non fosse più identificato in modo univoco con l'appartenenza ad una o all'altra Chiesa: melchiti e armeni cattolici sono in comunione con la Chiesa di Roma, pur condividendo il rito della Chiesa greca ortodossa e di quella armena apostolica. D'altro canto, proprio allora emerse con sempre maggior forza la richiesta di una scelta di campo che prevedeva l'adozione di comportamenti e di affiliazioni esclusive, in cui l'ambiguità e la pluralità delle appartenenze erano viste come non più tollerabili.

Se in Europa i processi di confessionalizzazione e costruzione delle identità confessionali si compirono tra Cinque e Seicento, per le comunità cristiane dell'Impero ottomano fu decisivo invece proprio il XVIII secolo, momento in cui i vertici ecclesiastici di ambo le parti combatterono una battaglia per l'erezione di confini confessionali netti, in primo luogo contro quei fenomeni di *communicatio in sacris* che sono stati l'oggetto delle pagine precedenti. L'interiorizzazione da parte dei fedeli della realtà della «frontiera» e del suo carattere sempre più invalicabile non dipese però solo dalle decisioni normative prese a Roma o a Costantinopoli, ma soprattutto dalla loro applicazione, tramite un progressivo divaricarsi da un lato dell'educazione e degli stili di vita e dall'altro delle stesse strutture istituzionali di riferimento. Ciò è evidente nel caso dei latini dell'arcipelago greco, in cui la difesa dell'identità cattolica procedette di pari passo con l'assimilazione della cultura materiale occidentale ed infine con il tentativo di rivendicare legami d'appartenenza alle nazioni europee²³. Ancora più chiaramente, tra i cattolici orientali si diffusero con successo le confraternite di devozione e le congregazioni per la recita del rosario, la pratica della confessione frequente, dell'esame di coscienza e degli esercizi spirituali sotto la direzione di un religioso (spesso un missionario gesuita);

²³ O.J. Schmitt, *Levantiner: Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im Osmanischen Reich im "langen 19. Jahrhundert"*, Monaco, 2005.

diminui invece l'attenzione prestata ai digiuni e alle astinenze, centrali nella pratica del cristianesimo orientale, con una maggior enfasi posta sulla preparazione ai sacramenti, sull'autodisciplina dei costumi e sulla morale sessuale; prese infine piede il ricorso a strumenti devozionali di origine occidentale, dalle immagini portatili della Vergine e del Sacro Cuore fino agli scapolari mariani, dai testi di preparazione alla buona morte alle vite dei santi, sia quelli di origine europea nuovamente diffusi, sia quelli di tradizione orientale, ripresentati sotto una luce diversa²⁴. L'ampliamento dei poteri dei patriarchi orientali sulle comunità a loro sottoposte (sia per ragioni fiscali, che per controllare i disordini sociali provocati proprio dall'apostolato cattolico) e la successiva sanzione della differenza cattolica con la costruzione di un *millet* separato rappresentano lo snodo finale e «istituzionale» di questo processo. Il confessionnalismo tipico di buona parte del Vicino Oriente attuale non deve dunque essere considerato semplicemente come un prodotto inevitabile della società ottomana, ma in buona parte anche come il risultato dell'incontro con il mondo europeo e con il suo tentativo costante di categorizzare gli «orientali», attribuendo ad ognuno un'identità confessionale chiara²⁵. In questo senso è interessante avvicinare quanto detto alle tesi di Thomas Bauer, che in un libro di grande impatto ha sottolineato come la rigidità dottrinale e comportamentale che comunemente si attribuisce al mondo araboisلمico sia in realtà una costruzione tardiva, stimolata in gran parte dal confronto con la colonizzazione occidentale, responsabile della scomparsa di una lunga e precedente tradizione di pluralismo interpretativo e di «cultura dell'ambiguità»²⁶.

Tornando al cristianesimo orientale, nel XIX e XX secolo il processo fin qui delineato fu aiutato considerevolmente anche dall'emergere del nazionalismo e dalla frantumazione progressiva degli imperi in stati-nazione: non è un caso che ancora oggi le resistenze identitarie più forti si ritrovino propri in quei paesi dove si è verificata una sovrapposizione tra appartenenza religiosa e nazionale, come in Grecia per la Chiesa ortodossa ed in Egitto per quella copta (il caso armeno è invece particolare a causa della rilevanza del fenomeno della diaspora).

²⁴ Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, cit., p. 511-548.

²⁵ Cfr. B. Heyberger, *Catholicisme et construction des frontières confessionnelles dans l'Orient ottoman*, in F. Bethencourt, D. Crouzet (a cura di), *Frontières religieuses à l'époque moderne*, Parigi, 2013, p. 123-142, 142: «Le confessionnalisme n'est donc pas une composante d'une nature orientale qui serait figée à jamais par un déterminisme local, ni le produit du système politico-religieux de l'Empire ottoman, avec ses *millet*-s. Il est en grande partie le résultat d'une ingérence de l'Occident, avec ses discours et ses méthodes d'enseignement, dans l'univers mental des chrétiens orientaux, à partir du XVII^e siècle. Il est un des aspects de l'occidentalisation du Proche-Orient».

²⁶ T. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlino, 2011; osservazioni interessanti a questo proposito in Windler, *Regelobservanz und Mission*, cit., p. 44 e sg. e B. Heyberger, *De l'ambiguïté en Islam. Notes critiques*, in *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2012, p. 403-412.

Laddove questa identificazione non era invece così immediata (come nel mosaico religioso siriano o iracheno), la percezione acuta da parte delle comunità cristiane della propria minoranza e fragilità di fronte ad un'islamizzazione crescente della società ha probabilmente contribuito a rinsaldare i legami tra le Chiese, fornendo in alcuni casi lo stimolo ad assumere una disciplina più tollerante in merito alla *communicatio in sacris* ed in generale un atteggiamento più collaborativo.

La questione rimane comunque complessa, ma in evoluzione. In questo senso si può concludere menzionando il documento firmato a Balamand nel 1993 dalla Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa: nonostante la sua ricezione faticosa e contestata (in particolare riguardo alla già citata definizione di «Chiese sorelle»), è importante perché si tratta di una rinuncia esplicita da parte cattolica all'apostolato esercitato per mezzo dell'uniatismo²⁷. Pur ribadendo la necessità di salvaguardare l'esistenza delle Chiese orientali cattoliche già esistenti, la dichiarazione sancisce che il modello elaborato in età moderna dalla Chiesa di Roma si è rivelato inadatto e in alcuni casi controproducente, dando ragione a posteriori alle perplessità espresse a suo tempo da quanti, come Mechitar, si mostrarono restii nei confronti delle unioni parziali con singoli pezzi degli episcopati orientali²⁸.

Ritornando con la mente al confronto tra i due missionari con i quali abbiano aperto questo lavoro, il nuovo atteggiamento nei confronti della *communicatio in sacris* con le Chiese orientali sembra a distanza di secoli allontanarsi ormai definitivamente dal disprezzo di Michel Febvre, per abbracciare invece l'attenzione pastorale di Elia di Giorgio e di tutti gli altri religiosi che cercarono faticosamente di coniugare la fedeltà alla Chiesa *unam, sanctam* con la realtà di un cristianesimo plurale.

²⁷ *L'uniatismo, metodo d'unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione*, Balamand (Libano), 23 giugno 1993, in particolare i nn. 12 e 22: «Per la maniera in cui cattolici ed ortodossi si riconsiderano nel loro rapporto con il mistero della Chiesa e si riscoprono come Chiese sorelle, la forma di "apostolato missionario" sopra descritta, e che è stata chiamata "uniatismo", non può essere accettata né come metodo da seguire né come modello dell'unità ricercata dalle nostre Chiese [...] L'azione pastorale della Chiesa cattolica sia latina che orientale non tende più a far passare i fedeli di una Chiesa all'altra; cioè non mira più al proselitismo tra gli ortodossi. Essa mira a rispondere ai bisogni spirituali dei suoi propri fedeli e non ha nessuna volontà di espansione a spese della Chiesa ortodossa» (*Enchiridion oecumenicum*, vol. 3, § 1867-1900; versione originale francese apparsa su *Service d'Information*, 83-2, 1993, p. 100-103). La Dichiarazione è stata sottoscritta dalla Chiesa cattolica e dalla maggioranza delle Chiese ortodosse, con l'eccezione notevole della Chiesa di Grecia. Cfr. Comité mixte Catholique-Orthodoxe en France, *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Parigi, 2004.

²⁸ Vedi *supra*, p. 388, la lettera del 2 novembre 1742 in cui Mechitar esprimeva il proprio disagio rispetto alla creazione unilaterale di un patriarca armeno cattolico: «la casa non c'è e si prepara il padrone» (Mechitar di Sebaste, *Namakani carayi Astucoy Mxi'aray Abbayi*, cit., n. 712).

FONTI E BIBLIOGRAFIA

FONTI MANOSCRITTE

ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE
(ACDF), CITTÀ DEL VATICANO. FONDO: *SANCTUM OFFICIUM* (SO)

Stanza Storica (St. St.)

- D 7 d : *Carte del S.O. parte sono le più antiche restituite dal rev. sig. Luigi Cavazzi scrittore in Penitenzieria nel mese di novembre 1886. Parte ricomprate da Propaganda pel S.O. nel 1883. Tutte da esaminarsi*
- H 4 d : *Varia circa communicationem in divinis*
- I 3 q : *Nerinii Consultationes S.O.*
- I 3 s : *Nerinii Sancti Officii Diversorum. Tomus II*
- I 7 b : *Ristretti di materie distribuite dal 1771 al 1772 (matrimoni misti)*
- M 3 a : *De Communicatione in Divinis cum haereticis et schismaticis ab anno 1632 ad annum 1737. Pars prima*
- M 3 b : *De Communicatione in Divinis cum haereticis et schismaticis ab anno 1741 ad annum 1770. Pars secunda*
- M 3 c : *De Communicatione in Divinis cum haereticis et schismaticis ab anno 1770 ad 1806. Pars tertia*
- M 3 i : *Dubia varia de Communicatione in Divinis 1705 ad 1744*
- M 3 l : *Comunicazione in divinis (1626-1783)*
- M 3 m : *De communicatione cum haereticis et schismaticis. Dubbi e istruzioni per le varie località*
- Q 3 b : *Lettere. Constantinopolis Episcoporum ab anno 1557 ad annum 1629*
- Q 3 c : *Costantinopoli, et altri luoghi del Dominio Turco (1627-1689)*
- QQ 2 a : *De Ruthenis, Syris, Maronitis, Chaldeis aliisque Orientalibus. Pars prima. Ab anno 1602 ad annum 1710 (1595-1711)*
- QQ 2 b : *De Ruthenis, Syris, Maronitis, Chaldeis aliisque Orientalibus. Pars secunda. Ab anno 1711 ad annum 1743 (1711-1778)*

- QQ 2 c : *Circa Cophtos, Abissinos, Iacobitas, Nestorianos, Etyopos ab anno 1634 ad 1805* (1629-1805)
- QQ 2 f : *De Armenis. Pars prima. Ab anno 1612 ad annum 1715* (1642-1715)
- QQ 2 g : *De Armenis. Pars secunda. Ab anno 1710 ad annum 1743* (1695-1742)
- QQ 2 h : *Circa Armenos, Graecos, Ruthenos, et missionarios orbis, reliquavero in regestio connotata cernuntur* (1609-1735)
- QQ 2 i : *De Graecis. Pars prima. Ab anno 1613 ad annum 1693* (1613-1693)
- QQ 2 l : *De Graecis. Pars secunda. Ab anno 1702 ad annum 1743* (1702-1743)
- QQ 3 f : *Relazione del P. Deodato Caroli sullo stato degli armeni sudditi dello stato Ottomano* (1784)
- QQ 3 g : *Serpos. De Communicatione in Divinis cum Armenis Haereticis. 1805*
- QQ 3 h : *Serpos. De Communicatione in Divinis cum Armenis Haereticis. 1805*
- QQ 3 i : *Armeni, communicatio* (1709-1832)
- QQ 3 l : *De ritibus diversis ab Armenis observatis ab anno 169[6] ad 1742* (1696-1746)

Rubricella *De Ritibus 1602-1808* (indice delle serie QQ 2, QQ 3, RR)

- UV 19: *S.O. [Damasceno Consult]ore. [Dubia missiona]rum orientis et occidentis ab anno 1702 ad 1705* (1649-1705)
- UV 20 : *S.O. Damasceno Consultore. Dubia missionarum orientis et occidentis ab anno 1671 ad 1702* (1671-1702)
- UV 50: *S.O. Damasceno consultore super ritibus sinensium et collectio plurium decretum ex protocollo S.ti Officii.*
- UV 52: *Damascenus. Varia Vota et Scriptura*
- UV 54: *S.O. Baldrato consultore varia vota et scripturae. Volume 12*
- UV 71: *[Damasceno Consultore conventuale. Variorum. Tomo I]*
- UV 75: *Variorum. Tom. V*
- UV 76: *Variorum. Tom. VI*
- UV 77: *Varia*
- UV 80: *Decreta, resolutiones et instructiones Sacrarum Congregationum super missionibus et missionariis apostolicis collecta iussu SS.mi D. N. PP. Benedicti XIV, tom. I*
- UV 81: *Decreta...*, tom. II
[il vol. UV 82 = tom. III è mancante]
- UV 83: *Decreta...*, tom. IV

UV 84: *Index locupletissimus eorum quae continentur in collectione decretorum de ss. Missionibus et missionariis apostolicis opus iussu SS.mi D. N. PP. Benedicti XIV susceptum ac numeris omnibus absolutum. Rome, die XX Junii anno MDCCXLIII*

Doctrinalia S. O.

Doctrinalia, vol. 1 (1700-1704)

Doctrinalia, vol. 2 (1705-1710)

Doctrinalia, vol. 3 (1711-1714)

Doctrinalia, vol. 4 (1715-1720)

Doctrinalia, vol. 5 (1721-1723)

Dubia circa sacramenta

Dubia circa Baptismum

De Baptismate 1618-1698

De Baptismate 1700-1714

De Baptismate 1715-1740

De Baptismate 1741-1758

De Baptismate 1760-1766

Dubia circa Sacramentum Poenitentiae: De Poenitentia 1625-1770

Dubia circa Eucharistiam: De Eucharistia 1603-1788

Dubia Varia (D.V.)

Dubia Varia 1570-1668

Dubia Varia 1669-1707

Dubia Varia 1708-1730

Dubia Varia 1731-1753

Dubia Varia 1754-1760

Dubia Varia 1761-1765

Dubia Varia 1766-1768

Dubia Varia 1768-1769

Dubia Varia 1770-1773

Dubia Varia 1777-1778

Dubia Varia 1780-1784

Dubia Varia 1788-1793

*Materiae Diverse (Rerum Variarum)**Materiae Diversae 3 (1700-1734)**Materiae Diversae 8 (1708-1808)**Res Matrimoniales, Dubia**Dubia de Matrimonio 1603-1722 (1602-1722)**Dubia de Matrimonio 1723-1739 (1723-1740)**Dubia de Matrimonio 1740-1754 (1740-1754)**Dubia de Matrimonio 1755-1758 (1754-1758)**Dubia de Matrimonio 1759-1760 (1759-1758)**Dubia de Matrimonio 1761-1764 (1758-1764)**Dubia de Matrimonio 1765-1767 (1765-1767)**Dubia de Matrimonio 1768-1770 (1768-1770)**Dubia de Matrimonio 1771-1772 (1767-1772)**Dubia de Matrimonio 1773-1780 (1773-1780)**Dubia de Matrimonio 1780-1781 (1780-1781)**Dubia de Matrimonio 1782-1785 (1781-1785)**Dubia de Matrimonio 1785-1793 (1785-1793)*ARCHIVIO STORICO DELLA CONGREGAZIONE *DE PROPAGANDA FIDE*
(APF), ROMA*Indici manoscritti**Indice per materie degli Atti della Sacra Congregazione (3 voll: 1622-1671; 1672-1704; 1705-1774)**Indice per materie degli Atti della Sacra Congregazione di rito orientale (3 voll: 1622-1699; 1700-1729; 1730-1774)**Indice degli atti delle Congregazioni Particolari disposti per materie (1622-1864)**Indice di varj biglietti del Santo Offitio 1535-1868 per località e materia**Acta*

Volumi corrispondenti agli anni: 1628-1629, 1630, 1631, 1644, 1658, 1664, 1681, 1691, 1692, 1696, 1697, 1698, 1699, 1700, 1701, 1702, 1703, 1704, 1705, 1706, 1711, 1713, 1714, 1715, 1716, 1717, 1718, 1719, 1720, 1721, 1752, 1756, 1763, 1779, 1785, 1821, 1831, 1842

Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG)

Volumi: 206, 239, 261, 272, 281, 282, 285, 293, 322, 348, 416, 423, 429, 481, 541, 544, 565, 597, 608, 609, 610, 674, 788, 868, 946

Scritture riferite nei Congressi (SC)

- SC, Albania, vol. 10
- SC, Arcipelago, vol. 1, 5, 24
- SC, Armeni, vol. 4, 5, 6, 7, 11, 17, 19, 29, 33, 34
- SC, Armeni-Miscellanea, vol. 3, 4, 24, 28, 32, 34, 41
- SC, Francia, vol. 3
- SC, Greci, vol. 1
- SC, Greci Melchiti, vol. 1, 2
- SC, Isole Ionie, vol. 1
- SC, Missioni – Miscellanea, vol. 4
- SC, Romania, vol. 4, 5
- SC, Visite e Collegi, vol. 32

Congregazioni Particolari (CP)

- CP, 1
- CP, 3
- CP, 20 (Armeni e Arcipelago, 1664-1666)
- CP, 48 (Arcipelago, 1707-1719)
- CP, 75 (Greci Melchiti, 1723-1729 ca.)
- CP, 76 (Greci Melchiti, 1723-1729 ca.)
- CP, 77 (Greci Melchiti, 1723-1729 ca.)
- CP, 80 (Greci Melchiti, 1733-1743)
- CP, 97 (Armeni, 1742-1748)
- CP, 119 (Albania, 1748-1754)
- CP, 122 (Romania [Costantinopoli], 1754-1758)

Miscellanee Varie

- Misc. Var. VII (voto sui greci di Zante e Cefalonia)
- Misc. Var. XIX (elenco di decreti sulla *communicatio in sacris*)
- Misc. Var. XXXII (pamphlet anonimo favorevole alla *communicatio* per gli armeni)

Biglietti del S. Offizio

- Biglietti e Risolutioni del S. O. Tomo I°*
- Biglietti del S. Offizio 1671-1710*
- Biglietti del S. Offizio 1711-1720*
- Biglietti del S. Offizio 1721-1740*
- Biglietti del S. Offizio 1741-1756*
- Biglietti del S. Offizio 1757-1778*

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (ARSI), ROMA

- Gallia*, vol. 104 (*Constantinopolis et Chersonesum, 1661-1760*),
Gallia, vol. 106 (*Missiones variae Orientis et Occidentis 1578-1770*),
Gallia, vol. 113 (*Litterae Annuae Assistentiae Franciae ad Propag. Fide*
1661-1664, 1693)

ARCHIVES NATIONALES DE FRANCE (AN), PARIGI

Affaires Étrangères (AE), B/I: Correspondance consulaire

- AE, B/I, vol. 76 (Aleppo 1630-1707)
 AE, B/I, vol. 376 (Costantinopoli 1639-1675)
 AE, B/I, vol. 381 (Costantinopoli 1691-1694)
 AE, B/I, vol. 382 (Costantinopoli 1695-1698)
 AE, B/I, vol. 383 (Costantinopoli 1699-1701)
 AE, B/I, vol. 384 (Costantinopoli 1702-1705)
 AE, B/I, vol. 385 (Costantinopoli 1706-1708)
 AE, B/I, vol. 386 (Costantinopoli 1709-1710)
 AE, B/I, vol. 387 (Costantinopoli 1711-1712)
 AE, B/I, vol. 388 (Costantinopoli 1713-1714)
 AE, B/I, vol. 389 (Costantinopoli 1715-1716)
 AE, B/I, vol. 390 (Costantinopoli 1717-1718)
 AE, B/I, vol. 393 (Costantinopoli 1721)
 AE, B/I, vol. 394 (Costantinopoli 1723-1724)
 AE, B/I, vol. 437 (Costantinopoli 1760-61)
 AE, B/I, vol. 628 (Gerusalemme 1699-1718)
 AE, B/I, vol. 1009 (Chio 1696-1722)
 AE, B/I, vol. 1114 (Tripoli di Siria 1667-1715)

ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES (AMAE), LA COURNEUVE

Correspondance politique (CP)

- Turquie – Supplément, vol. 8 («Affaire du patriarche Avedik, 1701-1711»)

Mémoires et documents

- Rome, vol. 12 («Mémoire sur le patriarche d'Arménie, 1707»)

CENTRE DES ARCHIVES DIPLOMATIQUES DE NANTES (CADN), NANTES.
FONDO: *CONSTANTINOPLE (AMBASSADE)*

Série A : « Fonds Saint-Priest »

- Vol. 1 e 2 : «Recueil des traités 1451-1783 conclus entre les rois de France et les empereurs ottomans»
- Vol. 6 : «Marquis de Chateauneuf et marquis de Ferriol, correspondance avec la cour 1689-1709»
- Vol. 260: «Capitulations et renouvellement des capitulations de 1740 (copies) 1740-1769»
- Vol. 261: Traduzione di documenti ottomani, 1701-1813
- Vol. 262: «Registre des commandements obtenus de la Porte à la réquisition de M. le marquis de Bonnac » (1716-1729)
- Vol. 264: « Registre des commandements obtenus de la Porte à la réquisition de M. le marquis de Bonnac pour Candie, La Canée, Le Caire, Alexandrie, Rosette, Salonique, Smyrne etc. » (1717-1729)

Série D : Correspondance consulaire (« Correspondance avec les Echelles »)

- Naxie, 1
- Scio, 1
- Syra, 1
- Tino

ARCHIVES DE LA CONGRÉGATION DE LA MISSION (LAZARISTES), MAISON-MÈRE, PARIGI

Collège Saint-Benoît de Constantinople (Fonds des Pères Jésuites), III
K 58

BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES PROVINCIALES DES CAPUCINS DE PARIS (APCP), PARIGI

Constantinople (Saint-Louis de Pera)

- Serie C: doc. 60
- Serie E: docc. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 23
- Serie M: docc. 74, 75, 89, 97
- Serie N: docc. 35, 36, 37, 41, 50
- Serie O [documenti copiati in Ms. 1261]
- Serie P: docc. 24, 45, 46,
- Serie Q: docc. 20, 41
- Serie R: docc. 5, 6, 14, 15, 16, 18, 27, 29, 33, 34, 41, 42, 60, 61, 62

Serie S: doc. 20

Serie T: docc. 18, 19, 20, 21, 24, 28

Serie U: docc. 12, 13, 26, 30, 39

Manoscritto 1261: «*Correspondance échangée entre le R. P. Hyacinthe-François de Paris, custode de la Mission de Grèce, et M.r de Pontchartrain et autres ministres d'Etat, au sujet de la persécution contre les Arméniens du commencement du 18^e siècle*»

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, PARIGI. FONDO: MANUSCRITS

Nouvelles Acquisitions Françaises – Collection Renaudot

NAF 7490, c. 213r-219v (Lettere di Eusèbe Renaudot a soggetto del rapimento del patriarca armeno Awetik');

- c. 250r-270v («*Histoire de la vie d'A... vertapiet docteur predicateur natif de Tocate, déposé du Patriarchat de Constantinople et du Prieuré de Jerusalem. Escrite de sa main en armenien et traduite en français*» il 30 aprile 1710 da Pétis de la Croix);
- c. 271r-300r (preghiere, lettere e riflessioni di Awetik' durante la sua prigionia, tradotte da Pétis de la Croix);
- c. 301r-333r (appunti vari e traduzioni di Pétis de la Croix dei documenti trovati indosso ad Awetik' al momento dell'arresto).

FONTI A STAMPA E STRUMENTI DI LAVORO

AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, ed. R.W. Thomson, Albany, SUNY Press, 1976.

Eugenio ALBERI (ed.), *Le Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, 15 vol., Firenze, Società editrice fiorentina, 1839-1863.

Giuseppe ALBERIGO et al. (ed.), *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1973.

Francesco ALBIZZI, *De inconstantia in iure admittenda, vel non. Opus in varios tractatos divisos*, Amsterdam, sumptibus Ioannis Antonij Huguetan, 1683.

Leone ALLACCI, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Colonia, apud Jodocum Kalcovium, 1648.

— *Ioannes Henricus Hottingerus fraudis et imposturae manifestae convictus*, Roma, typis Sac. Congreg. de Propaganda Fide, 1661.

- Mario ALTIERI, *Disputationes... de censuris ecclesiasticis*, Roma, D. Horatij Alterij R.F. sumptibus, 1616.
- [Charles-Léonce ANTELM], *La vie de messire François Picquet, consul de France et de Hollande à Alep*, Parigi, chez la veuve Mergé, rue Saint Jacques, au Coq, 1732.
- ARCHIVES NATIONALES, *Correspondance consulaire des Ambassadeurs de France à Constantinople 1668-1708. Inventaire analytique des articles A.E. B' 376 à 385 par Raïa Zaimova*, Parigi, Centre historique des Archives Nationales, 1999.
- Pietro ARCUDIO, *Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Parigi, apud Sebastianum Cramoisy, 1626.
- Antoine ARNAUD, Pierre NICOLE, *La Perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, Parigi, chez la veuve Charles Savreux, 1664.
- Laurent d'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du Roy à la Porte, consul d'Alep...*, ed. J.-B. Labat, 6 vol., Parigi, chez Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1735.
- Juan AZOR, *Institutionum moralium... pars prima*, Lione, apud Ioannem Pillehotte, 1602 (1^a ed. Roma, 1600).
- Martinus BECANUS (M. Van Der Beeck), *Manuale controversiarum huius temporis*, Würzburg, J. Volmar & M. Dali, 1623.
- Roberto BELLARMINO, *Disputationes... de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos, Tertia controversia generalis, De summo pontifice, ora in Opera Omnia*, Napoli, apud Josepho Giuliano, 1856 (1^a ed. Ingolstadt, 1587).
- *Διδασκαλία Χριστιανική της αγίας του Θεού Ρωμαϊκής και Καθολικής Εκκλησίας*, Roma, typis Sacrae Cong. de Prop. Fide, 1616.
- BERNARDO da Parigi, *Vocabulario Italiano-Turchesco*, Roma, nella stamparia della Sac. Congreg. di Propag. Fide, 1665.
- Giovanni Antonio BIANCHI, *Della potestà e della politia della Chiesa trattati due contro le nuove opinioni di P. Giannone...*, Roma, nella stamperia di Pallade, appresso Niccolò e Marco Pagliarini, 1745-1751.
- Thomas-Xavier BIANCHI, *Le nouveau guide de la conversation en français et en turc... suivi de la Collection complète des Capitulations ou Traités de paix entre la France et la Porte Ottomane*, Parigi, imprimerie orientale de M^{me} V^{ve} Dondey-Dupré, 1852 (2^o ed.).
- Biblia Sacra Arabica Sacrae Congregationis de Propaganda Fide jussu edita ad usum Ecclesiarum Orientalium additis e regione Bibliis Latinis Vulgatis*, Roma, typis eiusdem Sacrae Congregat. de Propaganda Fide, 1671.
- Jean-Louis d'Usson marquis de BONNAC, *Mémoire historique sur l'ambassade de France a Constantinople par le marquis de Bonnac publié avec un précis de ses négociations a la Porte Ottomane*, ed. Charles Schefer, Parigi, Ernest Leroux, 1894.
- Brevis Orthodoxae Fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae an Orientalibus ad Sacrosanctae Romanae Ecclesiae unitatem venientibus facienda proponitur*, Roma, in Typographia Medicea, 1595.
- Nicolò BULGARI, *Vera relatione del thaumaturgo di Corfu Spiridione il santo, oue si vede anco come da Costantinopoli, quando, e per chi segui la sua*

- traslatione in quella metropoli, e come ne goda il iuspatronato la famiglia Bulgari. Consacrata all'immortal merito dell'illustriss.mo... Carlo Labia dignissimo arcivescovo di Corfu, da Nicolo Bulgari dottor di filosofia, e medicina, nob. Corcirese, Venezia, per il Mortali, 1669.*
- [Βούλγαρις], *Κατήχησις ιερά*, Venezia, Νικόλαος Γλυκῆς, 1681.
- Bullarium pontificium S. C. de Propaganda Fide*, 5 vol., Roma, typis Collegii Urbani, 1839-1841.
- Marie-Félicité BROSET, *Histoire diplomatique du patriarche arménien de Constantinople Avédik*, in *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersburg*, 4, 1838, col. 87-96.
- *Le prétendu masque de fer arménien, ou Autobiographie du vartabied Avétik*, in *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersburg*, 19, 1874, col. 186-197; 20, 1875, col. 1-100.
- Mik'ayēl Č^{AMČ}EAN, *History of Armenia by father Michael Chamich... translated by Johannes Avdall*, 2 vol., Calcutta, Bishop's college press, 1827.
- Carlo Francesco CAMOZZI (da Breno), *Manuale Missionariorum Orientalium*, Venezia, ex typographia Balleoniana, 1726.
- Dimitrie CANTEMIR, *The history of the growth and decay of the Othman Empire... Translated into English, from the Author's own Manuscript*, by N. Tindal, 2 vol., Londra, printed for James, John, and Paul Knapton, at the Crown in Ludgate Street, 1734.
- Giuseppe CAPPELLETTI, *Storia del Cristianesimo... dall'anno 1720 a tutto il 1846, in continuazione a quella dell'Abate di Berault-Bercastel dedicata a S.M. la Regina di Sardegna*, Firenze, tipografia di Alcide Parenti, 1847.
- Auguste CARAYON, *Relations inédites des Missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVII^e siècle*, Poitiers-Parigi, Henri Oudin-Ch. Douniol, 1864.
- Cosimo Comidas de CARBOGNANO, *Descrizione topografica dello stato presente di Costantinopoli illustrata di figure*, Bassano, [Remondini], 1794.
- Eutimio CASTELLANI (ed.), *Atti del Rev.mo Lorenzo Cozza Custode di Terra Santa*, tomo I, parte I (1709-1715), Quaracchi presso Firenze, Collegio S. Bonaventura, 1924 (*Biblioteca bio-bibliografica di Terra Santa e dell'Ordine Francescano*, nuova serie – documenti, vol. 4).
- Egidio da CESARÒ, *Controversiae Marcephesistarum haereticorum cum Orthodoxa Ecclesia, ac nonnullorum domesticorum cum Apostolica Missione*, Messina, apud haredes Petri Breae, 1664.
- *Apologiae F. Aegidii a Cesaro... in Catalatinon Nathanaelis Xhichae Atheniensis: in quibus 53 propositiones haereticales, vel erroneae ad hominem confutantur*, Venezia, typis Mortali, 1678.
- Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, 8 vol., Parigi, Grimbart, 1824-1826.
- Emanuele A. CICOGNA, *Delle iscrizioni veneziane raccolte ed illustrate da Emanuele Antonio Cicogna cittadino veneto*, 6 vol., Venezia, presso Giuseppe Orlandelli, 1824-1853.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 75-2, 1983, p. 1-317.

- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, ed. P. Gasparri, Roma, Typis polyglottis vaticanis, 1917.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 82, 1990, p. 1045-1363.
- Codificazione Canonica Orientale. Fonti*, fasc. I-II: [Cirillo Korolevskij, ed.], *Testi vari di diritto nuovo (1550-1902)*, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1930-1931.
- Collectanea S. Congregationis de Propaganda fidei, seu, Decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus*, 2 vol., Roma, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1907-1908.
- Concordia Armenorum cum S. R. Eccl. et declaratio articulorum septem, nouæ legis sacramenta, pleraque alia concernentium sub Eugenio papa IV in concilio Florentino anno 1439 facta iussu S.D.N. Gregorii XV et Sac. Congregationis de Propaganda Fide impressa*, Roma, excudebat Steph. Paulinus, 1623.
- Il Corano*, trad. di Hamza Roberto Piccardo, Roma, Newton & Compton, 2001.
- Flaminio CORNER, *Creta Sacra, sive de Episcopis utriusque ritus graeci et latini in insula Cretae*, 2 vol., Venezia, typis Jo. Baptistae Pasquali, 1755.
- Raffaele DE MARTINIS (ed.), *Iuris pontificii de Propaganda Fide pars secunda, complectens decreta, instructiones, encyclicas, literas*, Roma, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1909.
- [Paolo Marcello DEL MARE], *Voto dell'eccellentissimo collegio della sacra facoltà teologica della regia Università di Siena in risposta a due dubbi riguardanti la comunicazione in divinis degli Armeni cattolici di Costantinopoli con gli scismatici...*, Firenze, per Anton-Giuseppe Pagani e comp., 1785.
- *Principj teologici per servire di preservativo agli errori contenuti nell'“Esame teologico del Voto”...*, Siena, Carli, 1786.
- Fahri Çetin DERİN, *Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Nesebi Hakkında bir Risale*, in *Tarih Dergisi*, 14, 1959, p. 97-103.
- Fabrizio DOTTO, *Annotazioni... sulla questione della tolleranza a favore degli Armeni cattolici sudditi ottomani*, Venezia, nella stamperia di Carlo Palese, 1785.
- Charles du Fresne DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lione, apud Amissonios, 1688.
- Pierre DUPARC (ed.), *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française*, vol. 39: *Turquie*, Parigi, CNRS, 1969.
- Giovanni Battista ELIANO, *Dottrina christiana nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per istruttione degl'idioti e di quelli che non sanno leggere*, Roma, nella stamperia di Vincenzo Accolti in Borgo, 1587.
- Hussein I. EL-MUDARRIS, Olivier SALMON (ed.), *Le Consulat de France à Alep au XVII^e siècle: Journal de Louis Gédoyen, Vie de François Picquet, Mémoires de Laurent d'Arvieux*, Aleppo, Ray Publishing, 2009.
- Enchiridion oecumenicum*, 10 vol., Bologna, EDB, 1986- (in continuazione).

- Enchiridion vaticanum*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1993, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II, 1962-1965*.
- Felice FABRI, *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti Peregrinationem*, ed. C.D. Hassler, vol. 1, Stoccarda, sumptibus societatis litterariae Stuttgardiensis, 1843.
- Prospero FAGNANI, *Commentaria in Quintum Librum Decretalium*, Colonia, sumptibus & typis Wilhelmi Metternich, 1704 (1^a ed. Roma, 1661).
- Michel FEBVRE [Justinien de Neuvy], *Praecipuae obiectiones quae vulgo solent fieri per modum interrogationis a mahumeticae legis sectatoribus, iudaeis, & haereticis orientalibus aduersus catholicos, earumque solutiones*, Roma, typis Sacrae Congreg. de Propaganda fide, 1679.
- *Kitâb yashtamil 'alâ ajwâba ahl al-kanisa al-muqaddasa al-qâtûliqiyya al-jâmi'a al-rusûliyya li-i'tirâdât al-muslimîn wa-l-yahûd wa-l-harâtiqa zid al-qâtûliqiyyîn*, Roma, typis Sacrae Congreg. de Propaganda fide, 1680.
- *Teatro della Turchia dove si rappresentano i disordini di essa, il genio, la natura, et i costumi di quattordici nazioni, che l'habitano...*, Venezia, per Steffano Curti, 1684 (1^a ed. Milano, 1681).
- Thomas Charles FLEURIAU d'Armenonville, *Estat présent de l'Arménie tant pour le temporel que pour le spirituel*, Parigi, chez la veuve de Jacques Langlois, 1694.
- *Estat des missions de Grèce présenté à nosseigneurs les archevesques, evesques, et deputez du clergé de France*, Parigi, chez Antoine Lambin, 1695.
- Clemente GALANO, *Grammaticae, et logicae institutiones linguae literalis Armenicae Armenis traditae*, Roma, ex typographia Sacrae Congreg. de Propaganda Fide, 1645.
- *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenorum Patrum, et Doctorum testimoniis, in duas partes, historiam & controuersialem diuisae*, Roma, typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1650-1661.
- Domenico GERMANO da Silesia, *Fabrica, overo dittionario della lingua volgare Arabica et Italiana*, Roma, nella stampa della Sac. Congreg. de Propag. Fede, 1636.
- Georges GHARIB, Ermanno TONIOLO (ed.), *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 1: *Autori orientali, secoli XI-XX*, Roma, Città nuova, 2008.
- Joseph GILL (ed.), *Quae supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini necnon descriptionis cuiusdam*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1953.
- Mxit'ar Goš, *The Lawcode (Datastanagirk') of Mxit'ar Goš*, ed. R. W. Thomson, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000.
- Francesco GRIMANI, *Relazioni storico-politiche delle isole del Mare Jonio*, Venezia, dalla tipografia di G.B. Merlo, 1856.
- Julien-Marie HILLEREAU, *Inchiesta giuridica sulla compilazione e la pubblicazione del libello intitolato: Il Mechtarista di S. Lazzaro...*, Costantinopoli, dai torchi di San-Benedetto, 1852.
- Ierosme IUSTINIAN, *La description et histoire de l'Isle de Scios, ou Chios*, s.l., 1506 (ma: inizio XVII sec.).

- JACQUES DE VITRY, *Historia Hierosolimitana*, in J. Bongars (ed.), *Gesta Dei per Francos*, Hannover, Typis Wecheliani apud haeredes Johannis Aubrii, 1611.
- Eremia Č'elēpi K'ĕōmiwrčēan, *Stampoloy patmut'iwñ*, (Storia di Istanbul), ed. V.H. T'orgomean, 3 vol., Vienna, Mxit'arean tparan, 1913-1938.
- Raymond KÉVORKIAN, *Documents d'archives français sur le Patriarcat arménien de Constantinople (1701-1714)*, in *Revue des études arméniennes*, 19, 1985, p. 333-337.
- *Un témoignage arménien anonyme sur la situation de l'Empire ottoman durant l'été de 1703*, in *Bazmavep*, 145, 1987, p. 194-249.
- Cirillo KOROLEVSKIJ (ed.), *Verbali delle Conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese orientali... per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti, tenute alla presenza del S.P. Leone XIII (1894-1902)*, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1945.
- *Kniga bytija moego (Le livre de ma vie). Mémoires autobiographiques. Texte établi, édité et annoté par Giuseppe Maria Croce*, 5 vol., Città del Vaticano, Archives secrètes vaticanes, 2007.
- Aubry de LA MOTRAYE, *Voyages du Sr. A. de la Motraye en Europe, Asie et Afrique*, 2 vol., L'Aia, chez T. Johnson & J. Van Duren, 1727 (ed. or. *Travels through Europe, Asia, and into parts of Africa*, Londra, 1723).
- Prospero LAMBERTINI [BENEDETTO XIV], *De Synodo Dioecessana libri octo*, Roma, excudebant Nicolaus et Marcus Paelearini, 1748.
- *De Synodo Dioecessana libri tredecim*, Ferrara, impensis Jo. Manfrè, 1756.
- Spyridon LAMPROS [Λάμπρος], *Κερκυραϊκά ανέκδοτα εκ χειρογράφων Αγίου Όρους, Κανταβριγιάς, Μονάχου και Κερκύρας*, Atene, εκ του Τυπογραφείου Παρνασσού, 1882.
- Vitalien LAURENT, *La mission des Jésuites à Naxos de 1617 à 1643*, in *Échos d'Orient*, 33, 1934, p. 218-226, 354-375; 34, 1935, p. 97-105, 179-204, 350-367, 412-481.
- Émile LEGRAND (ed.), *Relation de l'establissement des PP. de la Compagnie de Jésus en Levant*, Parigi, Maisonneuve, 1869.
- *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVII^e siècle*, Parigi, A. Picard et fils, 1894-1903.
- Émile LEGRAND, Hubert O. PERNOT (a cura di), *Bibliographie ionienne. Description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs des Sept-Îles ou concernant ces îles du quinzième siècle à l'année 1900*, 2 vol., Parigi, 1910.
- Leonhard LEMMENS (ed.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta. Parte I (1622-1720). Parte II (1721-1847)*, Quaracchi, Collegio di S. Bonaventura, 1921-1922 (*Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, II Serie – Documenti, tomo I-II).
- Lettera dell'amicitia e dell'unione di Costantino gran Cesare e di S. Silvestro sommo pontefice, e di Tridate Re dell'Armenia, e di S. Gregorio Illuminatore della Nazione Armena, scritta nell'anno del Signore 316*, Venezia, appresso Michiel'Angelo Barboni, 1683.
- Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions Etrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Parigi, chez Nicolas le Clerc, 1703.

- Liber psalmorum Davidis Regis, et prophetarum. Ex Arabico idiomate in Latinum translatus, a Victorio Scialac Accurensi & Gabriele Sionita Edeniensi Maronitis*, ed. Naṣrallāh Shalaq al-'Aqūrī e Jibra'īl al-Ṣāḥyunī, Roma, ex Typographia Savariana, 1614.
- Charles LIBOIS (ed.), *Monumenta Proximi-Orientis*, vol. VI: *Égypte (1700-1773)*, Roma, Institutum historicum Societatis Iesu, 2003.
- Juan de LUGO, *Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae*, Lione, sumpt. haered. Petri Prost, Philippi Borde & Laurentii Arnaud, 1646.
- Lyturgia armena / Xorhrdatetr pataragin hayoc'*, ed. Barsel Kostandnupolsec'i, Roma, typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1677.
- Salomon Caesar MALAN (ed.), *The Life and Times of S. Gregory the Illuminator, the Founder and Patron Saint of the Armenian Church*, Londra-Oxford-Cambridge, Rivingtons, 1868.
- Ioannes Dominicus MANSI (ed.), *Sacrorum Concilium nova et amplissima collectio*, 54 vol., Parigi, expensis H. Welter, 1901-1927, vol. 46: *Sinodi Melchitarum, 1716-1902*, Parigi, 1911.
- [Josip MARINOVIĆ], *Risposta al signor abbate Paolo Marcello Del Mare, sopra un opuscolo da lui dato alle stampe...*, Venezia, presso Antonio Zatta e figli, 1786.
- [Francesco MARSILI], *Lettere teologico-critico-morali sopra li due dubbi di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi ottomani...*, Venezia, presso Giovanni Gatti, 1786.
- MECHITAR di Sebaste, *Namakani carayi Astucoy Mxit'aray Abbayi*, 3 vol., Venezia-San Lazzaro, 1961.
- *Lettere del Servo di Dio Abate Mechitar, fondatore della Congregazione dei Monaci Armeni Mechitaristi*, vol. 4: *1705-1749*, Venezia-San Lazzaro, 1980.
- Alberto MELLONI (a cura di), *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika*, Turnhout, Brepols, 2016 (*Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, IV/1).
- MICHELE il Siro, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, ed. J.-B. Chabot, 4 vol., Parigi, Ernest Leroux, 1899-1910.
- Jean MORIN, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus, secundum antiquos et recentiores, Latinos, Graecos, Syros, et Babylonios*, Parigi, sumptibus Gaspari Meturas, 1655.
- Gaetano MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, 103 vol., Venezia, Tipografia Emiliana, 1840-1861.
- Giannantonio MOSCHINI, *Della letteratura veneziana del secolo XVII fino a' nostri giorni*, 4 vol., Venezia, Palese, 1806.
- Ignatius MOURADGEA D'OHSOON, *Tableau général de l'Empire Othoman*, 7 vol., Parigi, de l'imprimerie de Monsieur, 1787-1824.
- Yovhannēs MRK'UZ, *Girk' hamarōt vasn iskapēs ew čšmarit Hawatoy*, Nuova Giulia (Isfahan), Surb P'rkīč', 1688.
- *Girk' žotovacoy anddem erkabnakac'*, Nuova Julia (Isfahan), Surb P'rkīč', 1688.
- Michel NAU, *Ecclesiae Romanae Graecaeque vera effigies ex variis tum recentibus, tum antiquis monumentis singulari fide expressa Romanis*

Graecisque exhibita, quo intellegant admirabilem utriusque consensionem, et in tanta matrum concordia nefas esse pugnare et odisse inter sese ingenti damno liberos, Parigi, apud Gabrielem Martinum, 1680.

NAVARRUS [Martín de Azpilcueta], *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium*, Roma, apud Victorinum Romanum, 1573.

— *Consiliorum sive responsorum libri quinque*, Roma, ex Typographia Iacobi Tornerii, 1590.

NERSĒS IV ŠNORHALI, *Sancti Nersetis Clajensis Armenorum Catholici Opera*, ed. G. Cappelletti, Venezia, typis PP. Mekhitaristarum, 1833.

Gabriel Effendi NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'empire ottoman*, vol. 1: 1300-1789, Parigi, F. Pichon, 1897.

Tomaso OBICINI da Novara, *Thesaurus Arabico-Syro-Latinus*, Roma, typis Sac. Congregationis de Propaganda fide, 1636.

Orazione in lode dell'Illustrissimo, e Reverendissimo Mons. Querini Arcivescovo di Corfù, composta da D. Vettor Clepazerà Maestro, e Abbate, e da esso recitata nella Chiesa di San Spiridione / Λόγος εγκωμιαστικός εις τιμήν [...] του Αγγέλου Μαρία Κουερίνου Μητροπολίτου Κέρκυρας του Βίκτωρος Κλαπατζαρά, Venezia, appresso Antonio Bortoli, 1725.

Ordo divinae missae Armenorum / Pataragatetr, trad. Yovhannēs Ankiwraç'i, Roma, typis Sacrae Congregationis Propag. fide, 1642.

Małak'ia ŌRMANEAN, *Azgapatum. Hay ułłap'ar ekelec'woy anc'k'erə skizbēn minč'ew mer ōrera yarakic' azgayin paraganerov patmuac*, 3 vol., Istanbul-Gerusalemme, V. ew H. Tēr-Nersēsean-Tparan Srboc' Yakobeanç', 1912-1927.

Vincenzo Maria PALAZZOLO, *Lettera del Vincenzo Ma. Palazzolo intorno al comunicare dei Cattolici Armeni sparsi per l'Ottomano Impero cogli Eretici, o Scismatici Nazionali nelle cose di Chiesa*, Treviso, per Gio. Antonio Pianta, 1788.

Athanasios PARIOS [Αθανάσιος Πάριος], *Ουρανού Κρίσις, ήτοι θαύμα φρικτόν και εξαίσιον του θαυματουργικωτάτου θείου Σπυρίδωνος, δι'ου τας βουλάς των παρανόμων Παπιστών...*, Lipsia, εν τη τυπογραφία του Νάϋμπερτ, 1805.

[Domenico Maria PELLEGRINI], *Lettera d'un teologo pacifico ad un teologo amico, che gli chiedeva una breve informazione della causa Armena introdotta dal S. Marchese Serpos...*, Venezia, presso Antonio Zatta e figli, 1787.

Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad RR. PP. DD. Episcopos Latinos, in quorum civitatibus vel dioecibus Greci vel Albanenses Graeco ritu viventes degunt, Roma, apud Impressores Camerales, 1596.

S. Antonino PIEROZZI, *Summa Theologica*, Verona, Augustus Caratoni, 1740.

Giacomo PIGNATELLI, *Consultationes canonicae*, 11 vol., Lione, sumptibus Samuelis et Gabrielis de Tournes, 1700 (1ª ed. Roma, 1668-1697).

Marino e Nicolò PIGNATORRE, *Memorie storiche e critiche dell'Isola di Cefalonia dai tempi eroici alla caduta della Repubblica Veneta*, 2 vol., Corfù, G. Nacamulli, 1887-1889.

Zaroui POGOSSIAN (ed.), *The Letter of Love and Concord: A Revised Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation*, Leida, Brill, 2010.

- Giacomo POJAGO, *Le leggi municipali delle isole Jonie dall'anno 1386, fino alla caduta della Repubblica Veneta*, 2 vol., Corfù, Tipografia del Governo, 1846-1848.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, Bologna, 1993.
- Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda iussu Sanctissimi Domini Nostri Gregorii Papae XIII edita* / Ομολογία της Ορθοδόξου πίστεως υπό των Γραικών ποιηθησομένη, Roma, apud Franciscum Zanettum, 1582.
- Professio orthodoxae fidei ab Orientalibus facienda. Iussu SS. D. N. Urbani VIII edita*, Roma, typis & impensis Sacr. Congreg. de Propag. Fide, 1642.
- Angelo Maria QUERINI, *Enchiridium Graecorum quod de illorum dogmatibus et ritibus, Romanorum Pontificum decreta, post schismatis epocham edita, nunc primum in unum collecta complectitur*, Benevento, ex Typographia Archiepiscopali, 1727.
- (ed.), *Officium quadragesimale recognitum, et castigatum ad fidem praestantissimi codicis Barberini, in latinum sermonem conversum atque diatribis illustratum...*, Roma, typis Galeatii Chracas, 1721.
- *Primordia Corcyrae post editionem Lyciensem anni MDCCXXV ab auctore nuperrime recognita et multis partibus adaucta*, Brescia, excudebat Joannes-Maria Rizzardi, 1738.
- *Commentarii de rebus pertinentibus ad Ang. Mar. S.R.E. Cardinalem Quirinum*, Brescia, ex typographia Joannis-Mariae Rizzardi, 1749.
- *Commentarii historici de rebus pertinentibus ad Angelum Mariam S.R.E. Cardinalem Quirinum*, Brescia, Rizzardi, 1754.
- Antoine RABBATH (ed.), *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, 2 vol., Parigi-Londra-Lipsia, Picard et fils-Luzac & Co.-Otto Harassowitz, 1905-1910.
- François RAVAISSON (ed.), *Archives de la Bastille*, vol. 11: *Règne de Louis XIV (1702 à 1710)*, Parigi, A. Durand et Pedone-Lauriel, 1880.
- François RICHARD, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Santo Erini, isle de l'Archipel, depuis l'établissement des Pères de la Compagnie de Jésus en icelle*, Parigi, chez Sebastien Cramoisy, 1657.
- Ricorso fatto nell'anno MDCCXVIII agli E.mi, e R.mi Prencipi i Sig.ri Cardinali della Sagra Congregatione de Propaganda Fide da i Monaci Armeni di S Antonio Abate fondati in Modone, e Residenti in Venezia...*, Roma, s.e., 1718.
- Neofytos RODINOS [Ροδινός], *Νεοφύτου Ροδινού περί εξομολογήσεως...*, Roma, nella Stampa della S. Congr. de Propag. Fide, 1630.
- André Grasset SAINT-SAVEUR, *Voyage historique, littéraire et pittoresque dans les îles et possessions ci-devant venitiennes du Levant*, 3 vol., Parigi, chez Tavernier, An VIII [1799].
- Giovanni Battista SALERNI, *Specimen Orientalis Ecclesiae*, 2 vol., Roma, typis Antonii de Rubeis-typis Joannis Francisci Chracas, 1702-1706.
- Tomás SÁNCHEZ, *Opus morale in praecepta decalogi*, Lione, sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cavellat, 1621.
- Ignazio da SEGGIANO, *Documenti inediti sull'apostolato dei Minori Cappuccini nel vicino Oriente (1623-1683)*, in *Collectanea Franciscana*, 18, 1948, p. 118-244; 22, 1952, p. 339-86; 23, 1953, p. 297-338.

- SEGRETERIATO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio Ecumenico, I. Ad Totam Ecclesiam, II. Spiritus Domini*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 59, 1967, p. 574-592; 62, 1970, p. 705-724.
- Giovanni de SERPOS [e Josip MARINOVIĆ], *Dissertazione polemico-critica sopra due dubbj di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi dell'Impero Ottomano, presentata alla S. C. di Propaganda dal marchese Giovanni de Serpos*, Venezia, nella stamperia di Carlo Palese, 1783.
- *Compendio storico e cronologico di memorie concernenti la religione e la morale della nazione armena...*, 3 vol., Venezia, nella stamperia di Carlo Palese, 1786.
- Gavrīil SEVIROS [Σεβήρος], *Συνταγμάτιον περί των αγίων και ιερών Μυστηρίων*, Venezia, παρά Νικολάω Γλυκεί τω εξ Ιωαννίνων, 1600.
- *Ἐκθεσις κατὰ των αμαθών λεγόντων και παρανόμως διδασκόντων, ότι ημεῖς οι της Ανατολικῆς Εκκλησίας γνήσιοι και ορθόδοξοι παῖδες εσμέν σχυσματικοί παρά της αγίας και καθόλου Εκκλησίας*, in N. Metaxas [Μεταξάς] (ed.), *Του Μακαριωτάτου πατρός ημών Μελετίου Αρχιεπισκόπου Αλεξανδρείας... Περί της Αρχῆς του Πάπα ως εν είδει επιστολών...*, Costantinopoli, s.e., 1627.
- Claude SICARD, *Œuvres*, ed. M. Martin, 3 vol., Il Cairo-Parigi, Institut français d'Archéologie Orientale, 1982.
- Domingo de SOTO, *Commentariorum... in Quantum Sententiarum tomus primus*, Salamanca, apud Joannem Baptistam a Terranova, 1569.
- Papa SYNADINOS, *Conseils et Mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII siècle)*, ed. P. Odorico et al., Parigi, Association Pierre Belon, 1996.
- Francisco SUÁREZ, *Opus de triplici virtute theologica, fide, spe, et charitate*, Parigi, sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1621.
- Meletios SYRIGOS [Συρίγος], *Του μακαρίτου Μελετίου Συρίγου... Κατά των καλβινικών κεφαλαίων, και ερωτήσεων Κυρίλλου του Λουκάρεως, Αντίρρησις...*, Bucarest, s.e., 1690.
- Giovanni Battista TAVANTI, *Fasti del S. P. Pio VI, con note critiche, documenti autentici e rami allegorici*, 3 vol., Italia [Firenze], a spese di Gio. G. Chiari, 1804.
- Ignace de TESTA (ed.), *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les Puissances Étrangères*, 11 vol., Parigi, Amyot éditeur des Archives Diplomatiques, 1864-1911.
- THEORIANUS, *Theoriani Disputatio secunda cum Nersete Patriarcha Generali Armenorum*, in *Patrologiae cursus completus ... series Graeca*, ed. J.P. Migne, vol. 133, Parigi, J.P. Migne, 1864, col. 212-298.
- Jean de THÉVENOT, *Relation d'un voyage fait au Levant, dans laquelle il est curieusement traité des États sujets au Grand Seigneur...*, Parigi, chez Thomas Ioly, 1664.
- THOMAS A JESU (T. Díaz Sánchez Dávila), *De procuranda salute omnium gentium*, Anversa, sumptibus viduae et haeredum Petri Belleri, 1613.
- Tōmar Grigorieann Yawitenakan, trad. Yovhannēs Terznc'i e Sult'an Shah T'oxat'c'i, Roma, ex Typographia Dominici Basae, 1584.
- Joseph Pitton de TOURNEFORT, *Relation d'un voyage du Levant*, Parigi, de l'imprimerie royale, 1717.

- Ahmed TÜREK, Fahri Çetin DERİN, *Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi*, in *Tarih Dergisi*, 23, 1969, p. 205-18; 24, 1970, p. 69-92.
- Willibrordo VAN HETEREN, *Breve discorso sopra l'aiuto spirituale e ridottione di Grecia (dal P.J.D. Trajani S.J.)*, in *Bessarione*, 7-68, 1902, p. 174-187; 7-69, 1902, p. 287-291.
- Angelo Maria VERRICELLI, *Quaestiones morales... seu Tractatus de apostolicis missionibus*, Venezia, apud Franciscum Baba, 1656.
- *Quaestiones morales et legales, in octo tractatus distributae*, Venezia, apud Franciscum Baba, 1653.
- Jacques VILLOTTE [e Nicolas FRIZON], *Voyages d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie et en Barbarie*, Parigi, chez Jacques Vincent, 1730.
- Gaspere Crisostomo VUCCINO, *Il Mechitarista di San-Lazzaro di Venezia: osservazioni critiche sopra l'opuscolo intitolato Memoria diretta a sviluppare i motivi delle imputazioni che si riproducono a carico della Congregazione dei Monaci Armeni Mechitaristi*, Livorno [ma: Galata, Costantinopoli], s.e., 1852.
- Robert WALSH, *A Residence at Constantinople*, 2 vol., Londra, Frederick Westley and A.H. Davis, 1836.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- Mardiros ABAGIAN, *La questione della communicatio in sacris nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico*, in *Bazmavep*, 139, 1981, p. 129-182; 141, 1983, p. 215-232; 146, 1988, p. 155-172; 147, 1989, p. 244-258; 148, 1990, p. 146-161, 413-418; 149, 1991, p. 461-476; 150, 1992, p. 202-214.
- Rifa'at Ali ABOU-EL-HAJ, *The Ottoman Vezir and Paşa Households 1683-1703: A Preliminary Report*, in *Journal of the American Oriental Society*, 94, 1974, p. 438-447.
- *Ottoman Methods of Negotiation: The Karlowitz Case*, in *Der Islam*, 51, 1974, p. 131-137.
- *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, Istanbul-Leida, 1984.
- Gábor ÁGOSTON, Bruce A. MASTERS (a cura di), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, 2009.
- Virginia AKSAN, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*, Leida, 1995.
- Dionigi ALBERA, Maria COUROUCLİ (a cura di), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Bloomington, 2012.
- Luciano ALLEGRA, *Italiani, brava gente? Ebrei, fonti inquisitoriali e senso comune*, in *Quaderni Storici*, 1, 2013, p. 273-292.

- Najwa AL-QATTAN, *Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination*, in *International Journal of Middle Eastern Studies*, 31, 1999, p. 429-444.
- Polos ANANIAN, *La data e le circostanze della consacrazione di S. Gregorio Illuminatore*, in *Le Muséon*, 84, 1961, p. 43-73, 317-360.
- Antonis ANASTASOPOULOS, *Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)*, in J. Duindam, J. Harries, C. Humfress, N. Hurvitz (a cura di), *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, Leida-Boston, 2013, p. 275-292.
- Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, 1983.
- Alfred ANDREA, *Innocent III and the Byzantine Rite: 1198-1216*, in A. Laiou (a cura di), *Urbs Capta: The Fourth Crusade and Its Consequences*, Parigi, 2005, p. 111-122.
- Michael ANGOLD, *The Fourth Crusade: Event and Context*, New York, 2003.
- (a cura di), *Eastern Christianity*, vol. 5 di *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, 2006.
- Guillaume ARAL, *Gli Armeni a Roma*, in C. Mutaftian (a cura di), *Roma-Armenia. Catalogo della mostra tenuta alla Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo-16 luglio 1999*, Roma, 1999, p. 334-336.
- *Les Arméniens catholiques. Étude historique, juridique et institutionnelle XVII^e-XIX^e siècle*, Nizza, 2017.
- Benjamin ARBEL, *Colonie d'oltremare*, in *Storia di Venezia*, vol. V: A. Tenenti, U. Tucci (a cura di), *Il Rinascimento. Società ed economia*, Roma, 1996, p. 947-985.
- (a cura di), *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean. Essays in Honour of David Jacoby*, Londra, 1996.
- *Jews in International Trade: The Emergence of the Levantines and Ponentines*, in R.C. David, B.C. Ravid (a cura di), *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimora-Londra, 2001, p. 73-96.
- *Venice's Maritime Empire in the Early Modern Period*, in E.R. Dursteler (a cura di), *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, Leida, 2013, p. 125-253.
- Benjamin ARBEL, Bernard HAMILTON, David JACOBY (a cura di), *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, Londra, 1989.
- Henry N. ARCHAMBAULT, *Religious Communication in Public Worship with Separated Christians. An historical survey of the evolution of the question from the 11th century which led to the revision of principles and practices in the Second Vatican Council*, Roma, 1966.
- Philip P. ARGENTI, *Chios vincta: or the Occupation of Chios by the Turks, 1566, and their administration of the island, 1566-1912*, Cambridge, 1941.
- *The Occupation of Chios by the Venetians (1694)*, Londra, 1935.
- Febe ARMANIOS, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, New York, 2011.
- Jean-Robert ARMOGATHE, *Le quiétisme*, Parigi, 1973.
- Leon ARPEE, *The Armenian Awakening: A History of the Armenian Church, 1820-1860*, Chicago, 1909.
- Vartan ARTINIAN, *The Armenian Constitutional system in the Ottoman Empire, 1839-1863*, Istanbul, 1988.

- Cihan ARTUNÇ, *The Price of Legal Institutions: The Beratlı Merchants in the Eighteenth-Century Ottoman Empire*, in *Journal of Economic History*, 75-3, 2015, p. 720-748.
- Viada A. ARUTJUNOVA-FIDANJAN, *The Ethno-Confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians*, in *Revue des études arméniennes*, 21, 1988-1989, p. 345-363.
- Dimitris D. ARVANITAKIS (Αρβανιτάκης), *Κοινωνικές αντιθέσεις στην πόλη της Ζακύνθου. Το Ρεμπελιό των Ποπολάρων (1628)*, Ατене, 2001.
- Eftichia ARVANITI, *Double-Identity Churches on the Greek Islands under the Venetians: Orthodox and Catholic sharing Churches (Fifteenth to Eighteenth Centuries)*, in T. Stauning Willert, L. Molokotos-Liederman (a cura di), *Innovation in the Orthodox Christian Tradition*, Farnham, 2012, p. 53-72.
- Spyros ASDRACHAS, *Les communes dans les regions grecques de l'Empire Ottoman: fonctions fiscales et restrictives*, in *Byzantinische Forschungen*, 16, 1991, p. 245-263.
- Sebouh ASLANIAN, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Network of Armenians Merchants from New Julfa*, Berkeley, 2011.
- *The Great Schism of 1773: Venice and the Founding of the Armenian Community in Trieste*, in H. Berberian, T. Daryaei (a cura di), *Reflections of Armenian Identity in History and Historiography*, Irvine, 2018, p. 75-126.
- Sebouh ASLANIAN, Houri BERBERIAN, *Sceriman Family: a wealthy Persian-Armenian merchant family*, s.v. in *Encyclopædia Iranica*, 2009, online: <http://www.iranicaonline.org/articles/sceriman-family> (28 aprile 2015).
- Julius ASSFALG, Paul KRÜGER, *Petit dictionnaire de l'Orient chrétien*, Turnhout, 1991.
- Isabelle AUGÉ, *Le choix de la foi chalcédonienne chez les Arméniens*, in *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 9, 2011, online: <http://cerri.revues.org/871> (consultato il 4 ottobre 2014).
- *Églises en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^e siècle*, Lovanio, 2011 (CSCO, 633; *Subsidia*, 124), p. 103-104.
- Letterio AUGLIERA, *Libri politica religione nel Levante del Seicento: La tipografia di Nicodemo Metaxas, primo editore di testi greci nell'Oriente ortodosso*, Venezia, 1996.
- Eugenio BACCHION, *Il dominio veneto su Corfù (1386-1797)*, Venezia, 1956.
- Michele BACCI, *Pratica artistica e scambi culturali nel Levante dopo le crociate*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: immagine e racconto. Atti del convegno internazionale di studi (Parma 2000)*, Milano, 2003, p. 494-510.
- *L'arte: circolazione di modelli e interazioni culturali*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, vol. 9: S. Carocci (a cura di), *Strutture, preminenze, lessici comuni*, Roma, 2007, p. 581-632.
- *L'arte della società miste del Levante medievale: tradizioni storiografiche a confronto*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: arte e storia*, Milano, 2008, p. 339-354.
- Constantin BACHA, *L'élection de Cyrille VI Thanas au patriarcat d'Antioche*, in *Échos d'Orient*, 65, 1907, p. 200-206.
- Ina BAGHDIAZT MCCABE, *No Diaspora Network is an Island: Collaboration and Competition between Trade-Diaspora in the Early Modern Period*, in W. Kokot, C. Giordano, M. Gandelsman-Trier (a cura di), *Diaspora as a*

- Resource: Comparative Studies in Strategies, Networks and Urban Spaces*, Berlino, 2013, p. 143-169.
- Muhammad A. BAKHIT, *The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century*, in B. Braude, B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York, 1982, vol. 2, p. 19-66.
- Evangelia BALTA, *Le rôle de l'institution communautaire dans la répartition verticale de l'impôt: l'exemple de Santorin au XVII^e siècle*, in Ead., *Problèmes et approches de l'histoire ottomane*, Istanbul, 1997, p. 97-113.
- Kevork B. BARDAKJIAN, *The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople*, in B. Braude, B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vol., New York-Londra, 1982, vol. 1, p. 89-100.
- Ömer L. BARKAN, *Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman au XV^e et XVI^e siècles*, in *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 1, 1957, p. 9-21.
- Karen BARKEY, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, New York, 2008.
- Claudia BARSANTI, Silvia PEDONE, *Una nota sulla scultura ad incrostazione e il templon della Panaghia Episcopi di Santorini*, in *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Parigi, 2005, p. 407-425.
- Hagop L. BARSOUMIAN, *Economic Role of the Armenian Amira Class in the Ottoman Empire*, in *Armenian Review*, 31-3, 1979, p. 310-316.
- *The dual role of the Armenian amira class within the Ottoman government and the Armenian millet (1750-1850)*, in B. Braude, B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vol., New York-Londra, 1982, vol. 1, p. 471-484.
- Fredrik BARTH (a cura di), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Londra, 1969.
- Betül BAŞARAN, *Selim III, Social Order and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century*, Leida, 2014, p. 56-62.
- Krikor J. BASMADJIAN, *Chronologie de l'histoire de l'Arménie*, in *Révue de l'Orient chrétien*, 19, 1914, p. 369-371.
- Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlino, 2011.
- William BAUM, Dietmar WINKLER, *The Church of the East: A Concise History*, Londra, 2003.
- Elif BAYRAKTAR TELLAN, *The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in the Eighteenth Century Ottoman Empire*, tesi di dottorato, Bilkent University, Ankara, 2011.
- *The Orthodox Church of Crete: 1645-1735. A Case Study on the Relation between Sultanic Power and Patriarchal Will*, in *Byzantine and Modern Greek Studies*, 36-2, 2012, p. 198-214.
- *The Clash of 'Rum' and 'Frenk': Orthodox-Catholic Interactions on the Aegean Islands in the mid-seventeenth to mid-eighteenth centuries and their Impact in the Ottoman Capital*, in O. Caykent, L. Zavagno (a cura di), *The Islands of the Eastern Mediterranean: A History of Cross-cultural Encounters*, Londra-New York, 2014, cap. 4.
- Alphonse BELIN, *Histoire de la Latinité de Constantinople*, Parigi, A. Picard et fils, 1894.

- Francesco BERETTA, *L'archivio della Congregazione del Sant'Ufficio: bilancio provvisorio della storia e della natura dei fondi d'antico regime*, in A. Del Col, G. Paolin (a cura di), *L'inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, Trieste, 2000, p. 119-144.
- Romain BERTRAND, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre, Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle)*, Parigi, 2011.
- *Histoire globale, histoires connectées: un « tournant » historiographique?*, in A. Caillé, S. Dufoix (a cura di), *Le « tournant global » des sciences sociales*, Parigi, 2013, p. 44-66.
- Laura BINZ, *Latin Missionaries and Catholics in Constantinople 1650-1760: Between local and religious culture and confessional determination*, tesi di dottorato, European University Institute, Fiesole, 2013.
- Stathis BIRTACHAS, *Verso lo stato moderno in Italia. Aspetti del giurisdizionalismo veneziano all'alba dell'età barocca: la sovranità sui sudditi greci nelle colonie d'oltremare*, in C. Maltezou, A. Tzavara, D. Vlassi (a cura di), *I Greci durante la venetocrazia: uomini, spazio, idee (XIII-XVIII sec.)*, Venezia, 2009, p. 83-97.
- Joseph Lawrence BLACK, *Citizens for the Fatherland: Education, Educators, and Pedagogical Ideals in Eighteenth Century Russia*, New York, 1979.
- Marie-Hélène BLANCHET, *La question de l'Union des Églises (13^e-15^e siècle) : historiographie et perspectives*, in *Revue des études byzantines*, 61, 2003, p. 5-48.
- *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472): un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin*, Parigi, 2008.
- Marie-Hélène BLANCHET, Frédéric GABRIEL (a cura di), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Parigi, 2013.
- Thomas S.R. BOASE, *A Seventeenth Century Typological Cycle of Paintings in the Armenian Cathedral of Julfa*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 13-3/4, 1950, p. 323-327.
- Ariane BOLTANSKI, *Les Ducs de Nevers et l'État royal. Genèse d'un compromis (ca. 1550-ca. 1600)*, Ginevra, 2006.
- Marco BONA CASTELLOTTI, Elena LUCCHESI RAGNI (a cura di), *Pinacoteca Tosio Martinengo. Catalogo delle opere. Seicento e Settecento*, Brescia, 2012.
- Elena BONORA, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa postri-dentina*, Bari, 2007.
- Elisabetta BORRROMEO, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman, 1600-1644: inventaire des récits et études sur les itinéraires, les monuments remarquables et les populations rencontrées (Roumélie, Cyclades, Crimée)*, Parigi, 2007.
- *Pacifique de Provins*, s.v. in F. Pouillon (a cura di), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Parigi, 2008, p. 734-735.
- *Les Cyclades à l'époque ottomane. L'insularité vue par les missionnaires jésuites (1625-1644)*, in N. Vatin, G. Veinstein (a cura di), *Insularités ottomanes*, Parigi-Istanbul, 2004, p. 123-144.
- Benjamin BRAUDE, *Foundation Myths of the Millet System*, in B. Braude, B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, New York-Londra 1982, p. 69-88.

- (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Abridged Edition*, Boulder (CO), 2014.
- Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi, 1949.
- Sebastien P. BROCK, *The 'Nestorian' Church: a lamentable misnomer*, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 78-3, 1996, p. 23-35.
- Timothy BROGLIO, *Alcune considerazioni sulla communicatio in sacris nel Codice di Diritto canonico*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 6-1, 1993, p. 83-91.
- Christian BROMBERGER, *Bridge, wall, mirror: coexistence and confrontations in the Mediterranean world*, in *History and Anthropology*, 18-3, 2007, p. 291-307.
- Aristide BRUNELLO, *Neofito Rodinò missionario e scrittore ecclesiastico greco del secolo XVII*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, 5, 1951, p. 148-219.
- Guy BURAK, *Faith, law and empire in the Ottoman 'age of confessionalization' (fifteenth-seventeenth centuries): the case of 'renewal of faith'*, in *Mediterranean Historical Review*, 28-1, 2013, p. 1-23.
- Vincenzo BURI, *L'Unione della Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII*, Roma, 1931.
- Léon BUSKENS, *An Islamic Triangle. Changing Relationships between Shari'a, State Law, and Local Customs*, in *ISIM Newsletter*, 5, 2000, p. 8.
- Βυζαντινή και μεταβυζαντινή τέχνη στην Κέρκυρα: Μνημεία, εικόνες κειμήλια, πολιτισμός, Corfù, 1994.
- Paul CANART, *Les Vaticani Graeci, 1487-1962: notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque vaticane*, Roma, 1979.
- Marina CAFFIERO, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, 2012.
- *Benedetto XIV e i problemi delle conversioni di ebrei e musulmani e dei matrimoni misti*, in M.T. Fattori (a cura di), *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini Benedetto XIV*, Roma, 2013, p. 155-170.
- Claude CAHEN, *Dhimma*, s.v. in *Encyclopaedia of Islam*, 2° ed., vol. II, Leida, 1960, p. 227-231.
- Hülya CANBAKA, *Society and Politics in an Ottoman Town: Ayntāb in the 17th Century*, Leida-Boston, 2007.
- Pascal CARMONT, *Les Amiras. Seigneurs de l'Arménie ottomane*, Parigi, 1999.
- John CARSWELL, *New Julfa. The Armenian Churches and Other Buildings*, Oxford, 1968.
- Matei CAZACU, *Moines savants et popes ignorants dans le monde orthodoxe post-byzantin*, in D. Iogna-Prat, G. Veinstein (a cura di), *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le Christianisme*, Parigi, 2003, p. 147-174.
- Aldino CAZZAGO, *"Respirare con due polmoni". Sull'origine di un'immagine fortunata*, in *Communio*, 157, 1998, p. 58-68.
- Lucien CEYSSSENS, *Le Cardinal François Albizzi (1593-1684): un cas important dans l'histoire du jansénisme*, Roma, 1977.

- *Autour de la bulle Unigenitus: Le P. Damascène Bragaldi, Conventuel (1665-1715)*, in *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 51, 1981, p. 147-165.
- Yavuz CEZAR, *The Role of the Sarrafs in Ottoman Finance and Economy in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, in C. Imber, K. Kiyotaki (a cura di), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West*, vol. 1, Londra-New York, 2005, p. 61-76.
- Henri de CHAPPOULIE, *Aux origines d'une Église. Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle*, 2 vol., Parigi, 1943-1948.
- Ludmilla CHARIPOVA, *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632-1780*, Manchester, 2006.
- Cyrille CHARON [Korolevskij], *Melkites et Arméniens sous Maxime III Mazloum (1831-1847)*, in *Échos d'Orient*, 11-71, 1908, p. 212-218.
- Manolis CHATZIDAKIS [Χατζηδάκης], *Έλληνες Ζωγράφοι μετά την Άλωση*, Atene, 1987.
- Alfonso CHECCHI, *Nazione armena e rito armeno: alcune questioni relative a Livorno nel XVIII secolo*, in C. Mutaftian (a cura di), *Roma-Armenia. Catalogo della mostra tenuta alla Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo-16 luglio 1999*, Roma, 1999, p. 329-331.
- Panagiotis CHIOTIS [Χιώτης], *Ιστορικά απομνημονεύματα Επτανήσου*, Zante, Τυπογραφείον ο "Φώσκολος", 1887.
- Evangelios CHRYSOS, *1054: Schism?*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, vol. I, Spoleto, 2004, p. 547-571.
- Elia CITTERIO, *Nicodemus Agiorita*, in C.G. Conticello, V. Conticello (a cura di), *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II, Turnhout, 2002, p. 905-997.
- Murat ÇIZAKÇA, *A Comparative Evolution of Business Partnerships: The Islamic World and Europe with Specific Reference to the Ottoman Archives*, Leida-New York, 1996.
- *Long Term Causes of Decline of the Ottoman/Islamic Economies*, in F. Ammanati (a cura di), *Religion and Religious Institutions in the European Economy, 1000-1800*, Firenze, 2012, p. 361-377.
- Amnon COHEN, *Palestine in the 18th Century. Patterns of Government and Administration*, Gerusalemme, 1973.
- Mark R. COHEN, *What Was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23, 1999, p. 100-157.
- Francesco COCCOPALMERIO, *La partecipazione degli acattolici al culto della chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni*, Brescia, 1969.
- *La "communicatio in sacris" nel Codice di Diritto Canonico e negli altri documenti ecclesiali*, in Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (a cura di), *La funzione di santificare della Chiesa*, Milano, 1995, p. 221-232.
- Hasan ÇOLAK, *The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria*, Ankara, 2015.
- COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE – ORTHODOXE EN FRANCE, *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'unitarisme. Dans le sillage de Balamand*, Parigi, 2004.

- Maria CONSTANTOUDAKI-KITROMILIDES, *Le icone e l'arte dei pittori greci a Venezia*, in M.F. Tiepolo, E. Tonetti (a cura di), *I Greci a Venezia. Atti del convegno internazionale di studio, Venezia, 5-7 novembre 1998*, Venezia, 2002, p. 569-642.
- Metin M. COŞGEL, *Ottoman Tax Registers (Tahrir Defterleri)*, in *Historical Methods*, 37, 2004, p. 87-100.
- Youssef COURBAGE, Philippe FARGUES, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Parigi, 1992.
- Nicholas COURSOLAS, *The Latin and Greek Churches in Former Byzantine Lands under Latin Rule*, in N.I. Tsougarakis, P. Lock (a cura di), *A Companion to Latin Greece*, Leida, 2015, p. 145-184.
- Gaetano COZZI, Michael KNAPTON, Giovanni SCARABELLO (a cura di), *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dal 1517 alla fine della Repubblica*, Torino, 1992.
- Constant DE CRAON, *Le projet d'union de 1701 entre les Arméniens catholiques et les Arméniens dissidents d'après la correspondance Hyacinthe-François, capucin supérieur de Saint-Louis de Péra*, in *Bazmavep*, numero speciale, 1949, p. 47-67.
- Daniel CRECELIUS, *Damiette and Syrian-Egyptian Trade in the Second Half of the Eighteenth Century*, in P. Sluglett, S. Weber (a cura di), *Syria and Bilad Al-Sham Under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul Karim Rafeq*, Leida-Boston, 2010, p. 155-175.
- Giuseppe M. CROCE, *La Badia greca di Grottaferrata e la rivista "Roma e l'Oriente". Cattolicesimo ed Ortodossia tra unionismo ed ecumenismo (1799-1923)*, 2 vol., Città del Vaticano, 1990.
- *Les Églises orientales*, in J.-M. Mayeur, C. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (a cura di), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, vol. 9: *L'Âge de raison (1620-1750)*, Parigi, 1997, p. 539-612.
- *Monde hellène et chrétienté romaine: l'union introuvable (1878-1903)*, in P. Levillain, J.-M. Ticchi (a cura di), *Le pontificat de Léon XIII: renaissances du Saint-Siège?*, Roma, 2006, p. 151-183.
- Carlo L. CURIEL, *La Fondazione della Colonia Armena in Trieste*, in *Archeografo Triestino*, 43, 1929-1930, p. 339-379.
- Linda DARLING, *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leida, 1996.
- Gérard DÉDÉYAN, *L'immigration arménienne en Cappadoce au XI^e siècle*, in *Byzantion*, 45, 1975, p. 41-116.
- *Le rôle complémentaire des frères Pahlawuni Grigor III, catholicos, et saint Nersēs Šnorhali, coadjuteur, dans le rapprochement avec les Latins, à l'époque de la chute d'Édesse (v. 1139-v. 1150)*, in *Revue des études arméniennes*, 23, 1992, p. 237-252.
- *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés: étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbona, 2003.
- (a cura di), *Histoire du peuple arménien*, Tolosa, 2007.
- Alexander H. DE GROOT, *The Historical Development of the Capitulatory Regime in the Ottoman Middle East from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries*, in *Oriente Moderno*, 83-3, 2003, p. 575-604.

- Ioannis DELENDAS [Δελένδας], *Οι Καθολικοί της Σαντορίνης: συμβολή στην ιστορία των Κυκλάδων*, Atene, 1949.
- George E. DEMACOPOULOS, Aristotle PAPANIKOLAOU (a cura di), *Orthodox readings of Augustine*, Crestwood (NY), 2008.
- (a cura di), *Orthodox Constructions of the West*, New York, 2013.
- Daniil DENAXAS [Δενάξας], *Η ιερά μητρόπολις Θήρας: Οι σεβ. επίσκοποι και παν. μητροπολίται αυτής 1592-1931*, Pireo (Atene), 1933.
- Wilhelm DE VRIES, *Communicatio in Sacris. An Historical Study of the Problem of Liturgical Services in Common with Eastern Christians Separated from Rome*, in *The Church and Ecumenism*, in *Concilium*, 4, 1965, p. 18-40.
- *Das Problem der „communicatio in sacris cum dissidentibus“ in Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert)*, in *Sonderdruck aus Ostkirchliche Studien*, 6, 1957, p. 81-106.
- *Eine Denkschrift zur Frage der ‘communicatio in sacris cum dissidentibus’ aus dem Jahre 1721*, in *Ostkirchliche Studien*, 7, 1958, p. 253- 266.
- *Rom un die Patriarchate des Ostens*, Friburgo, 1963.
- Thanasis DIALEKTOPOULOS, *Iconography as a Research Source on Religious Affairs in Greek Lands under Venetian Rule*, Salonicco, 2012.
- Georgios DIMITROKALLIS [Δημητροκάλλης], *Οί δίκoγχοι χριστιανικοί ναοί*, Atene, 1976.
- *Παραδοσιακή ναοδομία στην Τήνο*, Atene, 2004.
- C. Scott DIXON, Dagmar FREIST, Mark GREENGRASS (a cura di), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Farnham, 2009.
- Trandafir G. DJUVARA, *Cent projets de partage de la Turquie (1281-1913)*, Parigi, 1914.
- Alphonse DUPRONT, *Le mythe de croisade*, Parigi, 1997.
- Eric R. DURSTELER, *Venetians in Constantinople: Nation, Identity and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*, Baltimora, 2006.
- *On Bazaars and Battlefields: Recent Scholarship on Mediterranean Cultural Contacts*, in *Journal of Early Modern History*, 15, 2011, p. 413-434.
- Jean-Pierre DUTEIL, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, Parigi, 1994.
- Francis DVORNIK, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge, 1948.
- *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964.
- Giorgio EL DAROV, *Il P. Egidio da Cesarò, O.F.M. Conv. (c.1680) e la sua apologia missionaria*, in *Miscellanea Francescana*, 59, 1959, p. 421-463.
- Edhem ELDEM, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century*, Leida, 1999.
- *Istanbul: from imperial to peripheral capital*, in E. Eldem, D. Goffman, B. Masters (a cura di), *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul*, New York, 1999, p. 135-207.
- Steven A. EPSTEIN, *Purity Lost: Transgressing Boundaries in the Eastern Mediterranean, 1000-1400*, Baltimora, 2006.
- John H. ERICKSON, *Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 14, 1970, p. 155-176.

- *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 41, 1997, p. 1-17.
- Neşe ERİM, *Trade, Traders and the State in Eighteenth-Century Erzurum*, in *New Perspectives on Turkey*, 5-6, 1991, p. 123-150.
- Sara FANI, Margherita FARINA (a cura di), *Le vie delle lettere: la Tipografia medicea tra Roma e l'Oriente*, Firenze, 2012.
- Suraiya FAROQHI, *An Ulema Grandee and His Household*, in *Osmanlı Araştırmaları*, 9, 1989, p. 199-208.
- *Sidjill*, s.v. in *Encyclopedia of Islam*, 2^e ed., vol. 9, Leida, 1997, p. 539-545.
- *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, New York, 2000.
- Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958.
- Maria Teresa FATTORI, *Benedict XIV and His Sacramental Polity on the Eastern Churches (1740-1758)*, in *Nicolaus-Rivista di teologia ecumenico-patristica*, 39, 2012, p. 117-144.
- Giorgio FEDALTO, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Venezia, 1967.
- Ioana FEODOROV, *Les Firanğ – Francs, Européens ou catholiques? Témoignage d'un chrétien syrien du XVII^e siècle*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 82, 2016, p. 179-210.
- Daniel FINDIKYAN, *L'influsso latino sulla liturgia armena*, in C. Mutaftian (a cura di), *Roma-Armenia. Catalogo della mostra tenuta alla Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo-16 luglio 1999*, Roma, 1999, p. 340-344.
- Karen FINDLEY, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton, 1980.
- Caroline FINKEL, *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire*, Londra, 2005.
- John FLANNERY, *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602-1747)*, Leida, 2013.
- Kate FLEET, *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey*, Cambridge, 1999.
- Marco FOLIN, *Spunti per una ricerca su amministrazione veneziana e società ioni nella seconda metà del Settecento*, in *Studi Veneti offerti a Gaetano Cozzi*, Venezia, 1992, p. 333-347.
- Bertrand FORCLAZ, *Catholiques au défi de la Réforme. La coexistence confessionnelle à Utrecht au XVII^e siècle*, Parigi, 2014.
- Patricia FORTINI BROWN, *Ritual Geographies in Venice's Mediterranean Empire*, in M. Jurdjevic, R. Strøm-Olsen (a cura di), *Rituals of Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honour of Edward Muir*, Toronto, 2016.
- Marco FOSCOLOS, *Un documento cattolico del secolo XVIII sulla Communicatio in Sacris e sulla giurisdizione dei Vescovi ortodossi*, in *Euntes Docete*, 24, 1971, p. 112-126.
- *I vescovi ordinanti per il rito greco a Roma*, in A. Fyrigos (a cura di), *Il Collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma, 1983, p. 289-302.
- [Φόσκολος], *Καθολικοί και Ορθόδοξοι στην Τήνο τον 18ο αιώνα*, in *Τηνιακά ανάλεκτα*, 4, 2000, p. 197-306.

- Η Επισκοπή Τήνου-Μυκόνου στις αρχές του 17^{ου} αιώνα. Ο φάκελλος “Επίσκοπος Γεώργιος Περπινιάνης”, in *Anno Domini*, 1, 2003, p. 177-248.
- Protopapas Tinarum. Ο θεσμός και η εκλογή του ορθόδοξου πρωτόπαπα της Τήνου κατά την βενετοκρατία, in *Τηνιακά*, 2, 2004, p. 19-86.
- Εισαγωγή στην ιστορία των καθολικών εκκλησιών της Τήνου, in *Τηνιακά*, 1, 1996, p. 43-127.
- Τήνος. Ιστορία και πολιτισμός, 2 vol., Atene, 2005.
- Ο επίσκοπος Τήνου Γεώργιος Περπινιάνης και η καθολική επισκοπή Άνδρου, in *Εύανδρος. Τόμος εις μνήμην Δημητρίου Ι. Πολέμη*, Andros, 2009, p. 345-361.
- Aleksandar FOTIĆ, *Athonite Travelling Monks and the Ottoman Authorities (16th-18th Centuries)*, in E. Causevic, N. Moacanin, V. Kursar (a cura di), *Perspectives on Ottoman Studies. Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO) at the University of Zagreb 2008*, Berlino, 2010, p. 157-165.
- Vittorio FRAJESE, *La via greca allo stato moderno. Seviros e la politica ecclesiastica di Sarpi*, in D.G. Apostolopoulos (a cura di), *Gavriil Seviros, arcivescovo di Filadelfia a Venezia, e la sua epoca. Atti della Giornata di studio dedicata alla memoria di Manussos Manussacas (Venezia, 26 settembre 2003)*, Venezia, 2004, p. 145-157.
- Étienne FRANÇOIS, *Protestants et catholiques en Allemagne: identité et pluralisme, Augsburg, 1648-1806*, Parigi, 1993.
- Charles A. FRAZEE, *The Formation of the Armenian Catholic Community in the Ottoman Empire*, in *Eastern Churches Review*, 7, 1975, p. 149-163.
- *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire (1453-1923)*, Londra-New York, 1983.
- *Catholics*, in R. Clogg (a cura di), *Minorities in Greece: Aspects of a Plural Society*, Londra, 2003, p. 24-47.
- William H. C. FRENCH, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, 1972.
- M. FRIEDRICH, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*, Francoforte-New York, 2011.
- Willem FRIJHOFF, *La coesistenza confessionnelle. Complicités, méfiances et ruptures aux Provinces-Unies*, in J. Delumeau (a cura di), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Tolosa, 1979, vol. 2, p. 229-257.
- Antonis FYRIGOS (a cura di), *Il Collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma, 1983.
- *Accezioni del termine ‘greco’ nei secoli XVI-XVIII*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, 44, 1990, p. 201-215.
- *Considerazioni sulla preparazione culturale e attività pastorale di Joannes De Camillis da Chios, futuro vescovo di Munkács (1641- 1706)*, in T. Véghseő (a cura di), *Da Roma in Hungaria. Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, vescovo di Munkács/ Mukačevo (1689-1706)*, Nyíregyháza, 29-30 Settembre 2006, Nyíregyháza, 2009, p. 39-97.
- Thomas GALLANT, *Peasant Ideology and Excommunication for Crime in a Colonial Context: The Ionian Islands (Greece), 1817-1864*, in *Journal of Social History*, 23-3, 1990, p. 485-512.
- *Experiencing dominion: Culture, identity, and power in the British Mediterranean*, Notre Dame (IND), 2002.

- Nina GARSOÏAN, *Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine, II: la date et les circonstances de la rupture*, in *L'Arménie et Byzance: histoire et culture*, Parigi, 1996, p. 99-112.
- *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Lovanio, 1999.
- Paul L. GAVRILYUK, *Florovsky's Neopatristic Synthesis and the Future Ways of Orthodox Theology*, in G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (a cura di), *Orthodox Constructions of the West*, New York, 2013, p. 102-124.
- Deno J. GEANAKOPOLOS, *The Council of Florence (1438-1439) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches*, in *Church History*, 24, 1955, p. 324-346.
- Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973.
- Pablo GEFAELL, *Il nuovo Direttorio ecumenico e la communicatio in sacris*, in *Ius Ecclesiae*, 6, 1994, p. 259-279.
- Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe, du Collège maronite de Rome (1584) au Collège de Ayn-Warqa (1789)*, Beirut, 1984.
- Mehmet GENÇ, *A Study on the Feasibility of Using Eighteenth-Century Ottoman Financial Records as an Indicator of Economic Activity*, in H. İslamoğlu-İnan (a cura di), *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge (UK), 1987, p. 345-373.
- Maria GEORGOPOULOU, *Late Medieval Crete and Venice: An Appropriation of Byzantine Heritage*, in *The Art Bulletin*, 77-3, 1995, p. 479-496.
- *Venice's Mediterranean Colonies: Architecture and Urbanism*, Cambridge, 2001.
- Giuseppe GEROLA, *Monumenti veneti dell'isola di Creta*, 4 vol., Venezia, 1905-1932.
- Vazken S. GHOUGASSIAN, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, Atlanta, 1988.
- Hamilton A.R. GIBB, Harold BOWEN, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Londra-New York-Toronto, 1957.
- Joseph GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959.
- Aurélien GIRARD, *Le christianisme oriental (XVII^e-XVIII^e siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, tesi di dottorato, École Pratique des Hautes Études, Parigi, 2011.
- *Quand les «grecs-catholiques» dénonçaient les «grecs-orthodoxes»: la controverse confessionnelle au Proche-Orient arabe après le schisme de 1724*, in C. Bernat, H. Bost (a cura di), *Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout, 2012, p. 157-170.
- *Entre croisade et politique culturelle au Levant: Rome et l'union des chrétiens syriens (première moitié du XVII^e siècle)*, in M.A. Visceglia (a cura di), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Roma, 2013, p. 419-437.
- *Nihil esse innovandum? Maintien des rites orientaux et négociation de l'Union des Églises orientales avec Rome (fin XVI^e-mi-XVIII^e s.)*, in M.-H. Blanchet, F. Gabriel (a cura di), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et*

- politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Parigi, 2013, p. 337-352.
- *Comment reconnaître un chrétien oriental vraiment catholique? Élaboration et usages de la profession de foi pour les Orientaux à Rome (XVI^e-XVIII^e siècles)*, in M.-H. Blanchet, F. Gabriel (a cura di), *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Lovanio, 2016, p. 235-258.
- Paolo GIRARDELLI, *Architecture, Identity and Liminality: On the Use and Meaning of Catholic Spaces in Late Ottoman Istanbul*, in *Muqarnas*, 22, 2005, p. 233-264.
- *Between Rome and Istanbul: Architecture and Material Culture of a Franciscan Mission in the Ottoman Capital*, in *Journal of Mediterranean Studies*, 18, 2010, p. 162-188.
- *Religious imprints along the Grand Rue: Armenians and Latins in late-Ottoman Istanbul*, in M. Hartmuth (a cura di), *Christian Art under Muslim Rule: Proceedings of a Workshop held in Istanbul on May 11/12, 2012*, Leida, 2016, p. 117-136.
- Fatma M. GÖÇEK, *The Legal Recourse of Minorities in History: Eighteenth-century Appeals to the Islamic Court of Galata*, in M. Greene (a cura di), *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton, 2005, p. 47-68.
- Fatma M. GÖÇEK, Marc D. BAER, *Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-century Galata Court Records*, in M.C. Zilfi (a cura di), *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leida, 1997, p. 48-65.
- Daniel GOFFMANN, *Izmir and the Levantin World, 1550-1650*, Seattle-Londra, 1990.
- *Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century*, in *New Perspectives on Turkey*, 11, 1994, p. 135-58.
- Vladimir P. GOSS, Christine BORNSTEIN (a cura di), *The Meeting of Two Worlds. Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, Kalamazoo (MI), 1986.
- Georges GOYAU, *Un précurseur: François Picquet, consul de Louis XIV en Alep et évêque de Babylone*, Parigi, 1942.
- Rossitsa GRADEVA, *Ottoman Policy Towards Christian Church Buildings*, in *Études balkaniques*, 4, 1994, p. 25-26.
- *Orthodox Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth century*, in *Islamic Law and Society*, 4-1, 1997, p. 37-69.
- *From the Bottom Up and Back Again until Who Knows When: Church Restoration Procedures in the Ottoman Empire, Seventeenth-Eighteenth Centuries (Preliminary Notes)*, in A. Anastasopoulos (a cura di), *Political Initiatives "From the Bottom Up" In the Ottoman Empire*, Rethymno, 2012, p. 135-163.
- Olga GRATZIOU, *Evidenziare la diversità: chiese doppie nella Creta veneziana*, in C. Maltezou, A. Tzavara, D. Vlassi (a cura di), *I Greci durante la venetocrazia: uomini, spazio, idee (XIII-XVIII sec.)*, Venezia, 2009, p. 757-776.
- Molly GREENE, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, 2000.
- *Catholic Pirates and Greek Merchants: A Maritime History of the Mediterranean*, Princeton Modern Greek Studies, Princeton, 2010.

- Edoardo GRENDI, *Micro-analisi e storia sociale*, in *Quaderni storici*, 35, 1977, p. 506-520.
- *Ripensare la microstoria*, in *Quaderni storici*, 86, 1994, p. 539-549.
- Sidney GRIFFITH, *The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE)*, in O. Lior, G. Stroumsa (a cura di), *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout, 2006, p. 175-204.
- P. GRIGORIOU [Γρηγορίου], *Σχέσεις Καθολικών και Ορθοδόξων*, Atene, 1958.
- Claudio GUGEROTTI, *La liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca ciliciana. Esiti rituali di una teologia di comunione tra Chiese*, Roma, 2001.
- Giuseppe GULLINO, Egidio IVETIC (a cura di), *Geografie confessionali. Cattolici e Ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718-1797)*, Milano, 2009.
- Gregory HANLON, *Confession and Community in Seventeenth-century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia, 1993.
- Alexandre Y. HARAN, *Le Lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France à l'aube des temps modernes*, Seyssel, 2000.
- William V. HARRIS (a cura di), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford, 2005.
- Jonathan HARRIS, Catherine HOLMES, Eugenia RUSSELL (a cura di), *Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150*, Oxford, 2012.
- Karen HARTNUP, "On the Beliefs of the Greeks". *Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leida-Boston, 2004.
- Karl-Joseph HEFELE, [Henri LECLEROQ], *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. VII/1, Parigi, 1916.
- Richard HELMHOLZ, "Si quis suadente" (C.17 q.4 c.29): *Theory and Practice*, in P. Linehan (a cura di), *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano, 1988, p. 425-438.
- Gunnar HERING, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik (1620-1638)*, Wiesbaden, 1968.
- Judith HERRIN, Guillaume SAINT-GUILLAIN (a cura di), *Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*, Farnham, 2010.
- Bernard HEYBERGER, *Entre Byzance et Rome: l'image et le sacré au Proche-Orient au XVII^e siècle*, in *Histoire, économie et société*, 4, 1989, p. 527-550.
- *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Roma, 1994.
- *Pro nunc, nihil respondendum. Recherche d'information et prise de décision à la Propagande: l'exemple du Levant (XVIII^e siècle)*, in *MEFRIM*, 109-2, 1997, p. 539-554.
- *Sécurité et insécurité : les chrétiens de Syrie dans l'espace méditerranéen (XVII^e -XVIII^e siècles)*, in M. Anastasiadou, B. Heyberger (a cura di), *Figures anonymes et figures d'élite : pour une anatomie de l'Homo ottomanicus*, Istanbul, 1999, p. 147-163.
- *Livres et pratique de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban), XVII^e-XVIII^e siècles*, in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88, 1999, p. 209-223.
- *Hindiyya, mystique et criminelle (1720-1798)*, Parigi, 2001.

- *La carriera mancata di un ecclesiastico orientale in Italia: Timoteo Karnush, arcivescovo siriano cattolico di Mardin*, in *Incontri Mediterranei*, 2, 2002, p. 9-16.
- *Pour une «histoire croisée» de l'occidentalisation et de la confessionnalisation chez les chrétiens du Proche-Orient*, in *The MIT-Electronic Journal of Middle Eastern Studies*, 3, 2003, p. 36-49.
- *Clercs et ascètes chrétiens du Proche-Orient*, in D. Iogna-Prat, G. Veinstein (a cura di), *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le Christianisme*, Parigi, 2003, p. 205-230.
- *De l'image religieuse à l'image profane? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban*, in B. Heyberger, S. Naef (dir.), *La multiplication des images en pays d'Islam: de l'estampe à la télévision (XVII^e-XXI^e siècle)*, Würzburg, 2003, p. 31-56.
- *Morale et confession chez les melkites d'Alep d'après une liste de péchés (fin XVII^e siècle)*, in G. Gobillot, M.-T. Urvoy (a cura di), *L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau*, Parigi, 2005, p. 283-306.
- *Individualism and Political Modernity: Devout Catholic Women in Aleppo and Lebanon. Between the Seventeenth and the Nineteenth Centuries*, in A. Sonbol (a cura di), *Beyond the Exotic. Women's histories in Islamic Societies*, New York, 2005, p. 71-85.
- *Les transformations du jeûne chez les chrétiens orientaux*, in C. Mayeur-Jaouen, B. Heyberger (a cura di), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, numero monografico della *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114, 2006, p. 267-285.
- recensione a Magdi Guirguis, *An Armenian Artist in Ottoman Egypt: Yuhannā al-Armanī and His Coptic Icons*, in *Arabica*, 56, 2009, p. 466-468.
- *I cristiani orientali e il mondo musulmano*, in A. Barbero (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, vol. XI: R. Bizzocchi (a cura di), *L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*. *Culture, religioni, saperi*, Roma, 2011, p. 239-278.
- *De l'ambiguïté en Islam. Notes critiques*, in *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2012, p. 403-412.
- *Catholicisme et construction des frontières confessionnelles dans l'Orient ottoman*, in F. Bethencourt, D. Crouzet (a cura di), *Frontières religieuses à l'époque moderne*, Parigi 2013, p. 123-142.
- *Les Chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Parigi, 2013.
- *Les Chrétiens d'Orient*, Parigi, 2017 (*Que sais-je?*, 4050).
- Bernard HEYBERGER, Chantal VERDEIL (a cura di), *Hommes de l'entre-deux. Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVI^e-XX^e siècle)*, Parigi, 2009.
- Eric HOBSBAWM, Terence RANGER (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.
- Georg HOFMANN, *Il beato Bellarmino e gli Orientali*, in *Orientalia Christiana*, 8-6, 1927, p. 261-307.
- Georg HOFMANN, *Griechische Patriarchen und Römische Papsten*, vol. 5: *Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II, Timotheos II*, Roma, 1932.
- *Vescovadi cattolici della Grecia*, Roma 1934-1941: vol. 1, *Chios*, 1934; vol. 2, *Tinos*, 1936; vol. 3, *Syros*, 1937; vol. 4, *Naxos*, 1938; vol. 5, *Thera (Santorino)*, 1941.
- *Il vicariato apostolico di Costantinopoli, 1453-1830*, Roma, 1935.

- *Apostolato dei Gesuiti nell'Oriente Greco, 1583-1773*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 1, 1935, p. 139-163.
- *La Chiesa cattolica in Grecia (1600-1830)*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 2, 1936, p. 164-190, 395-436.
- *Rom und der Athos*, Roma, 1954.
- Georg HÖHLE, *Die Stellung der Kirche zur communicatio in sacris cum acatholicis nach der Constitutio Martini V. „Ad evitanda“*, Roma, 1938.
- Peregrine HORDEN, Nicholas PURCELL, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Londra, 2000.
- Mary HOSSAIN, *The authenticity of the Mémoires of the Chevalier d'Arvieux*, in *Arab Historical Review for Ottoman studies*, 7-8, 1993, p. 71-101.
- *The Lebaudy manuscript of the Mémoires of the chevalier d'Arvieux: the question of authenticity revisited*, in *Revue d'histoire maghrébine*, 85-86, 1997, p. 103-117.
- Wacław HRYNIEWICZ, *The Challenge of Our Hope: Christian Faith in Dialogue*, Washington, 2007.
- Adnan A. HUSAIN, Kate E. FLEMING, *A Faithful Sea: The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200-1700*, Oxford, 2007.
- Allegra IAFRATE, *The Wandering Throne of Solomon: Objects and Tales of Kingship in the Medieval Mediterranean*, Leida-Boston, 2016.
- Icons melkites: exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock du 16 mai au 15 juin 1969*, Beirut, 1969.
- Iconografia e immagini queriniane. Catalogo della mostra*, Brescia, 1980.
- Colin IMBER, *Ebu's-su'ud. The Islamic Legal Tradition*, Edimburgo, 1997.
- Halil İNALCIK, *Ottoman Methods of Conquest*, in *Studia Isamica*, 2, 1954, p. 103-129.
- *Djizya*, s.v. in *Encyclopaedia of Islam*, 2° ed., vol. 2, Leida, 1965, p. 562-566.
- *Ottoman Archival Materials on Millets*, in B. Braude, B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, New York-Londra, 1982, p. 437-449.
- *The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans*, in *Turcica*, 21-23, 1991, p. 407-436.
- *The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600*, in H. İnalcik, D. Quataert (a cura di), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge, 1994, vol. 1, p. 25-29.
- *Ottoman Galata, 1453-1553*, in Id., *Essays in Ottoman History*, Istanbul, 1998, p. 275-376.
- Norman ITZKOWITZ, *Eighteenth Century Realities*, in *Studia Islamica*, 16, 1962, p. 73-94.
- Egidio IVETIC, *Cattolici e ortodossi nell'Adriatico orientale veneto, 1699-1797*, in G. Gullino, E. Ivetic (a cura di), *Geografie confessionali. Cattolici e Ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718-1797)*, Milano, 2009, p. 49-119.
- Onnik JAMGOCYAN, *Une famille de financiers arméniens au XVIII^e siècle: les Serpos*, in D. Panzac (a cura di), *Les villes dans l'Empire Ottoman: économie et société*, t. 1, Aix-en-Provence, 1991, p. 365-389.
- *Les banquiers du Sultan: Juifs, Grecs, Français, Arméniens, 1650-1850*, Parigi, 2013.

- Raymond JANIN, *Les Églises orientales et les Rites orientaux*, Parigi, 1922.
- Ronald C. JENNINGS, *Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon, and Erzurum*, in *International Journal of Middle East Studies*, 7-1, 1976, p. 21-57.
- *Zimmis (non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri*, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 21, 1978, p. 225-293
- *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York, 1993
- John JOSEPH, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, Albany (NY), 1983.
- Andrew JOTISCHKY, *Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States*, University Park (PA), 1995.
- Martin JUGIE, *Un théologien grec du XVI^e siècle, Gabriel Sévère et les divergences entre les deux Églises*, in *Echos d'Orient*, 99, 1913, p. 97-108.
- Cemal KAFADAR, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, 1995.
- Pantelis KALAITZIDIS, *The Image of the West in Contemporary Greek Theology*, in G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (a cura di), *Orthodox Constructions of the West*, New York, 2013, p. 142-160.
- Ernst Hartwig KANTOROWICZ, *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley, 1946.
- Benjamin J. KAPLAN, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge-Londra, 2007.
- Nicolas KARAPIDAKIS, *Civis fidelis: l'avènement et l'affirmation de la citoyenneté corfiote (XV^{ème}-XVII^{ème} siècles)*, Francoforte sul Meno et al., 1992.
- *Îles Ioniennes politiques (XVI^e-XVIII^e siècle)*, in C. Maltezou, A. Tzavara, D. Vlassi (a cura di), *I Greci durante la venetocrazia: uomini, spazio, idee (XIII-XVIII sec.)*. Atti del convegno internazionale di studi Venezia, 3-7 dicembre 2007, Venezia 2009, p. 448-453.
- Athanasios E. KARATHANASIS [Καραθανάσης], *Ο Αλοΐσιος-Αμβρόσιος Γραδενίγος στη Βενετία (1650-1680)*, in *Θησαυρίσματα*, 7, 1970, p. 139-150.
- Kemal H. KARPAT, *Ottoman Population Records and the Census of 1881/2-1893*, in *International Journal of Middle East Studies*, 9, 1978, p. 234-274.
- Spyros N. KARYDIS [Καρύδης], *Η εκλογή του πρωτοπαπά Ζακύνθου και το ζήτημα της επισκοπής κατά την περίοδο της βενετικής κυριαρχίας*, in *Θησαυρίσματα*, 38, 2008, p. 349-370.
- *Όψεις της εκκλησιαστικής οργάνωσης στον βενετοκρατούμενο ελληνικό χώρο. Α'. Ζάκυνθος-Κέρκυρα-Κεφαλληνία-Κύθηρα-Πελοπόννησος*, Atene, 2011.
- Benjamin Z. KEDAR, *Convergences of Oriental Christian, Muslim and Frankish Worshippers: The Case of Saydnaya and the Knights Templar*, in Z. Hunyadi, J. Laszlovszky (a cura di), *The Crusades and the Military Orders. Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, Budapest, 2001, p. 89-100.
- Barbara KELLNER-HEINKELE, *Family Politics of Ottoman Ulema. The Case Of Sheykhulislam Seyyid Feyzullah Efendi and his Descendants*, in E.V. Boikova, R.B. Rybakov (a cura di), *Kinship in the Altaic World: Proceedings*

- of the 48th Permanent International Altaistic Conference, Wiesbaden, 2006, p. 187-198.
- Macit KENANOĞLU, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, Istanbul, 2004.
- Eugenia KERMELI, *The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth-Nineteenth Centuries*, in A. Christmann, R. Gleave (a cura di), *Studies in Islamic Law. A Festschrift for Colin Imber*, Oxford, 2007, p. 165-210.
- Raymond H. KÉVORKIAN, *L'imprimerie Surb Ėjmiacin et Surb Sargis Zōravar et le conflit entre Arméniens et catholiques à Constantinople (1695-1718)*, in *Revue des études arméniennes*, 15, 1981, p. 401-416.
- *Livre missionnaire et enseignement catholique chez les Arméniens entre 1583 et 1700*, in *Revue des études arméniennes*, 17, 1983, p. 589-599.
- *Catalogue des «incunables» arméniens (1511/1695) ou Chronique de l'imprimerie arménienne*, Ginevra, 1986.
- *Les imprimés arméniens: 1701-1850*, Parigi, 1989 (Catalogue de la Bibliothèque Nationale de France).
- *Le patriarcat arménien de Constantinople et l'Occident catholique au XVII^e siècle*, in *Revue du monde arménien moderne et contemporain*, 1, 1994, p. 19-29.
- *La Chiesa armena, il Vaticano e il movimento armeno di emancipazione nei secoli XVI-XVII*, in C. Mutfian (a cura di), *Roma-Armenia. Catalogo della mostra tenuta alla Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo-16 luglio 1999*, Roma, 1999, p. 312-315.
- Demetrius KIMINAS, *The Ecumenical Patriarchate. A History of its Metropolitanates with Annotated Hierarch Catalogs*, Rockville, 2009.
- Tia KOLBABA, *The Byzantine Lists: Errors of the Latins*, Urbana (IL), 2000.
- *Byzantine Perceptions of Latin Religious "Errors": Themes and Changes from 850 to 1350*, in A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh (a cura di), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington (DC), 2001, p. 115-143.
- *Byzantines, Armenians, and Latins: Unleavened Bread and Heresy in the Tenth Century*, in G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (a cura di), *Orthodox Constructions of the West*, New York, 2013, p. 45-57.
- Paraskevas KONORTAS, *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο: Βεράτια για τους προκαθήμενους της Μεγάλης Εκκλησίας (17^{ος}-αρχές του 20^{ου} αιώνα)*, Atene, 1998.
- *From Tâ'ife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community*, in D. Gondicas, C. Issawi (a cura di), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century*, Princeton, 1999, p. 169-180.
- Dimitrios KONSTANTINIDIS [Κωνσταντινίδης], *Ο δίκλιτος Ναός του Αγ. Ιωάννου του χωριού Μένητες Ανδρου*, in *Θεολογία*, 33-1, 1962, p. 126-143.
- Vassa KONTOUMA, *The so-called Synod of Constantinople, 1755-1756. Decree of the three Patriarchs on Rebaptism*, in A. Melloni (a cura di), *The Great Councils of the Orthodox Churches, Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Moscow 2000*, Turnhout, 2016 (*Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, IV.1), vol. 1, p. 345-359.
- Ensar KÖSE, *Bir Hayalin Peşinde Yüz Yıl: Kudüs ve İstanbul Ermeni Patrikliğini Birleştirme Çabaları (1650-1750)*, in *Tarih Dergisi*, 63-1, 2016, p. 41-88.

- *İstanbul Ermeni Patrikliği'nin Osmanlı Hükümeti'yle Münasebetlerine Tesir Eden Dinamikler (18. Yüzyılın İlk Yarısı)*, in *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 3-5, 2017, p. 1-24.
- Phokion P. KOTZAGEORGIS, *About the Fiscal Status of the Greek Orthodox Church in the 17th Century*, in *Turcica*, 40, 2008, p. 67-80.
- Joannes KRAJCAR, *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East: Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Roma, 1966 (*Orientalia Christiana Analecta*, 177).
- Tijana KRSTIĆ, *Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, 2011.
- *Contesting Subjecthood and Sovereignty in Ottoman Galata in the Age of Confessionalization: The Carazo Affair, 1613-1617*, in *Oriente Moderno*, 93, 2013, p. 422-453.
- Metin KUNT, *Transformation of Zimmi into Askerî*, in B. Braude, B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, New York-Londra, 1982, p. 55-67.
- Timur KURAN, *The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism*, in *Journal of Legal Studies*, 33, 2004, p. 475-515.
- *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton, 2010.
- Vjeran KURSAR, *Legal Status of Non-Muslims in Bosnia (1463-1699): A Case Study*, tesi di master discussa alla Bilkent University, Ankara, 2007.
- *Non-Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory*, in M. Baramova, P. Mitev, I. Parvev, V. Racheva (a cura di), *Power and Influence in South-Eastern Europe, 16-19th century*, Berlino, 2013, p. 97-108.
- Sophia LAIOU, *Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Shari'a Courts during the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in A. Buturovich, I.C. Schick (a cura di), *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*, Londra, 2007, p. 243-271.
- Michèle LAMONT, Marcel FOURNIER (a cura di), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, 1992.
- Amy S. LANDAU, *European Religious Iconography in Safavid Iran: Decoration and Patronage of Meydani Bet'ghehem (Bethlehem of the Maydan)*, in W. Floor, E. Herzog (a cura di), *Iran and the World in the Safavid Age*, Londra, 2012, p. 425-446.
- *Reconfiguring the Northern European Print to Depict Sacred History at the Persian Court*, in T. Dacosta Kaufmann, M. North (a cura di), *Mediating Netherlandish art and material culture in Asia*, Amsterdam, 2014, p. 65-82.
- Amy S. LANDAU, Theo Marteen VAN LINT, *Armenian Merchant Patronage of New Julfa's Sacred Spaces*, in M. Gharipour (a cura di), *Sacred Precincts: Non-Muslim Sites in Islamic Territories*, Leida, 2015, p. 308-333.
- Sergio LA PORTA, *The Armenian Episcopacy in Mamluk Jerusalem in the Aftermath of the Council of Sis (1307)*, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 17-2, 2007, p. 99-114.
- Sylvette LARZUL, Isabelle LANDRY-DERON, *Eusèbe Renaudot*, s.v. in F. Pouillon (a cura di), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Parigi, 2008, p. 813-815.

- Vitalien LAURENT, *L'âge d'or des missions latines en Orient XVII^e-XVIII^e siècles*, in *L'Unité de l'Église*, 12, 1934, p. 217-224, 251-255, 281-288.
- *Chronologie des métropolitains de Paronaxia au XVII^e siècle*, in *Échos d'Orient*, 178, 1935, p. 139-150.
- Marc D. LAUXTERMANN, *Unhistoric Acts: The Three Lives of Romanos Nikiforou*, in *The Historical Review / La Revue Historique*, 9, 2012, p. 117-140.
- Vincenzo LAVENIA, *Quasi haereticus. Lo scisma nella riflessione degli inquisitori dell'età moderna*, in *MEFRIM*, 126-2, 2014, p. 307-324.
- Karen A. LEAL, *The Ottoman State and the Greek Orthodox of Istanbul: Sovereignty and Identity at the Turn of the Eighteenth Century*, tesi di dottorato, Harvard University, 2003.
- Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Parigi, 1955.
- Hervé LEGRAND, *La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 3, 2004, p. 461-496.
- Paul LEMERLE, *L'Orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: Les origines du 'schisme' des Églises*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1965, p. 228-246.
- Ora LIMOR, *Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem Between Christianity, Judaism and Islam*, in I. Shagrir, R. Ellenblum, J. Riley-Smith (a cura di), *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, Aldershot-Burlington, 2007, p. 219-231.
- Peter LOCK, *The Franks in the Aegean, 1204-1500*, Londra-New York, 1995.
- Paolo LUCCA, *Le edizioni a stampa della Bibbia armena (secc. XVI-XIX)*, in C. Baffioni et al. (a cura di), *Bibbia e Corano. Edizioni e ricezioni*, Roma, 2016, p. 81-98.
- Ermanno LUNZI [Λούντζης], *Περὶ τῆς πολιτικῆς καταστάσεως τῆς Ἑπτανήσου ἐπὶ Ἑνετῶν*, Atene, τύποις X. Νικολαΐδου Φιλαδελφῆως, 1856.
- *Della condizione politica delle isole Ionie sotto il dominio veneto*, Venezia, Tipografia del Commercio, 1858.
- Keith LURIA, *Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington, 2005.
- Christopher MACEVITT, *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*, Philadelphia, 2008.
- Frédéric MACLER, *Le Liber Pontificalis des Catholicos d'Atthamar*, in *Journal asiatique*, 202, 1923, p. 37-69.
- Paolo MAGGIOLINI, *Bringing together Eastern Churches under a Common Civil Head. The Agreements between the Syriac and Chaldean Patriarchs and the Civil Head of the Armenian Catholic Church in Constantinople (1833-1871)*, in *Journal of Eastern Christian Studies*, 64-3/4, 2012, p. 253-285.
- Vasilios MAKRIDES, *Byzantium in Contemporary Greece: the Neo-Orthodox Current of Ideas*, in D. Ricks, p. Magdalino (a cura di), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Aldershot, 1998, p. 141-153.
- Chryssa MALTEZOU, *Cythère. Société et économie pendant la période de la domination vénitienne*, in *Balkan Studies*, 21-1, 1980, p. 33-43.
- *The Historical and Social Context*, in D. Holton (a cura di), *Literature and Society in Renaissance Crete*, Cambridge, 1991, p. 17-48.

- *Dove va la storia della venetocrazia in Grecia? Stato della ricerca e orientamento*, in C. Maltezou, A. Tzavara, D. Vlassi (a cura di), *I Greci durante la venetocrazia: uomini, spazio, idee (XIII-XVIII sec.)*. Atti del convegno internazionale di studi Venezia, 3-7 dicembre 2007, Venezia, 2009, p. 21-38.
- MANOUSOS MANOUSAKAS [Μανούσακας], Αλοΐσιος-Αμβρόσιος Γραδενίγος (1616 ci.-1680), in *Επετηρίς Μεσαιωνικού Αρχείου*, vol. 5, 1955, p. 102-148.
- Manussos I. MANUSSACAS [sic], *La comunità greca di Venezia e gli arcivescovi di Filadelfia*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*. Atti del Convegno Storico Interecclesiale (Bari, 30 apr.-4 magg. 1969), 3 vol., Padova, 1972-1973, vol. 1, p. 45-87.
- Brigitte MARINO, *Chrétien et musulmans dans le 'Quartier des Chrétiens' (Mahallat al-Nasârâ) de Damas au XVIII^e siècle (1137-1170/1725-1757)*, in L. Bousset, F. Sanagustin, S. Slim (a cura di), *Les relations entre musulmans et chrétiens dans le Bilad al-Sham à l'époque ottomane aux XVII^e-XIX^e siècles. Apport des archives des tribunaux religieux des villes: Alep, Beirut, Damas, Tripoli*, Tripoli-Damasco-Beirut, 2005, p. 145-172.
- Rinaldo MARMARA, *La communauté Levantine de Constantinople. De l'Empire Byzantin à la République Turque*, Istanbul, 2012.
- Bruce MASTERS, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge, 2001.
- *The Establishment of the Melkite Catholic Millet in 1848 and the Politics of Identity in Tanzimat Syria*, in P. Sluglett, S. Weber (a cura di), *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in honour of Abdul Karim Rafeq*, Leida-Boston, 2010, p. 455-473.
- Gualberto MATTEUCCI, Mons. Pier Battista Mauri o.f.m. vicario patriarcale di Costantinopoli e il ven. abate Mechitar (1720-1730), in *Studi francescani*, 64-2, 1967, p. 35-79.
- Rudi MATTHEE, *Iran's Ottoman Diplomacy During the Reign of Shah Sulayman (1077-1105/1666-94)*, in K. Eslami (a cura di), *Iran and Iranian Studies: Papers in Honor of Iraj Afshar*, Princeton, 1998, p. 97-126.
- *Jesuits in Safavid Persia*, s.v. in *Encyclopedia Iranica*, vol. XIV, fasc. 6, Londra, 2008, p. 634-638.
- Bruce McGOWAN, *The Age of the Ayan, 1699-1812*, in H. İnalcık, D. Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge, 1994, vol. 2, p. 637-758.
- Sally McKEE, *Uncommon Dominion: Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity*, Philadelphia, 2000.
- Nicola MELIS, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Minorities, Middlemen and Intermediaries in the Ottoman Empire*, numero monografico di *Oriente Moderno*, 93-2, 2013, p. 349-364.
- Matthaeos E. MENDRINOS, *Panaghia Episcopo: The Byzantine Church of Santorini*, Santorini, 2000.
- Volker L. MENZE, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, New York, 2008.
- Silvio G. MERCATI, *Laudo cantato dal clero greco di Candia per il Pontefice Urbano VIII e l'Arcivescovo Luca Stella*, in *Bessarione*, 38, 1922, p. 9-21.
- Margit MERSCH, *Churches as "Shared Spaces" in the Eastern Mediterranean (Fourteenth to Fifteenth Centuries)*, in G. Christ, F.J. Morche, R. Zaugg,

- W. Kaiser, S. Burkhardt, A.D. Beihammer (a cura di), *Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, Roma, 2015, p. 461-484.
- George D. METALLINOS, "I confess one Baptism...". *Interpretation and Application of Canon VII of the Second Ecumenical Council by the Kollyvades and Constantine Oikonomos (A contribution to the historico-canonical evaluation of the problem of the validity of Western baptism)*, St. Paul's Monastery, Holy Mountain [Athos], 1994.
- Josef METZLER, *Indici dell'Archivio storico della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide"*, in *Euntes Docete*, 21, 1968, p. 109-130.
- *Foundation of the Congregation "de Propaganda Fide" by Gregory XV*, in Id. (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Roma-Friburgo-Vienna, 1971-1976, vol. I/1, p. 79-111.
- *Orientation. programme et premières décisions (1622-1649)*, in Id. (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Roma-Friburgo-Vienna, 1971-1976, vol. I/1, p. 146-196.
- Jean MEYENDORFF, *Églises soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, in *Istina*, 20, 1975, p. 35-46.
- Panagiotis D. MICHAILARIS [Μιχαηλάρης], *Ο Αφορισμός. Η προσαρμογή μιας ποιηής στις αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας*, Atene, 1997.
- Maged S.A. MIKHAIL, *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics After the Arab Conquest*, Londra-New York, 2014.
- Giuseppina MINCHELLA, *Frontiere aperte. Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia*, Roma, 2014.
- Céline MITTELETTE, *L'affaire Avedick, 1706-1711. Diplomatie et religion au temps de Louis XIV*, mémoire de maîtrise, Université Paris IV - Sorbonne, 2002-2003.
- P. INNOCENZO DA MODUGNO, *Cefalonia Cattolica*, Foligno, 1903.
- Antal MOLNAR, *Struggle for the Chapel of Belgrade (1612-1643). Trade and Catholic Church in Ottoman Hungary*, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 60-1, 2007, p. 73-143.
- Enrico MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna, 1996.
- *L'Union vue par les «antiunionistes». L'orthodoxie ecclésiologique et l'incohérence de l'orthodoxie de Lyon à Florence*, in M.-H. Blanchet, F. Gabriel (éd.), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Parigi, 2013, p. 13-39.
- Nikolaos G. MOSCHONAS, *I Greci a Venezia e la loro posizione religiosa nel XV secolo. Studio su documenti veneziani*, in *Ο Ερανιστής*, 5, 1967, p. 105-137.
- Matti MOOSA, *The Maronites in History*, Syracuse (NY), 1986.
- Edward MUIR, *Civic ritual in Renaissance Venice*, Princeton, 1981.
- Claude MUTAFIAN, *La Cilicie au carrefour des empires*, 2 vol., Parigi, 1988.
- (a cura di), *Roma-Armenia. Catalogo della mostra tenuta alla Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo-16 luglio 1999*, Roma, 1999.
- *L'Arménie du Levant (XI^e-XIV^e siècle)*, 2 vol., Parigi, 2012.
- (a cura di), *La saga des Arméniens de l'Ararat aux Carpates*, Parigi, 2018.
- Raoul NAZ (a cura di), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Parigi, 1935-1965.

- Alikì NIKIFOROU, *Le rituel civique à Corfou pendant la domination vénitienne: les cérémonies publiques (14^e-18^e siècle)*, tesi di dottorato, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1995.
- [Νικηφόρου], *Δημόσιες τελετές στην Κέρκυρα κατά την περίοδο της Βενετικής Κυριαρχίας, 14^{ος}-18^{ος} αι.*, Atene, 1999.
- *Il contributo di Angelo Maria Querini alla pacifica convivenza della Chiesa ortodossa e latina nell'isola di Corfù nel Settecento*, in E. Ferraglio, D. Montanari (a cura di) *Angelo Maria Querini a Corfù: mondo greco e latino al tramonto dell'Antico Regime*, Brescia, 2005, p. 39-64.
- Theodossios NIKOLAIDIS, "Local religion" in Corfu: Sixteenth to Nineteenth centuries, in *Mediterranean Historical Review*, 29-2, 2014, p. 155-168.
- Michael NIZRI, *The Memoirs of Şeyhülislam Feyzullah Efendi (1638-1703): Self, Family and Household*, in Y. Köse, R. Elger (a cura di), *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)*, Wiesbaden, 2010, p. 27-36.
- *Ottoman High Politics and the Ulema Household*, New York, 2014.
- Minas NURIKHAN, *Il servo di Dio abate Mechitar*, Roma-Venezia, 1914.
- Giovanni ODOARDI, Mons. Gasparo Gasparini O.F.M. Conv. Vicario patriarcale di Costantinopoli (1676-1705) e gli Armeni cattolici d'Oriente, in *Bazmavep*, numero speciale, 1949, p. 69-90.
- Michalis OLYMPIOS, *Shared devotions: non-Latin responses to Latin sainthood in late medieval Cyprus*, in *Journal of Medieval History*, 39-3, 2013, p. 321-341.
- Ο περίπλους των εικόνων, Κέρκυρα, 14ος-18ος αιώνας*, Atene, 1994.
- Alessandro ORENGO, *Gli scambi culturali armeno-italiani (XV-XVIII sec.)*, in C. Mutafian (a cura di), *Roma-Armenia. Catalogo della mostra tenuta alla Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo-16 luglio 1999*, Roma, 1999, p. 256-260.
- *Il vescovo A. Mērasean e la sua grammatica italiana*, in *Bazmavep*, 152, 1994, p. 279-328.
- Anastasios ORLANDOS [Ορλάνδος], *Η Ύπισκοπή της Σαντορήνης (Παναγία της Γωνιάς)*, in *Αρχαίον των Βυζαντινών Μνημείων της Ελλάδος*, 7, 1951, p. 178-214.
- Erol ÖZVAR, *Economic History in Turkey*, in *Dove va la storia economica? Metodi e prospettive sec. XIII-XVIII / Where is Economic History Going? Methods and Prospect, from the 13th to 18th centuries*, Firenze, 2011, p. 79-104.
- Gerassimos D. PAGRATIS, *Chiesa latina e missionari francescani conventuali nelle isole venete del mar Ionio. Documenti dall'archivio della Sacra Congregazione di Propaganda Fide (17° sec.)*, in *Il Santo*, 49-2/3, 2009, p. 305-426.
- [Παγκράτης], *Εκκλησία και κράτος στα βενετικά νησιά του Ιονίου Πελάγους*, Atene, 2009.
- Bilgehan PAMUK, *Osmanlılar Zamamnda Rum-Ermeni Kiliseleri Arasmdaki İlişkiler (Kudus Ornegi)*, in *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 16, 2001, p. 239-47.
- Giancarlo PANI, *Matrimonio e "seconde nozze" al Concilio di Trento*, in *La Civiltà Cattolica*, 4-3, 2014, p. 19-32.

- Nikolaos J. PANTAZOPOULOS, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Amsterdam, 1984.
- Daniel PANZAC, *La population de l'Empire ottoman et de ses marges du XV^e au XIX^e siècle: bibliographie (1941-1980) et bilan provisoire*, in *Revue de l'Ocident musulman et de la Méditerranée*, 31, 1981, p. 119-137.
- Aspasia PAPADAKI, *Cerimonie religiose e laiche nell'isola di Creta durante il dominio veneziano*, Spoleto, 2005.
- [Παπαδάκη], *Η συνύπαρξη των δύο δογμάτων και η διαμάχη για τον ναό του Σωτήρα στην Ιεράπετρα (1626-1627)*, in O. Gratziou, C. Loukos (a cura di), *Ψηφίδες. Μελέτες ιστορίας, αρχαιολογίας και τέχνης στη μνήμη της Στέλλας Παπαδάκη-Oekland*, Heraklion, 2009, p. 229-243.
- Tom [Anastasios G.] PAPADEMETRIOU, *Ottoman Tax Farming and the Greek Orthodox Patriarchate: An Examination of State and Church in Ottoman Society (15-16th Century)*, tesi di dottorato, Princeton University, 2001.
- *Render Unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford, 2015.
- Theodore PAPADOPOULLOS, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Aldershot, 1990 (1^a ed. Bruxelles, 1952).
- Thomas PAPADOPOULOS [Παπαδόπουλος], *Καθολικοί και Ορθόδοξοι στις Κυκλάδες*, in *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών*, 15, 1994, p. 134-197.
- Niki PAPAÏLIAKI, *Aspects de la mission catholique auprès des Grecs de l'Empire ottoman. Archives grecques inédites des Capucins de Paris (XVII^e-XVIII^e siècles)*, tesi di dottorato, École Pratique des Hautes Études, Parigi, 2009.
- [Παπαηλιάκη], *Γαλλική Ιεραποστολή, ιερός πόλεμος και εμπόριο στο Αιγαίο τον 17^ο αιώνα*, in *Ελληνική Ιστορική Εταιρεία, ΛΑ' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο 28-30 Μαΐου 2010: Πρακτικά*, Salonicco, 2011, p. 65-84.
- *Conflits et coexistences. Les relations des missionnaires français avec les ecclésiastiques et les laïcs grecs au XVII^e siècle*, in S. Eyezo'o e J.-F. Zorn (a cura di), *Concurrences en mission. Propagandes, conflits, coexistences (XVI^e-XXI^e siècle)*, Parigi, 2011, p. 65-78.
- *Les fermiers d'impôts de Naxos. Spéculations financières, divergences religieuses et politique européenne (1750-1820)*, in *Les élites grecques modernes, XVIII^e-XX^e siècles. Identités, modes d'action, représentations*, numero fuori serie dei Cahiers balkaniques, Parigi, 2015, p. 189-200.
- Pierre PASCAL, *La Compagnie du Saint-Sacrement et les missions de Grèce*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 34, 124, 1948, p. 15-32.
- Saverio Maria PAVENTI, *Congregazione Urbaniana super facultatibus missionariorum*, in *Studia missionalia*, 7, 1952, p. 217-240.
- Sabina PAVONE, *Jesuits and Oriental Rites in the Documents of the Roman Inquisition*, in I.G. Županov, P.A. Fabre (a cura di), *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leida, 2018, p. 165-188.
- Leslie PEIRCE, *Morality Tales: Law and Gender at the Ottoman court of Aintab*, Berkeley, 2003.
- Oded PERI, *Christianity Under Islam in Jerusalem: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*, Leida, 2001.

- Vittorio PERI, *Due date un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-84)*, Milano, 1967.
- *Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma*, in *Aevum*, 44, 1970, p. 1-71
 - *Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia posttridentina (1564-1596)*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo, Atti del Convegno Storico Interecclesiale* (Bari, 30 Apr.-4 Magg. 1969), 3 vol., Padova, 1973, vol. I, p. 271-469.
 - *Ricerche sull'Editio princeps degli atti greci del concilio di Firenze*, Città del Vaticano, 1975
 - *Chiesa romana e «rito» greco: G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia, 1975.
 - *L'«incredibile risguardo» e l'«incredibile destrezza». La resistenza di Venezia alle iniziative posttridentine della Santa Sede per i Greci dei suoi domini*, in H.G. Beck, M. Manoussacas, A. Pertusi (a cura di), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente*, Firenze, 1977, vol. 2, p. 599-625.
 - *L'opuscolo di Giovanni Vekkos Sull'infondatezza storica dello scisma tra le Chiese e la sua prima redazione*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 14-16, 1977-1979, p. 203-237.
 - *Querini e la Vaticana*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini. Atti del Convegno Venezia-Brescia, 2-5 dic. 1980*, Brescia, 1982, p. 33-190.
 - *L'unione della Chiesa orientale con Roma. Il moderno regime canonico nel suo sviluppo storico*, in *Aevum*, 58, 1984, p. 439-498.
 - *Trento: un concilio tutto occidentale*, in A. Melloni et al. (a cura di), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna, 1996, p. 213-277.
 - *La lettura del concilio di Firenze nella prospettiva unionistica romana*, in Id., *Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'Impero romano all'Europa moderna*, a cura di M. Ferrari, Roma-Padova, 2002, vol. I, p. 375-396.
- Socrates PETMEZAS, *L'organisation ecclésiastique sous les Ottomans*, in P. Odorico (a cura di), *Mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, Parigi-Atene, 1996, p. 487-569.
- Gregorio PETROWICZ, *L'Unione degli armeni di Polonia con la Santa Sede: 1626-1686*, Roma, 1950.
- Thomas PHILIPP, *The Syrians in Egypt, 1725-1975*, Stoccarda, 1985.
- Benoist PIERRE, *Le Père Joseph. L'Eminence grise de Richelieu*, Parigi, 2007.
- *Le père Joseph, l'empire Ottoman et la Méditerranée au début du XVII^e siècle*, in *Cahiers de la Méditerranée*, 71, 2005, p. 85-102.
- Giuseppe PIRAS, *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J. B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes*, Roma, 1976.
- Francesca PISELLI, *'Giansenisti', ebrei e 'giacobini' a Siena. Dall'Accademia ecclesiastica all'Impero napoleonico (1780-1814)*, Firenze, 2007.
- Giovanni PIZZORUSSO, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, in *MEFRIM*, 116-2, 2004, p. 471-498.
- *La Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, in M.C. Giannini (a cura

- di), *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare maschile nell'Europa d'antico regime*, numero monografico di *Cheiron*, 43-44, 2005, p. 197-240.
- *Il papato e le missioni extra-europee nell'epoca di Paolo V. Una prospettiva di sintesi*, in A. Koller (a cura di), *Die Außenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V. (1605-1621)*, Tübinga, 2008, p. 367-390.
 - *I dubbi sui sacramenti dalle missioni 'ad infideles': percorsi nelle burocrazie di Curia*, in P. Broggio, C. de Castelnaud-L'Estoile, G. Pizzorusso (a cura di), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta*, numero monografico dei *MEFRIM*, 121-1, 2009, p. 39-61.
 - *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la Congrégation "de Propaganda Fide" et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, in P.-A. Fabre, C. Maire (a cura di), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, 2010, p. 539-561.
 - *Le fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide*, in *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione. Atti del convegno, Roma, 21-23 febbraio 2008*, Roma, 2011, p. 393-423.
 - *Il padroado régio portoghese nella dimensione 'globale' della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, in G. Pizzorusso, G. Platania, M. Sanfilippo (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Viterbo, 2012, p. 177-219.
 - *La congregazione pontificia de Propaganda Fide nel XVII secolo: missioni, geopolitica, colonialismo*, in M.A. Visceglia (a cura di), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Roma, 2013, p. 149-172.
 - *La congregazione romana "de Propaganda fide" e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo)*, in M. Rivero Rodríguez, *La doble lealtad: entre el servicio al rey y la obligación a la Iglesia*, numero speciale di *Los Libros de la Corte*, 6, 2014, p. 228-241.
- Marcus PLESTED, *Orthodox readings of Aquinas*, Oxford, 2012.
- Georgios S. PLOUMIDIS [Πλουμίδης], *Αι βούλλαι των παπών περί των Ελλήνων ορθοδόξων της Βενετίας (1445-1782)*, in *Θησαυρίσματα*, 7, 1970, p. 228-266.
- Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, Monaco, 1988.
- Géraud POUMARÈDE, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Parigi, 2004.
- Joshua PRAYER, *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Ages*, New York, 1972.
- *The Roots of Medieval Colonialism*, in V.P. Goss (a cura di), *The Meeting of Two Worlds: Cultural Exchange between East and West during the period of the Crusades*, Kalamazoo (MI), 1986, p. 23-38.
- Adriano PROSPERI, *Il missionario*, in R. Villari (a cura di), *L'uomo barocco*, Roma-Bari, 1991, p. 179-218.
- *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, 1996.
 - (a cura di), *Livorno 1606-1806: Luogo di incontro tra popoli e culture*, Torino, 2009.

- Donald QUATAERT, *Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829*, in *International Journal of Middle East Studies*, 29, 1997, p. 403-425.
- Abdul-Karim RAFAQ, *The Integration of Religious Communities in the Workplace in Ottoman Syria and during their Stay in Egypt*, in N. Hanna, R. Habbas, *Society and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean 1600-1900. Essays in Honor of André Raymond*, Il Cairo, 2005, p. 99-116.
- Markus RAHN, *Die Entstehung des armenischen Patriarchats von Konstantinopel*, Münster-Amburgo-Londra, 2002.
- André RAYMOND, *Une communauté en expansion: les chrétiens d'Alep à l'époque ottomane (XVI^e-XVII^e siècles)*, in Id., *La ville arabe, Alep, à l'époque ottomane (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Damas, 1998, p. 353-372.
- Ahmet REFIK, *Hicrî on ikinci asırda İstanbul hayatı (1100-1200)*, Istanbul, 1930.
- Wolfgang REINHARD, Hanz SCHILLING (a cura di), *Die Katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh-Münster, 1995.
- Charles RENOUX, *L'Épiphanie à Jérusalem au IV^e et au V^e siècle d'après le Lectionnaire arménien de Jérusalem*, in *Revue des études arméniennes*, 2, 1965, p. 343-359.
- Jean RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e-XV^e siècle)*, Roma, 1977.
- Giuseppe RICUPERATI, *Giovanni Antonio Bianchi*, s.v. in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 10, p. 114-117.
- Giannis RIGOUPOULOS [Ρηγόπουλος], *Φλαμανδικές επιδράσεις στη μεταβυζαντινή ζωγραφική. Προβλήματα πολιτιστικού συγκριτισμού*, Atene, 1998.
- Henri RIONDEL, *Une page tragique de l'histoire religieuse du Levant. Le bienheureux Gomidas de Constantinople, prêtre arménien et martyr (1656-1707)*, Parigi, 1929.
- Giovanni ROMEO, *L'inquisizione romana e l'Italia nei più recenti sviluppi storiografici*, in *Rivista storica italiana*, 126-1, 2014, p. 186-204.
- Mario ROSA, *Benedetto XIV*, s.v. in *Enciclopedia dei papi*, Roma, 2000, vol. 3, p. 446-461.
- Bernadette e Philippe ROSSIGNOL, *L'Arménien Cachadur, une bavure au temps de Louis XIV*, in *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, 131, 2002, p. 27-45.
- Cecil ROTH, *The House of Nasi: the Duke of Naxos*, Philadelphia, 1948.
- Christian ROTH, *Aspects of Juridical Integration of Non-Muslims in the Ottoman Empire: Observations in the Eighteenth-Century Urban and Rural Aegean*, in P.W. Farges, T.P. Graf, C. Roth, G. Tulasoglu (a cura di), *Well-Connected Domains. Towards an Entangled Ottoman History*, Leida, 2014, p. 150-163.
- E. Natalie ROTHMAN, *Brokering Empire: Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Ithaca (NY), 2011.
- *Interpreting Dragomans: Boundaries and Crossings in the Early Modern Mediterranean*, in *Comparative Studies in Society and History*, 51, 2009, p. 771-800.
- Camille ROUXPETEL, *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XII^e-XIV^e siècle)*, Roma, 2015.

- Markos ROUSSOS-MILIDONIS [Ρούσσος-Μηλιδώνης], *Syra Sacra: Θρησκευτική ιστορία της Σύρου*, Atene, 2007 (1^a ed. 1993).
- Steven RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, 3 vol., Cambridge, 1951-1954.
- *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIth Centuries*, New York, 1955.
 - *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, 1968.
- Norman RUSSELL, *From the "Shield of Orthodoxy" to the "Tome of Joy": The Anti-Western Stance of Dositheos II of Jerusalem (1641-1707)*, in G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (a cura di), *Orthodox Constructions of the West*, New York, 2013, p. 71-82.
- Araks ŞAHINER, *Armenian Sarrafs of Istanbul in the Eighteenth Century: The Case of Yakub Hovhannesian*, tesi di dottorato, Boğaziçi University, Istanbul, 1992.
- Peter SAHLINS, *Boundaries: The Making of France and Spain*, Berkeley, 1989.
- Ariel SALZMANN, *An Ancien Regime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire*, in *Politics and Society*, 21, 1993, p. 393-423.
- *Measures of Empire: Tax Farmers and the Ottoman Ancien Régime, 1695-1807*, tesi di dottorato, Columbia University, New York, 1995.
 - *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State*, Leida, 2004
- Avedis K. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Cambridge (MA), 1965.
- *Medieval Armenian Manuscripts at the University of California, Los Angeles*, Los Angeles, 1999.
- Cesare SANTUS, *Il "turco" e l'inquisitore. Schiavi musulmani e processi per magia nel Bagno di Livorno (XVII secolo)*, in *Società e Storia*, 133, 2011, p. 449-484.
- *La communicatio in sacris con gli «scismatici» orientali in età moderna*, in *MEFRIM*, 126-2, 2014, p. 325-340.
 - *La comunità armena di Costantinopoli all'inizio del XVIII secolo: scontri e tentativi di accordi interconfessionali (XVIII sec.)*, in *Rassegna degli Armenisti Italiani*, 17, 2016, p. 51-59.
 - *Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio: note sulla presenza greca a Roma in età moderna*, in A. Molnár, G. Pizzorusso, M. Sanfilippo (a cura di), *Chiese e Nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, Roma, 2017, p. 193-223.
 - *Un beato martire per la nazione martire. La causa di beatificazione del sacerdote armeno Gomidas Keumurgian (1709-1929)*, in A. Mariuzzo, E. Mazzini, F. Mores, I. Pavan (a cura di), *Un mestiere paziente. Gli allievi pisani per Daniele Menozzi*, Pisa, 2017, p. 221-233.
 - *Les papiers des consultants. Questions missionnaires et procès de décision au Saint-Office, XVII^e-XVIII^e siècles*, in *MEFRIM*, 130-2, 2018, p. 435-449.
- Marinos SARIYANNIS, *Notes on the Ottoman Poll-Tax Reforms of the Late Seventeenth Century: The Case of Crete*, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54, 2011, p. 39-61.

- Eutimio SASTRE SANTOS, *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinta Años (1618-1648)*, in *Commentarium pro religionis et missionariis*, 83, 2002, p. 231-261.
- Pierroberto SCARAMELLA, *I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XVI-XVIII)*, in P. Broggio, C. de Castelnau-L'Estoile, G. Pizzorusso (a cura di), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta*, numero monografico dei MEFRIM, 121-1, 2009, p. 75-94.
- Christopher SCHABEL, *Religion*, in A. Nicolaou-Konnari, C. Schabel (a cura di), *Cyprus. Society and Culture 1191-1374*, Leida, 2005, p. 157-218.
- Oliver J. SCHMITT, *Levantiner: Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im Osmanischen Reich im "langen 19. Jahrhundert"*, Monaco, 2005.
- James G. SCHRYVER, *Monuments of Identity: Latin, Greek, Frank and Cypriot?*, in S. Fourrier, G. Grivaud (a cura di), *Identités croisées en un milieu méditerranéen: le cas de Chypre*, Mont-Saint-Aignan, 2006, p. 385-405.
- Bob SCRIBNER, *Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany*, in O.P. Grell and B. Scribner (a cura di), *Tolerance and Intolerance in European Reformation*, Cambridge, 1996, p. 32-47.
- Miroslav ŠEDIVÝ, *Austria's Role in the Constantinople Armenian Catholics Affair in 1828-31*, in *Middle Eastern Studies*, 48-1, 2012, p. 51-71.
- Claude SÉLIS, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Turnhout, 1988 (*Fils d'Abraham*, 6).
- Nerses M. SETIAN, *Gli Armeni cattolici nell'Impero Ottomano. Cenni storico-giuridici (1680-1867)*, Roma, 1992.
- Cristina SETTI, *Venezia e la Chiesa greca nel Levante del primo Seicento*, tesi di laurea magistrale, Università Ca' Foscari, Venezia, 2011-2012.
- Aida Alice SETRAKIAN, *Armenians in the Ottoman Legal System (16th-18th centuries)*, MA thesis, McGill University, 2006.
- Stanford J. SHAW, *The Population of Istanbul in the Nineteenth Century*, in *International Journal of Middle East Studies*, 10, 1979, p. 267-277.
- Paolo SINISCALCO (a cura di), *Le antiche Chiese orientali. Storia e letteratura*, Roma, 2005.
- Evangelia SKOUFARI, *La Chiesa ortodossa nelle Isole Ionie. Un bilancio sulla storiografia greca*, in G. Gullino, E. Ivetic (a cura di), *Geografie confessionali. Cattolici e Ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718-1797)*, Milano, 2009, p. 159-186.
- Benjamin J. SLOT, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane, c. 1500-1718*, Istanbul, 1982.
- *The Frankish Archipelago*, in *Byzantinische Forschungen*, 16, 1991, p. 195-207.
- Jonathan Z. SMITH, *What a Difference a Difference Makes*, in J. Neusner, E.S. Frerichs (a cura di), *"To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Chicago, 1985, p. 3-48.
- Marie-Carmen SMYRNELIS, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Parigi, 2005.

- Stergios G. SPANAKIS [Σπανάκης], *Μνημεία Κρητικής Ιστορίας*, 6 vol., Herakleion, 1940-1976.
- Maria SPANOU [Σπανού], Stathis BIRTACHAS [Μπίρταχας], *Θρησκευτικές ζυμώσεις στη βενετοκρατούμενη Ζάκυνθο και ο κόσμος ενός καθολικού ιεροκήρυκα το 1640*, in *Εώς και Εσπέρια*, 4, 1999-2000, p. 46-66.
- Aldo STELLA, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia: ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Città del Vaticano, 1964.
- Daniel STERNON, *Eugène Boulgaris*, in C.G. Conticello, V. Conticello (a cura di), *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II, Turnhout, 2002, p. 721-848.
- Harald SUERMANN, *Histoire des origines de l'Église Maronite*, Kaslik, 2010.
- Alexander SYDORENKO, *The Kievan Academy in the Seventeenth Century*, Ottawa, 1977.
- Laurent TATARENKO, *La naissance de l'Union de Brest*, in *Cahiers du monde russe*, 46, 2005, p. 345-354.
- *Les projets unionistes dans la métropole de Kiev*, in M.-H. Blanchet, F. Gabriel (a cura di), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Parigi, 2013, p. 101-113.
- Pierre de TAULÈS, *L'Homme au masque de fer, mémoire historique... où l'on démontre que ce prisonnier fut une victime des Jésuites*, Parigi, Gaultier-Laguionie, 1825.
- Eva TEA, *Saggio sulla storia religiosa di Candia dal 1590 al 1630*, Venezia, 1913.
- Mesrob J. TERZIAN, *Le patriarchat de Cilicie et les Arméniens catholiques (1740-1812)*, Beirut, 1955.
- Derin TERZIOĞLU, *How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion*, in *Turcica*, 44, 2012-2013, p. 301-338.
- Herman TEULE, "It Is Not Right to Call Ourselves Orthodox and the Others Heretics": *Ecumenical Attitudes in the Jacobite Church in the Time of the Crusades*, in K. Ciggaar, H. Teule (a cura di), *East and West in the Crusader States, II. Context-Contacts-Confrontations*, Lovanio, 1999, p. 13-28.
- Maria THEOCHARIS (ΘΕΟΧΑΡΗΣ), *Ένα 'άπαξ' στην Ορθόδοξη αγιογραφία*, in *Κερκυραϊκά Χρονικά*, 26, 1982, p. 228-247.
- Freddy THIRIET, *La Roumanie vénitienne au Moyen Age. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XII^e-XV^e siècles)*, Parigi, 1972 (1^o ed. 1959).
- *Les interventions vénitiennes dans les îles Ioniennes au XIV^e siècle*, in Id., *Études sur la Roumanie greco-vénitienne (X^e-XV^e siècles)*, Londra, 1977, p. 374-385.
- Robert W. THOMSON, *Vardapet in the Early Armenian Church*, in *Le Muséon*, 75, 1962, p. 367-384.
- Maria F. TIEPOLO, Eurigio TONETTI (a cura di), *I Greci a Venezia. Atti del convegno internazionale di studio, Venezia, 5-7 novembre 1998*, Venezia, 2002.
- Olga TODOROVA, *The Ottoman state and its Orthodox Christian subjects: the legitimistic discourse in the seventeenth-century 'Chronicle of Serres' in a new perspective*, in *Turkish Historical Review*, 1, 2010, p. 86-110.

- Nikolaos B. TOMADAKIS, *La politica religiosa di Venezia a Creta verso i Cretesi ortodossi dal XIII al XV secolo*, in A. Pertusi (a cura di), *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, Firenze, 1973, vol. 1, p. 783-800.
- [Τόμαδάκης], *Οφρικών διάκρισις. Περί πρωτοπαπάδων, χωροεπισκόπων και των συναφών αυτοίς*, in *Αθηνά*, 76, 1976-1977, p. 3-58.
- Marius TOPIN, *L'Homme au masque de fer*, in *Le Correspondant*, 78, 10 giugno 1869, p. 809-84.
- *Réponse au R. P. Turquand*, in *Le Correspondant*, 79, 10 settembre 1869, p. 919-944.
- *L'Homme au masque de fer*, Parigi, E. Dentu, 1870.
- François TOURNEBIZE, *Ancyre. Evêché arménien catholique*, s.v. in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 2, Parigi, 1914, col. 1543-1546.
- *Aragélian Khatchatur*, s.v. in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 4, Parigi, 1912, col. 1436-1438.
- *Arménie*, s.v. in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Parigi, 1912, vol. 4, Parigi, 1912, col. 290-391.
- Menelaos A. TOURTOGLOU [Τουρτόγλου], Lydia PAPARRIGA-ARTEMIADI [Παπαρρήγα-Αρτεμιάδη], *Η συμβολή των δραγομένων του στόλου στην προαγωγή της δικαιοσύνης των νήσων του Αιγαίου*, Atene, 2002.
- Demetrios D. TRIANTAFYLLOPOULOS, *Die nachbyzantinische Wandmalerei auf Kerkyra und den anderen Ionischen Inseln. Untersuchungen zur Konfrontation zwischen ostkirchlicher und abendländischer Kunst (15.-18. Jahrhundert)*, tesi di dottorato, Università di Monaco, 1985.
- [Τριανταφυλλόπουλος], *Μνημειακή ζωγραφική στη Μεταβυζαντινή Κρήτη (Ενα πρόβλημα: Η έρευνά του – Η ερμηνεία του)*, in Id., *Μελέτες για τη Μεταβυζαντινή Ζωγραφική, ενετοκρατούμενη και τουρκοκρατούμενη Ελλάδα και Κύπρος*, Atene, 2002, p. 111-126.
- *Κύπρος και Επτάνησα: Ομοιότητες και διαφορές στην εκκλησιαστική τους τέχνη*, in Id., *Μελέτες για τη Μεταβυζαντινή Ζωγραφική, ενετοκρατούμενη και τουρκοκρατούμενη Ελλάδα και Κύπρος*, Atene, 2002, p. 217-218.
- *Θρησκευτικοί ανταγωνισμοί στο πεδίο της θρησκευτικής τέχνης. Η περίπτωση των Ιονίων νήσων (13^{ος}-18^{ος})*, in Id., *Μελέτες για τη Μεταβυζαντινή Ζωγραφική, ενετοκρατούμενη και τουρκοκρατούμενη Ελλάδα και Κύπρος*, Atene, 2002, p. 231-253.
- Francesca TRIVELLATO, *Marriage, Commercial Capital, and Business Agency: Trans-regional Sephardic (and Armenian) Families in the Seventeenth- and Eighteenth-Century Mediterranean*, in C.H. Johnson, D.W. Sabeau, S. Teuscher, F. Trivellato (a cura di), *Transregional and Transnational Families in Europe and Beyond: Experiences Since the Middle Ages*, New York, 2011, p. 107-130.
- Vasileios TSAKIRIS, *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*, Berlino-New York, 2009.
- Constantin N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus and the Council of Florence: a historical re-evaluation of his personality*, Salonicco, 1974.
- Zacharias N. TSIRPANLIS [Τσιρπανλής], *Από την φιλορθόδοξη πολιτική της Βενετίας στην Ελληνική Ανατολή (Ανέκδοτα έγγραφα των ετών 1581-1597)*, in *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 39-40, 1972-1973, p. 295-311.

- *To Ελληνικό Κολλέγιο της Ρώμης και οι μαθητές του (1576-1700)*, Salonicco, 1980.
- *Il decreto fiorentino d'unione e la sua applicazione nell'arcipelago greco. Il caso di Creta e di Rodi*, in *Thesaurismata*, 21, 1991, p. 43-73.
- *La posizione della comunità greco-ortodossa rispetto al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli (XV-XVIII secolo). Saggio interpretativo di istituzioni e avvenimenti*, in M.F. Tiepolo, E. Tonetti (a cura di), *I Greci a Venezia. Atti del convegno internazionale di studio, Venezia, 5 – 7 novembre 1998*, Venezia, 2002, p. 123-149.
- Atanasios TSITSAS [Τσίτσας], *Η Εκκλησία της Κερκύρας κατά την Λατινοκρατίαν 1267-1797*, Corfù, 1969.
- *Angelo Maria Querini vescovo latino di Corfù (1723-1727)*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 1972*, Brescia, 1973, p. 31-61.
- *Επίσκοποι έμπερίστατοι στή βενετοκρατούμενη Κέρκυρα*, in *Κερκυραϊκά Χρονικά*, 20, 1976, p. 71-78.
- Ilias A. TSITSELIS [Τσιτσέλης], *Κεφαλληνιακά Σύμμικτα: συμβολαί εις την ιστορίαν και λαογραφίαν της νήσου Κεφαλληνίας εις τόμους τρεις*, Atene, 1960.
- Cléobule TSOURKAS, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans: la vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, Salonicco, 1967.
- Nikiphoros I. TSUGARAKIS, Peter LOCK (a cura di), *A Companion to Latin Greece*, Leida, 2015.
- Panagiotas TZIVARA [Τζιβάρα], *Σχολεία και δάσκαλοι στη Ζάκυνθο στα χρόνια του λατίνου επισκόπου Francesco Gozadino (1654-1673)*, in *Παρνασσός*, 40, 1998, p. 252-283.
- Léon TUQUAND, *À propos du masque de fer*, in *Études religieuses, historiques et littéraires*, agosto 1869, p. 242-298.
- Gabriella ULUHOGIAN, *Un'antica mappa dell'Armenia: monasteri e santuari dal I al XVII secolo*, Ravenna, 2000.
- Raffaello URBINATI, *Ferrante Pallavicino. Il flagello dei Barberini*, Roma, 2004.
- Michael URSINUS, Millet, s.v. in *Encyclopedia of Islam*, 2° ed., vol. 7, Leida, 1993, p. 61-64.
- Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et mort des chretiens d'Orient. Des origines a nos jours*, Parigi, 1994.
- Maurits H. VAN DEN BOOGERT, *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century*, Leida-Boston, 2005.
- *Legal Reflections on the 'Jurisprudential Shift' Hypothesis*, in *Turcica*, 4, 2009, p. 373-382.
- *Intermediaries par excellence? Ottoman Dragomans in the Eighteenth Century*, in B. Heyberger, C. Verdeil (a cura di), *Hommes de l'entre-deux: Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVI^e-XX^e siècle)*, Parigi, 2009, p. 95-116.
- *Millets: Past and Present*, in A.N. Longva, A.S. Roald (a cura di), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accomodation*, Leida, 2012, p. 27-45.
- Richard VAN LEEUWEN, *Notables and Clergy in Mount Lebanon: The Khāzin Sheikhs and the Maronite Church (1736-1840)*, Leida, 1994.

- Nicolas VATIN, Gilles VEINSTEIN (a cura di), *Insularités ottomanes*, Parigi-Istanbul, 2004.
- Guillaume de VAUMAS, *L'éveil missionnaire de la France (d'Henri IV à la fondation du Séminaire des Missions étrangères)*, Lione, 1942.
- Gilles VEINSTEIN, *İnalcık's Views on the Ottoman Eighteenth Century and the Fiscal Problem*, in *Oriente Moderno*, n.s., 79-1, 1999, p. 1-10.
- *Les Capitulations Franco-Ottomanes de 1536 sont-elles encore controversables?*, in V. Costantini, M. Koller (a cura di), *Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leida-Boston, 2008, p. 71-88.
- *Le sheykh ul-islâm et l'ambassadeur: de l'autorité religieuse à la diplomatie*, in N. Clayer, A. Papas, B. Fliche (a cura di), *L'autorité religieuse et ses limites en terre d'islam. Approches historiques et anthropologiques*, Leida-Boston, 2013, p. 55-68.
- Alfredo VIGGIANO, *Lo specchio della Repubblica. Il governo veneziano delle Isole Ionie nel Settecento*, Verona, 1998.
- Cesare VIVANTE, *La memoria dei padri. Cronaca, storia e preistoria di una famiglia ebraica tra Corfù e Venezia*, Firenze, 2009.
- Christine VOGEL, *The Caftan and the Sword. Dress and Diplomacy in Ottoman-French Relations Around 1700*, in C. Ulbrich, R. Wittmann (a cura di), *Fashioning the Self in Transcultural Settings: The Uses and Significance of Dress in Self-Narratives*, Würzburg 2015, p. 25-44.
- Panagiotis L. VOKOTOPoulos [Βοκοτόπουλος], *Εικόνες της Κέρκυρας* Atene, 1990.
- Margarita VOULGAROPOULOU (Βουλγαροπούλου), *Η μεταβυζαντινή ζωγραφική εικόνων στην Αδριατική από το 15ο έως ο 17ο αιώνα*, tesi di dottorato, Università Aristotele, Salonico, 2014.
- Carsten WALBINER, *Monastic Reading and Learning in Eighteenth-Century Bilâd al-Shâm: Some Evidence from the Monastery of al-Shuwayr (Mount Lebanon)*, in *Arabica*, 51-4, 2004, p. 462-477.
- Timothy K. WARE, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford, 1964.
- *Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century: Schism or Intercommunion?*, in D. Baker (a cura di), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1972, p. 259-276.
- Athanasius G. WELYKYJ, *Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione delle Chiese nell'anno 1645*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 3, Città del Vaticano 1964, p. 467-473.
- Michel WERNER, Bénédicte ZIMMERMANN, *Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, 2003, p. 7-36.
- John WHOOLEY, *The Armenian Catholic Church: a Study in History and Ecclesiology*, in *The Heythrop Journal*, 45, 2004, p. 416-434.
- Christian WINDLER, *Katholische Mission und Diasporareligiosität. Christen europäischer Herkunft im Safavidenreich*, in H.P. Jürgens, T. Weller (a cura di), *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*, Gottinga, 2010, p. 183-212.
- *Uneindeutige Zugehörigkeiten. Katholische Missionare und die Kurie im Umgang mit „communicatio in sacris“*, in A. Pietsch, B. Stollberg-Rilinger

- (a cura di), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh, 2013, p. 314-345.
- *Regelobservanz und Mission. Katholische Ordensgeistliche im Safavidenreich (17. und frühes 18. Jahrhundert)*, in A. Kasten, H. von Thiesen (a cura di), *Normenkonkurrenz in historischer Perspektive*, Berlino, 2015, p. 39-63.
 - *Missionare in Persien: Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert)*, Colonia, 2018.
- Gabriele WINKLER, *The Political Influence of the Holy See on Armenia and its Liturgy*, in J. Vellam (a cura di), *The Romanization Tendency*, Kottayam, 1975, p. 110-125.
- *Armenia and the Gradual Decline of its Traditional Liturgical Practices as a Result of the Expanding Influence of the Holy See from the 11th to the 14th Century*, in *Liturgie d'église particulière et liturgie d'église universelle*, Roma, 1976, p. 329-368.
- Jan W. Wös, *Cronaca degli Allievi del Collegio Greco in Roma (1577-1640)*, in *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, 40, 1972, p. 129-193.
- Stéphane YERASIMOS, *Les Grecs d'Istanbul après la conquête ottomane*, in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 107-110, 2005, p. 375-399.
- Elizabeth A. ZACHARIADOU [Ζαχαριάδου], *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*, Atene, 1996.
- *Studies in pre-ottoman Turkey and the Ottomans*, Aldershot-Burlington, 2007.
- Lilit ZAKARIAN, *Un artista anti-unitore del XIV secolo*, in Claude Mutafian (a cura di), *Roma-Armenia. Catalogo della mostra tenuta alla Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo-16 luglio 1999*, Roma, 1999, p. 176-182.
- Dionysios A. ZAKYTHINOS, Chryssa A. MALTEZOU, *Contributo alla storia dell'episcopato latino di Cefalonia e Zante (1412-1664)*, in *Μνημόσυνον Σοφίας Ανωϊάδης*, Venezia, 1974, p. 65-119.
- Fariba ZARINEBAF, *Crime and Punishment in Istanbul, 1700-1800*, Berkeley, 2011.
- Dror ZE'EV, *The Use of Ottoman Sharī'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal*, in *Islamic Law and Society*, 5-1, 1998, p. 35-56.
- Periklis ZERLENTIS [Ζερλέντης], *Φεουδαλική πολιτεία εν τη νήσω Νάξω*, Ermoupoli, 1925.
- Periklis ZERLENTIS [Ζερλέντης], Floros KATSOUROS [Κατσουρός], *Νησιωτική Επετηρίς*, vol. 1, Ermoupoli, 1918.
- Boghos LEVON ZEKIYAN, *Un dialogue œcuménique au XII^e siècle: les pourparlers entre le catholicos St. Nersès Šnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Églises arménienne et byzantine*, in *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines-Athènes, Septembre 1976*, t. IV, Atene, 1980, p. 420-441.
- *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di "frontiera": martyria ed apertura all'oikumene*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 61, 1995, p. 333-365.
 - *Armenians and the Vatican during the Eighteenth and Nineteenth Centuries. Mekhitar and the Armenian Catholic Patriarchate: The challenge of Mechitarian ecumenism and Latin-Roman loyalty*, in *Het Christelijk Oosten*, 52-3/4, 2000, p. 251-267.

- *La formazione e gli sviluppi tra gli armeni di correnti ecclesiali simpatizzanti per la comunione romana: spunti per una rilettura delle dinamiche storiche*, in V. Ruggieri, L. Pieralli (a cura di), *Eukosmia: studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, Soveria Mannelli, 2002, p. 643-664.
- *La visione di Mechitar del mondo e della Chiesa: una 'Weltanschauung' tra teologia e umanesimo*, in B.L. Zekiyan, A. Ferrari (a cura di), *Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venezia, 2004, p. 177-200.

Natalie ZEMON DAVIS, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Roma-Bari, 2008 (ed. or. *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York, 2006).

Cornel ZWIERLEIN, *Coexistence and Ignorance: What Europeans in the Levant did not Read (ca. 1620-1750)*, in Id. (a cura di), *The Dark Side of Knowledge. Histories of Ignorance, 1400 to 1800*, Leida-Boston, 2016, p. 225-265.

LISTA DELLE ILLUSTRAZIONI

FIGURE NEL TESTO

Fig. 1 – Provenienza geografica dei casi di <i>communicatio in sacris</i> considerati nel repertorio (1613-1803)	18
Fig. 2 – Andamento cronologico delle segnalazioni incluse nel repertorio	20
Fig. 3 – Mappa di Eremia Č'elēpi K'ēōmiwrčean, 1691 (Bologna, Biblioteca Universitaria, Fondo Marsili, rot. 24)	51
Fig. 4 – Patriarchi greci e armeni di Costantinopoli, 1454-1833 (dati: Kiminas, <i>The Echumenical Patriarchate</i> , cit., e Ōrmanean, <i>Azgapatum</i> , cit.)	73
Fig. 5 – Progetto di modifiche alla chiesa del Salvatore di Ierapetra, 1627 (Archivio di Stato di Venezia, <i>Senato, Dispacci, Provveditori da Terra e da Mar</i> , filza 786, disegno allegato alla lettera 194; Papadaki, <i>Η συνύπαρξη</i> , cit., p. 239)	105
Fig. 6 – Schema del processo informativo e decisionale dei dubbi sottoposti a Roma	132
Fig. 7 – Interno della Cattedrale del Salvatore (Surb Amenap'rkic' vank), Nuova Giulfa, Isfahan (Diego Delso, CC BY-SA 4.0)	165
Fig. 8 – Confronto tra la scena della tentazione di Cristo raffigurata nella chiesa di Surb Bet'lehem (a sinistra) e l'incisione corrispondente di Hyeronimus Wierix (Landau, <i>European Religious Iconography</i> , cit., p. 436-437)	166
Fig. 9 – Pianta della chiesa di San Giorgio a Ktikados, Tinos (da Dimitrokallis, <i>Παραδοσιακή ναοδομία στην Τήνο</i> , cit., p. 45)	223
Fig. 10 – Chiesa di San Giorgio a Ktikados, Tinos, lato sudoccidentale (fotografia di M. Foskolos)	223
Fig. 11 – Pianta della chiesa della Panagia Episkopi (Mesa Gonia, Santorini; elaborazione di M. Grimaldi a partire dalla pianta pubblicata in A. Orlandos, <i>Η Ίπισκοπή της Σαντορήνης</i> , cit., p. 187)	237
Fig. 12 – Chiesa della Panagia Episkopi, cappella meridionale (Mesa Gonia, Santorini; Olaf Tausch, CC BY 3.0)	237

- Fig. 13 – F. Zucchi, *Il vescovo Angelo Maria Querini fa dono di due tavole dipinte a papa Benedetto XIII* (litografia edita in Querini, *Commentarii historici*, cit., tav. XVIII) 274
- Fig. 14 – Anonimo, *L'orazione in onore del vescovo Angelo Maria Querini nella chiesa greca di San Spiridione a Corfù* (incisione ad acquaforte e bulino edita in Querini, *Primordia Corcyrae*, cit., *Appendix Sacra*) 275
- Fig. 15 – La geografia dell'inchiesta di Propaganda Fide sulla *communicatio in sacris*, 1721 ca. (C. Santus, M. Grimaldi) 401
- Fig. 16 – L'inchiesta di Propaganda sulla *communicatio in sacris*: ripartizione delle risposte dei missionari riguardo al «pericolo di scandalo e perversione» 413

TAVOLE FUORI TESTO

- Tav. 1 – Il terreno d'indagine: Levante veneziano e Impero ottomano (elaborazione a partire da una copia di fine XVII secolo della Mappa di Piri Reis, 1525: Walters Art Museum, Ms. W 658).
- Tav. 2 – Anonimo, *L'orazione in onore del vescovo Angelo Maria Querini nella chiesa greca di San Spiridione a Corfù*, tempera su tavola, 1725 ca. (Archivio fotografico Musei di Brescia, Fotostudio Rapuzzi).
- Tav. 3 – Anonimo, *Il ricevimento offerto da A. M. Querini al clero greco nel palazzo episcopale di Corfù*, tempera su tavola, 1725 ca. (Archivio fotografico Musei di Brescia- Fotostudio Rapuzzi).
- Tav. 4 – G. Aspiotis, *Miracolo di san Spiridione*, XIX sec. (Museo bizantino e cristiano, Atene).
- Tav. 5 – M. Damaskinos, *Decapitazione di san Giovanni Battista*, 1590 (Pinacoteca municipale, Corfù).
- Tav. 6 – M. Damaskinos, *Allegoria della Santa Eucaristia*, seconda metà del XVI sec. (Monastero della Platytera, Corfù; immagine pubblicata in Triantafyllopoulos, *Μελέτες για τη Μεταβυζαντινή Ζωγραφική*, cit., p. 350).
- Tav. 7 – E. Tzanes, *San Giovanni Damasceno e San Gregorio Palamas*, 1654 (Chiesa dei Santi Giasone e Sosipatro, Corfù: immagini pubblicate in *Βυζαντινή και μεταβυζαντινή τέχνη στην Κέρκυρα*, cit. e *Ο περίπλους των εικόνων*, cit., p. 110-111).
- Tav. 8 – K. Kontaris, *Concordia dei Padri occidentali e orientali sulla processione dello Spirito Santo*, fine XVII-inizio XVIII sec. (Chiesa della Panagia Faneromeni detta Panagia ton Xenon, Corfù; foto di G. Pagratis).
- Tav. 9 – Anonimo, *Santi Pietro e Paolo*, seconda metà del XVI sec. (Pinacoteca municipale, Corfù; sul modello dell'icona di N. Ritzos alla Galleria dell'Accademia, Firenze).

INDICE DEI NOMI

Gli autori presenti in bibliografia sono considerati solo quando citati a testo; l'iniziale puntata contraddistingue gli autori di bibliografia secondaria. I patriarchi sono indicizzati sotto il loro nome ecclesiastico. I nomi di provenienza seguono il nome proprio.

- 'Abd al-Masîh, patriarcha siro 150-151
 'Abdallah ibn Dâwûd *vedi* David di San Carlo
 Abagian, M. 379
 Abbas I, scià 46, 310
 Abraham I, *kat'otikos* armeno 38
 Abraham Petros I (Arciwean), patriarcha armeno cattolico di Cilicia 365, 369, 388, 418
 Acacio, patriarcha di Costantinopoli 37
 Adam, Frederick, commissario 296
 Adriano VI, papa 130
 Aftîmyûs Sayfî, arcivescovo melchita di Tiro e Sidone 46, 157-158, 185
 Agathange de Vendôme, cappuccino 133
 Agem, Stefano, missionario armeno 426
 Agnellini (Gairnuk), Timoteo, vescovo di Mardin 149
 Agostino d'Ipbona, santo 117, 300
 Agostino da Morano, minore osservante 398, 404-405
 Aharon, vescovo armeno di Erzurum 312, 314
 Ahmed II, sultano 312
 Ahmed III, sultano 228, 345
 'Âida, famiglia 87
 Akhîjân, 'Abd al-Ghal (Andrea) *vedi* Ighnâtiyûs Andrâwus, patriarcha siro
 Albertino, Michele, gesuita 216
 Alberto Magno, santo 160
 Albizzi, Francesco, cardinale 171, 178
 Ałek'sandr Jułayec'i, *kat'otikos* armeno 164, 364
 Alessandro di Monte Brandone, minore osservante 176
 Alessandro VII, papa 180
 Alessio I Comneno, imperatore 233
 Alfaro, Giuseppe, gesuita 329
 Allacci, Leone 115, 174-176, 192, 300
 Allegra, L. 22-24
 Altieri, Mario 172
 Ambrogio, santo 300
 Andrea d'Arco, custode di Terra Santa 133
 Andronico III Paleologo, imperatore 40
 Angelico da Gazzolo, minore osservante 398, 400, 406
 Anninos, famiglia 245
 Anninos, Serafim, vescovo greco di Cefalonia 291
 Anselmo d'Aosta, santo 301
 Antelmi, Charles-Leonce 150
 Antepli, Giorgio, mechtarista 421
 Anton Petros IX (Hasun), patriarcha armeno cattolico di Cilicia 379, 429
 Antonelli, Leonardo, cardinale 424
 Antonino da Rechimo, minore osservante 224
 Antonio da Sitia, cappuccino 283
 Arachiele, Gregorio, missionario armeno 385, 387
 Arak'el Dawrižec'i 165

- Aġak'elean, Xač'atur Ērzymec'i, missionario armeno 321-323, 325-327, 330, 336, 349, 361, 389-390, 393, 398, 410
 Arciwean, Abraham *vedi* Abraham Petros I, patriarca armeno cattolico di Cilicia
 Arcudio, Pietro 174, 179, 300
 Arfādī, Alī ibn Dāwud al- 95
 Argyropoulos, Manolakis, drago-manno 234
 Ario, eresiarca 95
 Arsenio, santo 260-264, 266, 297
 Arzivian, Abraham *vedi* Arciwean, Abraham
 Aslan, Gabriele, sacerdote melchita 404
 Assemani, Giuseppe 155, 189, 395
 Atanasio III (Dabbās), patriarca di Antiochia 77, 439
 Atanasio VII, patriarca siro di Antiochia 93
 Atanasio, santo 300
 Atenagora, patriarca di Costantinopoli 432, 434
 Auxentios, monaco 231
 Avedik *vedi* Awetik' Ewdokiac'i, patriarca armeno di Costantinopoli
 Avril, Philippe, gesuita 310
 Awetik' Ewdokiac'i, patriarca armeno di Costantinopoli 78-79, 313, 315, 320, 324, 333-336, 339-341, 344-361, 365, 386
 Awetik'ean, Gabriël, mechtarista 163
 Azarian, Stefano 195
 Azor, Juan, gesuita 171
 Azpilcueta, Martin de *vedi* Navarrus, doctor
 Babik, Deodato *vedi* Papikean, Astuacatur
 Balbi, Giovanni, arcivescovo di Corfù 251
 Baldovino, conte di Marash 92
 Baldrati, Giuseppe Maria, minore conventuale 394
 Balean, famiglia, *vedi* Palean, famiglia
 Balthurst, Henry, lord 296
 Barbarigo, Geremia *vedi* Varvarigos, Ieremias
 Barbarigo, Marcantonio, arcivescovo di Corfù 267
 Barbarossa, Hayreddin 80, 203
 Bardakjian, K. 58
 Barhebraeus 95
 Barlaam, monaco 40-41
 Barnaba, santo 98
 Barnabé, Louis, gesuita 310
 Baron, François, console di Aleppo 150
 Barsauma, santo 92, 152
 Bartolomeo, apostolo 36
 Basilio II, imperatore 39
 Bassano, Iacopo, pittore 298
 Bauer, T. 441
 Becchetti, Filippo Angelico, domenicano 424-425
 Bedmar, Isidoro de La Cueva y Bonavides, vicerè di Sicilia 347
 Bellarmino, Roberto, cardinale 126, 142, 144, 160, 172, 209, 218, 349
 Belli, Jacopo, minore conventuale 426
 Bembo, Giacomo, provveditore generale 277
 Benedetto da Teano, minore osservante 182, 397, 399, 404, 408
 Benedetto XIII, papa 187, 270, 272
 Benedetto XIV, papa 8, 15-16, 110, 121, 126, 158, 187-189, 191, 230, 273, 292, 370, 419
 Bernardo d'Alpicella, minore osservante 415-416
 Bernardo da Parigi, visitatore apostolico 220, 222, 234
 Bertrand, R. 22, 24
 Besnier, Pierre, gesuita 345, 359
 Besozzi, Raimondo, abate 189
 Betti, Pietro, gesuita 229-230, 232
 Bianchi, Giovanni Antonio, minore osservante 186-187, 189, 231-232
 Blondel, Joseph, segretario d'ambasciata 358
 Bocchini, Bernardo, vescovo di Zante 191-193, 294-295
 Bolognetti, Alberto, nunzio 201, 250
 Bona, Girolamo, vicario patriarcale di Costantinopoli 367, 369, 371, 419
 Bonelli, Michele, cardinale 124
 Bonnac, Jean-Louis d'Usson de, ambasciatore 357
 Bonnal, Jean-François, viceconsole di Chio 346-347

- Borgia, Oreste, archivista 431
 Borromeo, Vitaliano, cardinale 424
 Bortoli, Antonio 156
 Boschi, Giovanni Carlo, cardinale 424
 Boschi, Paris Maria, minore conventuale 286
 Bossuet, Jacques-Bénigne 301
 Bowen, H. 57
 Braconnier, François, gesuita 321, 328-329, 331, 336-337
 Bragadin, Benedetto, arcivescovo di Corfù 115, 267
 Bragaldi, Giovanni Damasceno, minore conventuale 177-181, 337-339, 381-382, 384
 Braude, B. 57, 62
 Braudel, F. 5, 90
 Bulgari, famiglia *vedi* Voulgaris
 Č'amč'ean, Mik'ayēl, mechtarista 163, 193-194
 C'olak, *vardapet* 312-313, 315
 Cacciadurus Arachiel *vedi* Arak'elean, Xač'atur
 Caffiero, M. 22
 Callinico III, patriarca di Costantinopoli 163
 Calvino, Giovanni 162, 176, 277
 Camilli (de Camillis), Giovanni Antonio, vescovo di Milos 225-226
 Camozzi, Carlo Francesco, minore riformato 171, 176
 Cappelletti, Giuseppe 176
 Carga, Giovanni Andrea, vescovo di Syros 206
 Carlo Francesco da Breno *vedi* Camozzi, Carlo Francesco
 Carlo Francesco da Vendôme, cappuccino 398
 Caroli, Deodato, minore conventuale armeno 424
 Caschod (Caschodo, Gachoud), Jacques, gesuita 399, 401
 Castellane, Michel-Ange de, ambasciatore 369
 Castelli, Giuseppe Maria, cardinale 189
 Castelli, Michele, vescovo di Tinos 430-431
 Caterina, zarina di Russia 161
 Celestino di Quarona, minore osservante 398, 400
 Cerri, Urbano, segretario di Propaganda 134
 Césy, Philippe de Harlay de, ambasciatore francese 207
 Chambon, Louis, console di Aleppo 139
 Chateauneuf, Pierre-Antoine de Castagnères de, ambasciatore 139, 306, 314-315, 317-320, 325, 333
 Chikas, Nathanail 289
 Cicogna, Emanuele Antonio 252
 Cigala, Nicola, vescovo di Tinos 217
 Cirillo, patriarca d'Alessandria 33-34, 299, 300
 Cirillo I (Loukaris), patriarca di Costantinopoli 71, 123-124, 143, 160-161, 212-213, 254-255, 277, 281
 Cirillo V (Karakallos), patriarca di Costantinopoli 231, 234
 Cirillo V (al-Za'im), patriarca melchita d'Antiochia 416
 Cirillo VI (Tânâs), patriarca melchita d'Antiochia 153, 184
 Clapazzarà, Vittore *vedi* Klapatzaras, Viktor
 Clemente IX, papa 180
 Clemente VIII, papa 116, 120, 124, 128, 172-173, 179, 222, 267
 Clemente XI, papa 16, 179, 355, 383, 394
 Clotereau, François, minore osservante 416
 Coccopalmerio, F. 8
 Colbert, Jean-Baptiste 86
 Collaert, famiglia 166
 Compiano, Giovanni 125
 Conigli, Giacinto Maria, vescovo di Zante 252
 Contarini, Giovanni, patriarca latino di Costantinopoli 109
 Çorlulu Damat Ali, gran visir 359-360
 Corner, Andrea, provveditore e capitano generale da mar 224, 265, 281
 Corner, Elena Lucrezia 285
 Coronello, Francesco 204
 Costantino, imperatore 97
 Cozza, Lorenzo, minore osservante 398, 403, 406

- Crisanto (Notaras), patriarca di Gerusalemme 161
 Crispi, Giovanni Battista, vescovo di Santorini 234
 Çukuryan, Hagopos (Giacomo della Valle), *patrik* armeno cattolico 378-379
 Curzola, Antonio 288
 D'Alessi, Giovanni Battista, gesuita 220
 D'Arvieux, Laurent, console di Aleppo 139, 150-152
 D'Aviano, Giovanni, 285
 Da Ponte, Nicolò, doge 251-252
 Dabbâs, Athanâsyûs *vedi* Atanasio III, patriarca di Antiochia
 Daltaban Mustafa, gran visir 341
 Damasceno, consultore, *vedi* Bragaldi, Giovanni Damasceno
 Damaskinos, Michail, pittore 168, 298-299
 Dandolo, famiglia 200
 Dandolo, Giovanni, inquisitore veneto 282, 286
 David di San Carlo, carmelitano scalzo 155, 158, 321-324, 344, 351
 De Angelis, Gaetano, arcivescovo di Atene
 De Cigalla, Luca, vescovo di Santorini 239
 De Longhis, Dario, vescovo di Syros 236
 De Magistris, Simone, oratoriano 424
 De Marchis, Antonio, vescovo di Santorini 206, 216
 De Marchis, Pietro, visitatore apostolico 207, 234
 De Martinis, R. 15
 De Rossi, Costantino, vescovo di Zante 277-278, 289
 De Rossi, Giovanni, arcidiacono e vescovo di Zante 260, 263, 266-267, 271, 278, 280, 289
 De Rubeis, Pietro Antonio, servita 337
 De Stefani, Pietro Martire, arcivescovo di Naxos 228-230, 234
 De Via, Vincenzo, vescovo di Tinos 230
 De Vos, Maerten, incisore 300
 De Vries, W. 11
 Dekadyos, Ioustinos 259
 Del Mare, Paolo Marcello, abate 423
 Delumeau, J. 4
 Deodato, armeno 31-32
 Des Alleurs, Pierre Puchot, ambasciatore 306, 352, 355, 364-365
 Diaz de Campaya, Tomaso, minore osservante 157
 Díaz Sánchez Dávila, Tomás *vedi* Tommaso di Gesù
 Dimanus, Joseph, missionario abissino 398
 Dionisio III, patriarca di Costantinopoli 71
 Dionisios bar Salibi, vescovo siro 94
 Dionysios, metropolita di Santorini 234-235
 Dioscoro, patriarca di Alessandria 34, 152
 Doroteo, cappuccino 399
 Doroteo della Trinità, cappuccino 158, 399
 Dositeo II (Notaras), patriarca di Gerusalemme 161-162
 Dotto, Fabrizio, teatino 423
 Doxaras, Parthenios, vescovo greco di Cefalonia 255
 Dumas, Alexandre 348
 Dupront, G. 137
 Dürriade Mehmed Efendi, *şeyhülislam* 83
 Dursteler, E.R. 5
 Düzoğlu *vedi* Düzyan
 Düzyan (Tiwzean), famiglia 68, 375
 Düzyan, Krikor (Grigor) 375
 Düzyan, Sarkis (Sargis) 375
 Egidio da Cesarò, minore conventuale 288
 Ehrentreich, Adam, gesuita 329
 Elena, greca cattolica 31-32, 79, 88
 Elia di Giorgio, gesuita 2, 398, 405
 Elia di Sant'Alberto (Laurent Mouton), vescovo di Isfahan 338
 Elia, mechtarista 388
 Eliano, Giovanni Battista, gesuita 114, 142
 Eñazar Aynt'ap'c'i, patriarca e *kat'otikos* armeno 52, 349
 Ep'rem Łap'anc'i, patriarca armeno di Costantinopoli 324-325, 328, 332-334, 340, 351-352
 Epifanio, santo 98

- Eraclio, imperatore 36
 Erizzo, Nicolò, provveditore generale 260, 278
 Esayi Nč'ec'i, *vardapet* 97
 Eugenio IV, papa 109
 Eutiche, archimandrita 34, 95, 375
 Eutimio Saifi, *vedi* Aftîmyûs Sayfi
 Eutimio, santo 260
 Evliya Çelebi 310
 Fabri, Felice, domenicano 99
 Fabroni, Carlo Agostino, segretario di Propaganda 178
 Fagnani, Prospero 171, 186
 Fakhr al-dîn II Ma'n, emiro druso 87
 Fares di Aleppo, sacerdote melchita 417
 Febvre, Michel (Justinien de Neuvy), cappuccino 1, 2, 141-142, 145, 151, 165, 442
 Fedeli, Barnaba, vescovo di Isfahan 399
 Ferriol, Charles de, ambasciatore 82, 151, 306, 325-328, 331, 333, 335-336, 340-341, 344-347, 351-352, 354-362
 Fethullah Efendi, *nakibûleşraf* 342
 Feyzullah Efendi, *şeyhülislam* 64, 153, 312-313, 315, 319-320, 331, 333, 340-345, 349-350, 352
 Filaras, Leonardos 145
 Flaviano, patriarca di Costantinopoli 34
 Fleuriau, Thomas-Charles, gesuita 328
 Floros, Grigorios, *protopapas* 266
 Floros, Theodosios, *protopapas* 260, 265, 288
 Florovsky, Georges 438
 Fonton, Jean-Baptiste, vescovo di Syros e vicario patriarcale 236, 238, 436
 Foscarini, Giovanni Antonio, arcivescovo di Corfù 291
 Foskolos, M. 222
 Fournier, M. 5
 Fozio, patriarca di Costantinopoli 10, 38, 175-176, 301
 Fracchia, Francesco Antonio, vicario patriarcale di Costantinopoli 423
 Francesco d'Assisi, santo 101
 Francesco dalla Castellina, cappuccino 399, 410
 Francesco I, re di Francia 80
 François, É. 4
 Frijhoff, W. 4
 Fromage, Pierre, gesuita 416
 Gabudigh (Kaputik), Giovanni, missionario armeno 410
 Gachoud, Jacques *vedi* Caschod, Jacques
 Gaetano da Palermo, custode di Terra Santa 139, 177
 Galano, Clemente, teatino 176, 320, 349
 Gallani (Galani), Raimondo, vicario patriarcale di Costantinopoli 362-365, 387, 389, 394, 398, 403
 Galust Kaycak Amasiac'i, patriarca armeno di Costantinopoli 324
 Garsia Mellini, Giovanni, cardinale 121
 Garsoïan, N. 37
 Gasporean, Minas, mechtarista 421
 Gasparini, Gaspere, vicario patriarcale di Costantinopoli 329-332, 335-336, 339
 Gennadio II (Scholarios), patriarca di Costantinopoli 57, 71, 109, 437
 Gerdil, Giacinto Sigismondo, cardinale 424
 Geremia I, patriarca di Costantinopoli 71
 Geremia II (Tranos), patriarca di Costantinopoli 113, 160
 Geremia III, patriarca di Costantinopoli 153
 Gerola, G. 102
 Gerolamo Maria di Santa Barbara, carmelitano scalzo 399
 Ghisi, famiglia 200
 Giacomo Baradeo, vescovo di Edessa 35
 Giacomo d'Albano, minore osservante 398, 400, 404
 Giacomo IV Crispo, duca di Nasso 204
 Giambo, Pietro, missionario armeno 323, 326
 Giannaras, Christos 439
 Gibb, H.A.R. 57
 Giona (Yovnan Eliaean), vescovo armeno di Sivas 385
 Giorga, Niccolò 186
 Giorgio, mechtarista 388-390

- Giovanni Battista, santo 298
 Giovanni Crisostomo, santo 300
 Giovanni Damasceno, santo 35, 299
 Giovanni Gregorio di Gesù Maria, agostiniano 282
 Giovanni IV Crispo, duca di Nasso 203
 Giovanni IV, patriarca di Costantinopoli 278
 Giovanni Minas, vedi Minas, Giovanni, missionario armeno
 Giovanni Paolo II, papa 432
 Giovanni XI (Vekkos), patriarca di Costantinopoli 40
 Giovanni XXII, papa 98
 Girard, A. 7, 146, 159
 Girolamo, santo 300
 Giuseppe Maria di Gesù, carmelitano scalzo 399
 Giuseppe Maria di Perugia, minore osservante 158
 Giustiniani, famiglia 121, 276
 Giustiniani, Antonio, arcivescovo di Naxos 234
 Giustiniani, Benedetto, cardinale 125
 Giustiniani, Marco, vescovo di Chio 122-127
 Giustiniani, Saverio, canonico 398
 Giustiniano, imperatore 35
 Giustino I, imperatore 37
 Jirjis, patriarca siro *vedi* Ighnâtiyûs
 Jirjis II, patriarca siro
 Jirjis Hananiya al-Muşawwir, pittore 167
 Goar, Jacques, domenicano 175
 Golod, Giovanni *vedi* Yovhannēs IX (Kolot), patriarca armeno
 Gomidas, beato *vedi* K'ēōmiwrčean, Komitas
 Gonzaga, Carlo, duca di Nevers 136-137
 Gozzadini, famiglia 200, 202, 204
 Gozzadini, Francesco, vescovo di Zante 278, 280-287
 Gozzadini, Nicolò 203
 Gradenigo, Alvise Ambrogio 284-285
 Graziano, giurista 117
 Greene, M. 6, 148
 Gregorio IX, papa 130
 Gregorio l'Illuminatore, santo 36, 97, 193, 335, 371, 375, 391
 Gregorio Magno, santo 277-278
 Gregorio Palamas, santo 160, 190, 229, 279, 437
 Gregorio XIII, papa 113-114, 116, 118, 128, 146
 Gregorio XV, papa 128-129
 Gregorio, patriarca di Antiochia 278
 Grendi, E. 23
 Grigor III (Pasmačean), patriarca armeno di Costantinopoli 79, 372
 Grigor III, *kat'olikos* armeno 94
 Grigor IV, *kat'olikos* armeno 96
 Grigor IX, *kat'olikos* armeno 108
 Grigor II Kesarac'i, patriarca armeno di Costantinopoli 164, 321
 Grigor Marzuanec'i 322
 Grigor Petros V (K'iwbelean), patriarca armeno cattolico di Cilicia 425
 Grigor Petros VIII (Tēr Astuacaturean), patriarca armeno cattolico di Cilicia 379
 Grigor Širawanc'i, patriarca armeno di Gerusalemme 367, 373
 Grigor Urhayec'i 330, 340
 Grimaldi, Filippo, gesuita 312
 Grimani, Francesco, provveditore generale 257, 265, 272
 Grimani, Zorzi, provveditore generale 272
 Guarchi, Giuseppe, vescovo di Syros 220
 Guarchi, Luigi, vescovo di Tinos 236
 Guglielmo da Occam 160
 Gülnuş Emetullah Rabia, *valide sultan* 345
 Gustavo Adolfo, re di Svezia 137
 Ḥakīm, Maksīmūs al-, vescovo di Aleppo 154, 167
 Halet Efendi, dignitario ottomano 375-376
 Hanlon, G. 4
 Hardy, Mathieu, gesuita 209-211, 222
 Hasan al-Wazzan, al- (Leone Africano) 1
 Hasun (Hasunean), Anton *vedi* Anton Petros IX, patriarca armeno cattolico
 Hetumidi, dinastia 96
 Heyberger, B. 7, 88, 148
 Hovhannes *vedi* Yovhannēs
 Hovhanessian, Yakob, *sarraf* 68-69
 Hugo, Victor 348

- Hyacinthe-François de Paris, cappuccino 306, 329-337, 339-341, 346, 351-352, 356-357, 359-361, 363
- Ibrahim, *serasker* 316-317
- Ighnâtiyûs Andrâwus (Akhîjân), patriarca siro 149-151, 314
- Ighnâtiyûs Buṭrus VI (Shahbâddîn), patriarca siro 150-152, 154, 320
- Ighnâtiyûs Jirjis II, patriarca siro 150-151, 153
- Ighnâtiyûs Mikhâ'il III (Jarweh), patriarca siro 154
- Ighnâtiyûs Shim'ûn, patriarca siro 149
- Ignazio di Loyola, santo 210
- Ilarione, santo 98
- Ingoli, Francesco, segretario di Propaganda 16, 134, 260, 267, 436
- Innocenzo III, papa 89, 99
- Innocenzo X, papa 180
- Innocenzo XII, papa 322
- Inviziati, Raffaele, vescovo di Zante 277
- Ishô', monaco siro 94
- Istîfân al-Duwayhî, patriarca maronita 167
- Jacques d'Anjou, gesuita 208
- Jacques de Vitry 93
- Janson, Toussaint de Forbin de, cardinale 339, 346
- Jean de Montfort, beato 98
- Jennings, R. 60
- Joseph, père *vedi* Le Clerc du Tremblay, François
- Jugie, M. 438
- Justinien de Neuvy, cappuccino *vedi* Febvre, Michel
- K'ëomiwrċean, Eremia Č'elepî 47, 143, 163, 322
- K'ëomiwrċean, Komitas (Gomidas) 164, 342, 344, 361
- K'iwbelean, Grigor *vedi* Grigor Petros V, patriarca armeno cattolico di Cilicia
- Kalliergis, Kalliopios 299
- Kaplan, B.J. 4
- Kapsas, Georgios, *protopapas* 281-282
- Kapsi, Zorzi 225
- Karakallos, Kyrillos *vedi* Cirillo V, patriarca di Costantinopoli
- Karapet II, *kat'otikos* armeno 366-367
- Karapet III Palat'c'i, patriarca armeno di Costantinopoli 376
- Karma, Malâtyûs, arcivescovo melchita di Aleppo 128, 141
- Khâzin, Abû Nawfal al- 87
- Khâzin, Abû Qansûh al- 87
- Khâzin, Husn al- 87
- Khâzin, Nawfal al- 87
- Kirakos Erewanc'i, patriarca armeno di Costantinopoli 321
- Klapatzaras, Viktor 269-270
- Kolbaba, T. 39
- Kontaris, Konstantinos, pittore 168, 300
- Köprülü, famiglia 313, 343
- Köprülü, Amcazade Hüseyin, *kapudan* pascià 316
- Köprülü, Fazıl Ahmed, gran visir 313
- Köprülü, Mehmed, gran visir 343
- Koressios, Georgios 160-161
- Korolevskij, C. 15
- Korydalleus, Theofilos 160, 281-282
- Köse Bahir Mustafa, gran visir 372
- Koursoulas, Nikolaos 160
- Kuran, T. 85
- Kursar, V. 64
- La Forêt, Jean de 80-81
- Labia, Carlo, arcivescovo di Corfù 271, 282
- Lambertini, Prospero *vedi* Benedetto XIV, papa
- Lampros, S. 258
- Landau, A. 165
- Lardea, Nicolò 269
- Le Clerc du Tremblay, François, cappuccino 135-138
- Lecler, J. 4
- Leonardo III Tocco, conte di Cefalonia 247
- Leone il Magnifico (Lewon Mecagorc), re armeno 96
- Leone I Magno, papa 34, 330, 338, 350, 360, 367, 375
- Leone III, papa 300
- Leone IX, papa 39, 277
- Leone X, papa 110, 112, 170, 247, 292-293
- Leone XIII, papa 16
- Lewon Mecagorc *vedi* Leone il Magnifico
- Lewonean, Solomon 144
- Leytan, Francesco, gesuita 329
- Ligaridis, Paisios, metropolita di Gaza 116, 439

- Lombard, Peter, arcivescovo di Armagh 125
- Longhi, Pasquale, missionario 421
- Loredan, Francesco, doge 292
- Lorenzo di San Lorenzo *vedi* Cozza, Lorenzo
- Lossky, Vladimir 437
- Loukaris, Kyrillos *vedi* Cirillo I, patriarca di Costantinopoli
- Lucas, Giorgio, armeno 399, 411
- Lucini, Luigi Maria, domenicano 120, 185, 189
- Lucio III, papa 96
- Lugo, Juan de, cardinale 171, 186
- Luigi Antonio di Casalmaggiore, minore osservante 398, 400, 406, 415
- Luigi XIV, re di Francia 81, 153, 167, 320, 352, 356, 377
- Lunzi, E. 242, 252
- Luria, K. 4-5, 8
- Lusignano, famiglia 48, 98-99
- Lutero, Martin 162
- Macedonio, eresiarca 95
- Macerdig, armeno 383
- MacEvitt, C. 91-94
- Mahmud I, sultano 77, 369
- Mahmud II, sultano 376-377
- Makarios, vescovo di Corinto 162
- Malachia, Paolo 195
- Malatrà, Francesco Giovanni, gesuita 329
- Malaxos, Manouil 74
- Mamachi, Tommaso Maria, domenicano 424-425
- Mamonas, Makarios, metropolita di Paronaxia 213
- Manuele I, imperatore 94-95
- Manusso, greco, 250
- Manuzio, Aldo 259
- Marco, santo 102, 260-261, 276
- Mardiros, Giorgio, sacerdote armeno 411
- Marengo, Domenico, vescovo di Syros 207-208, 220, 224
- Marinović, Josip, gesuita 176, 194, 373, 422-423
- Markos Eugenikos (Marco di Efeso) 109, 288, 437
- Marone, santo 36, 156
- Marsili, Francesco, domenicano 424
- Marsili, Luigi Ferdinando, 47
- Martino V, papa 99, 169-170, 187-188, 412
- Martiros Erznkac'i, *vekil* e patriarca armeno di Costantinopoli 324, 353, 359-361
- Marwan II, califfo 36
- Massari, Dionisio, segretario di Propaganda 280
- Matt'ēos Sari Kesarac'i, primate armeno di Gerusalemme 360-361
- Mauri, Pier Battista, vicario patriarcale di Costantinopoli 182, 367, 399-400, 403, 407, 409
- Mavrokordatos, famiglia 68
- Mavrokordatos, Alexandros, gran dragomanno 67, 116
- Mazzoleni, Vincenzo Maria, arcivescovo di Corfù 291
- McKee, S. 100-101
- Mechitar di Sebaste, abate 120, 183, 194, 326-327, 341, 366, 386-393, 395-396, 398, 400-401, 410-411, 413, 423, 425
- Medici, Ferdinando de, cardinale 113
- Mehmed II, sultano 41, 45, 48, 57, 80, 109
- Mehmed IV, sultano 312
- Mehmet, *kapudan paša* 234
- Meletios, metropolita di Tinos 236
- Melezio (Pigas), patriarca d'Alessandria 160
- Melissinos, Nikiforos, metropolita di Paronaxia 116, 212
- Melk'isedek' "Suphi", patriarca armeno di Costantinopoli 322, 324-325, 328, 332, 340
- Melk'onean, Step'anos, mechitarista 421
- Mērasean (Meras), At'anas, vicario per gli armeni cattolici 372-373
- Mesrop Maštoc', santo 36
- Mesrop, mechitarista 375
- Metallinos, Georgios 439
- Metaxas, famiglia 244
- Metaxas, Nikodimos, arcivescovo greco di Cefalonia 254-256, 277, 281-282
- Metternich, Klemens von, cancelliere 377
- Michele Cerulario, patriarca di Costantinopoli 10, 39, 175

- Jarweh (Jarwa), Mikhâ'il *vedi*
 Ighnâtiyûs Mikhâ'il III, patriarca
 siro
 Michele il Cretese, pittore 167
 Michele il Grande, patriarca siro
 d'Antiochia 93
 Michele VIII Paleologo, imperatore
 40
 Michiel, Luca, nobile veneziano 104
 Micho, Apostolo, *scriptor graecus*
 della Biblioteca Vaticana 263, 398
 Mik'ayel Sebastac'i, *kat'otikos* arme-
 no 143
 Mik'ayel Xarberdc'i, patriarca arme-
 no di Costantinopoli 324, 361
 Mille, Esprit, viceconsole di Chio 318
 Minas, Giovanni, missionario arme-
 no 365, 370, 372, 389, 395, 399,
 403, 410
 Minas Hamdec'i, patriarca armeno
 di Gerusalemme 321, 350, 352
 Minas Osgan *vedi* Osgan (Osghano,
 Oskan), Minas, missionario ar-
 meno
 Miniatis, Ilias 162, 301
 Missirli (Mısırlı), Antonio, vicario
 per gli armeni cattolici 373
 Moghila, Pietro *vedi* Mohyla, Piotr
 Mohyla, Piotr, metropolita di Kiev
 120-121, 161, 439
 Molino, Giovanni *vedi* Yovhannēs
 Ankiwrac'i
 Molinos, Miguel de 364
 Monsagrati, Michelangelo, canonico
 lateranense 424
 Montmort, Jean-Louis de 347
 Morin, Jean 174-175
 Moro, Benedetto, provveditore vene-
 ziano 102
 Moronis, Methodios, metropolita di
 Filadelfia 285
 Morosini, Francesco, provveditore
 generale 104, 266
 Mosheh Capsali, rabbino capo 57
 Moskof, Kostis 439
 Mouton, Laurent *vedi* Elia di
 Sant'Alberto
 Movses IV Tat'ewac'i, *kat'otikos*
 armeno 95
 Mrk'uz, Yovhannēs 166
 Muqtafi, al-, califfo 63
 Murat, Antonio, armeno 424
 Mustafa II, sultano 64, 153, 312, 316,
 318-319, 342-344
 Mustafa pascià *vedi* Köse Bahir
 Mustafa
 Mutawakkil, al-, califfo 54
 Mxit'ar Goš 75
 Mxit'ar K'iwrtistanc'i, patriarca ar-
 meno di Costantinopoli 321, 324
 Mxit'ar Sebastac'i, *vedi* Mechitar,
 abate
 Naaman il Siro 183
 Naci, Josef *vedi* Nasi, Giuseppe
 Nadal, Jerónimo, gesuita 166
 Nahapet, *kat'otikos* armeno 315, 322,
 350
 Nal, Giacomo *vedi* Yakob II Nalean
 Nani, Antonio, arcivescovo di Corfù
 291-292
 Napoleone Bonaparte, imperatore 422
 Nasi, Giuseppe 204
 Navarrus, doctor (Martìn de Azpil-
 cueta) 169
 Naz, R. 8
 Neilos (Nilo), metropolita di Tinos
 236
 Neofito II, patriarca di Costantinopoli
 123, 233
 Nersēs Lambronac'i, arcivescovo
 armeno 95
 Nersēs Palat'c'i, patriarca armeno di
 Costantinopoli 324
 Nersēs IV (Šnorhali), *kat'otikos* ar-
 meno 94-95, 106, 388
 Nestorio, patriarca di Costantinopoli
 33-34, 95, 375
 Niccolò V, papa 110
 Niceforo II, imperatore 39
 Nicodemo Agiorita, *vedi* Nikodimos
 Agioreitis
 Nicola I, papa 38
 Nikiforou, A. 242, 259, 265
 Nikiforou, Romanos 439
 Nikodimos Agioreitis (Nicodemo del
 Monte Athos) 162-163, 437
 Noailles, Louis-Antoine de, cardinale
 354
 Nointel, Charles Olier de, ambascia-
 tore 311
 Notaras, Chrysanthos, *vedi* Crisanto,
 patriarca di Gerusalemme

- Notaras, Dositheos, *vedi* Dositeo II, patriarca di Gerusalemme
- Nurican (Nurigian), Anton, primate armeno cattolico 378
- Orléans-Longueville, Antoinette de 136
- Orsini, famiglia 244
- Osgan (Osghano, Oskan), Minas, missionario armeno 182, 394, 397-398, 403, 408
- Oskan Erewanc'i 144, 163-164
- P'ëruazea (Pervasian), Minas, vescovo armeno di Cipro e Smirne 382, 418
- Pacifique de Provins, cappuccino 137
- Palazzolo, Vincenzo Maria, domenicano 424
- Palean (Balyan), famiglia 68
- Palean (Balyan), Grigor 375
- Pallavicino, Ferrante 285
- Paoli (Pauli), Biagio, vicario patriarcale di Costantinopoli 126, 371, 373
- Paolo da Lodi, custode di Terra Santa 133
- Paolo, santo 300
- Paolo III, papa 248
- Paolo III, papa 248
- Paolo V, papa 63, 128, 136, 178, 188, 413
- Paolo VI, papa 432, 434
- Papadaki, A. 242
- Papadopoli, Nicolò 176
- Papadopoulos, T. 57
- Papikean (Babik), Astuacatur, mechtarista 421
- Pargalı İbrahim, gran visir 80
- Parios, Athanasios 295-296
- Parisakis, Gavriil, metropolita di Santorini 235
- Pasqualigo, Piero, provveditore 290
- Pecori d'Ameno, Giulio Maria, visitatore apostolico 222
- Pelagio II, papa 278
- Pellegrini, Domenico Maria, domenicano 424
- Peri, V. 109
- Perpignano, Giorgio, vescovo di Tinos 63, 206-207, 218
- Pervasian, Minas *vedi* P'ëruazea, Minas
- Peta, Anastasio 283
- Pétis de la Croix, François 347-348, 353-355
- Petra, Vincenzo, cardinale 185, 417
- Petretis, Dimitrios, *protopapas* 260
- Pëzčëan (Bezciyan), Yarut'iwn 375
- Philippe de Mezières 98
- Piavi, Ludovico, patriarca latino di Gerusalemme 431
- Picquet, François, console di Aleppo 148-151
- Pierozzi, Antonino, santo 170
- Pierre Thomas, beato 98
- Pietro Fullo, patriarca d'Antiochia 409
- Pietro il Grande, zar di Russia 161
- Pietro Lombardo 160
- Pietro, santo 300, 375
- Pigas, Meletios *vedi* Melezio, patriarca d'Alessandria
- Pignatelli, Giacomo 172
- Pinamonti, Giovanni Pietro 162
- Pio IV, papa 112, 115, 248, 292
- Pio IX, papa 379, 429
- Pio V, papa 112-113, 115, 248
- Piromalli, Paolo, domenicano 163
- Pisani, Andrea, provveditore generale 295-296
- Pisani, Antonio, provveditore generale 245, 256
- Piyale, *kapudan* pascià 204
- Pizzancheri, Placido, vescovo di Imera 272
- Polimarcos, Giorgio 269
- Polo, Marco 309
- Pōlos Grigorean, patriarca armeno di Costantinopoli 375-376
- Pontchartrain, Jérôme Phéliepeaux de, ministro 324, 326-327, 333, 336, 339-341, 344-348, 351, 353-362
- Pontchartrain, Louis Phéliepeaux de, ministro 86, 139, 314, 317, 319
- Portier, Jacques-Xavier, gesuita 214
- Porzia (di Porcia), Leandro, consul-tore 413
- Poullard, Pierre, segretario di ambasciata 324, 334
- Prawer, J. 91
- Qarâ'alî, famiglia 85-86
- Qarâ'alî, 'Abd Allâh 75
- Qarâ'alî, Butrus 86
- Qarâ'alî, İlyâs 86
- Qubruşi, Silfâstrûs al- *vedi* Silvestro,

- patriarca di Antiochia
 Querini, Angelo Maria, arcivescovo di Corfù e cardinale 187-188, 260, 267-273, 291
 Querini, Vincenzo, arcivescovo di Corfù 187, 251, 268
 Raffaello Sanzio, pittore 299
 Rami Mehmed Efendi, *re'isülküttab* 67
 Reginaldo da Lentini, cappuccino 384
 Remondini, Baldassarre Maria, vescovo di Zante 115, 290, 293-294
 Renaudot, Eusèbe 348-349, 353-356, 359
 Rendi, Dioniso, arcivescovo di Naxos 206
 Ricard, Pierre, gesuita 143, 326, 331, 364-365
 Riccardo I Cuor di Leone, re d'Inghilterra 98
 Richard, François, gesuita 229
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis de, cardinale 136-137
 Ridolfi, Andrea, vescovo di Calamina 282, 284
 Roche, gesuita 310
 Rodinos, Neofytos 163
 Romanidis, Ioannis 439
 Rosalia, santa 264
 Rossi, Gabriel Angelo, minore conventuale 280
 Rothman, E.N. 6
 Rubenidi, dinastia 94
 Runciman, S. 57, 76, 91
 Sacripante, Giuseppe, cardinale 389
 Sadeler, Jan, incisore 300
 Sagredo, Agostino, provveditore generale 260, 291
 Sahak Apuč'exc'i, patriarca armeno di Costantinopoli 324, 361
 Sahēt'či, Sargis T'oxat'ec'i, vescovo armeno di Betlemme 322, 326, 330, 340, 351, 365
 Saint-Aignan, Jean Baptiste de, cappuccino 141-142
 Salerni, Giovanni Battista, cardinale 187-188, 273
 Salomè 298
 Salvi, Pompeo, minore conventuale 288
 Sánchez, Thomas, gesuita 171
 Sanjian, A. 57
 Santoro, Giulio Antonio, cardinale 116, 128, 216
 Sanudo, famiglia 200
 Sargis I, patriarca armeno di Gerusalemme 52
 Sargis Sahēt'či *vedi* Sahēt'či, Sargis T'oxat'ec'i
 Sarpi, Paolo 249
 Sceriman (Šahrimanean), famiglia 392
 Schiattini, Raffaele, arcivescovo di Naxos 207, 224
 Scholarios, Gennadios *vedi* Gennadio II, patriarca di Costantinopoli
 Schirò, Giuseppe, arcivescovo di Durazzo 262
 Sciran, Stefano, domenicano armeno 338
 Scribner, B. 4
 Scupoli, Lorenzo 162
 Sebastiani, Giuseppe, visitatore apostolico 202, 216, 279, 289
 Segneri, Paolo, gesuita 301
 Selbos Erewanc'i, *sarraf vedi* Serpos di Erevan
 Selim I, sultano 42, 64
 Selim II, sultano 204
 Serpos (Selbos) di Erevan, *sarraf* 68-69, 367, 373
 Serpos, Giovanni de, marchese 193, 373-374, 424-425
 Severo, Gabriele, *vedi* Seviros, Gavriil
 Severo, patriarca d'Antiochia 35
 Seviros, Gavriil, metropolita di Filadelfia 160, 253, 255, 289, 438
 Seyyid Mehmed pascià, gran visir 422
 Shahbâddîn, Buṭrus *vedi* Ighnâtiyûs Buṭrus VI, patriarca siro
 Shim'un, patriarca siro *vedi* Ighnâtiyûs Shim'un, patriarca siro
 Sherman (Chairman, Charmel), Rowland 411
 Sicard, Claude, gesuita 183, 398, 405, 415-416
 Sichem, Christoffel van, 164
 Silahdar Damat, gran visir 316
 Silvestro, papa 97, 391
 Silvestro (al-Qubruṣî), patriarca di Antiochia 76-77
 Sima, melchita 31

- Simeone I, patriarca di Costantinopoli 71
- Sirigo, Giacomo, domenicano 284, 285
- Širinean, Movses, vescovo armeno di Ankara 370
- Sisto V, papa 116
- Slot, B.J. 199, 214
- Soleyman, scià di Persia 166
- Solimano il Magnifico, sultano 41, 80
- Sommaripa, famiglia 200, 203, 224
- Sommaripa, Francesco 203
- Sopotinos, Athanasios, arcivescovo di Durazzo 271
- Soto, Domingo de 169, 171
- Spanos, Alexis 74
- Spengler, Oswald 438
- Spiridione, santo 265, 268, 270, 295-296, 393
- Stai, Giovanni, arcivescovo di Edessa 398, 401, 407
- Stefano Melkon *vedi* Melk'onean, Step'anos
- Stella, Luca, vescovo di Candia 278
- Step'anos Jułayec'i, vescovo armeno di Nuova Giulfa 164, 322
- Stratiko (Stratico), Ivan Dominik, vescovo di Hvar 423
- Stridonio, Niccolò 113
- Suárez, Francisco, gesuita 171
- Suleyman II, sultano 311-312
- Suphi *vedi* Melk'isedek', patriarca armeno di Costantinopoli
- Synadinos, *papas* 49
- Syrgos, Meletios 161
- Taddeo, apostolo 36
- Tadei, Tomaso, vicario episcopale di Corfù 281-282
- Tanara, Sebastiano, cardinale 390
- Tânâs, Sarufim *vedi* Cirillo VI, patriarca melchita d'Antiochia
- Tarillon, François, gesuita 357
- Tasbas, Melchiorre *vedi* T'aspasean, Melk'on
- T'aspasean (Tasbas), Melk'on, vescovo armeno di Mardin 363, 365, 382, 387
- Tatean (Dadyan), famiglia 68
- Teodora, imperatrice 265
- Teodoro di Mopsuestia 34
- Theonas, metropolita di Naxos 203
- Theofilos, vescovo di Ioannina, 75
- Theorianos, delegato imperiale 94
- Thomas a Jesu *vedi* Tommaso di Gesù
- Timoteo II, patriarca di Costantinopoli 123, 233
- T'änkærean, Grigor 68
- Tintoretto (Iacopo Robusti), pittore 298
- Tipaldo, Melezio *vedi* Typaldos, Meletios 301
- Tiridate, re 36, 97
- Tito, santo 101-102, 261
- Tocco, famiglia 244
- Tolomei, Giovanni Battista, cardinale 187-188
- Tommaso d'Aquino, santo 437
- Tommaso da Lucca, minore osservante 414-415
- Tommaso da Massa, cappuccino 384-385
- Tommaso di Gesù (Tomás Díaz Sánchez Dávila), carmelitano 17, 173, 267
- Topin, M. 357
- Torosowicz, Mikołaj, vescovo armeno di Leopoli 164
- Tournefort, Joseph Pitton de 226
- Treffons, Marc-Antoine, gesuita 181
- Trifone, patriarca di Costantinopoli 262
- Trizentos, Nicolas, *papas* 248
- Tsitsas, A. 271
- Tubino, Lorenzo, visitatore apostolico 221
- Turquand, L. 357
- Typaldos, Meletios, metropolita di Filadelfia 301
- Tzanes, Emmanouil, pittore 168, 299
- 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, califfo 54
- 'Umar ibn al-Khaţţâb, califfo 54
- Umberto di Silvacandida, cardinale
- Urbano V, papa 98
- Urbano VIII, papa 95, 136, 141, 277
- Ursinus, M. 62
- Ushakov, Fëdor, ammiraglio 295
- Uslenghi, Carlo 183
- Valle di Buono, Raffaele, provicario apostolico 369
- Van den Boogert, M. 59, 84
- Van der Beeck (Becanus), Martin 267
- Vani Efendi, *shaykh* 312-313
- Varvarigos, Ieremias, metropolita di Paronaxia 116, 212-213, 439

- Vehrad, Gasparo, *vardapet* 182, 184, 389, 399, 402-403, 408-409
 Veinstein, G. 69, 81
 Venier, famiglia 244
 Verricelli, Angelo Maria 17, 119, 173, 179, 412
 Vespa, Pietro, vescovo di Pafos 279
 Vignari, Anastasio 287, 297
 Villeneuve, Louis-Saveur de, ambasciatore 139-140, 367-369
 Villotte, Jacques, gesuita 142, 180-181, 310, 313-315, 326, 384
 Viguier, Pierre-François, lazzarista 424
 Vitelleschi, Muzio, gesuita 329
 Vives, Juan Bautista 128
 Vives, Juan Luis 128
 Viviani, Gaspare 113
 Voltaire (François Marie Arouet) 348
 Voulgaris (Bulgari), famiglia 265
 Voulgaris, Chrystodoulos, *protopapas* 301
 Voulgaris, Eugenios 302
 Voulgaris, Nikolaos 162, 301
 Voulgaris, Spyridon, *protopapas* 268
 Ware, T.K. 10-11
 Wengeler, Joseph, minore riformato 183
 Wierix, famiglia 166
 Wierix, Hyeronimus 166
 Windler, C. 11, 190
 Xaç'atur (Lacroix), servitore di Awetik' 354-355
 Xaç'atur Ērzymec'i *vedi* Arāk'elian, Xaç'atur Ērzymec'i, missionario armeno
 Xaç'atur Jułayec'i 166
 Xanthaki, Francesco, vescovo di Santorini 234
 Yahya Efendi, *şeyhülislam* 83
 Yakob I, patriarca armeno di Costantinopoli 143
 Yakob II (Nalean), patriarca armeno di Costantinopoli 369
 Yakob IV Jułayec'i, *kat'olikos* armeno 52, 164
 Yannaras, Christos *vedi* Giannaras, Christos
 Yarut'iwn, prete armeno 312
 Yovakim, patriarca armeno di Costantinopoli 57
 Yovhannēs Amasiac'i, *vekil* di Awetik' 350
 Yovhannēs Ankiwrac'i (Giovanni Molino) 143
 Yovhannēs VII Izmir'ci (Zmiwiniac'i), *vekil* e patriarca armeno di Costantinopoli 324, 353, 361
 Yovhannēs IX (Kolot), patriarca armeno di Costantinopoli 366-369, 373
 Yovhannēs X Hamatanc'i, patriarca armeno di Costantinopoli 374
 Yûhanna, siro 31
 Yusuf Ağa, *kadı* 227
 Yves de Lerne, gesuita 181, 405
 Zacco, Augusto Antonio, arcivescovo di Corfù 260
 Zak'aria II (P'ok'uzean), patriarca armeno di Costantinopoli 372, 374, 422, 425
 Zavarroni, Francesco, generale dei minimi 185
 Zeno, Antonio, ammiraglio 316
 Zenone, imperatore 37
 Ziani, Pietro, doge 261
 Zucchi, Francesco, incisore 273
 Zwingli, Huldrych 176

INDICE DEI LUOGHI

Per l'eccessiva frequenza, le voci "Costantinopoli", "Impero ottomano" e "Roma" non sono indicizzate. Chiese e monasteri sono indicizzati sotto il luogo di pertinenza.

- Abissinia 17 *vedi anche* Etiopia
Acaia, principato di 98 *vedi anche* Peloponneso
Acri 93
Adana 154
Adrianopoli (Edirne) 44-45, 325, 328, 332-334, 340-342, 344, 351, 377
Adriatico, mare 244
Akhmim 399
Akn (Eğir, Kemaliye) 329
Albania 17, 42, 250, 290
Albania caucasica 50
Aleppo 2, 17, 24, 31, 44-46, 55, 67, 83, 85, 87, 137-139, 141, 148-151, 153-154, 156-157, 160, 165, 167, 184, 305, 314, 317, 320, 326, 365, 369-370, 372, 383, 388, 398-400, 403-405, 408, 411, 414, 416-418, 420
Alessandretta *vedi* Iskenderun
Alessandria d'Egitto, città e patriarcato 11, 32-34, 53, 76, 108, 150
Alt'amar 50
America (Nuovo Mondo) 129, 207, 435
Amorgos 203
Amsterdam 143-144, 163, 322
Anafi 203
Anatolia (e Anatolia orientale) 17, 24, 33, 36, 41 47-48, 50, 61, 137, 142, 151, 310, 342, 344-345, 377, 399, 408-409
Andros 63, 200, 203, 205, 220, 224, 231
Ani 50
Ankara 45, 48, 194, 369-370, 377, 421
Antiochia, città e patriarcato 9, 11, 35, 50, 53, 72, 76-77, 93, 108, 153-154, 161, 184, 228, 278
Antiparos 200
Arcipelago egeo 10, 42, 61, 75, 82, 121, 126, 199-200, 208, 220-221, 224-226, 241, 306, 436, 439 *vedi anche* Cicladi, isole
Argiropoli, *vedi* Gümüşhane
Armenia 36, 47, 97, 307, 309-310, 326, 384
Arvad (Arwad) 344-345
Astypalaia (Stampalia) 203
Atene 254, 289, 431
Athos, monte 53, 107, 141, 214, 258, 271, 437
 monastero di Iviron 258
 monastero di Vatopedi 141, 259
Austria *vedi* Impero asburgico
Avignone 40
Ayntab 43
Azerbaigian 50, 310
Babilonia *vedi* Baghdad
Baghdad 148
Balamand 442
Balcani 38, 41-42, 48, 61, 153, 201, 295, 316, 330, 342
Basilea, concilio di 170-171
Beirut 87
Belgrado 369
Betania 262
Betlemme 322

- Bisanzio 94, 102
 Bitlis 310
 Bologna 47
 Bolsena 167
 Bosnia 42, 63, 384
 Brescia 268, 273
 Brest, unione di 118, 120, 160
 Bukhara 312
 Bulgaria 38, 44, 107
 Bursa 48, 57, 310, 342
 Bzommar 379
 Caffa 48
 Cairo, Il 2, 31-32, 45-46, 181, 306, 398, 400, 404-405, 415-416
 Calcedonia, concilio di 34, 37, 94, 325, 330, 335, 338, 375, 421
 Calcutta 193
 Campoformio, trattato di 295
 Candia 102, 104, 164, 203, 211, 242, 250, 252, 262, 278-279, 282-283, 320 *vedi anche* Creta
 Canea, La (Chania) 284, 315
 Cappadocia 47
 Catanzaro 112
 Caucaso 33, 41, 309, 384 *vedi anche* Armenia, Georgia
 Cefalonia 19, 192, 194, 242-245, 247-248, 251, 254-257, 277, 279-282, 286, 291, 293-294, 301, 440
 Cerigo (Citera) 243-244, 279
 Cesarea di Cappadocia 33, 36 *vedi anche* Kayseri
 Chio 17, 67, 115, 121-127, 137, 153, 174-175, 204, 208, 227, 276, 289, 305, 316-318, 346, 357, 381 *vedi anche* Arcipelago egeo
 Cicladi, isole 17, 24, 59, 123, 199-239, 246, 259, 297, 300 *vedi anche* Arcipelago egeo, Andros, Naxos, Syros, Santorini, Tinos
 Cilicia 26, 43, 47-52, 94-95, 97 194, 369, 378-379
 Cina 25, 34, 46, 133, 177, 179-180, 309, 312
 Cipro 45, 47-48, 53, 60, 98-99, 112, 249, 346, 382, 418 *vedi anche* Famagosta, Nicosia
 monastero di Stavrovouni 99
 Citera *vedi* Cerigo
 Colchide 38, 320 *vedi anche* Georgia
 Collegio Greco (Roma) 114-116, 141, 174, 181, 212, 264, 280-281, 291
 Collegio Urbano (Roma) 128-129, 135, 155, 182, 321, 370-371, 386-387, 389, 400, 410
 Confederazione polacco-lituana 118
 vedi anche Polonia, Regno di e Lituania, Granducato di
 Corfù 17, 19, 115, 181, 187-188, 242-247, 250-252, 255-273, 278-280, 282, 288-289, 291, 294-296, 298-301, 393, 398, 429, 436
 chiesa della Panagia Faneromeni (ton Xenon) 300
 chiesa dei Santi Giasone e Sospatro 299
 chiesa di San Spiridione 265, 268-272, 290, 296
 monastero della Platytera 299
 Costanza, concilio di 170-172, 179
 Creta 6, 27, 53 77, 100, 103, 109, 115, 201, 224, 242, 244, 250-251, 261, 265, 276, 284, 297, 315, 320 *vedi anche* Candia, Canea, Ierapetra, Sitia
 Crimea 48, 399
 Ctesifonte 34
 Dalmazia 17, 250, 290
 Damasco 43, 46, 72, 77, 153, 157-158, 317, 399, 403-404
 Dardanelli, stretto 224, 346
 Diyarbakır 76, 142, 150, 317
 Dubrovnik *vedi* Ragusa
 Durazzo 262, 271
 Dvin 37, 50
 Edessa 33, 35-36, 92
 Edirne *vedi* Adrianopoli
 Efeso, concilio di 33-34
 Egitto 17, 32, 35, 42, 45-46, 67, 80, 133, 154, 156, 182-183, 399, 404-405, 441 *vedi anche* Alessandria, Akmim, Cairo, Rosetta
 Ėjmiacin, sede cattolicosale armena 36, 47, 50, 52, 58, 109, 119, 164, 315, 322, 330, 334, 349, 354, 376, 418, 435
 Epiro 243
 Eptaneso *vedi* Ionie, isole
 Erevan 48, 310, 313
 Erzincan 313, 329, 345
 Erzurum 43-44, 47, 305, 310-315, 319-321, 330, 335, 345, 349, 364-365
 Eufrate, fiume 47, 50

- Famagosta 98
 Faros (Sifnos) 221
 Ferrara, concilio di 107
 Filibe (Plovdiv) 74
 Firenze, concilio di 10, 19, 101, 106-108, 111-113, 146, 170, 187, 202, 242, 247, 267, 297, 300, 338, 437
 Focea 45
 Fontainebleau 5
 Francia 4, 80-81, 84, 86, 136-139, 170, 206, 212, 225-227, 313, 315, 320, 326, 330, 332, 341, 352, 354-355, 358, 360, 362, 364, 368, 377
 Galata (Costantinopoli) 18, 45, 48, 74, 81, 83, 140, 318, 324, 326-327, 331, 358, 362, 368, 377
 chiesa di San Benedetto 324, 362, 368, 371
 chiesa di San Francesco 318
 chiesa di San Giorgio 324, 271
 chiesa armena di San Gregorio Illuminatore 321, 327, 331, 368
 Ganjasar 50
 Gaza 92
 Gaziantep *vedi* Ayntab
 Georgia 13, 181, 306, 320, 343, 384, 399, 410
 Germania 393
 Gerusalemme, città e patriarcato 11, 33, 35, 37, 50, 52-53, 64, 72, 76, 78, 86, 93, 98, 107-108, 136, 138-139, 158, 161-162, 300, 317, 321, 339, 345, 350, 352, 354, 358, 360, 367-368, 376, 393, 431
 monastero armeno di San Giacomo 51, 350, 367
 Giaffa 320
 Giannina *vedi* Ioannina
 Ginevra 161, 280
 Glajor, monastero 97
 Goa 312
 Grecia 71, 114, 249-250, 329, 430, 435, 441 *vedi anche* Arcipelago egeo
 Grottaferrata, abbazia 264
 Guadalupe 356
 Gümüşhane 76
 Hromkla 50
 Iberia 38 *vedi anche* Georgia
 Ierapetra (Creta) 104
 chiesa del Salvatore 104
 Imera 272
 Impero asburgico 81, 137, 164, 342
 Impero bizantino 200, 297
 Inghilterra 81, 143, 212, 279, 393
 Ioannina 75
 Ionie, isole 18, 24, 27, 104, 119, 191, 201, 215, 241-302 *vedi anche* Eptaneso, Corfù, Zante, Cefalonia
 Ios 203
 Irlanda 178
 Isfahan 178-180, 309, 312, 338, 391, 399 *vedi anche* Nuova Giulia
 Iskenderun 94
 Isternia (Tinos) 235
 Itaca 243, 280
 Italia 22, 38, 41, 107, 116, 118, 225, 228, 288, 396
 Jassy 161
 Karabakh 312
 Karaman 45
 Karlowitz, pace di 67, 244, 290, 326
 Kato Episkopi, villaggio (Creta) 104
 Kayseri 43, 60, 376 *vedi anche* Cesarea di Cappadocia
 Kazan 161
 Kea 200, 202
 Kiev 48, 120, 161
 Kimolos 225
 Konya 48
 Ktikados (Tinos) 221-222
 Kütahya 426
 Kythira *vedi* Cerigo
 Kythnos 204
 L'viv 48, 119, 321, 372
 La Rochelle 137
 Leukada *vedi* Santa Maura
 Leopoli *vedi* L'viv
 Lepanto 261
 Levante 1, 6, 11, 13, 17, 26, 40, 42, 44, 81, 86-91, 104, 110-111, 119, 125, 127, 129, 135, 137, 140, 156, 206-207, 214, 226, 246, 266, 306, 317, 325, 339, 396, 402, 416, 421
 Libano 7, 36, 42, 59, 75, 87, 149, 156, 442
 Limni (Eubea) 74
 Limnos (Lemno) 153
 Lione, concilio di 40
 Lituania, granducato di 41 *vedi anche* Confederazione polacco-lituana
 Livorno 22, 144, 213, 322, 398, 402
 Londra 254

- Madrid 136
 Malabar 133, 177, 180
 Malta 148, 284
 Mantova 137
 Manzikert 94
 Marash 92
 Mardin 363, 365, 382
 Mar Nero 47, 309, 344
 Marsiglia 80, 86, 144, 226, 322, 347, 356
 Mecca, La 152
 Medina 152
 Mesa Gonia, villaggio (Santorini) 233
 Mesopotamia 17, 34, 42 *vedi anche* Mosul, Baghdad, Nisibi
 Messina 346-347, 352
 Milos 200, 205-206, 208-209, 225-228
 Mitilene 45
 Modone 386, 388-389
 Moldavia 67, 424
 Mont-Saint-Michel, abbazia 347
 Montenegro 49
 Morea (Peloponneso) 203, 225-226, 244, 316, 327, 386, 411
 Mosca 161
 Moscovia 41
 Mosul 34, 44
 Mykonos 200, 203
 Nantes 377
 Napoli, regno di 112, 119, 243
 Navarino 376
 Naxijewan 47-48, 96, 148, 157, 338, 386, 392
 Naxos 69, 200, 203-210, 212-213, 222, 224-228, 232, 429
 Negroponte 98 *vedi anche* Eubea
 Nicastrò 112
 Nicea 32, 99
 Nicomedia 231
 Nicosia 98-99
 Nisibi 33
 Nor Ĵuġa, *vedi* Nuova Giulfa (Isfahan)
 Nuova Giulfa (Isfahan) 17, 46, 164-166, 177-178, 180, 310, 391-392
 cattedrale armena di Surb Amenap'rkič' 164-165
 chiesa di Surb Bet'lehem 165-166
 Ocria, *vedi* Ohrid
 Ohrid 53, 58, 77, 112
 Olanda 81, 87, 143, 178, 212, 279
 Oxford 159
 Padova 159, 281, 289
 Palermo 264
 Palestina 7, 43, 46, 67, 140, 228
 Parigi 135, 143, 170, 207, 306, 340, 354, 360, 377
 Paros 200, 208, 221, 234, 238
 chiesa della Panagia Katapoliani 221
 Passarowitz, trattato di 290
 Patmos 53, 227
 monastero di San Giovanni 53
 Paxos 243
 Peč 53, 77
 Peloponneso 201 *vedi anche* Morea
 Pera (Costantinopoli) 18, 81-82, 137-138, 140, 208, 319, 324, 326, 329, 377, 394, 398-399, 408
 chiesa di San Luigi 324, 327, 329, 341
 Perasto 194
 Perivoli, villaggio (Corfù) 299, 301
 Persia 12-13, 17, 34, 37, 41, 43, 46, 68, 139, 148, 164, 177, 180, 306, 309-310, 313, 354-355, 384, 391-392, 399 *vedi anche* Isfahan, Nuova Giulfa
 Polonia, regno di 75, 212-213 *vedi anche* Confederazione polacco-lituana
 Portogallo 129
 Praga 136
 Puglia 107
 Calabria 107 *vedi anche* Catanzaro, Nicastrò
 Puglia 268
 Pyrgos, villaggio (Santorini) 221
 Qannubin, 50
 Ragusa (Dubrovnik) 189
 Rodi 110, 123, 345-346, 358
 Rosetta (Egitto) 31-32, 46, 80,
 Rouen 211
 Russia 81, 87, 295, 377, 437 *vedi anche* Moscovia
 Salonicco 45
 Samarcanda 312
 San Pietroburgo 161
 Sant'Atanasio, collegio *vedi* Collegio Greco
 Santa Maria Egiziaca, chiesa (Roma) 114, 119, 322-323, 385
 Santa Maura (Leukada) 243-244, 257

- Santa Sofia, basilica di (Costantinopoli) 9, 39, 264
 Santorini 200, 205-206, 211, 216, 229, 232, 239
 chiesa della Panagia Episkopi 222, 233-235, 238
 Sayda 137, 153, 157-158, 317, 416
 Scio *vedi* Chio
 Scozia 178
 Scutari *vedi* Üsküdar
 Sebaste *vedi* Sivas
 Seleucia 34
 Serifos 203
 Serres 49
 Shamakhi (Şamaxı) 310
 Shuwayr (Libano)
 monastero di San Giovanni Battista 156
 Sicilia 243, 347
 Sidone *vedi* Sayda
 Siena 423
 Sifnos 200, 204, 206, 220, 280
 Sinai, monte 53, 77
 Sira *vedi* Syros
 Siria 7, 17, 35, 42, 43, 46-47, 54, 137-138, 140, 154-155, 167, 310, 326, 344, 369, 388, 399, 404-405, 409, 416, 420, 442 *vedi anche* Aleppo, Damasco
 Sis, sede cattolicosale armena 50, 52, 58, 109
 Sitia, villaggio (Creta) 113
 Sivas (Sebaste) 47, 305, 326, 385
 Skaros, fortezza (Santorini) 233
 Smirne 43, 143, 310, 398, 418
 Spagna 83, 129, 137
 Spinalonga, fortezza (Creta) 104
 Spizza, villaggio (Montenegro) 186
 Stampalia *vedi* Astypalaia
 Svezia 81, 86, 137
 Syros 200, 206-207, 219-222, 231-232
 Tarso 95-96
 Tartaria 312
 Tartus 344
 Tbilisi 399
 Tenedos (Bozcaada) 345-346
 Terra Santa, regione e Custodia 31-32, 87, 92, 99, 133, 142, 138-140, 145, 147, 156-157, 176-177, 181, 184, 310, 350, 400, 404-405, 414-415
 Tinos 63, 200-203, 206-207, 216-221, 226, 228-231, 235-236, 430
 chiesa della Panagia Faneromeni 221-222
 chiesa della Panagia Vlepousa 236
 chiesa di San Giorgio 221
 chiesa della Trasfigurazione 221
 Tocate *vedi* Tokat
 Tokat 47, 157, 305, 313, 365, 385
 Tolone 80
 Toscana, Granducato di 87
 Tours 136
 Trabzon *vedi* Trebisonda
 Transilvania 393
 Trebinje 384
 Trebisonda 45, 48, 310, 315, 321
 Trento, concilio di 111-112, 117, 122-123, 125, 146, 248, 284
 Trieste 422
 Tripoli di Siria 31, 43, 153, 317, 399
 Tübingen 160
 Tur Abdin 50
 monastero di Dayr al-Za'farân 50
 Üsküdar (Scutari) 344
 Valacchia 67
 Vaŋarşapat 36
 Valtellina 136
 Van, lago 36, 47-48, 50, 309-310
 Varna 344
 Venezia, città e repubblica di 74, 100-101, 104, 111-112, 116, 143, 163, 174, 201, 207, 226, 242-250, 253-257, 259-261, 264-266, 270, 281, 285-286, 289-294, 298, 301, 316, 342, 361, 373, 388, 390, 393, 398, 400, 422-423
 chiesa greca di San Giorgio 248, 285, 298
 monastero armeno di San Lazzaro 156, 194, 388, 422
 Vienna 377-378, 422
 Vilnius 160
 Zacinto *vedi* Zante
 Zante 17, 19, 191-192, 242-248, 251, 255-257, 262, 264, 276-294
 Zenta 326

SOMMARIO

Avvertenze	ix
Abbreviazioni	xi
Ringraziamenti	xiii
INTRODUZIONE GENERALE	1
Confini porosi, identità ambigue	3
La <i>communicatio in sacris</i> : una chiave di lettura	8
Fonti principali e dati generali	13
Questioni di metodo e struttura del libro	22

PRIMA PARTE

TRA COSTANTINOPOLI E ROMA

CAPITOLO 1 – LE CHIESE ORIENTALI E L'IMPERO OTTOMANO	31
Preambolo: la storia di Elena	31
Le comunità cristiane dopo la conquista ottomana	41
Popolazione	41
Dispersione geografica	45
Organizzazione ecclesiastica	49
Il regime ottomano tra <i>dhimma</i> e <i>millet</i>	53
Le trasformazioni del XVIII secolo	65
Una società in mutamento	65
L'emergere delle <i>élites</i> cristiane	67
Patriarchi orientali e amministrazione ottomana	69
Polemiche confessionali e accentramento del potere	76
La penetrazione economica e diplomatica europea	79

CAPITOLO 2 – ROMA E L'ORIENTE	89
L'eredità medievale: convivenza pratica, dibattiti dottrinali e scambi culturali nei territori del Levante	90
Da Firenze a Trento	106
Politica culturale, «rito greco» e uniatismo	113
L'imbarazzo di un vescovo del Levante: Chio, 1613	121
La nuova ondata missionaria tra la Congregazione di Propaganda e il Sant'Uffizio	127
Dalla crociata alla missione: la protezione francese	135
I missionari all'opera	140
«Les affaires de la religion»: François Picquet e la Chiesa siriana	148
Le conseguenze dell'apostolato: i cristiani orientali tra influenze cattoliche e reazioni identitarie	155
 CAPITOLO 3 – LA <i>COMMUNICATIO IN SACRIS</i> CON GLI «SCISMATICI» ORIENTALI	169
La costituzione <i>Ad evitanda</i> e il dibattito canonistico	169
Aperture missionarie	173
Dispute e istruzioni	177
Le oscillazioni di Benedetto XIV	186
Scismatici o cattolici?	191
Una linea di demarcazione	195

SECONDA PARTE

GRECI E LATINI: STILI DI CONVIVENZA TRA DUE COMUNITÀ NEL MEDITERRANEO

CAPITOLO 4 – L'ARCIPELAGO DELLE CICLADI	199
Greci e latini	199
Dalla Francocrazia al controllo ottomano	203
Influenze europee e apostolato missionario	206
Religione e politica	212
La strategia missionaria davanti al tribunale romano	214
«Cattolici del rito greco»?	216
Matrimoni misti e chiese comuni	219
Pirati, ribelli, marinai	224

SOMMARIO	521
La crisi d'inizio Settecento	227
Vecchi problemi, nuove regole	229
La necessità del compromesso	233
CAPITOLO 5 – LE ISOLE IONIE	241
Dall'Egeo allo Ionio	241
Il dominio veneto nell'Eptaneso	243
Organizzazione ecclesiastica e conflitti giurisdizionali	246
Tra Costantinopoli e Venezia: Nikodimos Metaxas, arcivescovo di Cefalonia	254
Cerimonie comuni e concelebrazioni a Corfù	257
Una concordia ben propagandata: l'episcopato di Angelo Maria Querini	268
Il conflitto sul «laudo» a Zante	276
Un'isola di litigi: l'episcopato Gozzadini	280
Il Settecento: il rito latino da «dominante» a «inferiore»	287
Una <i>communicatio</i> nell'arte sacra?	296

TERZA PARTE

LE CONSEGUENZE DELL'APOSTOLATO CATTOLICO TRA I CRISTIANI ORIENTALI: IL CASO ARMENO

CAPITOLO 6 – «UN CAHOS INFINY»: GLI ARMENI DI COSTANTINOPOLI TRA SCONTRI E TENTATIVI DI ACCORDO	309
Preambolo: la missione gesuita a Erzurum (1685-1694)	309
I fatti di Chio e lo <i>hatt-ı şerif</i> del 1695	316
La comunità armeno-cattolica di Costantinopoli	320
La persecuzione del 1701	324
La lotta intorno agli «articoli di concordia»	329
L'esame dottrinale	336
Incertezze, tumulti e un rapimento (1702-1706)	339
L'enigma Awetik'	349
Nuove persecuzioni e nuove strategie: il tentativo del 1714	359
Una lunga serie di fallimenti (1727-1820)	365
Dalla catastrofe all'emancipazione (1821-1831)	376

CAPITOLO 7 – TRASGRESSIONI NECESSARIE	381
Decreti romani e domande dei missionari	381
Strategie confliggenti: mechtaristi e «collegiani»	386
I dubbi di Mechitar	390
L'inchiesta generale del 1720-1723	396
Scandalo e perversione?	407
La conclusione dell'inchiesta e la necessità di una decisione	412
Divieti teorici e tolleranza pratica	417
Una battaglia di carta: la disputa pubblicistica sulla <i>communicatio in sacris</i>	422
CONCLUSIONE GENERALE	429
Fonti e bibliografia	443
Fonti manoscritte	445
Fonti a stampa e strumenti di lavoro	452
Bibliografia secondaria	462
Lista delle illustrazioni	497
Indice dei nomi	499
Indice dei luoghi	513
Sommario	519

Achévé d'imprimer
en juin 2019
sur les presses de
The Factory Srl
via Tiburtina, 912
00156 Roma