

CHIESE ORTODOSSE E CHIESA CATTOLICA
NEL BALCANO SLAVO SOTTOMESSO ALL'ISLAM OTTOMANO*

Sante Graciotti

Oggetto del mio discorso è un episodio del confronto tra il Cristianesimo e l'Islam, ma è insieme un capitolo della storia del Cristianesimo, quella delle Chiese ortodosse e dei loro rapporti con la Chiesa di Roma: questa storia è durata, dove più dove meno, cinque secoli, creando assetti in gran parte vivi anche al giorno d'oggi. I protagonisti di questa storia sono gli slavi ortodossi del Balcano: i serbi e i bulgari. I poli ecclesiali tra cui essi si muovono sono il Cristianesimo costantinopolitano e il Cristianesimo romano, ovvero l'Oriente ortodosso e l'Occidente cattolico. Le loro condizioni esistenziali, determinanti anche per la vita religiosa in tutti i suoi aspetti, sono dettate dalla turcocrazia, dalla loro sottomissione politica all'impero ottomano. Come si faceva negli scenari teatrali di un tempo, presenterò per parti le forze, le istituzioni, gli attori che entrano in gioco nella azione scenica, il *modus operandi* di quelli e lo sviluppo storico di questa, infine la tappa conclusiva (o le tappe conclusive) a cui approdano, con qualche considerazione finale destinata non tanto a giudicare, quanto a capire i fatti di quella storia, a scrutarne i segreti meccanismi con le loro varie potenzialità, nella fiducia, senz'altro ingenua, che in tale maniera la storia possa diventare persino, come gli antichi non so con quanta sicurezza asserivano, 'maestra di vita'.

Comincerò con l'invasione ottomana e con l'instaurarsi del regime ottomano nel Balcano, fino e oltre la Sava e il Danubio. La conquista fu progressiva, ma relativamente rapida; da quando gli ottomani si presentarono per la prima volta, senza un loro piano aggressivo, sotto le mura di

* Lezione tenuta all'Istituto di Storia Sociale e Religiosa di Gorizia il 16 febbraio 2007, da cui derivano le dimensioni semplificate dell'apparato delle note.

Costantinopoli, a quando nel 1453 la conquistarono, segnando la fine di un impero ormai ridotto a larva, erano passati appena cento anni. E nel frattempo erano caduti tutti gli altri stati cristiani del basso Balcano: nel 1389, nella battaglia della Piana del Merlo (Kosovo polje) aveva cessato di esistere il regno di Serbia; nel 1393 cadeva la capitale bulgara Tirnovo e con essa scompariva la Bulgaria. La conquista non era frutto di una guerra di religione, ma ebbe conseguenze importanti anche sul piano religioso. Gli ottomani non erano colti come gli arabi di Spagna e di Sicilia, ma erano una perfetta macchina da guerra ed avevano gli strumenti per la gestione politica di un impero: i saggisti della letteratura antiturca del Cinquecento arrivarono ad idealizzare la perfezione del loro regime. Il quale fu esiziale per la cultura, più radicalmente ancora che per la religione. L'immagine raccapricciante del cristiano impalato, di cui Ivo Andrić racconta, con impressionante maestria narrativa, nel romanzo *Il ponte sulla Drina* potrebbe essere fuorviante. Il culturalmente rozzo regime ottomano era di per sé tollerante in campo religioso, permettendo l'esistenza nell'Impero di comunità religiose non islamiche, concepite come entità etniche a parte, garantite dalla 'protezione' del sultano e fornite di proprie prerogative giuridico-amministrative. Fra queste comunità, al primo posto, era quella cristiana, o 'greca': il 'Rum'; agli occhi della amministrazione ottomana, riflettente la concezione monistica che l'Islam ha della società, il cristiano si identificava con il greco e il rappresentante della religione cristiana era anche l'etnarca della rispettiva comunità. Questo non significa che non ci siano state nel Balcano cristiano conversioni forzate all'Islam: pensare al reclutamento dei giannizzeri per il *devsirme* ('tributo dei bambini') o alle ondate persecutorie di carattere regionale attivate in momenti di particolare instabilità o di pericolo per qualche area del grosso impero. Ma esse non erano la regola: l'importante era che le comunità non islamiche pagassero le tasse, che erano molto più pesanti di quelle che gravavano sui sudditi musulmani, e che costituivano delle entrate considerevoli per le casse non solo del sultano.

Di questa situazione politico-religiosa approfittò soprattutto il patriarcato greco di Costantinopoli, diventato per disposizione statutaria – come detto – rappresentante di tutti i cristiani dell'impero turco. Nei fatti l'autorità che il regime ottomano in via di principio gli riconobbe gli venne da più parti sottratta. Ripenso alle pretese della sede autocefala di Ocrida in ordine al titolo patriarcale; ripenso al patriarcato di Serbia costituito a Peć

nel 1557 per volontà del gran vizir Sokolović; ripenso al fermano che già alla fine del Quattrocento concedeva ai francescani di Bosnia la rappresentanza della comunità cattolica del Balcano. Ma la sede patriarcale di Costantinopoli prese molto sul serio quella originale investitura, che le portava potere politico-religioso e entrate fiscali. Rifiuto l'idea di colpevolizzare chicchessia. Ma è un fatto che il Fanar fu un suddito leale e collaborativo del potere ottomano, tanto che dall'Occidente era considerato un alleato della Porta, inaffidabile per qualunque iniziativa di carattere pancristiano. Così come è un fatto che fino all'inizio dell'Ottocento ci sono state nel Balcano sollevazioni antiturche e più tardi partecipazioni armate alle campagne militari dell'Occidente contro l'impero turco, dalle quali era assente il mondo ortodosso greco. È un fatto infine che sotto il dominio ottomano la Chiesa ortodossa greca centrò due grossi obiettivi politico-religiosi a danno di altri cristiani. Il primo, realizzato nell'ambito dello schieramento ortodosso, permise alla sede di Costantinopoli di ricostituire la universalità della sua giurisdizione su tutti i suoi vecchi territori ora sottomessi al potere ottomano: i patriarcati serbo e bulgaro scomparivano e le rispettive Chiese entravano obbedienti a rifar parte del gregge della Grande Chiesa, in una parzialmente ricostituita ecumene, che di riflesso tendeva a riconoscere l'impero ottomano come l'erede anche spirituale di quello bizantino.

Il monopolio ecclesiastico di Costantinopoli non fu né pacificamente accettato dagli altri partners, né stabile, come vedremo, ma il patriarcato greco lo rivendicò costantemente, ricorrendo anche, finché gli riuscì, al potere turco.¹ Il secondo obiettivo fu l'espansione territoriale dell'ortodossia nelle terre del Balcano occidentale abitate da cattolici. Mi riferisco alla Bosnia e Herzegovina, all'Albania, alla costa dalmata occupata dai turchi: tutte terre nelle quali fino ad allora non c'erano state né comunità ortodosse, né tanto meno gerarchie ortodosse. Tutto questo era avvenuto inizialmente per la fuga dei cattolici davanti alla avanzata dei turchi (pensare a

¹ Juraj Križanić a metà del Seicento scriveva dell'avversione dei greci contro i serbi e delle grandi somme di denaro che i greci davano ai turchi per installare in Serbia propri metropoliti: cfr. J. Križanić, *Russkoe gosudarstvo v polovine XVII veka. Rukopis' vremen carja Alekseja Michajloviča* (ed. P. Bezsonov), Moskva, 1860, II, p. 191, citato da Dj. Slijepcević, *Istorija srpske pravoslavne crkve*, I, *Od pokrštanja Srba do kraja XVIII veka*, München, 1962, p. 457.

quanto avviene oggi in Medio Oriente), ma poi si era consolidato e aggravato per le discriminazioni praticate dalle autorità ottomane nei confronti dei cattolici, dipendenti da un centro operativo occidentale – Roma – e sospettati di connivenza politica con l'Occidente a danno dell'impero ottomano. E così terre una volta cattoliche divennero, dove non islamiche, a maggioranza relativa ortodossa. Ebbene la storia della Chiesa nel Balcano dal Quattrocento fino, in parte, a quasi i nostri giorni, non si potrebbe capire in alcuni suoi aspetti senza prendere in considerazione il prepotere assicurato dal regime ottomano al patriarcato greco di Costantinopoli e da questo esercitato senza autolimitazioni: di lì infatti i conflitti in campo ecclesiastico, e quando fu il tempo anche in campo politico, che opposero al patriarcato greco le comunità ortodosse di Serbia e Bulgaria.

Eccoci allora a parlare di queste due comunità, che sono, sullo sfondo di greci, latini e turchi, le vere protagoniste della storia che stiamo raccontando, o – se vogliamo tornare alla immagine del teatro da cui abbiamo preso le mosse – della rappresentazione scenica che stiamo montando. La Bulgaria e la Serbia sono le primizie della ortodossia slava: esse sono state battezzate per prime da Bisanzio – presumibilmente tra i secoli VIII e IX – e poi quasi naturalmente erano destinate a passare con Bisanzio alla Ortodossia, nel momento in cui questa, nel secolo XI, acquistò forma e coscienza. È in quelle terre che l'opera di Costantino-Cirillo e Metodio passò dal terreno sperimentale che aveva finito per essere la Grande Moravia per impiantarvisi stabilmente già sullo scorcio del secolo IX, dando origine ad una tradizione ecclesiastica e ad una cultura, che poi avrebbero trovato il massimo sviluppo nelle terre russe. Infatti, se nel 988 i battezzatori della Rus' erano venuti da Costantinopoli, i libri della liturgia ecclesiastica che essi portavano con sé e poi quelli di istruzione religiosa e laica di cui i russi si servirono erano di origine bulgara, così come geneticamente antico-bulgara era la lingua letteraria slavoecclesiastica vigente in Russia fino al tempo di Pietro il Grande. Il magistero linguistico e letterario degli slavi ortodossi del Balcano nei confronti dei fratelli del Nord fu attivo almeno fino al secolo XV, quando di fronte agli ottomani alcuni degli intellettuali cristiani del Balcano slavo ripararono in Russia, dandovi origine ad una profonda rinascita spirituale e letteraria basata in gran parte sui principî e la pratica dell'esicismo.

Per i rapporti con Costantinopoli – impero e patriarcato – non bisogna dimenticare che Bulgaria e Serbia, da figlie che erano all'origine – e tali

nel profondo sarebbero restate per sempre – ne diventarono rivali. Il principe, poi zar bulgaro Simeone (893-889) possedeva territori che andavano dall'Adriatico al Mar Nero e, pur non essendosi impadronito dell'Impero, si titolò tuttavia zar e autocrate di bulgari e romaioti; non diversamente, del resto, da quanto avrebbe fatto qualche secolo più tardi lo zar serbo Stefano Dušan (coronato nel 1346). Ma nel 1014 l'imperatore bizantino Basilio II pose fine al primo impero bulgaro sterminando l'esercito dell'ultimo zar Samuele (e da ciò il suo appellativo di 'bulgaroctonos'); e da parte sua lo zar Dušan, che si era dotato di un patriarca serbo indipendente da Costantinopoli per farsi coronare da lui signore di serbi e romei, fu da Costantinopoli per questa duplice usurpazione scomunicato insieme al suo clero. Una ulteriore esperienza comune di dissidenza da Costantinopoli fu rappresentata, infine, dai rapporti dei due paesi con l'Occidente nel momento in cui, tra la fine del Mille e cento e l'inizio del Duecento, nell'intento di ricostruire (la Bulgaria) e costruire (la Serbia) stato e gerarchia indipendenti da Bisanzio, si rivolsero per questo all'Occidente, ottenendo dal papa le corone regali e le insegne arcivescovili: nel 1204 il bulgaro Kalojan ricevette la corona da papa Innocenzo III, nel 1217 il serbo Stefano Nemanja (da allora denominato 'primo-coronato') la ebbe da Onorio III. Sono i tempi dell'Impero latino d'Oriente; e tuttavia non si può dire che esso abbia avuto diretto influsso su quegli avvenimenti, che avevano radici più lontane nel tempo e che poi si esaurirono nel momento del più pieno vigore dell'Impero latino: la dipendenza da Roma finì per la Serbia nel 1219, quando San Sava, fratello del 'primo-coronato', fondò, d'accordo con Nicea (ma mantenendo personalmente rapporti con Roma), la Chiesa autocefala serba, e per la Bulgaria nel 1235, quando Ivan Asen II a sua volta costituì il patriarcato autocefalo bulgaro, rompendo con Roma ed ottenendone la scomunica. La conquista ottomana della fine del Trecento trova i due paesi, Bulgaria e Serbia, rientrati da un secolo e mezzo perfettamente nella Ortodossia, ma con dei contenziosi con Costantinopoli e con antecedenti di apertura all'Occidente che marcavano, entro certi limiti, dei caratteri di ambivalenza, anche se più politica che ideologica.

La conquista ottomana del Balcano provocò una conseguenza comune a Bulgaria e Serbia: la fine dei due patriarcati. Infatti essi non erano immaginabili senza radicamento in stati ormai scomparsi; per la Serbia poi c'era in aggiunta il peccato di origine della sua illegittimità. Dopo i pochi decenni che separano la caduta dei due paesi slavi da quella di Bisanzio

essi erano destinati a rientrare nel grembo della Grande Chiesa. Ma la comunanza del loro destino – a parte il comune ‘giogo’ ottomano – finisce qui, perché la conquista turca del Balcano pose le premesse per un diverso sviluppo della successiva storia civile, culturale e religiosa di Serbia e Bulgaria, caratterizzata da una paurosa decadenza della Bulgaria, incomparabile con quella pure grave della Serbia. Ciò fu dovuto ad alcuni fattori storici, a cominciare da quelli politici. La presa di Tirnovo nel 1393, infatti, segnò la fine della Bulgaria, mentre la battaglia di Kosovo polje (1389) non aveva costituito la scomparsa totale della Serbia che, anche dopo la fine del regno nel 1389, prolungò la sua esistenza nel despotato serbo, finito con la caduta di Smederevo (1459). E fu un despotato che soprattutto alla corte di Stefan Lazarević (1389-1427) registrò – ad onta del vassallaggio turco – un grande sviluppo civile e letterario a cui parteciparono gli spiriti più raffinati di tutto il Balcano, compresi i bulgari.

Un secondo fattore, infinitamente più importante, perché attivo nella lunga durata, riguardò la vita della Chiesa e fu la nuova erezione del patriarcato serbo nel 1557; essa avvenne per iniziativa del gran vizir Mehmed Sokolović che ne affidò la guida al fratello Makarije, che così diventava non solo capo religioso, ma etnarca del suo popolo, con la stessa autorità e le stesse prerogative amministrative e giudiziarie che il patriarca di Costantinopoli aveva sul *millet* greco. La costituzione del patriarcato consentiva ai serbi di avere un loro punto di riferimento culturale e civile, oltre che religioso, nel quale riconoscersi e attraverso il quale custodire la propria tradizione: punto di riferimento che era venuto a mancare alla Bulgaria. Un ultimo fattore sul quale avevo già altrove attirato l’attenzione è la estensione nazional-territoriale e la diversa compagine confessionale della Serbia rispetto alla Bulgaria. Il regno serbo fu all’inizio plurinazionale e pluriconfessionale arrivando a ovest fino all’Adriatico; la Zeta – la vecchia Dioclea latina – che sarebbe poi diventata il Montenegro, all’inizio (se mai ci può essere un inizio) era nella parte costiera totalmente cattolica, con le diocesi di Antivari e Cattaro, alle quali si aggiungeva all’interno quella di Trebinje (Travunia). E dall’area occidentale arrivavano suggestioni di cultura anche religiosa fin nel cuore della Rascia: basta ricordare la scuola architettonica serba del sec. XIV con la magnifica chiesa della Madonna nel monastero ortodosso di Studenica, costruita in puro stile romanico da maestri provenienti da Cattaro. Questa duplicità confessionale e culturale della Serbia, di cui resta una traccia nel titolo di primate di Ser-

bia che l'arcivescovo cattolico di Antivari ancora non ha perso, ha fatto sì che la Serbia, orientata attraverso la Rascia verso Bisanzio e volta verso il mondo latino attraverso le terre adriatiche, conservasse anche nel periodo turco una comunicazione particolare con l'Occidente e la Chiesa cattolica.

I rapporti tra queste due comunità slave ortodosse e la sede patriarcale di Bisanzio avevano più di una ragione per non essere, nel tempo della turcocrazia, del tutto buoni. Cominciamo con la comunità bulgara, che con la caduta del regno aveva già perso il patriarcato e con il patriarcato aveva visto disperso il patrimonio spirituale accumulato dalla Chiesa e dalla scuola di Eutimio di Timovo, morto fuori patria a fine Trecento. Con il riconoscimento del patriarca di Costantinopoli da parte del sultano come capo della comunità cristiana, la comunità bulgara – e per un po' anche quella serba – diventano greche: greche purtroppo non solo agli occhi delle autorità ottomane, ma anche agli occhi del patriarcato greco. I fedeli bulgari, con le loro chiese e i loro preti furono annessi alla Chiesa greca, ebbero la liturgia greca e l'alto clero greco. L'abate Ruggiero Boscovich, nel suo resoconto del viaggio che fece a metà Settecento (1762) da Istanbul in Polonia, racconta del prete bulgaro incontrato a Kanarà che oltre a pagare al vescovo greco la concessione delle parrocchie, doveva anche celebrare la liturgia in greco, che né lui né tanto meno il suo gregge conoscevano.² La ellenizzazione praticata dal patriarcato greco, quali che fossero le ragioni che la misero in atto, provocò nei bulgari, quando questi tra Sette e Ottocento presero coscienza della propria identità nazionale, una ostilità che li portò più tardi, da una parte a guardare alla Ortodossia russa come a un modello ideale alternativo a Bisanzio, e dall'altra a non reagire con sdegnate preclusioni alle *avances* di Roma, sempre interessata ai progetti unionistici. L'autocefalia ecclesiastica proclamata dai bulgari con l'autorità del sultano nel 1870 provocò infine sulla neo-costituita Chiesa la scomunica del patriarcato di Costantinopoli, che è stata tolta solo dopo la fine della seconda guerra mondiale, il 22 febbraio 1945.³

² Ruggiero Boscovich, *Giornale di viaggio da Costantinopoli in Polonia*, Milano, Giordano ed., 1966, pp. 34-35.

³ T. Sabev, N. Kocev, Chr. Stojanov, *Mežducärkovno položenie*, in Chr. Kodov (red.), *Bälgarskata patriaršija prez vekovete*, Sofija, 1980, p. 74.

La frizione della comunità ortodossa serba con il patriarcato greco non fu così aspra per la semplice ragione che essa aveva riottenuto presto il patriarcato sottraendosi alla dipendenza dalla sede ecclesiastica di Costantinopoli. Non so quali furono le ragioni e le mire politiche che portarono il gran vizir Mehmed Sokolović alla ricostituzione del patriarcato serbo, che peraltro non aveva una tradizione importante: per la sua costituzione, nel 1346, lo zar Dušan e il suo neo-nominato patriarca erano stati scomunicati e dopo pochi decenni il patriarcato era scomparso insieme con il regno serbo. La ricostituzione può essere stata un segno dell'attaccamento del gran vizir alla terra natale (cfr. Jorga); forse è utile ricordare che il ponte sulla Drina, a cui si intitola il romanzo di Andrić, fu fatto costruire da lui nel 1571 a Višegrad, presso cui era nato, e fu ancora lui che punì esemplarmente l'autore dell'impalamento. L'indipendenza formale dal patriarca di Costantinopoli non liberò tuttavia Peć dalle sue interferenze, non tanto in tema di fede e costumi quanto in questioni di finanza. Le Chiese si dibattevano in difficoltà economiche per i balzelli loro imposti e ricorrevano ad ogni mezzo per farvi fronte, come vedremo nelle relazioni dei serbi con la Curia romana; e quando nascevano conflitti di questo genere tra serbi e greci, questi avevano spesso il sopravvento: il Fanar era più vicino di Peć al Serraglio del Sultano. I rapporti di serbi e bulgari con la sede patriarcale di Costantinopoli, su cui si sono soffermate le considerazioni precedenti, debbono essere tenuti presenti quando ci accingiamo a vederne quelli con Roma, così da collocare questi nel loro complesso contesto storico. Ma c'è un'altra Chiesa ortodossa nel Balcano occidentale, che come un fiume carsico compare e scompare entrando in varia combinazione di forze e intenti con le altre due, più importanti, Chiese. È la diocesi di Ocrida in Macedonia,⁴ una diocesi dalla configurazione giuridica mutevole nel tempo e non sempre chiara, volta a volta sede arcivescovile, autocefala, patriarcale, volta a volta occupata o rivendicata da bizantini, bulgari, serbi, identificata da qualcuno (ne abbiamo la prima testimonianza a metà sec. XII) e certamente *pour cause* con la diocesi di 'Iustiniana prima', eretta nel 535 dall'imperatore Giustiniano e papa Vigilio, titolata in certi atti del Cinquecento come patriarcato dal patriarca di Costantinopoli e dal sultano, e nel Seicento agognata da Roma che, come vedremo,

⁴ T. Sabev, T. Krastanov, *Ochridskata archiepiskopija-patriaršija*, in *Balgarskata patriaršija prez vekovete*, cit., pp. 10-15.

da una parte cercò di portarla all'uniatismo (la politica di Alessandro VII, 1655-1677), dall'altra la 'occupò' – solo sulla carta – con arcivescovi cattolici (prima, nel 1647, Raffaele Levaković e poi, nel 1651, Andrea Bogdani), che però mai vi misero piede per mancanza di fedeli cattolici, oltre che per paura dei turchi.⁵

I rapporti del patriarcato e dell'episcopato serbo con la Chiesa romana furono intensi per tutto il periodo della 'cattività ottomana', anche se essi furono determinati in gran parte dai bisogni materiali di quelle comunità. Ma non si ha motivo di escludere che esistesse da parte dei serbi, per tutto il Cinquecento e Seicento, l'idea della possibilità di una intesa tra loro e Roma che non sarebbe andata contro la loro fedeltà alla ortodossia, fino ad arrivare in alcuni casi all'accettazione esplicita della Unione. In fondo, fin dalla fondazione della Chiesa autocefala serba con San Sava non si avvertì la sua dipendenza da Nicea come uno scisma da Roma, con cui Sava mantenne cordiali contatti e che più tardi ne venerò la santità. Il tema dei rapporti con Roma dovette spesso essere sentito dagli slavi balcanici più come una questione di rito e di gerarchia – da risolvere in un confronto dialettico di forze in campo tra Oriente e Occidente cristiano, oltre che tra Cristianità e mondo non cristiano – che come questione di fede. Lo dice il fatto che il patriarca Makarije, appena insediato nella sede di Peć nel 1557 mandò due suoi rappresentanti a Roma, dal papa Paolo IV, per dargli notizia della elezione, prestargli omaggio e chiedergli la protezione. Il rapporto fu molto più intenso sotto il patriarca Jovan II (1592-1614), che con Clemente VIII immaginò nel 1597 una azione militare comune contro i turchi e poi mantenne una lunga corrispondenza, conclusa con l'atto di unione firmato a Roma il 7 maggio 1601 dal suo inviato, il monaco Damjan (Ljubibratić), che a nome del patriarca emise la professione di fede

⁵ J. Radonić, *Rimska kurija i Južnoslovenske zemlje od XVI do XIX veka*, Beograd, SAN, 1950, pp. 232, 244 (d'ora in poi: Radonić). Il libro di Radonić è un repertorio nel quale l'autore ha messo insieme tutto quanto i precedenti studiosi avevano pubblicato sui rapporti della curia di Roma con gli slavi del sud, e in più il frutto di personali ricerche presso gli archivi ecclesiastici di Roma, specialmente quello di Propaganda Fide. Lo ho pertanto adottato – analogamente a quanti in qualche modo hanno toccato questi argomenti – come informatore di base per tutti gli avvenimenti riguardanti quei rapporti, anche se esso non è del tutto privo di mende nella sistemazione della materia (immensa!) e talvolta anche nella fornitura di dati.

richiesta impegnandosi a farla abbracciare da tutti gli ecclesiastici a lui sottomessi (Radonić 11 ss., Jačov I, 3 ss.).⁶

Da questo momento fino all'indomani della grande emigrazione dei serbi nelle terre asburgiche, cioè per tutto un secolo, si susseguirono i tentativi di unione e gli atti di unione con Roma da parte di monaci, archimandriti, vescovi, patriarchi serbi, alcuni prelati a titolo personale, altri a nome delle rispettive comunità, spesso ignare, talvolta non consenzienti. Nel 1628 il monaco Isaija Petrović è a Roma per trattare dell'unione (Radonić 40). Nell'aprile del 1636 i pastrovici – comunità costiera a sud di Cattaro, suddita veneta – mandano lettera per unirsi a Roma (id. 116). Nel 1638 c'è un primo incontro del vescovo di Cetinje Mardarije con il missionario Leonardi di Traù, intenzionato di guadagnare all'Unione il Montenegro come primo passo per la conversione di tutta la Serbia (id. 128). In effetto, il vescovo Mardarije fu da allora stipendiato come proprio dipendente da Propaganda Fide, alla quale rimase fedele anche quando, nel 1640, diventò 'episcopus Montisnigri et totius orae maritimae', tanto che emise allora anche la confessione di fede richiesta da Propaganda (id. 146). Altrettanto legato a Roma fu il monaco Visarion, nipote di Mardarije, più tardi (dal 1647) vescovo metropolita di Cetinje, pagato da Propaganda (id. 320 e Jacov, I,5), che fu partigiano di Venezia (id. 396) e dell'Occidente anche nei critici anni 80 del Seicento, quando il patriarca Arsenio III, oppresso da una parte dai turchi e minacciato dall'altra dalla Unione che i candidati 'liberatori' austriaci e veneziani avrebbero promosso, pensava di mettersi sotto la protezione della Russia. Il capitolo più critico e anche più interessante nella storia dei progetti di unione con Roma è rappresentato da quello dei 34 anni (1614-1648) in cui resse la sede patriarcale di Peć del patriarca Pajsije. È sotto di lui che i vescovi Mardarije e Visarion avevano aderito ai progetti di unione senza essere da lui ripresi. Nel 1642 egli ricevette con grandi onori a Peć l'emissario di Propaganda Leonardi, organizzando per lui un tavolo di discussione sui temi dell'Unione durato un paio di settimane, al termine del quale riconosceva al papa solo il primato di onore, a cui aggiungeva anche il titolo di 'ktitor'

⁶ Con 'Jačov I' indicheremo sempre M. Jačov, *La Santa Sede e il patriarcato di Peć dal 1557 al 1699*, Città del Vaticano, Tipografia Vaticana, 1991.

del suo monastero, lasciando però insoluto gran parte del contenzioso dottrinale (id. 171 ss.).

Sentito doveva essere tuttavia il suo rapporto affettivo con Roma, tanto è vero che riferendosi a lui il suo successore Gavriilo appena eletto mandò a Roma una delegazione per studiare un tipo di unione simile a quello della “pichola e bianca Russia” (id. 301 ss., Jačov II, 157-162).⁷

Una battuta di arresto in questo processo di rapporti anche organici tra le due Chiese si ebbe dopo lo strangolamento di Gavriilo ordinato dal pascià, con il suo successore, Maksim (1655-1671). Amico della Porta, interruppe ogni relazione sia con Roma che con la Russia e fu persecutore dei cattolici a tal punto che l'arcivescovo cattolico di Skopje Andrea Bogdani nel 1670 si lamentava con Propaganda Fide che i cattolici soffrivano delle angherie del patriarca più che di quelle del turco (Radonić 347). A lui, canonicamente deposto, succedette il grande traghettatore dei serbi della ‘velika seoba’ (la ‘Grande emigrazione’ del 1690) Arsenio III Crnojević (1671-1705). Il suo comportamento verso Roma fu duplice: cordialità e apertura confessionale all’inizio e per molto tempo, poi (dal 1688?) crescente paura della ‘Unija’, a causa della quale nel 1695 pensò persino di trasmigrare ancora una volta dalle terre d’Austria nella Russia ortodossa (id. 441). Ma fin dalla sua elezione aveva mandato ambascerie alla Sede Apostolica, personalmente era amico del vescovo cattolico di Antivari e suo conterraneo Andrea Zmajević, infine – secondo un dispaccio della Nunziatura di Germania del marzo 1696, quasi contemporaneo con i suoi piani di nuova emigrazione in Russia – in una petizione a Leopoldo I tesa a ottenere libertà di coscienza per sé e il suo popolo, egli avrebbe dato “speranza, che col progresso del tempo non sarebbe difficile d’unire i suoi seguaci alla fede Cattolica, mostrando in quanto a sé d’essere unito” (Jačov I, 8). Probabilmente l’estensore del dispaccio esprimeva più un suo auspicio che una espressa opinione del patriarca, ma non l’avrebbe fatto se fosse stato in possesso di una sua opinione espressamente contraria. Arsenio III fu l’ultimo patriarca di tutti i serbi sottomessi al turco e il fondatore della metropoli di Sremski Karlovci. Dopo di lui il patriarcato di

⁷ Con ‘Jačov II’ citeremo sempre M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, I-II, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1992.

Peć sopravvive fino al 1776, quando viene soppresso dall'autorità ottomana.

La curia di Roma, e con essa le gerarchie cattoliche delle periferie interessate, hanno adottato per la Serbia ortodossa una delle due procedure previste per portare o riportare in seno alla Chiesa cattolica infedeli, dissidenti, cattolici 'rinnegati'. La loro conversione era un compito fondamentale emerso dal Concilio di Trento e poi perseguito con una copertura istituzionale specifica dalla Congregazione di Propaganda Fide (istituita nel 1622), deputata a propagare la fede (naturalmente cattolica) nel mondo, tra gli infedeli e i fedeli devianti. L'idea da cui Roma partiva era che 'extra Ecclesiam nulla salus'. Lo ricordava con un candore incantevole papa Clemente VIII al patriarca Jovan nel 1599, invitandolo con i suoi a riconoscere, per la salvezza della propria anima, la Chiesa di Roma come "omnium ecclesiarum caput, matrem et magistram" (Radonić 9). I metodi seguiti da Roma in questa opera erano due, a seconda delle condizioni in cui si trovavano i suoi destinatari: (1) – azione sulle gerarchie delle Chiese dissidenti (oggi diciamo non cattoliche) per ridurre loro e le loro Chiese all'Unione; (2) – attività missionaria sul terreno rivolta ai singoli là dove tali gerarchie non esistevano o non funzionavano. Questa attività missionaria si svolgeva anche in territori misti etnicamente e religiosamente, come erano le coste adriatiche di Montenegro e Albania, e inoltre, all'interno del mondo slavo ortodosso, operava a conforto dei nuclei cattolici che vi si trovavano dispersi.

Per la Serbia Roma non poteva non scegliere la prima via: il tentativo, ripetuto per oltre un secolo, di arrivare alla unione ecclesiastica attraverso una scelta del suo episcopato, così come pochi anni prima era avvenuto in Rutenia con l'Unione di Brest (1596). Per la Bulgaria invece, privata anche in campo ecclesiastico di una rappresentanza 'nazionale', Roma seguì la via del missionariato. La 'natio Bulgara' (se così posso esprimermi) non aveva una propria gerarchia come invece la aveva la 'natio' serba: era il patriarca serbo di Peć a titolarsi come patriarca anche dei bulgari,⁸ così come era il patriarca greco di Ocrida a rifarsi a una Bulgaria geo-politica arcaica che dava legittimità storica alla propria autocefalia. Se, dunque, la strategia di Roma nei confronti del Balcano, come di tutto il mondo orto-

⁸ Dj. Slijepčević, *Istorija srpske pravoslavne crkve*, cit., I, pp. 334-337.

dosso, era unica – ricostituire attorno alla Sede Apostolica l’unità della Chiesa –, le tattiche erano due, come abbiamo visto, e portavano, anche se non miravano, al costituirsi di due diverse comunità di nuova aggregazione: le già esistenti Chiese bizantino-slave che entravano con le loro gerarchie e la loro liturgia, e le nuove comunità formate dai missionari latini, che erano formate da clero latino con liturgia romano-latina. Le due vie non si escludevano, perché avevano in teoria ambiti di azione diversi, ma qualche volta si sovrapponevano, come nel caso dell’arcivescovato-patriarcato di Ocrida, che era stato oggetto di azione missionaria e di cui nel 1647 il missionario francescano Rafael Levaković era stato nominato arcivescovo (naturalmente cattolico) (Radonić, 234), mentre più tardi, sotto il pontificato di Alessandro VII (1655-1677), sarebbe stato portato all’unione nella persona del suo patriarca Atanasije, che agli inizi degli anni 60 ebbe con la Sede apostolica una impegnata corrispondenza e, secondo testimonianze raccolte dal Farlati-Coletti, a Roma si sarebbe fatto cattolico.⁹

Il dialogo per l’unione tra i rappresentanti della Chiesa serba e Roma (sede apostolica e congregazioni) dalla fine del Cinquecento all’inizio del Settecento non diede in definitiva alcun risultato durevole. La ragione di fondo è che esso era condizionato in ognuno dei due interlocutori, consapevolmente o inconsapevolmente, dalla miseria dei cristiani balcanici sotto il turco; questi avevano bisogno di aiuto e l’Occidente forse era in grado di darlo: non si filosofeggia quando lo stomaco è vuoto. Non si può negare che ci fossero nelle due parti a confronto motivazioni spirituali, soprattutto nella parte cattolica, che quel confronto aveva promosso e che da esso non aveva da aspettarsi dei vantaggi materiali (non prendo in considerazione chi riduce la politica ecclesiastica a un semplice gioco di potere); ma è indubbio che proprio la parte cattolica era la parte in vantaggio e come tale poteva essere tentata di ricattare l’altra. E effettivamente ricatti ci furono, più o meno espliciti; ma bisogna dire che ci furono dall’una

⁹ Il passo del Farlati-Coletti è desunto dall’*Illyricum Sacrum*, VIII, p. 201, che però il Radonić cita da E. Golubinskij, *Kratkij očerk istorij pravoslavnyh cerkvej*, Moskva, 1871, pp. 138-139. La notizia è confermata con altri dati dal Radonić (p. 258), il quale peraltro lascia insoluta la questione se il patriarca avesse accettato l’Unione per sé individualmente o per sé con la sua Chiesa, pur propendendo – ma senza sostegni documentari – per la prima ipotesi. Sul personaggio e la sua vicenda si veda V. Laurent, *Le patriarche d’Ochrida Atanase II et l’église romaine*, “Balcania”, 8 (1945), pp. 3-65.

parte e dall'altra. Così se, ad esempio, Propaganda rifiutava di corrispondere al serbo somme di denaro da lui chieste e magari promesse, fino a quando questi non avesse emesso la richiesta professione di fede, altrettanto faceva il rappresentante serbo di qua e di là del confine austro-turco, la *Militärgrenze*, o quello veneto-turco quando condizionava la partecipazione dei suoi uomini alle azioni di guerra contro i turchi al riconoscimento della loro libertà di coscienza. La condizione della Chiesa serba, nonostante il riconoscimento turco del patriarcato, era economicamente quasi insostenibile per le terribili esazioni impostele ed altrettanto drammatica era la necessità di ricorrere per aiuto alla Chiesa cattolica sapendo che questo la esponeva al tradimento della propria fede.

In realtà i suoi gerarchi si rivolgevano per sostegno a tutti: tra il 1640 e il 1641, mentre trattava con Roma, il patriarca Pajsije si recava in Russia dallo zar Michail Fedorovič, oltre che a Costantinopoli e a Ocrida (Radonić, 152); altrettanto avrebbe fatto negli anni 50 il patriarca Gavril, che dopo il ritorno dalla Russia finì strangolato nel 1659 dai turchi per spionaggio (id. 331). Da quando nel 1638 il missionario Francesco Leonardi incontrò il vescovo di Cetinje Mardarije per discutere su sua richiesta della Unione, sono continue da parte di lui – diventato collaboratore di Propaganda – le richieste di danaro: talleri per lo stipendio (con contratti che andavano di tre anni in tre anni), talleri per i viaggi di suoi monaci a Roma, talleri (30 annui per tre anni) per il monaco di Cetinje Visarion (id. 137) – che poi sarebbe diventato suo successore –, doni per il patriarca Pajsije ecc. ecc. Ma il patriarca Pajsije, che era un uomo istruito, scontentava Roma, perché non voleva accettare le conclusioni del Concilio di Firenze (id. 183), mentre Pajsije si lamentava della indisponibilità di Roma a qualunque soluzione di compromesso. A sua volta Leonardi era scontento del vescovo di Cetinje Mardarije che sospettava insincero (id. 180), mentre probabilmente era imbarazzato di trovarsi tra due fuochi, per cui preferiva mandare per istruzioni, al patriarca Pajsije il suo protetto Visarion, a Roma alcuni suoi monaci. Non diverso fu nei confronti di Roma il comportamento degli uomini di Chiesa serbi dopo Pajsije, da Gavril, che alcune fonti dicono essere stato pronto ad accettare l'Unione alla maniera dei ruteni (id., 302-303), a Arsenije III, che tra l'altro fu grandemente amico dell'arcivescovo di Antivari Andrea Zmajević e che una notizia già vista direbbe cripto-cattolico in terra austro-asburgica. Il particolare della amicizia di Arsenije con Andrea Zmajević apre uno spiraglio sui rapporti

personali che legavano gli ecclesiastici cattolici della costa montenegrina con le gerarchie ortodosse del patriarcato di Peć, che erano spesso eccellenti. Un esempio persino paradossale ci viene dal patriarca Maksim, che fu, come accennato, nemico della Chiesa cattolica, ma che colpito da emorragia cerebrale chiede, nell'agosto del 1672 (id., 350) al detto vescovo Andrea Zmajević residente a Perasto (in territorio veneziano), che gli procuri una reliquia (una goccia dell'umore che esce dal suo corpo) di San Nicola da Bari per averne la grazia della guarigione.

La risposta di Roma alle iniziative del patriarcato serbo fu complessa, ma in definitiva assai netta. Roma era quanto mai interessata ai progetti unionistici e quanto mai attiva sul fronte dell'attività missionaria, il che significa che si fidava, ma non del tutto, delle proposte dei serbi; predisponeva i piani, gli uomini e i mezzi per realizzarli; ma si riservava di ricorrere all'altra via, quella del missionariato, come mezzo sussidiario o come soluzione alternativa, qualora quelli fossero falliti. È utile, per capire lo spirito con cui da parte cattolica si affrontava il problema, accostare la figura di chi, nel primo ventennio della attività di Propaganda, ne è stato insieme l'esecutore e l'ispiratore: Francesco Leonardi di Traù, dottore romano con anello e berretto dottorale ricevuto dal papa, missionario nel catarino e infine, nel 1644, un anno prima di morire, arcivescovo di Antivari. Il suo lavoro per guadagnare il clero serbo all'Unione aveva lo scopo tutto spirituale di, come egli scriveva nel 1637, "ridurre questi popoli a salute" (id., 122). A questo fine egli stabilisce contatti con l'alto clero ortodosso, fa la spola tra Peć e Roma, quando da solo, quando accompagnato da emissari dell'episcopato serbo, suggerisce a Roma che i missionari adottino non solo la lingua "serviana", ma anche i caratteri "serviani", il cirillico, infine, siccome quelle popolazioni identificano la fede con il rito ('lex orandi' = 'lex credendi'), avanza la domanda "pro facultate celebrandi ritu greco slavonica lingua" (id., 138): domanda questa che Propaganda passò per competenza al Santo Ufficio. La materia era delicata. A Roma Rafael Levaković, che abbiamo visto poi arcivescovo di Ocrida, preparava per incarico della Santa Sede le edizioni dei libri liturgici in slavo ecclesiastico per uso del clero croato, ma con l'occhio rivolto agli slavi ortodossi dell'est e sud-est: il messale nel 1631, il breviario preparato per

la stampa nel 1635 e uscito dai torchi nel 1648;¹⁰ ma erano libri liturgici di rito latino. Il rito ‘greco’ era pensabile a Roma solo dentro la Chiesa ‘greca’, anche quella unita, e cioè praticabile in campo cattolico solo da preti uniati. E per questo noi troviamo nel Balcano serbo del tempo il vescovo Terlecki, figura chiave dell’uniatismo ruteno, e più tardi (dal 1652 al 1655) troviamo in monasteri del patriarcato di Peć con funzioni didattiche oltre che diplomatico-ecclesiastiche, il padre ruteno Pavlin Demski (Radonić 303 ss.).

È difficile condividere il pensiero del patriarca Pajsije sulla indisponibilità di Roma al compromesso; lo stesso del resto pensava Roma di Pajsije. In realtà i compromessi non erano possibili per nessuna delle due parti senza ledere i rispettivi principî fondamentali in materia di fede e di gerarchia ecclesiastica (diciamo, grossomodo, primato e *filioque*). Roma invece mancò nei confronti della Ortodossia serba prima di tutto e meno di tutto per il mal celato ricatto dello scambio di aiuto materiale per resa confessionale: meno di tutto perché gli ortodossi ben volentieri si sottomettevano al gioco, godendone da subito i benefici e riservandosi di denunciare i patti – come per lo più avvenne – al momento di pagare lo scotto. Ma mancò soprattutto nei confronti dei serbi ortodossi fuggiti dai territori turchi e installati nelle terre di confine asburgiche, in particolare nella striscia che va dall’alto Adriatico a Karlovac alla Slavonia. Erano soldati eccellenti in difesa della cristianità e dell’Impero e trattati perciò dal potere politico con prudenza. Ciò non impedì che si procedesse, di concerto con la Chiesa cattolica o per iniziativa di questa, alla conversione dei *graničari* serbi, attirando i loro sacerdoti, o cacciando quelli tra loro che non si sottomettevano e sostituendoli con preti cattolici. Nel 1668 Leopoldo I priva della dignità episcopale il vescovo delle sede ortodossa di Marca Gabriele e gli sostituisce l’uniato Paolo Zorčić, con cui comincia la storia della unione forzata dei serbi di Slavonia (id., 226-227). Anche nella Dalmazia veneta ci fu, dalla fine del Cinquecento in poi, durante la Guerra di Candia (1645-1669) e più tardi, un afflusso di serbi fuggiaschi dal turco di tali proporzioni, da mettere a repentaglio, in alcuni luoghi, la maggioranza cattolica. Era normale che si cercasse da parte del clero cattolico di far

¹⁰ Cfr. S. Graciotti, *Il problema della lingua letteraria nell’antica letteratura croata*, “Ricerche Slavistiche”, 15 (1967), p. 151; d’ora in poi: Graciotti.

fronte al fenomeno e si cercasse di convertire i nuovi venuti. Molti di loro effettivamente accettarono la fede romana per un processo di pacifica assimilazione. Ma ci furono anche passaggi in massa, come quando verso la fine del 1648 il metropolita serbo della Dalmazia Epifanio fece atto di sottomissione al papa a nome suo e dei suoi 10.000 fedeli (come egli dice nella lettera inviata a papa Innocenzo X, id. 203 ss.). Ma grosse comunità serbo-ortodosse restarono per tutta la Dalmazia, comprese le città, fin quasi ai nostri giorni, quando molte di loro furono distrutte nell'odio etnico (sotto parvenze religiose) che ha insanguinato la Jugoslavia negli anni 40 e 90 del secolo scorso.

Non c'è dubbio che per i rapporti della Chiesa serba con Roma siano state di fondamentale importanza le coste adriatiche, dove mondo ortodosso e mondo cattolico si toccavano intrecciandosi. La posizione geo-politica della Bulgaria era totalmente diversa e diversi furono i suoi rapporti con Roma in tutto il corso della sua storia. Essi sono stati sempre non organici, episodici e minoritari. Non toccarono la popolazione bulgara, nel primo Duecento, i rapporti dei re bulgari con il papa; né la toccò nell'ultimo ventennio dello stesso secolo il lavoro svolto dalla regina cattolica di Serbia Elena per riportare (portare?) nel seno della cattolicità il re Giorgio Terter, o alla fine del Trecento, dopo la caduta di Tirnovo, il passaggio al cattolicesimo della moglie Anna e delle due figlie dell'ultimo zar Sratzimir.¹¹ La Bulgaria è stata per Roma, dopo le effimere unioni dell'inizio del Duecento, eminentemente terra di missione; infatti non vi si è mai radicata una durevole gerarchia cattolica, fatta parziale eccezione per il Seicento, quando però la gerarchia, anch'essa di non lunga vita, fu un prodotto dell'attività missionaria. Questo stato di terra di missione si conferma e in certo senso si rafforza appunto nel periodo della turcocrazia, quando la mancanza di una Chiesa 'nazionale' bulgara rende impossibile a Roma procedere verso l'unione per via gerarchica. Ecco allora svilupparsi il fenomeno dell'azione missionaria, presente in Bulgaria già nel corso del Trecento, ma diventato imponente sotto il turco nel Seicento ad opera ancora dei francescani, a cui nel secolo successivo si sarebbero in parte so-

¹¹ V. Gjuzelev, *Kratāk očerk vārchu otnošenijata meždu Rimskata cārka i Bālgarskoto carstvo prez Srednovkovieto (IX-XIV v.)*, in *Katoličeskata duhovna kultura i nejnoto prisāstvie i vlijanie v Bālgarija*, Sofija, Gea-Libris, 1992, p. 79.

stituiti membri di altri ordini religiosi. L'attività dei francescani, messa in luce da uno studioso che prima della seconda guerra mondiale aveva lungamente lavorato sui fondi della Biblioteca e degli Archivi vaticani, il grande Ivan Dujčev,¹² ebbe lo scopo di ridare vita alle sparute comunità cattoliche presenti nel paese e di crearne delle nuove, immettendo nel lavoro tutte le risorse di conoscenza e di apostolato di cui la Roma post-tridentina disponeva.

Quelle disperse comunità erano il frutto di due diversi fenomeni etnico-culturali: uno indigeno – il paulicianesimo –, e l'altro allogeno – l'immigrazione dei minatori sassoni cattolici. Il successo del paulicianesimo in Bulgaria e il successivo passaggio dei pauliciani al cattolicesimo è emblematico della ostilità dei bulgari verso il Fanar greco-ortodosso, per cui preferivano riconoscersi nel cattolicesimo romano, facendo ammenda di antiche credenze e pratiche ereticali, o comunque settarie, piuttosto che sottomettersi al giogo greco: questo è l'unico fenomeno di presenza organica, ma fortemente minoritaria del cattolicesimo in Bulgaria. Poi c'è quello dei minatori sassoni insediati nelle aree minerarie della Bulgaria occidentale, così come in altre della Bosnia e della Serbia fin dal Trecento, quando non prima, che avevano mantenuto, nelle loro chiuse *enclaves*, la fede cattolica, pur essendo rimasti quasi sempre senza istruzione religiosa e senza clero. Tale era la comunità di Čiprovec o Čiprovcì. Abbiamo nella Bulgaria del periodo turco anche un'altra presenza cattolica, per sua natura estemporanea e mobile, ma poi capace di mettere certe radici e di influire sul sistema dei rapporti anche religiosi: ed è la presenza dei mercanti ragusei, bene accettati nell'impero ottomano, al quale erano leali e nel quale avevano (quasi) il monopolio del commercio internazionale. I ragusei, proverbiali per la loro avarizia e criticati dalle potenze europee per il loro rifiuto di partecipare alle crociate antiturche, portavano con sé nei dominî ottomani e nelle terre vassalle degli ottomani, come la Valacchia e la Moldavia, i propri cappellani e costruivano le proprie cappelle, e insieme appoggiavano le locali comunità cattoliche, sostenendo l'attività

¹² Vedi almeno I. Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*, Roma, PIO, 1937 (da notare che i vescovi in parola furono tutti francescani), e *Il francescanesimo in Bulgaria nei sec. XIII-XIV*, in Id., *Medioevo bizantino slavo*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965, pp. 395-424.

pastorale del loro clero e mettendo sotto la propria protezione e le guarentigie di cui godevano sia i bulgari che lavoravano per loro (che spesso si facevano passare per ragusei), sia i giovani che loro mandavano a studiare in Italia per farne diventare dei missionari.

Non è mio compito parlare esplicitamente del cattolicesimo bulgaro del Seicento; ma non se ne può non parlare, dato che solo sullo sfondo di esso e della attività missionaria da cui nasce e dell'episcopato che ne è insieme la corona e la forza propulsiva possiamo capire le ragioni del mancato dialogo dell'ortodossia bulgara con Roma. L'attività missionaria in Bulgaria tra Cinque- e Settecento è quasi tutta in mano ai francescani e i francescani attivi in Bulgaria si formano sul modello di quelli di Bosnia, dipendenti direttamente da Roma e operanti sulla base di accordi diretti con i turchi. La loro opera è stata quasi universalmente apprezzata, anche da parte degli studiosi ortodossi (da Dujčev a Nešev),¹³ fatta eccezione per qualcuno, come Gjuzeev, che vede il cattolicesimo portato in Bulgaria sulla punta delle spade ed è orgoglioso che essa sia restata fedele alla ortodossia, nonostante l'Impero latino, gli ungheresi e la loro brutale politica di conquista.¹⁴ Credo invece che si possa condividere (tolta l'enfasi) l'opinione di Giorgio Eldarov, che nell'articolo *Tensioni occidentali e scelte orientali nella storia della Chiesa bulgara* parla di "epopea francescana nella Bulgaria del secolo XVII".¹⁵

I francescani operanti in Bulgaria venivano da tutto il Balcano, avevano tutti studiato in Italia (Roma e Loreto) e ricoprirono posti di responsabilità in più luoghi del Balcano: era una specie di internazionale che tessava in loco una rete di relazioni inter-regionali, mentre portava nella regione la cultura non solo religiosa dell'Occidente e nello stesso tempo rendeva presenti all'Occidente i problemi della regione. Rafael Levaković diventato nel 1647 arcivescovo di Ocrida, era oriundo della zona di Zagabria e ha dato al Balcano il bagaglio dottrinale delle sue traduzioni liturgiche e didattiche. Marco Bandulavić – detto italianamente anche Bandelli –

¹³ Per G. Nešev cfr. *Opiti za sblizenie meždu pravoslavnata i katoličeskata carkva v bālgarskite zemi*, in *Katoličeskata duchovna*, cit., pp. 95-114.

¹⁴ V. Gjuzeev, *Kratāk očerk*, cit., pp. 79-81.

¹⁵ In *Storia religiosa dei popoli balcanici*, Milano-Gazzada, Casa di Matrona e Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 1983, p. 260.

era un macedone passato poi in Bosnia che divenne nel 1643 arcivescovo di Marcianopoli, risiedendo a Silistra con giurisdizione anche sulla Moldavia. Pietro Bogdan vescovo di Scutari nel 1656 e arcivescovo di Skopje nel 1677, era un albanese; e pubblicò a Padova nel 1685 una grossa opera di apologetica intitolata *Cuneus prophetarum de Christo Salvatore mundi*, comparsa con a fronte le traduzioni in italiano e in albanese: quell'albanese è uno dei primi tentativi di costituzione del volgare letterario albanese.

Un tentativo analogo per il bulgaro appartiene invece a un missionario e più tardi vescovo bulgaro, Filippo Stanislavov, oriundo pauliciano, poi studente a Loreto e Roma, con un'operetta di devozione (e di superstizione), *Abagar*, stampata a Roma nel 1651, che è il primo vagito di lingua letteraria volgare in una Bulgaria dominata – come tutta la Slavia orientale – dallo slavo ecclesiastico. L'iniziativa dello Stanislavov, d'altra parte, faceva seguito a tutta una produzione didattico-religiosa prodotta dai missionari bulgari per i propri fedeli che in assenza di una lingua volgare bulgara era in croato (più comprensibile dello slavo ecclesiastico). Non minore è stato il contributo dato dal cattolicesimo ai destini politici della Bulgaria del Seicento, come mostrano esemplarmente una figura e un evento. La figura è quella di Pietro Parčević (1612-1674), arcivescovo di Marcianopoli, conosciuto in tutta Europa per l'infaticabile lavoro diplomatico svolto presso le corti o i capi politici di Moldavia, Roma, Venezia, Vienna, Polonia, persino dei cosacchi di Ucraina, per realizzare una coalizione in grado di liberare il suo paese dai turchi.¹⁶ Proprio su questa linea si colloca l'evento di cui sopra: la sollevazione antiturca dei cattolici di Čiprovec nel settembre del 1688, provocata dalle notizie dei successi cristiani con la presa di Belgrado, avvenuta nell'estate precedente, e la certezza illusoria del prossimo crollo definitivo della potenza turca. La rapresaglia turca contro Čiprovec fu terribile: la città, sede della più importante comunità cattolica della Bulgaria, fu rasa al suolo, i suoi abitanti uccisi o deportati, salvo i superstiti che riuscirono a trovare scampo oltre

¹⁶ Per Parčević si può consultare I. Dujčev, *Archiepiskop Petăr Parčević. Političesko značenje na bälgarskoto katoličestvo prez XVII vek*, "Rodina", vol. 4, Sofija, 1939. Si veda anche in lingua veicolare M. Holban, *Autour de Parcevich*, "Revue des Études Sud-Est européennes", 7 (1969), n. 4, pp. 613-646. Una notevole attenzione è stata accordata al Parčević anche dalla Bulgaria comunista: cfr. *Istorija na Bälgarija*, IV, Sofija, BAN, 1983, pp. 209-220, e l'enciclopedia *Bälgarija*, V, Sofija, BAN, 1986, s.v. "Parčević P.M."

confine, nei principati amici di Valacchia e Moldavia (ricordare il convento francescano di Târgoviste), nonché in Transilvania.¹⁷

L'opera dei cattolici bulgari per la creazione di una lingua nazionale bulgara, ma soprattutto quella patriottica di Parčević e degli insorti di Čiprovec costituiscono un titolo di merito presso la nazione bulgara. Il paradosso che sia stata una confessione religiosa non indigena – quella cattolica – a lanciare i primi segnali di patriottismo (*sit venia verbo et notioni*), risulterà meno eclatante se si considera che il cattolicesimo, proprio perché estraneo alla tradizione ecclesiastica locale era meno o per nulla legato alla sua lingua sacra, il paleoslavo, e alla corrispettiva liturgia, e se nello stesso tempo si chiarisce che l'acquiescenza delle gerarchie ortodosse della Bulgaria nei confronti del regime ottomano derivava dal fatto che esse non erano bulgare, ma greche, e come il resto del clero greco dipendente dal patriarcato di Costantinopoli erano leali all'autorità turca. Ritorniamo dunque alla doppia alterità dei greci ortodossi del Balcano nei confronti dei cattolici e nei confronti delle comunità ortodosse slave. Inutile insistere sul pregiudizio antilatino dei greci ortodossi che, alimentato dal ricordo della IV Crociata e dei concili unionistici dell'Occidente, aveva fatto sì che l'antilatinità diventasse, come dice il Morini, "tutt'uno, nel fedele bizantino, con la coscienza della propria ortodossia religiosa";¹⁸ il che non significa tuttavia che non perdurasse anche là l'idea di una comune fede, come mostra la partecipazione dei greci anche al Concilio di Trento e la controversia per l'introduzione nella Chiesa cattolica del nuovo calendario (gregoriano). Se i rapporti tra greci ortodossi e cattolici erano muro contro muro, non altrettanto si può dire che avvenisse in quelli tra slavi ortodossi e cattolici. "Non rende obbedienza al Costantinopolita-

¹⁷ Alla sollevazione di Čiprovec, o Čiprovcì, è stato dedicato un convegno, poi il relativo volume, *Čiprovcì, 1688-1968*, Sofija, BAN, 1971, con contributi di specialisti come Dujčev, Damjanov, Telbizov e altri, più una bibliografia completa del soggetto alle pp. 237-279. Ma vedi anche E. Sgambati, *Cultura e azione europea di un missionario patriota bulgaro: Kārsto Pejkič*, in *La cultura bulgara nel Medioevo balcanico tra Oriente e Occidente europeo*, Atti dell'8° Convegno Internazionale di Studi sull'alto medioevo, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1983, p. 284.

¹⁸ E. Morini, *Per una lettura "ecumenica" della storia della Chiesa greca nel periodo della turcocrazia*, I parte, "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano", VIII (1985), fasc. 3, p. 179.

no”, scriveva nella relazione a Propaganda Fide del 1640 il Leonardi (Radonić 139), individuando in questo fatto un ostacolo di meno al dialogo con Peć. Ma la stessa cosa dice il sinodo del patriarcato di Peć tenuto nel monastero di Morača nel 1648, in base al quale si rimarcava – in una relazione mandata a Roma – che il patriarcato di Peć era del tutto indipendente da quello di Costantinopoli (id., 303).

La alterità delle comunità slavo-ortodosse del Balcano rispetto al patriarcato di Costantinopoli era un fatto di carattere giuridico-istituzionale ed era anche un fatto etico-emozionale (cfr. le ‘doléances’). Per questa alterità il mondo serbo-bulgaro si presentava al confronto con Roma libero da orpelli esteriori e Roma vi basava il suo gioco per attrarlo nella propria orbita; quanto la convinzione e quanto la tattica operassero in ognuno dei due interlocutori è impossibile dirlo. Un figlio della comunità cattolica di Čiprovec, Kärsko Pejkič, vissuto dal 1665 e il 1730, esprimeva in maniera esemplarmente chiara nelle sue opere – in particolare in *Speculum veritatis inter Orientalem et Occidentalem Ecclesias* (Venetiis 1725, ma l’originale slavo era del 1716) – l’atteggiamento dello slavo del Balcano di fronte alla Chiesa greca. La caduta di Costantinopoli e l’impotenza dei “potentissimi principi cristiani” di fronte al turco, secondo lui “a schizmate ... et obstinatione Graecorum ortum progressumque ducit”.¹⁹ Per quanto riguarda la caduta di Costantinopoli, alla stessa maniera si era espresso Leonardo da Chio, testimone oculare dei fatti: “Non unio facta, sed unio ficta ad fatale urbem trahebat excidium”:²⁰ e con questo si restituiva ai greci, rovesciata, l’idea che la caduta di Costantinopoli fosse stata la punizione divina per la loro accettazione dell’Unione fiorentina. Ma nel clima della Controriforma missionaria, l’idea della opposizione tra la perfidia greca e la buonafede ingenua degli slavi era espressa autorevolmente proprio dal primattore di Propaganda, il Segretario della Congregazione Ingoli, che riferendosi ai Ruteni affermava: “... li Ruteni se bene sono di rito greco, tuttavia non sono come li Greci d’Oriente, nemici del nome latino, né tanto astuti ... come li sudetti Orientali, più tosto semplici, e rozi, che più per

¹⁹ E. Sgambati, *Cultura e azione europea di un missionario patriota bulgaro: Kärsto Pejkič*, cit., p. 286.

²⁰ Cfr. A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli, I: Le testimonianze dei contemporanei*, Verona-Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1976, p. 128.

ignoranza, che per malizia persistono nelli loro errori”.²¹ E la stessa cosa nel 1641 affermava dei russi (i “Moschi”) il geniale utopista Juraj Križanić, per il quale “il loro scisma non procede dalla superbia, vera radice dello scisma, ma dalla ignoranza”.²²

La demonizzazione dei greci rinverdiva anche un vecchio topos, che percorre l’Occidente dall’Antichità classica al Medioevo, all’Evo moderno.²³ Nei fatti essa era in parte ingiusta; e il Morini (cit. 193 ss.) elenca i nomi dei patriarchi di Costantinopoli che nel Cinque e Seicento furono più o meno aperti al problema dell’Unione o decisamente favorevoli ad essa. Non era realistica nemmeno la convinzione dei controversisti cattolici sull’ignoranza degli slavi come causa della loro adesione allo scisma; Massimo il Greco, che aveva lavorato con Aldo Manuzio a Venezia e a Firenze era addirittura entrato nel convento domenicano di San Marco, e con lui tanti altri studiosi greco-ortodossi, pur essendo tutt’altro che ignoranti, restarono dopo gli studi occidentali tenacemente antilatini. La propaganda cattolica nel Balcano slavo sotto il turco fallì nel lungo termine i suoi obiettivi. Li fallì per colpa dei suoi destinatari, così legati all’atavico senso di appartenenza storica, culturale, religiosa, da non percepire in positivo il valore di un messaggio diverso, oppure per colpa del messaggio, inaccettabile in se stesso, oppure per difetto di comunicazione? È difficile dare una risposta a tali e simili domande, anche perché in parte implicano giudizi di merito su materie dottrinali anche oggi controverse e sulle quali dovranno esprimersi le somme autorità delle Chiese interessate.

²¹ *Considerazioni del segretario Ingoli nel negozio de Ruteni scismatici portate dal Padre Damasceno Domenicano*, in E. Šmurlo, *Rimskaja kurija na ruskom pravoslavnom Vostoke v 1609-1654 godach*, Praga, 1928, Appendice, p. 121.

²² L’affermazione è contenuta nello scritto *Della Missione in Moscovia*, che nel 1641 egli indirizzò alla Congregazione di Propaganda Fide, illustrando le sue idee per portare gli ortodossi russi alla unità della Chiesa; io cito da A. Tamborra, *Juraj Križanić, la sua lotta contro la teoria politico-religiosa di “Mosca – Terza Roma” e la sua eredità*, in *Barocco in Italia e nei paesi slavi del Sud*, a c. di V. Branca e S. Graciotti, Firenze, Olschki, 1983, p. 55.

²³ È sempre istruttivo riandare per questo tema all’aureo saggio di H. Hunger, *Graeculus perfidus Italos itamos. Il senso dell’alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, edito dalla Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell’Arte in Roma (Conferenze, 4), Roma, 1987.

È invece possibile e doveroso interrogarci sulle cause contingenti, da parte cattolica, di quel fallimento; ma soprattutto è doveroso registrare le opinioni in proposito dei protagonisti cattolici di quelle vicende. Ne citerò, per doverosa brevità, un paio. C'è una lettera del 14 aprile 1715 dell'arcivescovo di Antivari Vincenzo Zmajević (residente a Perasto), visitatore apostolico del Balcano, indirizzata alla Congregazione di Propaganda Fide in cui scrive che la guerra di Vienna ha causato “la rovina alle popolazioni cattoliche, particolarmente alle più floride di Chiprovaz, Copilovaz e Selesno, ove s'esstinse intieramente il nome latino” (Radonić 541). La domanda che ci poniamo è quanto le guerre di liberazione dei cristiani fossero rispettose dei cristiani o ubbidissero a strategie di potere incuranti del loro destino: pensare alla rivolta di Čiprovec sollecitata dall'Occidente e al massacro seguitone. A rimarcare il cinismo della politica possiamo ricordare per inciso che lo stesso anno della liberazione di Vienna (1683) la Francia invadeva i Paesi Bassi degli Asburgo, che erano – a parte la persona di Sobieski – i protagonisti di quella guerra contro il Turco. Una seconda osservazione riguarda invece la Santa Sede ed esce dalla penna del ricordato Kārsto Pejkič, missionario in Austria, Ungheria, Transilvania, Valacchia, Baranja, Banato, Serbia, e che però aveva studiato per nove anni a Roma. Come pastore dei connazionali profughi dalla Bulgaria egli non si sente abbastanza sostenuto da Roma e critica quella che egli ritiene essere una preminenza nella politica missionaria di Propaganda. “[...] io credo – egli scrive – non essere più preziose queste (anime) dell'Indie, per le quali tanti mezzi dalla S. Sede si procurano, che queste che periscono avanti li nostri occhi in Europa”.²⁴

Quanto c'è di plausibile nella lamentela del Pejkič? È una opinione, la sua, certamente interessata, ma tuttavia degna di essere verificata nei fatti. Ebbene è un fatto costantemente sottolineato negli atti e nella corrispondenza di Propaganda che singoli cattolici o intere loro comunità nel Balcano tra il Cinque e il Settecento passavano all'Ortodossia o addirittura all'Islam per mancanza di assistenza spirituale di propri pastori: evidente-

²⁴ Il passo è riportato da E. Fermežin, *Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799*, “Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium”, XVIII, Zagabriae, JAZU, 1887, p. 327; ma io lo prendo da E. Sgambati, *Cultura e azione europea*, cit., p. 290.

mente gli sforzi missionari di Roma non bastavano o non arrivavano a buon fine per le avverse condizioni ambientali – naturali, economiche, politiche – imperanti in quelle terre; e tutto ciò chiaramente ad onta degli enormi sforzi e sacrifici, qualche volta anche della vita, dei missionari che là operavano. Qualche cosa non ha funzionato nei piani della Sede Apostolica sul Balcano turco; all'indomani della sua liberazione dal Turco (la Serbia all'inizio dell'Ottocento, la Bulgaria alla fine) poco restava, in apparenza, di tutto ciò che essa vi aveva fatto: da quel momento infatti sia la Serbia che la Bulgaria guardano altrove, in Europa: ai 'Lumi' francesi, alla scienza della Germania, al patronato politico e religioso-ortodosso della Russia. Eppure qualche cosa di fondamentale c'è stato nell'esperienza spirituale degli ortodossi balcanici a contatto con i missionari romani: ripenso al loro lavoro comune per conservare la fede e alla amicizia spesso nata tra loro. E ripenso anche alla convivenza amichevole di ortodossi e cattolici nella Dalmazia del Tommaseo o nella Bosnia di Andrić: è una buona eredità del passato. E alla stessa maniera può essere considerato come una buona eredità del passato quanto avvenuto in Bulgaria, dalla per lo più pacifica accettazione della propaganda cattolica di fine Ottocento al successo del nunzio Roncalli tra gli anni Venti e Trenta del Novecento, alla rinascita della Chiesa cattolica bulgara, di rito romano e bizantino-slavo, dei nostri giorni.