

I Balcani tra Oriente e Occidente

Collana di atti congressuali diretta da

Aleksander Naumow, Gianclaudio Macchiarella e Gianfranco Giraudo



**CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI STUDI BALCANICI
E INTERNAZIONALI**

**I FRANCESCANI NELLA STORIA
DEI POPOLI BALCANICI**

nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine

**ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI
VENEZIA, 13-14 NOVEMBRE 2009**

a cura di

VIVIANA NOSILIA E MARCO SCARPA

Venezia 2011



archetipolibri

L'icona in copertina è di Michele Stuppiello (mistuppi@gmail.com)
<http://www.teofane.splinder.com/post/17298857/san-francesco-dassisi>
(immagine utilizzata per gentile concessione dell'autore)

Volume pubblicato in collaborazione con:
Centro Interdipartimentale di Studi Balcanici e Internazionali
Università Ca' Foscari – Venezia

Dipartimento di Americanistica, Iberistica e Slavistica
Università Ca' Foscari – Venezia

Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino (Venezia)

Pontificia Facoltà Teologica Seraphicum (Roma)

Con il patrocinio dell'Associazione Italiana degli Slavisti

© Centro Interdipartimentale di Studi Balcanici e Internazionali
Università Ca' Foscari – Venezia

© ArchetipoLibri
prima edizione: Gennaio 2011

direzione editoriale: Claudio Tubertini
copertina e progetto grafico: Logo srl (Borgoricco, Padova)
stampa: Logo srl (Borgoricco, Padova)

Sommario

I Balcani e i francescani: un'introduzione (Aleksander Naumow)	VII
I francescani nel cuore dell'Impero Ottomano (Alfonso M. Sammut)	1
Momenti significativi della presenza francescana nei Paesi Romeni (Stefan Damian)	15
Francescani in Albania (Maria Francesca Di Miceli)	27
Storia dei francescani in Slovenia (Igor Salmič)	39
Testimoni dell'evangelo nel mondo di oggi. Nota sulla presenza dei francescani in Croazia (secoli XIII-XX) (Riccardo Burigana)	61
L'attività dei francescani in Dalmazia, Croazia e Bosnia nella prospettiva storico-culturale (Barbara Lomagistro)	75
I francescani, la Serbia e la costa adriatica nel XIII e XIV secolo: incroci culturali tra Oriente e Occidente (Rosa D'Amico)	119
I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria fino al secolo XIX (Krassimir Stantchev)	139
I francescani in Bulgaria. Blasius Kleiner: un francescano in viaggio per i Balcani (sulla base della <i>Storia della Bulgaria</i> di Blasius Kleiner) (Wanda Stępnia-Minczewska)	193
Postfazione (Zdzisław Kijas)	203

I Balcani e i francescani: un'introduzione

Aleksander Naumow

Università "Ca' Foscari" - Venezia

*E quando precipiteranno tutto il mondo e tutte le potenze, credi,
questi frati resteranno a galla come l'olio.*

Ivo Andrić

A causa del costante afflusso e delle migrazioni di popoli diversi i Balcani da sempre sono un terreno di coesistenza dinamica e di confronto tra culture, religioni e lingue. Nello stesso tempo queste terre sono state oggetto di tentativi di unificazione e di formazione di Stati da parte di più imperi: quello macedone, quello romano, quello romano d'Oriente (Bisanzio), quello ottomano, in parte anche quello franco, l'impero asburgico, francese, russo, la Repubblica di Venezia e la Roma pontificia. Lo spazio dei Balcani, delimitato ad est dal Mar Nero, ad ovest dall'Adriatico e a sud dal Mar Egeo, sotto molti aspetti oltrepassa il *limes* danubiano e si estende a nord sino alle terre popolate dai romeni e dai magiari e risulta così a stretto contatto con la Mitteleuropa. I Balcani possono vantare tra le glorie del loro passato Orfeo e gli Argonauti, Alessandro il Macedone e i resti di popolazioni antiche (in particolare i Traci), Spartaco, Costantino il Grande, Giustiniano, san Girolamo; essi serbano memoria di Diocleziano, dei viaggi missionari di san Paolo, di molti famosi santi della cristianità che provenivano da quelle terre o che lì passarono dalla vita terrena a quella celeste.

Le culture dei nuovi popoli, primi fra tutti gli Slavi, che attraversarono il Danubio a partire dalla fine del V secolo, andarono a sovrapporsi a culture preesistenti e fecero propri molti elementi del loro patrimonio spirituale, a cominciare dal cristianesimo, e in parte anche la civiltà latina e le pressoché sconosciute tradizioni illiriche. Il sostrato culturale di Traci, Daci, Geti e Celti fu sempre forte. Nel VII secolo da nord-est giunse la popolazione asiatica dei Protobulgari, che si mescolò

con gli Slavi; a sud-ovest gli Albanesi, isolati, conducevano la loro difficile esistenza; la zona litoranea occidentale era dominata dai Veneziani, quella orientale dai Greci; per i Balcani vagavano tribù valacche, fondavano insediamenti Zigani ed Ebrei. Col tempo, lentamente, si crearono formazioni statali: la Bulgaria, la Serbia, la Croazia, la Bosnia; nacquero zone con spiccate peculiarità regionali, come il Montenegro, la Dalmazia, la Slovenia, la Macedonia. I confini tra il concetto di 'Stato' e quello di 'regione', fra appartenenza etnica e tribale sono molto difficili da definire e molto instabili e suscitano ancora oggi (e forse oggi più che mai) sentimenti accesi ed abusi interpretativi.

Neppure il cristianesimo garantì ai Balcani l'unità spirituale e la pace di Cristo. È vero che proprio in queste terre comparvero i primi cristiani non facenti parte del popolo ebraico, ma già ai tempi di san Paolo si scontravano concezioni diverse della nuova fede, e la visione universalistica della Chiesa delle nazioni (cf. *Epistola ai Galati*) si faceva strada a fatica. La vittoria della concezione paolina tuttavia non assicurò l'unità: le eresie dilaganti, in particolare quella di Ario, le varie fedi dualistiche, il forte attaccamento alle tradizioni pagane locali, e soprattutto le divergenze fra la sede episcopale romana e il nuovo impero d'Occidente da una parte e il centro del potere politico ed ecclesiastico sito a Costantinopoli dall'altra contribuirono a rendere instabile l'organizzazione ecclesiastica nei Balcani.

Il crollo delle idee universalistiche dell'Impero Romano e della Chiesa universale divenne la prima e principale causa delle divisioni culturali e politiche nei Balcani. Il primo periodo, caratterizzato dalle missioni apostoliche irlandesi e scozzesi fu seguito a breve distanza da un periodo di aggressive missioni germaniche, soprattutto bavaresi. La grande opera dei missionari bizantini Costantino-Cirillo (827-869) e Metodio (815-885), che riuscirono a creare la lingua letteraria slava e ad introdurlo nella liturgia, portò alla luce le spaccature di fondo di tutto il continente europeo, nonché pericolose tendenze disgregatrici. L'Europa cirillo-metodiana fino alla fine del primo millennio poggiava sull'esperienza della simbiosi culturale degli italo-greci, sul patrimonio culturale del grande ordine di san Benedetto e sul magnifico sviluppo del monachesimo orientale, che dalla metà del IX secolo divenne il motore e il modello spirituale dello sviluppo dell'Impero d'Oriente e dei territori che costituivano suoi satelliti dal punto di vista culturale. La compenetrazione reciproca di tradizione cirillo-metodiana, benedettina e basiliana contrassegna il primo periodo del cristianesimo nei Balcani.

L'ingresso nel secondo millennio dell'era cristiana fu segnato da un'atmosfera di crescente competizione fra Roma e Costantinopoli, alimentata da ambo le parti da superbia ecclesiale e complessi. Nel frattempo in Occidente si verificavano profonde trasformazioni istituzionali, in Spagna si combatteva contro gli Arabi, il fanatismo religioso cresceva, veniva lanciata l'idea delle Crociate, si attivò ed istituzionalizzò l'Inquisizione, le ambizioni monarchiche del papato degeneravano in conflitti sempre più aspri con l'impero; in Oriente, invece, s'affievoliva la potenza dell'Impero d'Oriente, che in Medio Oriente perdeva sempre più terreno a vantaggio di Arabi e Selgiuchidi; dal patriarcato si enucleavano sempre nuove Chiese locali in relazione al formarsi di nuove entità statali, scoppiavano conflitti religiosi e sociali.

Ai tempi delle Crociate il contatto fra i due mondi assunse dimensioni più massicce. I drappelli raccoglittici e incontrollati di crociati che attraversavano i Balcani, lo scontro di visioni del mondo e di interpretazioni delle verità di fede, le evidenti differenze nei riti e negli usi portarono alla luce la profondità della divisione spirituale e culturale del continente cristiano. L'attacco a Zara da parte di alcuni crociati e la conquista e devastazione di Costantinopoli sono due manifestazioni del declino spirituale dell'Occidente.

La nascita e l'iniziale attività di due nuovi ordini – quello dei domenicani, cui fu affidata la cura della purezza della fede e quindi l'attività di inquisizione, e quello dei francescani che doveva restituire alla Chiesa romana la sua dimensione di Chiesa universale – s'inscrive appunto in questi tempi così difficili e al contempo tanto determinanti per il futuro destino dell'Europa e dei Balcani.

Nel corso del XIII secolo nei Balcani occidentali accanto ai conventi benedettini si stabilirono numerose comunità di domenicani e francescani, e col tempo dalle terre magiare giunsero anche gli eremiti di san Paolo di Tebe. La complicata situazione politica del periodo successivo alla Quarta Crociata, l'aspirazione della Corona di Santo Stefano e di Venezia a dominare gli Slavi del Sud, la rinascita dello Stato bulgaro, la nascita di uno Stato serbo unificato, le trasformazioni dell'organizzazione ecclesiale dell'ortodossia in seguito al sorgere di nuove Chiese autocefale, le nuove trattative con Roma per l'unione delle Chiese, che spesso erano solo modi per accattivarsi simpatie per ottenere un corona regale o l'aiuto armato dell'Occidente, l'Unione di Lione (1274), l'invasione dell'Orda d'Oro, e, in aggiunta, la complessa situazione fra i possedimenti d'Oltremare e l'Impero Latino, che si rifletteva sugli equilibri fra gli Stati balcanici – tutti questi fattori fecero sì che la vita monastica contemplativa cedesse il passo alla vita attiva, che aveva due aspetti: la catechesi e l'educazione religiosa dei cattolici e l'azione di conversione dei non cattolici alla “retta fede”.

I francescani, che, secondo l'insegnamento di san Francesco, durante le missioni dovevano manifestare la loro fede in Cristo, amare anche i non credenti e annunciare la parola di Dio solo quando vedevano che così piaceva a Dio, si accinsero a prestare servizio come missionari armati solo di fede e fiducia, senza sapere quasi alcunché di coloro che avrebbero dovuto convertire: si ricordi la visita di san Francesco al sultano a Damietta e i primi cinque martiri nella Siviglia saracena... Un po' meglio erano preparati i domenicani, che si rifacevano alle istruzioni di Tommaso d'Aquino: la *Summa contra gentiles*, il trattato *Contra errores Graecorum*. L'Occidente di obbedienza romana scorgeva invero gli immensi territori di missione del Vicino e dell'Estremo Oriente o dell'Africa, ma continuava a concentrarsi sull'Europa, e sviluppò così una concezione di “eretici” che includeva ormai sempre più spesso tutti coloro che non riconoscevano il primato papale, dunque anche gli ortodossi. Furono organizzate importanti spedizioni missionarie all'interno di Paesi europei cristiani. Nei vasti territori delle Chiese orientali si svolge una decisa attività di conversione che toccava tutti coloro che non erano soggetti all'amministrazione di Roma (o, in seguito, di Avignone).

Abbiamo dunque aspetti diversi dell'attività dei frati minori nei Balcani. Sin dall'inizio, e per secoli, i frati francescani hanno accompagnato ogni crociata,

spedizione militare, carovana di mercanti; essi sono messi e vescovi leali. Sono dappertutto, credendo, in tal modo, di contribuire al restauro della Casa di Cristo che stava crollando.

I frati minori, avvalendosi dell'autorizzazione pontificia ad organizzare liberamente la vita liturgica, ottenuta da tutti gli ordini monastici nel XIII secolo, elaborarono un culto abbreviato e più vicino alla devozione individuale e fecero di tutto per unire la liturgia solenne con la devozione popolare. Essi contribuirono anche all'unificazione delle pratiche liturgiche, poiché il breviario francescano riformato fu introdotto in tutta la Chiesa cattolica.

La potente provincia della Bosnia Argentina, da cui si sarebbero poi sviluppate altre province balcaniche, aveva un carattere fondamentalmente missionario. Avevano carattere di missione anche le province di Grecia e Terra Santa, fondate nel 1228. La prima agiva tra i cristiani dell'Impero Latino e delle colonie veneziane, ma anche fra gli ortodossi in Grecia e nelle isole del Mar Egeo. Proprio la tendenza a convertire alla fede romana e a sottomettere al papa è la caratteristica principale dell'attività dei francescani nei Balcani dall'inizio fino al XVII secolo, quando il loro agire s'indirizzò piuttosto all'amministrazione della popolazione cattolica e all'istruzione ormai all'interno della Chiesa latina.

La prima fase della presenza dei francescani nei Balcani è segnata dalla lotta che essi intrapresero da subito, già nel XIII secolo, con le differenze religiose in Bosnia e Herzegovina, che implicò un rafforzamento della dominazione politica di Roma, Venezia e dell'Ungheria ad ovest e a nord della penisola.

Anche nel secolo successivo, il XIV, quando il papato conobbe una temporanea spaccatura, i francescani, abbandonando il principio di assoluta povertà, portarono avanti fedelmente il loro servizio verso i papi e la ragion di Stato dell'Occidente. Nei documenti e nelle relazioni legati alla loro attività occorre studiare l'ambito di applicazione e la percezione di termini come 'infedele', 'eretico', 'scismatico', 'greco', 'turco' ed altri ancora.

Proprio dalla metà di questo secolo abbiamo informazioni sulla partecipazione dei francescani, sotto gli auspici magiari, all'azione di conversione in massa al cattolicesimo degli ortodossi del Regno di Vidin negli anni 1365-66. La loro attività in Bulgaria col tempo suscitò una reazione da parte della popolazione, che nel 1379 culminò con l'uccisione di cinque missionari (fatto che non è contemplato nel martirologio dell'ordine!).

Dopo che gli Ottomani ebbero sottomesso la maggior parte del territorio balcanico iniziò un periodo di presenza costante dei francescani nell'Impero come componente stabile e segno della cristianità latina e della civiltà occidentale. Questi fatti sono generalmente meglio noti; i frati minori infatti si inserirono perfettamente nel movimento controriformistico e, fedeli alla politica di intensificata propagazione del cattolicesimo dopo il Concilio di Trento, nei Balcani riuscirono anche a sostituire in buona misura i gesuiti.

Grandissima e duratura importanza per la cultura dei popoli balcanici ebbe la produzione scritta dei francescani sia in Bosnia, Herzegovina e Croazia, sia nei Balcani orientali – in Bulgaria. Parte di questa produzione è stata scritta in latino. Dobbiamo qui ricordare il grande pensatore fra Juraj Dragišić (Georgius

Benignus, nato a Srebrenica attorno al 1445, morto nel 1520), ma anche autori più tardi, che oltre al latino usavano anche la loro lingua, come Raffaele Levaković (1597-1649), Ivan Ančić (1624-1685), Filip Lastrić (1700-1783, collaboratore di Daniele Forlati), Petar Knežević (1702-1768), Jakov Pletikosa (1704-1769), Andrija Kačić Miošić (1704-1760), Matija Petar Katančić (1750-1825, autore della prima traduzione completa della Bibbia in croato), Ambroz Matić (1795-1849), Marijan Šunjić (1798-1860), Blaž Josić (1820-1868) ed altri. Avvincente dal punto di vista linguistico era la situazione della missione francescana in Bulgaria, dove nella produzione scritta, compresa l'epistolografia, erano usate la lingua 'illirica', latina e italiana, come nel caso di Petăr Bogdan Bakšev (1601-1674) e Frančesko Soimirović (1614-1673).

Invece tra gli Slavi dei Balcani occidentali, che possiedono una lunga tradizione di impiego di una lingua slava nella liturgia latina, nonché il ricco patrimonio della letteratura ragusea, dalmata e popolare, la fine del XVI secolo vede l'ampliarsi della sfera d'utilizzo della lingua madre. Il pioniere in questo campo fu fra Matija Divković (1563-1631), che diede inizio ad un certo tipo di letteratura religiosa per il popolo, che oltre a lui coltivavano altri frati, come fra Pavao Posilović, fra Ivan Bandulavić, fra Stjepan Matijević, fra Stjepan Margitić, fra Lovro Sitović, fra Jerolim Filipović ed altri. Nei secoli successivi la sfera di partecipazione francescana alla vita religiosa, letteraria, scientifica e sociale in tutte le terre slave assoggettate, come nelle terre albanesi e romene che si andavano formando come nazioni, andò estendendosi. Lo *Hrvatski franjevački biografski leksikon* [Lessico biografico francescano croato], pubblicato quest'anno (2010), contenente oltre duemila voci, costituisce una miniera di informazioni sulla storia dei francescani e della cultura cattolica nei Balcani, soprattutto in quelli occidentali. Anche in Albania troviamo un francescano che si è distinto in ambito culturale: si tratta di fra Atë Gjergj Fishta, ritenuto bardo nazionale.

L'immagine del frate francescano è entrata anche nella letteratura: ai francescani dedicano molte pagine intriganti il premio Nobel jugoslavo Ivo Andrić e lo scrittore bulgaro Elin Pelin, si parla addirittura di una corrente francescana nella letteratura slave del XX secolo. È sempre un'immagine positiva, piena di calore, cordialità e grande saggezza. La comparsa nella storia recente dei Balcani di personaggi controversi legati all'ordine di san Francesco non turba la considerazione generalmente positiva di cui godono di francescani.

Fondamentalmente le sorti dei francescani nei Balcani sono la storia della propaganda cattolica in quei territori, ma nel contempo rivelano il forte legame dell'ordine con la vita quotidiana dei singoli popoli e con le loro vicissitudini e aspirazioni non solo di carattere religioso.

Ci auguriamo che i materiali raccolti in questo volume ne siano una dimostrazione.

I francescani nel cuore dell'Impero Ottomano

Fr. Alfonso M. Sammut
O. F. M. Conv.

L'apporto di frate Francesco nell'approccio con l'islam è ben noto e non necessita di delucidazioni. Tutti sanno che san Francesco è il primo fondatore di un ordine religioso che dedica un capitolo intero all'apostolato missionario, quello XVI della Regola non bollata e il XII di quella bollata. È altresì risaputo come il Poverello si recò a Damietta nel 1219 e lì riuscì a incontrare il sultano Melek-el-Kamel e come questi lo accolse con grande onore e lo ascoltò con attenzione (*Fonti francescane* 422). Su questo incontro si impronterà lo stile della presenza dei frati tra i saraceni. È il comportamento che Francesco stesso delinea nel capitolo XXVI della Regola non bollata, già sopra accennato, dove testualmente scrive: I frati poi che vanno fra gli infedeli, possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti o dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio e confessino di essere cristiani. L'altro modo è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente Padre, Figlio e Spirito Santo... (*Fonti francescane* 43).

Improntata a questo spirito, la presenza dei francescani tra i musulmani si contraddistingue per uno stile di mitezza e di rispetto verso l'altro fin dalla prima ora, cioè dalla fondazione della provincia della Siria da parte di frate Elia nel 1217. Proprio per questo loro modo di comportarsi i figli di Francesco godettero ovunque e sempre della simpatia dei seguaci di Maometto.

Dai Luoghi Santi nella terra di Gesù ai Balcani, dalla Siria all'Egitto, dalla Romania all'arcipelago greco e alla capitale dell'impero, i francescani si distinsero per la loro opera indefessa e senza risparmio per la salvaguardia della presenza cattolica in quelle terre.

La presenza dei francescani in quella che oggi è la Turchia precede di oltre duecento anni la conquista ottomana di Costantinopoli nel 1453. Infatti, dopo il suo ritorno da Damietta, Francesco inviò a Costantinopoli, nel 1220¹, il primo drappello

¹ Oggi l'anno 1220 è storicamente accertato come l'anno dell'arrivo dei frati francescani a Costantinopoli.

dei suoi frati, capeggiati da un suo fidatissimo discepolo, il beato Benedetto Senegallia di Arezzo (ACSA, *Breve Notizia*: 163 e 209 ss.) che vi piantò la pianticella della famiglia serafica. E quella presenza dagli umili inizi sulle rive del Bosforo non tardò a crescere in un albero robusto che estese lontano i suoi rami e non smise di irradiare la grandezza e lo splendore del nome cristiano in quelle parti d'Oriente (Belin 1894: 187; cf. anche Abate 1923).

Affermatisi già sotto il dominio di Bisanzio e fruendo del rispetto non solo del popolo, ma bensì anche della gerarchia e dell'aristocrazia ortodossa, con la loro grande chiesa dedicata a san Francesco ormai riconosciuta come "la matrice e la cattedrale della comunità latina", dopo la caduta sotto Maometto, essi riuscirono a mantenere tra mille difficoltà e non senza grandi sacrifici il loro bel San Francesco di Galata, che diventa per la comunità latina, in quegli anni non certo facili, un'oasi incantevole di pace, la pupilla più cara dei loro occhi, il luogo protetto ed accogliente per le loro solenni celebrazioni religiose, asilo di conforto e di sprone per i loro cuori afflitti e provati (Matteucci 1967: 44).

Con la conquista ottomana, la vita della Chiesa Cattolica cambiò radicalmente. Il Conquistatore, da buon colonizzatore, non perdettero tempo per conquistare la benevolenza e la simpatia dei greci nonché degli altri gruppi etnici facenti parte del suo nuovo dominio, invitando artigiani, artisti, commercianti e chiunque fosse in grado di contribuire a ridare lustro, splendore e gloria alla metropoli ridotta quasi in macerie, esortando tutti a tornare e ripopolare la città quasi deserta². Infatti si sentiva l'urgenza di trasferire nella nuova capitale dell'impero anche le altre minoranze etniche, onde accrescere la popolazione, ormai decimata, di quella che era stata la polis per eccellenza dell'Impero Bizantino. Ai greci, in particolare, il sultano rivolse un invito a tornare nella capitale e a rioccupare le loro case, assicurando loro la sua piena protezione, l'esenzione dalle tasse e perfino un sussidio per la costruzione o il risanamento delle abitazioni (Balfour Kinross 1977: 116). Senza indugio procedette inoltre alla nomina del nuovo patriarca, poiché quello attuale, al momento della conquista, aveva disertato la sua sede patriarcale per rifugiare in Italia. Così Gennadios, che si era strenuamente opposto alla unione raggiunta nel Concilio di Firenze, venne eletto patriarca ecumenico, "per grazia di Allah e per volontà di Mehmet II". E fu lo stesso sultano che condusse la cerimonia dell'investitura, consegnandogli personalmente le insegne patriarcali: abiti pontificali, pastorale e croce pettorale, dono del medesimo; alla fine egli pronunciò una sorta di benedizione augurale: "Sii Patriarca e abbi buona fortuna, e sii certo della Nostra amicizia, mantenendo tutti i diritti e privilegi di cui i Patriarchi prima di te hanno goduto" (Balfour Kinross 1977: 113-114; cf. anche Vatin 2000: 103).

Così si comportò anche con gli armeni, che egli fece trasferire per forza dalle città e dai loro insediamenti in Anatolia. Secondo uno scrittore contemporaneo, essi erano orefici, gioiellieri, artigiani, architetti, muratori e commercianti.

² Secondo Lord Kinross (Balfour Kinross 1977: 116), dopo la conquista, la popolazione civile di Costantinopoli contava soltanto tra i trentamila o quarantamila abitanti.

Anche a loro il sultano diede un patriarca³, costituendolo, come già il patriarca ecumenico, capo civile e religioso del suo *millet*, cioè del gruppo etnico del suo popolo entro i confini dello Stato⁴. In tal modo, greci e armeni ebbero un riconoscimento ufficiale entro i confini della Turchia (Vatin 2000: 103; cf. anche Frazee 1983: 7).

Al contrario Mehmet II e i suoi successori considerarono sempre i cattolici come stranieri e dunque persone prive di ogni diritto di cittadinanza. Per legalizzare la loro presenza nella capitale dell'impero concesse loro un firmano che definiva i loro diritti e doveri, pur esimendoli dalla legge *sheriatica* (Vatin 2000: 103), secondo uno statuto detto Capitolazioni. Questa diversità di trattamento tra cristiani ortodossi e cattolici sta a testimoniare l'astuzia politica del conquistatore, che, favorendo gli ortodossi, tanto avversi a Roma, vuole rassicurarli della sua simpatia per la loro causa. Mentre i cattolici, riconosciuti solo come stranieri, devono vivere in funzione delle mutevoli atmosfere determinate dagli instabili rapporti tra la Sublime Porta e le potenze da cui dipendono. In tale contesto non sorprende affatto che i cattolici abbiano sempre subito discriminazioni religiose sotto l'Impero Ottomano lungo i secoli. Era la politica del *divide et impera*, una carta nelle mani del sultano, nemico giurato del papa e dell'Occidente cattolico, che riusciva a giocare con astuzia mettendo i primi, più favoriti, contro gli altri in quei tempi di convivenza difficile tra le diverse Chiese.

È opportuno qui spendere alcune parole sulla tolleranza degli ottomani nei confronti dei popoli da loro soggiogati che vivevano entro i confini dell'impero, tolleranza di cui tanto essi si vantavano e di cui continuano a vantarsi i turchi oggi. La storia dell'avanzata ottomana in Europa sta lì a insegnarci il significato di questa parola così tanto sbandierata anche ai nostri giorni. Era una tolleranza che faceva comodo solo ai nuovi padroni che così potevano avvalersi della perizia degli stranieri nelle arti e nei mestieri artigianali e avere vantaggi nel commercio con l'Occidente. Inoltre la presenza degli stranieri nella capitale serviva a consolidare le relazioni diplomatiche con i loro Paesi d'origine, il che ci consente di affermare che il credo degli stranieri semplicemente non fosse tenuto in conto dagli ottomani in questo genere di relazioni.

Fatta questa breve introduzione, possiamo affrontare il tema del nostro studio. Parlerò principalmente della presenza dei francescani nel cuore dell'Impero Otto-

³ Così risulta da una iscrizione in marmo sulla facciata della chiesa Patriarcale di Kumkapi. Altri però ritengono che fu solo nel secolo XVII che tale titolo venne conferito al capo religioso della comunità (cf. Mansel 2006: cap. I).

⁴ Sembra che al tempo della conquista la presenza armena nella capitale fosse molto scarsa, quasi non figurava affatto. Fu successivamente che il conquistatore, per ridare vita alla città spopolata, li fece trasferire forzatamente dalle loro città in Anatolia, sradicandoli dalle loro terre, come scrive Nerses nel 1480, affermando: "I composed this in times of bitterness, for they brought us from Amasya to Constantinople by force and against our will; and I copied this tearfully with much lamentation" (cf. Mansel 2006: cap. I; cf. anche Vatin 2000).

mano, cioè nella capitale dell'impero. Ma cercherò pure di fare qualche accenno ad altre presenze dei francescani in Turchia onde capire meglio la realtà della vita dei cattolici nel reame ottomano.

Come già accennato sopra, la presenza francescana a Costantinopoli precede di oltre due secoli l'arrivo degli ottomani. Una presenza che si era consolidata grazie alla semplicità e all'austerità della vita dei frati e grazie al loro saper vivere tra il popolo⁵ e per il popolo. La loro chiesa, dedicata al santo fondatore pochi anni dopo la sua canonizzazione avvenuta nel 1228, si affermò subito come la più importante sulla sponda orientale del Corno d'Oro. Il popolo la chiamò "il duomo e la matrice" e Roma la riconobbe come "la cattedrale" (Belin 1894: 187), sede del Vicario Patriarcale, l'ordinario dei cattolici sulle rive del Bosforo e acclamata "grandezza e splendore del nome cristiano i queste parti d'Oriente" (Matteucci 1967: 44; cf. anche Frazee 1983: 7).

Al tempo della conquista, la fiorente comunità genovese di Galata, interessata soltanto a mantenere la supremazia commerciale nelle terre del Levante, appoggiò e aiutò, almeno passivamente, le forze ottomane e dopo la caduta di Costantinopoli ottenne un firmano che le riconosceva il diritto di fare commercio in tutto l'Impero Ottomano, garantendole l'incolumità personale dei suoi membri e sicurezza nell'esercizio degli interessi commerciali. Inoltre, come già detto, accordò ai suoi membri la libertà di professare e di praticare la loro fede cattolica. In cambio le mura di Galata dovevano essere abbattute e la città e i suoi abitanti disarmati. Venne però imposta la *cize* (*gizè*), una tassa che ogni maschio non musulmano residente nella colonia doveva pagare. La colonia italiana di Galata, nonostante la neutralità dichiarata e mantenuta e la protezione delle truppe ottomane garantita, al termine delle operazioni belliche si ritrovò numericamente dimezzata, poiché molti avevano preferito lasciare la città con vascelli appositamente adibiti all'evacuazione dei profughi.

Nessuna delle chiese latine a Galata, si afferma, venne allora trasformata in moschea. In tutto erano una diecina, delle quali le più importanti erano il nostro S. Francesco, S. Paolo dei domenicani (convertito poi in moschea, l'Arap Camii) e S. Benedetto (Matteucci 1967: 87, n. 11)⁶.

A questo punto mi sembra interessante riportare qui due episodi unici e del tutto straordinari, direi quasi incredibili. Il primo ci viene riferito da Theodoro Spandugnino, patrizio costantinopolitano. "Questo Mehmet – così egli racconta nella sua opera, *Della Origine degli imperatori ottomani* – cessata che fu la crudelissima uccisione de' christiani, non volse andare ad alloggiare nel palazzo Cesa-

⁵ ACSA. Caratelli (pp. 210 ss.) scrive: "Perdurante Venetorum imperio, anno 1219 heic apparuerunt advenientes ex oris Italicis homines in paupertate et humilitate Domino famulantes et in simplicitate abbreviati sermonis evangelizantes pacem, evangelizantes bona. Franciscals hi sunt: eorum dux fr. Benedictus ab Aretio missus a Seraphico nostro S. P. Francisco".

⁶ Cf. Francesco Sansovino, *Dell'Historia Universale: Dell'Origine et Imperio de Turchi*, cit. in Matteucci 1967: 87, n. 11.

rio, ma tolse per suo habitaculo uno convento de' frati di S. Francesco" (Matteucci 1967: 84 e n. 6). A conferma dell'attendibilità del fatto, ci viene in aiuto il Franz Babinger (Matteucci 1967: 84 ss.), attento studioso della storia ottomana che ci rassicura della credibilità dello Spandugnino⁷.

Il secondo episodio sembra più strano del primo, direi quasi inverosimile. Lo stesso Babinger lo racconta così: "il giorno seguente, 30 maggio 1453, il Sultano, che, a quanto si dice, aveva passato la notte nel convento dei Francescani (di Pera o Galata): andò di nuovo a cavallo in città" (Matteucci 1967: 84). Il Matteucci che riporta questo doppio episodio ci fornisce anche la fonte di questa notizia inusuale citando il Sansovino, che nella sua *Historia Universale* (cap. X) scrive: "Il Gran Turco (cioè Maometto II) in San Francesco di Galata entrò e vi fece celebrare una Messa alla sua presenza, et se ne rise" (Matteucci 1967: 84). Ma è frate Giorgio de Hungaria O. P., che ci riferisce l'episodio più dettagliatamente:

Ed ecco, [...] i Frati Francescani di Pera riferirono che egli [il Sultano] era entrato nella loro chiesa, mettendosi a sedere in coro per osservare le religiose cerimonie e i divini uffici. Per tal motivo, andando essi incontro ai suoi desideri, celebrarono la Santa Messa in sua presenza; ed all'elevazione, per appagare la sua curiosità, gli mostrarono un'ostia non consacrata: non dovendo evidentemente offrire margarite ai porci! Ed egli mentre si intratteneva con i medesimi religiosi intorno alle leggi e riti cristiani, avendo sentito che alle chiese presiedono dei vescovi, volle, a loro consolazione, che ne facessero venire qualcuno in quelle parti: cui si dichiarò pronto ad accordare ogni cosa necessaria al suo stato, offrendo ancora al medesimo ogni favore ed aiuto, senza alcun limite o costrizione. (Matteucci 1967: 88).

E conclude così il suo racconto:

Qualunque persona, giungendo da terre lontane e venuta a conoscenza di tutte le vittorie, delle guerre, dell'immensità, gloria e magnificenza del suo esercito, potrebbe mai sospettare in lui una simile semplicità, e appresala non protendersi tutto in ammirazione? (Matteucci 1967: 88)

Però, purtroppo, questa luna di miele durò ben poco. Il sultano, così generoso nei primi giorni che seguirono la conquista della città – conquista che era stata accompagnata da una carneficina che aveva fatto di Costantinopoli una città fantasma, nonché dai bombardamenti prima e dal saccheggio dei soldati poi – non tardò a mostrare le zanne sotto la pelle d'agnello. Infatti, il cronista Benedetto Dei ci ha lasciato una pagina sulla tragica sorte della città di Pera che ci fa rabbrivire. Scrive:

Andonne [Mehmet II] alla città di Pera e quella trove le porte aperte, e chorsola tutta se ne fè Signore, e fè di fatto spianare le mura in più luoghi, e levò via le porte della terra e fè poi pigliare tutte le chiese eccietto quella de' Gienovesi, San Francescho, e rubate e guaste e levate

⁷ Cf. anche Jacobs, cit. in Matteucci 1967: 84 ss.

via le champane, le reliquie, fè disfare el Munistero di S. Chiara e le monache diè per femmine ai suoi soldati e disse che lo stare sterile e non moltiplicare era chontro al chomandamento de Dio; e chosì non vuole Munisteri in sua Signoria [...]⁸.

Se quanto sopra sia tutto veramente accaduto non lo possiamo sapere con certezza assoluta, anche se ce lo conferma il Sansovino, riportando la testimonianza di Cristoforo Riccherio. Però di certo sappiamo che dopo quell'incontro più che amichevole dei frati con il sultano e le sue assicurazioni di protezione così largamente profusi, il nostro bel San Francesco risulta chiuso per un periodo piuttosto lungo e che solo alla fine degli anni '80 torna ad essere ufficato dai frati che sono liberi di prestar servizio nel duomo della città. Inoltre il Matteucci ritiene che il convento saccheggiato e in parte ristrutturato e adibito ad altri usi, dopo il ritorno dei religiosi non si presentasse più come prima (Matteucci 1967: 97 ss.). Si può anche aggiungere che un secolo dopo, nel 1580-81, mons. Cedulini nella sua visita apostolica scrive: "il tempio di San Francesco di Pera, per la sua grandezza e bellezza, supera tutti gli altri, sia latini che armeni e greci". Egli nota che alle sue pareti "all'angolo destro vicino al campanile, minaccia rovina", e ancora dice che le mura di cinta del monastero erano pericolanti (Matteucci 1967: 105 ss.). È ovvio, come si vede, che la vita dopo la conquista non è mai tornata come prima.

Si poteva certamente parlare di una certa libertà di culto e di movimento, ma secondo noi, questa libertà era piuttosto ambigua, perché anzitutto faceva confluire nell'erario un ammontato non indifferente dalla tassa (*cize*) imposta su ogni maschio e poi questa libertà risentiva troppo, come già detto, delle relazioni politiche tra la Sublime Porta e la nazione sotto la cui protezione figurava la chiesa. Una libertà certamente molto limitata e che poco aveva a che vedere con la vera libertà di religione.

A modo di esempio citiamo solo un fatto molto doloroso per non dire anche scandaloso. Essendo il nostro San Francesco la chiesa cattedrale dei latini, i rappresentanti dei paesi occidentali particolarmente il bailo della Serenissima e gli ambasciatori di Francia e dell'imperatore austro-ungarico si contendevano il diritto di precedenza durante le cerimonie solenni. E talvolta gli scontri sfociarono perfino in atti di violenza vera e propria, di modo che il vicario patriarcale del tempo si sentì in alcuni casi addirittura costretto di disdire delle funzioni per evitare scandali e per non dare occasione al sultano di intervenire decretando la chiusura della chiesa⁹. Ciò avvenne al tempo di p. Francesco Agnani O. F. M. Conv., quando il temuto pericolo divenne angosciata realtà. Il sultano Murad IV diede ordine che tutte le chiese di Galata venissero chiuse. La causa? Secondo il vicario patriarcale fu la costruzione di alcune stanze da parte dei gesuiti e dei cappuccini (Matteucci 1967: 147, n. 23). Invece secondo quanto scrive il gesuita p. H. Fouqueray la cau-

⁸ Da un incunabolo citato dal Matteucci (1967: 91).

⁹ "Ma temo ch'un dì non si risolva – come farà alla fine; e si facendosi rumore, va in pericolo di perdersi questa nostra chiesa e convento, che già gli infedeli non aspirano ad altro" (Matteucci 1967: 147).

sa, molto più verosimilmente, va ricercata nella costruzione di una cappella nel palazzo dell'ambasciatore francese. Infatti, dietro ordine del pascià di Pera, questa venne subito demolita (Matteucci 1967: 147, n. 24). Comunque, fu solo dopo le rimostranze degli ambasciatori e il pagamento di una ingente somma di riscatto, che si poté riaprire al culto la nostra chiesa matrice.

I soprusi, le vessazioni e le decisioni del palazzo, col passar del tempo si fecero sentire sempre più spesso e sempre più pesantemente. Così, avvenne nel 1662 quando i frati osservanti della Congregazione di Vallisototto riedificarono il loro convento distrutto da un incendio e appena terminati i lavori si accorsero di essersi sacrificati invano, perché il complesso fu subito sequestrato dai turchi (ACSA, *Breve Notizia*: 172).

Ma il colpo più duro arrivò con la confisca e la conversione in moschea del grande S. Francesco, che, come già detto più volte, era la chiesa principale dei galatioti. Il '600 fu veramente nefasto per la nostra presenza nella capitale ottomana. Tre grandi incendi si susseguirono devastando il quartiere di Galata. Nel 1639, a mezzanotte e mezza del 18 marzo, grandi fiamme avvolsero la zona che da Tophane arriva a Galata, divorando case e negozi e arrivando fino al nostro S. Francesco, riducendo chiesa e campanile a informi e paurose rovine. Dando notizia della immane sciagura al card. prefetto di Propaganda Fide, mons. Angelo Petricca O. F. M. Conv., vicario patriarcale, tra l'altro così si esprime: "cecidit corona capitis nostri" (Matteucci 1967: 46). Il convento fu risparmiato dalle fiamme, ma riportò gravi danni durante l'operazione dei pompieri intervenuti per spegnere il fuoco. Essi, infatti, si valsero dell'occasione per saccheggiare e distruggere, portando via quanto più potevano. E non fu la sola chiesa francescana che rimase devastata dall'incendio: "per il medesimo incendio ha patito il luoco dei Padri Zoccolanti", aggiunge mons. Petricca (Matteucci 1967: 46).

Restauro che fu la nostra chiesa, dopo appena vent'anni, nella notte fra il 15 e il 16 aprile 1660, essa, insieme al convento, venne gravemente lesa; e così altre chiese della zona, come risulta dalla lettera di mons. Bonaventura Theoli O. F. M. Conv. alla Propaganda Fide (Matteucci 1967: 46). E questa volta il recupero della medesima non si presentava facile. Qui, sarebbe bene accennare al processo di recupero delle proprietà danneggiate dalle fiamme. In questi casi la proprietà incendiata si poteva "riacquistare" pagando un riscatto piuttosto salato e, trattandosi di luoghi di culto, il riscatto con comportava automaticamente l'autorizzazione a ricostruire la chiesa. Nel nostro caso specifico, per ragioni che non è il caso di elencare, l'ottenimento di tale autorizzazione si dimostrò assai difficile e complicato, e malgrado due lunghi anni di trattative e di negoziati e l'elargizione di ingenti somme di *bakşış*, oltre al prezzo del riscatto, il permesso di rifare o almeno rendere la chiesa agibile per il culto non venne mai dato (Matteucci 1967: 181, 227). Ai frati fu però concesso di rendere il convento abitabile ed essi riuscirono, non si sa come, a far funzionare una parte del sacro edificio.

Una volta che la chiesa è risorta, anche se in forma molto più modesta, nonostante i grandi sacrifici, e che è stata risistemata una parte del convento, si riparte

di nuovo. Ma per quanto tempo? Trent'anni dopo un altro incendio devasta Galata, disseminando morte e distruzione. San Francesco viene risparmiato, ma deve tener i battenti chiusi fino a quando la zona disastrosa riprende vita. Quindi si torna a mendicare il favore del sultano per poter tornare alla normalità. Il rappresentante della Serenissima adopera tutto il peso del suo alto ufficio presso la Sublime Porta onde ottenere l'autorizzazione per poter riprendere l'ufficiatura nella chiesa. Ma la risposta ostinatamente viene negata. E perché? Sembra che la vera ragione vada ricercata nell'antagonismo tra il rappresentante della Repubblica di Venezia, allora nostra protettrice, e l'ambasciatore di Francia. In una lettera inviata alla Curia Generale a Roma si legge: "Quare tanta obstinatio Turcarum? [...] Omnibus perpensis, mihi videtur patrocinium Venetorum in causa fuisse ut Turcae tam obstinate sese opponerent quominus nostra Ecclesia iterum aedificaretur [...] Oh! Si Mater Ecclesia semper posset se liberare a tot patrocinii huius saeculi!" (ACSA, *Brevi Notizie*: 217).

La conclusione di questa triste vicenda ce la racconta l'assunzionista p. Aurelio Palmieri.

L'anno di salute 1697 per motivo di un pozzo o di un pulpito fatto di nuovo senza licenza dei Turchi e senza l'intelligenza dell'Ambasciatore di Francia (alcuni dicono ad istanza dei Francesi per dispetto al Bailo di Venezia, da cui allora eravamo protetti, come si dice) per ordine del Gran Signore, dal Caimakan di Costantinopoli con il Cadi, Voivoda e Tribunali di Galata fu visitato il Convento e Chiesa nostra di S. Francesco di Galata, avendo osservato che quel sito era appropriato per accogliere le acque delle fontane, fatta fra loro piccola consulta, nel tempo medesimo entrano alquanti Turchi nella Chiesa, ed ivi si posero a fare le loro orazioni, e così fu dichiarata moschea e ne furono scacciati fuori con urtoni e villanie gli sconsolati religiosi (ACSA, cit. in Palmieri 1900).

Questo l'esito della consulta delle più alte autorità cittadine tenuta sul luogo per verificare il caso. Il tutto viene così minuziosamente organizzato per dare ai turchi la possibilità di inscenare un fatto compiuto.

È la drammatica fine della storia gloriosa del nostro San Francesco, così bene orchestrata, che, se non fosse veramente tragica, sarebbe comica. La chiesa venne poi trasformata in moschea col nome di Yeni Camii (Moschea Nuova) (Belin 1894). Ma la chiesa convertita in moschea ebbe vita molto breve, perché in un altro incendio, non molti anni dopo, venne divorata dalle fiamme e rasa al suolo, per non sorgere mai più.

E i frati? Vittime delle beghe dei potenti, rimasero senza chiesa e senza casa per 25 lunghi anni, vivendo come meglio potevano in una piccola casa di loro proprietà alle Vigne di Pera. Fu infatti solo nel 1721, che con la mediazione del re di Francia, ormai orgoglioso di essere finalmente diventato nostro protettore, che il sultano concesse loro un firmano assai limitato per costruire una nuova chiesa in legno e un ospizio sufficiente per i frati, chiesa, che essi volevano dedicata a S. Antonio di Padova, per la semplice ragione che nel piccolo oratorio che ivi già avevano, una effigie del Grande Taumaturgo era oggetto di grande devozione da

parte dei fedeli. Terminati i lavori, la chiesa, nel 1724, venne dedicata dal vicario patriarcale, mons. Mauro Ridolfi dei minori riformati (ACSA, *Brevi Notizie*: 164 ss.).

Nel 1762, ancora una volta i frati dovettero ricorrere, tramite l'ambasciatore di Francia, alla Sublime Porta per ottenere la facoltà di riedificare la chiesa bruciata dal fuoco. Questa volta il sultano si mostrò un tantino più generoso, concedendo loro di costruirla "un'altra consimile nello stesso luogo ma in pietra" (ACSA, *Brevi Notizie*: 166 ss.). Nel 1777, i frati ottennero che la medesima chiesa fosse ingrandita e abbellita e il convento restaurato. Fu l'ultimo favore concesso dal sultano fintanto che rimasero in quella loro sede.

Verso la fine del secolo XIX un fulmine a ciel sereno scoppia sopra le teste dei nostri frati. Il sultano, nel tentativo di tener il passo con l'Europa, vuole introdurre il tram nella capitale. Questo, ovviamente comporta l'allargamento delle strade e tra queste c'è anche la grande Rue de Pera sulla quale sorge la nostra chiesa. Un bel giorno arriva perentoria l'intimazione: un terzo della chiesa sarà demolito ed espropriato per il bene pubblico. Nel 1877 il nostro p. Lorenzo Caratelli, prefetto apostolico e ministro provinciale così si esprime:

E che cosa addiverranno questa Chiesa e questo Convento, quando, più o meno tardi ovvero presto, ci sarà intimato quanto della nostra Chiesa è stato già definito e decretato, cioè di ritirarla dalla parte della facciata circa otto metri?! [...] Io mi spavento al solo pensiero di questa nostra inevitabile disgrazia, e non trovo altro conforto che nel pensiero che essa sarà lontana¹⁰.

Al suo successore, p. Mentuccia, viene recapitata la notifica che ormai doveva presto mettere mano all'opera di demolizione; egli constata come greci e armeni fossero riusciti a costruire chiese grandi e belle in quella zona in pieno sviluppo e comincia a pensare insieme ai suoi frati a come scongiurare la minaccia che incombeva sulla loro chiesa. Fu però il suo successore, p. Giuseppe Caneve a trovare la soluzione. Fu proprio lui, uomo di grande coraggio e larghe vedute, che, vagliando tutte le soluzioni possibili, optò per la costruzione di un nuovo tempio, degno emulo delle glorie mai dimenticate del glorioso S. Francesco di Galata. E con grandi fatiche riuscì ad ottenere l'ultimo firmano del Sultano Abdul Hamid II a favore della costruzione di una nuova chiesa cattolica in Turchia¹¹. Con la repubblica una cosa del genere diventa impensabile e impossibile.

Così, acquistato il terreno sulla Rue de Pera, il 21 novembre 1906, con grande concorso di popolo in festa, si posò la prima pietra dell'erigendo tempio, che sarebbe sorto secondo il progetto dell'architetto Giulio Mongeri, uno dei più affermati architetti in quell'inizio del secolo. Il lavoro di costruzione si dimostrò oltre-

¹⁰ AGOConv S/XVI-27, p. 5: Caratelli, *Relazione delle Orientali Missioni dei Minori Conventuali al R.mo P.M.° Salvatore Puccia Proc. Gen.le delle Missioni dei Min.Conv.*, 16 ottobre 1877.

¹¹ ACSA, *Regesta e Protocolli del Provincialato del M.R.P.M° Gius. M. Caneve dal 31 Luglio 1900 al 1909 e dal 1921 al 1927*, n. 47.

modo difficile a causa del dislivello del terreno esistente tra la facciata e l'abside – oltre 26 metri – e durò sei anni. “Ma noi – scrive P. Navarra – possiamo essere lieti che dopo sei anni di sacrifici, di lotte, si riuscì ad avere un gran Tempio – il più grande e il più bello che esista oggi in questa metropoli – capitale dell’Impero Ottomano” (AGOConv. S/XVI-62).

Nel frattempo scoppiò la prima guerra mondiale e la Turchia si alleò con la Germania, dunque contro l'Italia, che combatteva fianco a fianco con l'Inghilterra e la Francia. Per questo si prospettò un nuovo pericolo per la nostra chiesa: la confisca della chiesa in quanto proprietà del nemico. E i Turchi non tardarono a mostrare i denti. Nonostante la proroga concessa fino al termine dei lavori della nuova chiesa, intimarono a p. Navarra, ministro provinciale, di iniziare subito la demolizione del vecchio Sant'Antonio, minacciando, se non l'avesse fatto, di procedere essi stessi al lavoro di demolizione. P. Navarra chiese ancora ed ottenne un rinvio di 48 ore, ma i turchi, prima dello scadere del tempo, lunedì 12 febbraio di buon mattino, salirono sulla chiesa e cominciarono a scoperciare il tetto, mentre i frati stavano cantando la Santa Messa. “Noi non ci movemmo – scrive p. Navarra – tanto è vero che mentre i turchi demolivano, in chiesa si cantava la Messa, e solo allora decidemmo di chiudere la chiesa quando il tetto era di già scoperto, e capimmo che non c'era da fare più nulla”.

Mentre gli operai erano intenti al lavoro di demolizione, uno di loro andò a togliere la croce del frontespizio e fu accidentalmente ferito. La polizia dichiarò che un dragomanno tedesco riferì loro di aver sentito un colpo di fucile, che colpì quell'uomo ferendolo leggermente alla testa. Al contrario, p. Navarra e un altro padre che era con lui nella chiesa sostengono di non aver udito nessun colpo di arma da fuoco. Come sempre in casi del genere, la polizia non trovò né il colpevole né la pallottola (AGOConv. S/XVI-62)¹².

Sotto un cielo così cupo e carico di imprevisti i frati trasportarono subito il Santissimo e si trasferirono in fretta nel nuovo S. Antonio, improvvisando un altare di legno per la celebrazione della messa e qualche armadio per la sagrestia; un po' per volta, poi, trasportarono arredi sacri, tele d'altare e altri oggetti. E così pure la mobilia delle camere e del convento.

Fin qui, ho parlato solo della nostra presenza principale in Istanbul. Ma a Istanbul avevamo anche un'altra casa sul Bosforo fin dai primi anni del 1800. Così pure la nostra presenza, già alla fine del XVIII secolo e nei secoli seguenti fino alla metà del XX secolo si estendeva nella Tracia fino a Edirne, l'antica Adrianopoli. Anche qui, in tempo di guerra e specialmente dopo che nei Balcani incominciarono a

¹² Il corrispondente del “Corriere d'Italia” del 14 febbraio 1912, così commenta da Costantinopoli: “La misteriosa revolverata che feriva il sacrilego demolitore ottomano della nostra vecchia chiesa di Sant'Antonio e di cui vi telegrafai in data d'oggi è venuta a mettere un po' di sangue in un conflitto, mantenutosi bensì finora nelle vie pacifiche, ma rivoltante nullameno per la malafede della autorità ottomane”. Del caso si parlò anche in “The Levant Herald and Eastern Express” del 13 e del 14 febbraio e di nuovo nel “Corriere d'Italia” del 14 febbraio.

sorgere i movimenti nazionalistici, la vita dei frati non era facile.

Tanto per citare qualche esempio, durante la Prima Guerra Mondiale, la nostra chiesa con il convento di Buyukdere venne sequestrata e adibita ad ospedale per i feriti di guerra. Finita la guerra, i frati al loro ritorno, trovarono una vera devastazione sia in chiesa che nel convento.

La stessa sorte, forse anche peggiore, toccò alla nostra chiesa di S. Antiono di Edirne. Appena restaurata dopo un incendio, durante la guerra bulgaro-turca venne anch'essa sequestrata e con il convento servì da caserma per i militari turchi, che sfogarono il loro odio e la loro rabbia contro i cristiani scrivendo sulle pareti parole blasfeme e frasi oscene e lasciando distruzione e sconchezze dappertutto.

Le nostre case di Dedeağaç e Tekirdağ dovettero assaggiare anch'esse l'ira del turco, ma riuscirono a sopravvivere fino a quando la Repubblica Turca non decretò la loro soppressione, una dopo l'altra, e l'incameramento di tutte le case in Tracia nell'erario dello Stato.

"Turcae sunt adhuc Turcae!", scrisse un tale quando ormai si parlava dell'Impero Ottomano come del grande malato d'Europa, e continuava: "Defectus potestatis ipsorum, minime vero voluntatis, impedit quominus nos Chrsitianos devovent" (ACSA, *Brevi Notizie*: 241).

E per concludere su una nota un po' allegra vorrei raccontare un aneddoto, quasi un fioretto francescano sbocciato in terra musulmana. Un dì, mentre i frati stavano pranzando, suona il campanello della porta. Un fratello corre per aprire ed ecco alla porta stanno due giannizzeri che chiedono di parlare con il superiore. Impaurito, il fratello torna a riferire al padre superiore. Il superiore era p. Giovanni Mauri, musicista e bravo organista. In un primo momento egli si sente un po' insospettito, ma comunque non può rifiutare di incontrare gli inviati del sultano senza incorrere nella sua ira e prevedere altre conseguenze. Qualche padre vuole accompagnarlo, ma lui rifiuta. Deve affrontarli da solo. Cercando di farsi coraggio, con passo fermo va alla portineria e saluta i soldati, che ricambiano cordialmente il saluto. Poi gli spiegano che il Sultano, avendo sentito parlare della sua fama come bravo organista e non avendo mai sentito suonare un organo, lo invita a recarsi da lui nella reggia, portando con sé l'organo. Quasi non volendo credere e temendo, che dietro la domanda si nascondesse un tranello, il frate chiede: "E quando vuole che io vada?". La risposta non si fa attendere: "Adesso, subito". Certo, al sultano non si poteva dire di no. Ma come fare? L'organo c'era e si poteva anche trasportare, ma occorrevano uomini forti e del mestiere capaci di maneggiarlo, senza recar danno allo strumento. I giannizzeri lo rassicurano: si è già pensato a tutto. Fuori c'erano quattro *hamalli*, ovvero facchini, del mestiere pronti a trasportarlo fino al porto, caricarlo su una zattera o chiatte per attraversare il Corno d'Oro e poi al palazzo di Topkapı. Il povero p. Mauri non aveva scelta, doveva acconsentire. Ri-entra e racconta ai confratelli la strana richiesta del sultano. Qualcuno cerca di dissuaderlo, ma lui ormai ha deciso. Ed ecco esce e, accompagnato dai giannizzeri, segue gli *hamalli*, poi si imbarca e, dopo la breve traversata passa per la Sublime Porta ed entra alla presenza del sultano. Lo saluta con un inchino profondo, e il sultano lo accoglie con grande calore e gli chiede di fargli ascoltare lo strumento

sconosciuto del quale ha tanto sentire parlare. Ed ecco il nostro p. Mauri fa uscire da quell'organo delle sinfonie mai intese dall'illustre ascoltatore, che lo lasciano incantato. Terminato che fu il concerto, il sultano gli fa la domanda di rito: "Vuoi farti musulmano? Avrai delle belle fanciulle e tanta ricchezza". Il frate ringrazia e con garbo risponde di no. Il sultano allora gli offre una piccola borsa di velluto rosso con venti monete d'oro. Il padre gradisce il dono, lo saluta e chiede il permesso di congedarsi. Fa un inchino al Gran Sultano che lo ricambia con un ampio sorriso e i giannizzeri lo accompagnano alla porta, mentre gli *hamalli* li seguono portando il carico prezioso. Arrivati alla prima porta le guardie stendono la mano per ricevere il *bakşış* e così alla seconda e a quella esterna, sicché p. Mauri, uscendo dal palazzo, rimane solo con la borsa vuota e torna al convento ricco solo della benevolenza mostratagli dal Sultano.

Bibliografia

- Abate 1923: G. Abate O. F. M. Conv., *Missioni francescane italiane d'Oriente. I Frati Minori Conventuali a Costantinopoli, nell'Arcipelago e in Moldavia*, estratto da "Rassegna Italiana del Mediterraneo", III, 1923, 31.
- ACSA: Archivum Conventus S. Antonii, Sent Antuan Kilisesi, Istanbul.
- AGOConv: Archivum Generale Ordinis Fratrum Minorum Conventualium, Convento SS. XII Apostoli, Roma.
- Balfour Kinross 1977: J. P. D. Balfour, Baron Kinross, *The Ottoman Centuries. The Rise and Fall of the Turkish Empire*, New York 1977.
- Belin 1894: M. A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople*, Paris 1894².
- Fonti francescane: Fonti francescane*, Assisi 1977.
- Frazee 1983: Ch. A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, London – New York 1983.
- Mansel 1996: Ph. Mansel, *Constantinople. City of the World's Desire, 1453-1924*, London 2006.
- Matteucci 1967: G. Matteucci O. F. M., *Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo: Il S. Francesco di Galata in Costantinopoli, c. 1230-1697*, Firenze 1967.
- Palmieri 1900: A. Palmieri, *Dagli archivi dei Conventuali di Costantinopoli*, "Bessarione. Rivista di Studi Orientali", a. V, vol. VIII, 1900, 53-54, pp. 492-520.
- Vatin 2000: N. Vatin, *L'ascesa degli Ottomani, 1451-1512*, in R. Mantran (a cura di), *Storia dell'Impero Ottomano*, Lecce 2000, pp. 95-134.

Momenti significativi della presenza francescana nei Paesi Romeni

Stefan Damian

Università di Cluj-Napoca

In memoria di Teresa Ferro

I frati minori comparvero sull'attuale territorio della Romania abbastanza presto. Infatti, Giovanni da Pian del Carpine (ca. 1180-1252), ministro per la seconda volta, "mandò frati in Boemia, in Ungheria, in Polonia, in Dacia e in Norvegia" (Giano, 1988: 2002). Arrivati in Dacia i frati si accinsero all'opera di conversione e di predicazione, tanto tra i romeni ortodossi, considerati 'scismatici', perché entrati nell'orbita degli interessi costantinopolitani attraverso i bulgari, quanto tra i cumani (termine con cui venivano designati vari popoli, come, ad. es. i peceneghi pagani) ed i tatars, i quali dopo il grande attacco all'Europa centro-orientale (1241) si erano insediati sul litorale del Mar Nero.

L'attività dei francescani in Ungheria (e, dunque, anche tra i numerosi romeni, chiamati comunemente *Olachi o Olah*), Transilvania, Banato, Valacchia e Moldavia (cioè in tutta la Dacia a nord del Danubio, come anche nella Dacia meridionale abitata da valacchi sulle rive del Timok e intorno a Vidin), ha riscosso un successo notevole, tale da essere rimarcato persino da insigni storici ecclesiastici dichiaratamente partigiani dell'Ortodossia.

Dunque, l'iniziale insediamento dell'ordine in quei paraggi avvenne negli stessi anni in cui si facevano i primi tentativi di espansione verso le terre degli 'infedeli' e dei nuovi convertiti alla fede cattolica. Di solito quando si parla dell'attività dell'ordine nell'Ungheria storica la si deve collegare, per forza di cose, con gli interessi palesi di eliminare le 'deviazioni' dalla fede cattolica e di riportare sulla via 'ortodossa' i cristiani che avevano trovato accoglienza in Bosnia e che da lì minacciavano con le loro eresie la stabilità dei territori vicini. L'Ungheria del Trecento si sentiva minacciata e, dunque, era interessata a difendere il proprio territorio; la stabilità della fede nei Balcani era, perciò, un elemento che contribuiva a garantire la sua integrità. D'altro canto, l'unità della fede assicurava tranquillità e potenza ai vari sovrani. Altrettanto succedeva in quelli che erano allora territori

orientali dell'Ungheria. Perciò, i re angioini, interessati ad avere uno sbocco sul litorale del Mar Nero, estesero le loro azioni al di là dei passi dei Carpazi Orientali, tra i valacchi ed i 'cumani' che minacciavano la Transilvania attraverso i passi di Buzau. Qui, infatti, fu fondata una diocesi cattolica, distrutta dalla grande invasione tatara già nel 1241. Questo vescovado era considerato un punto saldo per la propagazione della fede cattolica verso Oriente. Anche i primi missionari, appena finiti i momenti di terrore provocati dall'invasione mongola, arrivarono da quelle parti, attraversando altri territori dove il cristianesimo di obbedienza romana era penetrato tra i romeni: si tratta soprattutto del Banato, dove c'era una cospicua comunità cattolica e dove i francescani avevano fatto la loro comparsa subito dopo la fondazione dell'ordine. Ad est dei Carpazi, tra altri 'scismatici' – romeni, bulgari, 'cumani' – e dalle parti dei tatarsi, i frati compirono varie missioni. Con una lettera del 9 ottobre 1278 papa Niccolò III ordinava al ministro dei minori d'Ungheria di mandare alcuni frati (Auner 1914: 60) verso Oriente, e già un anno più tardi il provinciale d'Ungheria, Adriano, avvertiva la Curia romana che i suoi missionari, dalle parti tatarsi, avevano bisogno di un vescovo, perché, dopo la distruzione del vescovado di Milcovia, non c'erano più né vescovo, né fedeli da circa 40 anni (Moisescu 1942: 27). Giovanni XXII, con una lettera del giugno 1327, nominava il frate minore Luca da Castello, amministratore del Vescovado dei 'cumani', al posto del fu vescovo Leone (Hurmuzaki 1897: 602, n. 478), mentre in un'altra lettera, dello stesso giugno 1327, rilasciata dalla Curia di Giovanni XXII, si parla della necessità di riorganizzare il vescovado "in finibus videlicet Tartarorum", con l'ordinazione del francescano Vito di Monteferro a suo capo. Il 13 ottobre 1374 papa Gregorio XI considerava adeguata la nomina del minorita Antonio da Spoleto (Pal 1941: 35), che conosceva la lingua dei Valacchi ("qui linguam dicte nationis / Walachorum/ scire asseritur") alla carica di vescovo (Hurmuzaki 1897: 216-217). Il problema della lingua quale mezzo di promozione della fede cattolica s'era già imposto in precedenza all'attenzione papale, perché sin dal 1234 la Curia aveva espresso la volontà di nominare un vescovo vicario eletto tra i romeni della zona di Milcovia, che potesse predicare nella lingua volgare e farsi capire dal popolo.

La presenza francescana in Moldavia diventò più evidente a cominciare dal 1340, dopo la conquista polacca della cosiddetta Russia Rossa, ed è documentata dal fatto che una trentina d'anni più tardi, nel 1370 a Siret, in Moldavia, fu organizzato un altro vescovado, con l'aiuto dei francescani e della Chiesa polacca (Auner 1913: 226-245). Non insisterò sulle vicende dell'ordine (Morariu 1926a: 49-52; 1926b: 58-60), della sua competizione con i domenicani, delle vicissitudini ivi incontrate e del martirio subito da alcuni frati. Importante è, invece, la sua continua presenza non soltanto in Transilvania e in Moldavia ma anche in Valacchia, nel Banato (sono conosciuti i vescovadi di Severin e, ulteriormente, quello di Argeș), sulle rive del Timok (nell'attuale Bulgaria), ed in altre zone della Penisola Balcanica dove i frati compivano la loro opera di apostolato, educazione, conversione e promozione delle idee del loro fondatore, spesso volte soltanto tra fedeli di lingua romena.

Tra i romeni d'Ungheria, la presenza francescana è stata duratura e di massima importanza per la vita religiosa e culturale del Paese. Nel Banato, ad

es., numerosi furono i romeni riconvertiti al cattolicesimo durante il regno di Lodovico d'Angiò (1342-1382), il papa Clemente VI affidando nel 1345 "la propaganda" al francescano Antonio da Spoleto, il quale operò per alcuni anni anche tra gli "Olachi" di Transilvania, Valacchia, Sirmio, Bosnia e Moldavia (cf. Lupşa 1929), preparato com'era nell'usare la lingua del popolo. Tra i valacchi del Sirmio (ricordati sin dal 1260 da papa Onorio III), svolse la sua attività, nella prima metà del Quattrocento, anche l'inquisitore Giacomo della Marca. Nell'anno 1372, il papa Gregorio XI aveva già approvato la conversione degli infedeli e degli scismatici "in primis Wlacorum [...] quorum nonnulli in pascuis et tentoriis habitant" e così, nel 1433 i conventi francescani, soltanto nel Banato, superavano la decina. Da lì i francescani si spingevano anche in Valacchia e in Moldavia. La loro importanza è testimoniata anche dall'elezione del minorita Gregorio a vescovo del Banato di Severin, dieci anni più tardi. A cominciare dal 1428, sotto il re e imperatore Sigismondo di Lussemburgo (1410-1437), l'attività religiosa dei frati minori divenne sempre più consistente tra i proprietari terrieri valacchi, cui, secondo le decisioni del tempo, venivano confiscati i beni nel caso in cui accettassero i sacerdoti 'scismatici', infiltratisi nelle loro terre dalla Penisola Balcanica per paura dell'avanzata turca.

Profondamente impegnato nella politica europea e interessato a realizzare un equilibrio di forze non soltanto sulle terre occidentali, ma anche orientali, l'imperatore Sigismondo di Lussemburgo costituì, lungo gli anni del suo dominio, un punto di riferimento di primaria importanza ("il supremo potere temporale della cristianità", Vivanti 1974: 308) per l'intero ordine francescano, impegnato a riportare sulla 'giusta via' i membri del proprio ordine e i fedeli sempre più minacciati dalle eresie. La preparazione giuridica, il conflitto tra il Papato e il Concilio di Basilea, la minaccia hussita con le sue conseguenze, spinse il frate Giovanni da Capestrano (1386-1456) ad avvicinarsi ai potentati del tempo, esortandoli a partecipare alla sua strenua battaglia contro le non poche deviazioni giuridico-religiose e contro la minaccia, più consistente, dei turchi. Questi ultimi, approfittando dell'inimicizia del principe Lazar e del re Tvrtko I con il re ed imperatore Sigismondo, avevano conquistato prima della battaglia di Kosovo (15 giugno 1389) alcune terre greche, tra le quali l'Epiro e l'Eubea; allo stesso tempo si erano intromessi nelle lotte per il potere in Albania e minacciavano Ragusa e i territori italiani, tanto del Mezzogiorno, quanto del litorale adriatico.

Membro importante dell'ordine francescano, Giovanni da Capestrano non poteva non essere coinvolto nei grandi problemi che la Chiesa e il potere politico del tempo affrontavano. Il tentativo di rinnovamento osservante della vita francescana ebbe in lui un promotore di prim'ordine. Giovanni, con l'aiuto e sulle orme di Bernardino da Siena, si era impegnato sin dai primi anni di attività nella predicazione a favore del ritorno della Chiesa ai precetti delle origini e nel tentativo di riportare alla vera vita cristiana i suoi confratelli. A loro si aggiungevano Giacomo della Marca (nato nel 1394 a Monteprandone), Alberto Berdini di Sarteano (Siena), conterraneo di Bernardino, costituendo quello che ulteriormente si sarebbe chiamato "le quattro colonne dell'osservanza" (cf. Hofer 1955: 157).

Negli anni del Concilio di Costanza per la riforma ecclesiastica (1414-18), la loro azione mirava soprattutto al rinnovamento della Chiesa e a riportare le genti ad una vita consone ai principi del vero francescanesimo. Allo stesso tempo, si volevano affermare i diritti del papa sui rappresentanti delle altre Chiese cristiane. L'esempio personale fu seguito da numerose adesioni ai nuovi principi dell'osservanza e da un forte impegno a rispettare rigorosamente le regole. Tutto quanto non senza forti contrasti con i confratelli conventuali, i quali videro diminuire il proprio numero, quello dei fedeli e specialmente dei conventi, che passavano agli osservanti. Giovanni seppe, però, riformulare le proprie aspettative nei momenti cruciali attraversati dall'Europa che si preparava a combattere i turchi. Il modello ecclesiastico orientale poteva costituire per l'osservanza un modello accettabile nei suoi sforzi di ritornare ad una vita religiosa sana, di meditazione, umiltà e rinuncia ai poteri temporali. Non si poteva, però, accettare, la sottomissione del capo della Chiesa alla volontà dell'imperatore, come succedeva nel mondo ecclesiastico greco-orientale, e tale argomento costituì un elemento principale nelle argomentazioni del Capestranese a favore dell'erede al trono di san Pietro. Questi contrasti si manifestarono anche tra i missionari nei Paesi orientali e turbarono non poco la loro attività di conversione degli 'scismatici' e dei bogomili dei Balcani e degli hussiti, che nel frattempo avevano trovato accoglienza anche tra i romeni.

Giovanni da Capestrano dovette affrontare simili compiti anche negli anni a venire. A questi se ne aggiunsero altri, di natura diplomatica. Così, nel 1435 egli fece parte della delegazione pontificia in Oriente, che doveva discutere con i rappresentanti armeni, nella città genovese di Caffa, in Crimea, le condizioni per l'unione alla Chiesa romana. I suoi principi ecclesiologici, diversi da quelli adottati ulteriormente nella *Compactata* (1436) concessa agli hussiti, erano consoni al pensiero di Eugenio IV. Questi estenuanti viaggi permisero a Giovanni di conoscere alcune vicarie orientali, e portare i principi dell'osservanza in diversi conventi, tra i quali si rivelò di massima importanza quello francescano di Caffa (cf. Delacroix-Besnier 1997).

Anche se poco pacifica, l'Europa del periodo era stata appena sfiorata dal pericolo ottomano, arrestatosi con la disfatta di Ankara (1402) subito da parte dell'esercito mongolo. Con la salita sul trono del sultano Murad II (1421-51), i combattimenti ripresero con nuovo vigore. Ad affrontare i numerosi e incessanti assalti, i turchi trovarono già pronto l'esercito transilvano con a capo Giovanni da Hunedoara (Hunyadi). Con lui il Capestranese avrebbe compiuto, di lì a poco, numerose azioni dalla portata europea. Nelle terre sotto il dominio del valacco, Giovanni continuò, per il tempo ivi trascorso, l'opera di riportare all'osservanza cattolica non soltanto i francescani conventuali, ma anche i numerosi 'scismatici' viventi nelle terre dei Carpazi usando sia la forza delle parole, che quella dell'apparato del potere a disposizione. Per lui la Transilvania, il Banato e anche la Valacchia (dove fondò la chiesa di Târgoviște, altro importante convento dove si sarebbero insediati gli osservanti bulgari), divennero un punto centrale e la sua azione di conversione degli 'scismatici' contribuì in non poca misura alla sopravvivenza dell'elemento culturale occidentale tra i romeni. Afferma il suo

biografo Hofer che Giovanni convertì alla fede cattolica circa 10.000 ‘scismatici’, specialmente nella zona di Hunedoara, dove catturò il vescovo Giovanni Wladika di Caffa, che aveva forse conosciuto durante la missione a Caffa alcuni anni prima, il quale vescovo, convertitosi alla fede cattolica, fu mandato a Roma ed svolse un importante ruolo nell’attuazione dell’idea di unione tra le due Chiese. Alla crociata del 1456 per la difesa di Belgrado insieme ai cattolici capeggiati dal conventuale Giovanni da Capestrano e da Giovanni di Hunedoara parteciparono numerosi fedeli, tanto cattolici quanto ‘scismatici’, i quali, nel nome della fede, salvarono l’Europa dalla minaccia turca fino alla battaglia di Mohacs (1526).

La raggiunta unità di fede in seguito agli accordi presi al Concilio di Firenze, anche se non resse a lungo, contribuì a modificare l’atteggiamento verso la fede ortodossa dei diversi sovrani cattolici che salirono sul trono ungherese. Non si deve dimenticare il forte attaccamento alla cultura latina di Mattia Corvino, figlio di Giovanni Hunyadi, la cui corte si distingueva per una numerosissima presenza di occidentali. L’adesione al cattolicesimo di alcuni principi valacchi (ad es. Dan e Vlad Dracula, detto Vlad l’Impalatore) si deve alla presenza dei francescani tanto in Turchia, quanto in Transilvania, e specialmente presso la corte di Mattia Corvino.

I segni della loro presenza si ritrovano anche in diverse raffigurazioni artistiche che testimoniano ancor oggi (si veda, ad es. la cupola della chiesa fondata da Vlad ‘Dracul’ a Snagov) che i santi apostoli Pietro e Paolo, abbracciati, non rappresentavano un sogno impossibile, ma si costituivano come modello materiale di un progetto al quale Giovanni e Sigismondo contribuirono effettivamente.

Col passare del tempo, la presenza francescana nei paesi romeni fu condizionata dalle svolte, spesso imprevedute, della storia del luogo. Ci furono anni in cui tale presenza si dimostrò più consistente e diede sempre nuovi frutti, e ci furono anche momenti in cui c’era bisogno di mandare altri frati per rinvigorirla.

Dopo la disfatta ungherese di Mohacs, i francescani riuscirono a resistere e cercarono in tutti i modi di portare conforto alle anime nelle terre di conquista turca. In quegli anni nei tre principati romeni sotto sovranità turca non furono pochi i francescani di origine bulgara (in Valacchia), ungherese (in Transilvania e Moldavia), italiana e tedesca (soprattutto in Moldavia) che oltre ad assistere le popolazioni pensavano anche ad organizzare crociate contro gli infedeli. È interessante che in Transilvania il principe Stefano Bathori, futuro re di Polonia, abbia invitato nel 1579 i gesuiti e allo stesso tempo, abbia protetto la Chiesa Ortodossa, mentre in Moldavia ai tempi di Pietro lo Zoppo (1582-91) il metropolita Gheorghe Movilă, in una lettera a Sisto V, si dichiarava “obbedientissimo figlio della Santa Chiesa cattolica romana” (cf. Alzati 2001: 150).

Se il Cinquecento fu ancora un secolo di sconfitte per la propagazione della fede occidentale nei Paesi orientali, e la presenza francescana sempre più esigua, nel Seicento la situazione cambiò profondamente. Già le Riforme protestanti avevano logorato la fragile unità cristiana e in numerosi Paesi il cattolicesimo non godeva dei necessari diritti per svilupparsi. È il caso della Transilvania, dove gli unitariani, i luterani ed i calvinisti restringevano sempre più il diritto di manifestare la fede cattolica e dove i cattolici erano una minoranza sempre

più minacciata d'estinzione. Per questo motivo, i francescani, spesso con l'aiuto della Casa d'Asburgo austriaca, ma anche col permesso dei turchi, riuscirono nuovamente a spingersi in questi territori e a portare conforto alle genti cattoliche; sovente riuscirono a convertire alla fede romana diversi calvinisti (ad esempio a Șumuleu in Transilvania e a Cotnari in Moldavia), a riavere i propri conventi, anche se privi degli oggetti necessari al culto, e ad intrattenere dei buoni rapporti con diversi sovrani che abbracciarono allora la fede cattolica o avevano accettato presso le loro corti i francescani. L'opera di Bernardino Quirini, superiore della provincia francescana di Candia (giunto in Moldavia nel 1597 dopo il ritiro dei frati francescani osservanti di Bacău nel 1572 e dopo i contrasti con il francescano polacco Walerian Lubieniecki in cui intervenne a favore del Quirini anche il principe moldavo Geremia Movilă, cf. Alzati 2001: 153), "riportò nuovamente alla fede cattolica i diversi nuclei latini raggiunti dal protestantesimo" (Alzati 2001: 156).

Nel Seicento, la presenza dei gesuiti suscitò numerose discussioni e dispute tra i francescani e i nuovi arrivati. E forse, non si sarebbe arrivato a tanto, se dietro di loro non ci fossero stati gli interessi più o meno palesi delle potenze che si fronteggiavano all'epoca: quelli polacco-lituani, quelli austriaci e quelli ottomani, ai quali si aggiungevano quelli dei principi protestanti transilvani o dei khan tatari, i quali facevano pendere la bilancia del fragile equilibrio a favore di una od altra delle parti.

Con il sopravvento delle Riforme, il cattolicesimo tanto fiorente prima in Transilvania, subì una forte ritirata e pochi restarono i nuclei di resistenza di fronte ai numerosi soprusi a cui i cattolici furono sottoposti. I francescani resistettero a Șumuleu, tra i szekeli ed i romeni del luogo, mentre i gesuiti fecero ancora sentire la loro presenza nel Banato, dove George Buitul pubblicava già il *Catechismo cattolico* di Pietro Canisio per i romeni del luogo.

Sempre nel Seicento gli sforzi dei conventuali, specialmente di origine italiana, in Moldavia furono contrastati dai gesuiti polacchi. Gli scontri tra i rappresentanti dei due ordini infersero non poche ferite alla vita religiosa locale. I rapporti dei missionari rivelano la complicata situazione religiosa generata da interessi politici (degli austriaci, ma specialmente dello Stato polacco-lituano e dei principi protestanti ungheresi di Transilvania) e da interessi meramente personali. Non di rado furono chiamate ad intervenire a favore di uno dell'altro rappresentante dei due ordini persone altolocate, tanto in Moldavia quanto in Valacchia: è il caso del segretario del principe Vasile Lupu, Kotnarschi, che privilegiava i gesuiti polacchi a sfavore dei francescani italiani (cf. Periș 2005: 86, 90-91 e ss.). A cominciare dal 1639 la Propaganda Fide estese la sua autorità sulla Prefettura delle Missioni e nel 1644 concesse all'arcivescovo di Sofia (Serdica) Pietro Deodato Baksić (cf. Bandini 2008: 36-254; Ferro 2005: 86), competenze in Valacchia e all'arcivescovo di Marcianopoli (località importante sulle rive del Timok dove la maggioranza della popolazione era di lingua romena), Marco Bandini (Urechia 1926-1927: 58), la giurisdizione sulla Moldavia (1644). Anche qui, con i mezzi insufficienti a disposizione, il loro ruolo fu soprattutto uno pastorale e culturale, e la vita dei missionari si confuse innumerevoli volte con quella dei fedeli: durante gli attacchi

dei tatarsi si dovevano rifugiare nei boschi e in montagna, da dove, appena passato il pericolo, facevano ritorno nei villaggi dispersi, ricominciando la loro attività. Di tutte queste sventure i missionari si lamentavano con la Propaganda Fide, sempre più interessata ad avere missionari capaci di dialogare nella lingua del popolo e di sottrarlo alle influenze calvine e ortodosse.

Nell'ottavo decennio del Seicento, il principe Cantemir "che risiede in Iassi città principale con otto Senatori, ed altri ufficiali tutti benevoli verso li missionari, che sono da loro desiderati ed assistiti, benché siano di rito greco scismatico"¹ regnava anche su città spopolate ("Lontano da Iassi 35 miglia v'è la città di Cutnar da cinque anni in quà spopolata"); oppure: "Discosto da Cutnar 40 miglia vi sono diverse città, cioè Baia, Succiaveia, Bottosceni, Chotino, Tergosireto, e Cernauz, dove vi sono chiese, ma sono tutte abbandonate, essendo ritirati li popoli a Campolongo nelle montagne vicine alla Transilvania", Ferro 2005: 158), dove i francescani si trovavano quasi sempre in difficoltà e chiedevano aiuto alla congregazione. In seguito a simili scorrerie andavano dispersi i paramenti sacri, devastate le chiese e le case parrocchiali, diminuiva il numero dei fedeli e si riduceva la forza della fede.

In Transilvania i francescani hanno potuto annoverare tra di loro anche numerosi romeni: tra questi, i nomi di George Buitul – diventato poi gesuita – a Caransebe e Ioan Caion (vicario apostolico di Transilvania, nominato dalla Santa Sede e non accettato dal clero transilvano) a Șumuleu sono i più conosciuti nel Seicento). Lì i francescani hanno avuto una storia travagliata, specialmente dopo il passaggio dei tedeschi e degli ungheresi alle Chiese della Riforma. Ma numerosi furono anche i francescani di origine italiana che hanno continuato a svolgere la loro attività in condizioni spesso avverse e hanno dovuto subire lungo i secoli la vendetta dei fedeli delle Chiese riformate, vendetta che spesso li portò al martirio.

Già nel Seicento il problema della lingua liturgica e della Comunione ricevette forti connotati etnici: ecco perché tra i romeni erano graditi e accettati i missionari italiani, i quali, d'altronde, lasciarono numerose testimonianze del modo in cui si erano integrati nelle comunità locali e descrizioni obiettive dello stato delle cose in diverse regioni romene. Fu sempre in questo periodo che La Propaganda Fide si preoccupò di organizzare, saltuariamente, corsi di lingua romena ed impose ai suoi missionari di impararla prima di avviarsi verso le terre romene. Così, almeno, si potrebbe spiegare la non poco discussa affermazione del minore conventuale Gaspare da Noto, missionario in Moldavia e Valacchia, che annunciava alla Sacra Congregazione di aver tradotto in romeno il *Catechismo* del cardinal Bellarmino nel 1644, dopo appena quattro mesi di soggiorno in Moldavia (Piccillo 1997: 9-18). C'era, dunque, la necessità di adeguarsi alle condizioni locali, tuttavia

nel decennio tra il 1650 e il 1660, nonostante il divampare delle polemiche tra gesuiti e minori conventuali [che cesseranno nel 1763 – S. D.], la questione della lingua non venne quasi più ripresa: i gesuiti polacchi, d'altra parte, avevano pochi diritti da accampare a questo riguardo se nel 1672 potevano essere accusati dal connazionale vescovo Stefan Atanazy Rudziński di essere inidonei alla missione perché non conoscevano il romeno (Ferro 2005: 93).

¹ Vedi *La relazione sulla Missione di F. A. Renzi (1688)*, in Ferro 2005: 157.

Lo stesso succedeva con i missionari ungheresi, che dalla vicina Transilvania intervenivano nelle vicende delle popolazioni moldave con l'aiuto dei sacerdoti, nel tentativo di rafforzare la fede cattolica, già minacciata dagli ortodossi e dai calvinisti (cf. Ferro 2004).

La conoscenza della lingua dei fedeli si poteva dimostrare con la composizione di catechismi, dizionari, preghiere (Ferro 2005: 140 ss.) e rispondeva, verso la fine del Settecento e nei primi decenni del secolo successivo, alle necessità di comprensione del luogo. Sembra che la Propaganda imponesse ai suoi missionari l'acquisizione di certe competenze linguistiche e che per accedere alle diverse cariche nelle missioni fosse necessario dimostrarle (cf. Călinescu 1925; 1930). La *Dottrina Christiana* del gesuita banatense George Buitul fu adattata da Vito Piluzio (dopo il 1670) e da Silvestro Amelio (1719) per rispondere alle necessità spirituali dei fedeli che parlavano il dialetto moldavo e, forse, anche con l'intento di dimostrare ai loro superiori la conoscenza della lingua del posto.

Nel Seicento, ma specialmente nel diciottesimo secolo, la fuga delle popolazioni romene dalla Transilvania verso Moldavia e Valacchia diventò un fenomeno sempre più massiccio, tanto che il governo austriaco dovette prendere duri provvedimenti amministrativi per arginarlo. Questa situazione portò ad est e a sud dei Carpazi altri fedeli, non sempre uniti con la Chiesa romana (tra il 1697-1701 gran parte dei romeni di Transilvania accettò l'unione con Roma sul modello dei ruteni e di altri gruppi etnici romeni della Penisola Balcanica già uniti con la Chiesa romana); della loro cura pastorale si occupavano i francescani; l'arrivo di queste popolazioni rafforzò la presenza cattolica nelle due regioni.

Con la rifondazione della diocesi di Argeș (Karalevskij 1915) e dopo le alterne vicende tanto della Valacchia quanto della Moldavia – un vescovado di Bacău aveva costituito il pomo della discordia tra i francescani e i gesuiti, o più esattamente tra i rispettivi ordini, che agivano sulla spinta degli austriaci e dei polacchi; lo stesso contenzioso riguardava la chiesa francescana di Bacău e le chiese di Cotnari (dove primeggiavano i gesuiti, con l'aiuto del cardinale polacco Zamoyski e di un rappresentante del principe Vasile Lupu) – l'attività dei francescani divenne sempre più intensa, anche se spesso veniva ostacolata. Non meno pesanti furono le ingerenze dell'ordine gesuita in altre località moldave che, associate alle ripetute scorrerie dei tatarì e dei cosacchi di Chmel'nyc'kyj, dispersero le ancora deboli comunità cattoliche.

Nei momenti di pace, grazie al contributo dei francescani, molti romeni poterono contribuire al rinvirimento e alla diffusione del cattolicesimo. Ad esempio, in Transilvania, un rampollo della famiglia di Giovanni da Hunedoara diventò arcivescovo primate d'Ungheria (si tratta di Nicolaus Olacus) (Lupșa 1929: 66 ss.).

*

L'Ottocento fu il secolo in cui i francescani contribuirono di più alla diffusione del cattolicesimo tra i romeni, soprattutto in Moldavia dove il numero delle migrazioni dalla vicina Transilvania era in costante aumento. Se nel 1646 Bandini contava 680 cattolici, prima del 1820 il numero dei fedeli superava le 40.000 unità.

I nuovi cattolici erano soprattutto i numerosi romeni sfuggiti alla pressione fiscale austriaca e ai soprusi dei proprietari terrieri, militari delle guarnigioni transilvane che “lodano quella terra dove la campagna è più fertile che non da noi e le tasse più sopportabili” (Meteş 1977: 98), e non soltanto di fede cattolica; a loro si aggiunse anche un numero ristretto di ungheresi e siculi della stessa regione. Altrettanto succedeva con le migrazioni in Valacchia, dove dalla zona di Făgăraş “sempre in questo mese sono scappati da Făgăraş 700 servi” (Meteş 1977: 135).

Anche la dimensione della missione subì trasformazioni all’inizio dell’Ottocento, mentre i trattati internazionali² imposero con sempre più fermezza connotati politici alla Missione in Moldavia (Ferro 2005: 130 ss.). Ciò contrastava le mire egemoniche del metropolita ortodosso Veniamin Costachi, mire che si manifestarono con alcuni episodi di ostilità contro i conventuali. Il contributo dei cattolici moldavi alla guerra d’indipendenza romena nel 1877 fu riconosciuto da Mihail Kogălniceanu a nome del governo romeno e verso la fine dello stesso secolo la presenza francescana in Romania fu sempre più un motivo di gloria per le stesse autorità romene.

Già dalla fine del diciannovesimo secolo, i francescani hanno un seminario teologico a Săbăoani, in provincia di Bacău, una tipografia, una casa editrice ed ora hanno un grande istituto a Oneşti, dove studiano alcune centinaia di giovani romeni, sotto la direzione dei padri cappuccini.

Anche in Valacchia i francescani hanno avuto, come si è visto, i loro conventi (chiamati *bărâții* dalla voce slava *bratŭ* ‘frate’, entrata attraverso l’ungherese *barát*), alcuni dei quali esistono ancora oggi, a Bucarest (Bărăția), a Târgoviște (le rovine erano ancora visibili alla fine del diciannovesimo secolo), o sono ricordati dalla toponimia locale (a Câmpulung). Per quanto riguarda il convento francescano di Târgoviște, C. Diaconovich (cf. Diaconovich 1905), lo considerava fondato addirittura da Radu Negru Vodă (anche se il suo fondatore o forse, rifondatore, fu Giovanni da Capestrano, cf. Damian, De Marchis 1993-98). Il contributo dei frati minori è stato benefico per la conservazione della lingua romena presso le comunità cattoliche moldave dove, lungo i secoli, le ingerenze del governo e del clero magiaro e polacco miranti all’espansione verso Oriente furono fortissime. I missionari italiani hanno avuto, perciò, molte occasioni di conflitto coi loro confratelli ungheresi e spesso hanno richiesto l’intervento delle più alte autorità ecclesiastiche romane, le quali hanno dimostrato quasi sempre una massima oggettività (cf. Mărtinaş 1985/1989).

A loro volta, anche i romeni contribuirono e contribuiscono all’affermazione dell’ordine: per ora, l’unico beato dato alla Chiesa cattolica dai romeni è un francescano cappuccino: Geremia di Valacchia, nato in Moldavia e morto a Napoli nel 1625, anche se i loro contributi possono e dovranno essere rivalutati attraverso nuove ricerche.

² Intervenero a favore dei conventuali Polonia (fino alla spartizione del 1795), Francia, Austria, e la stessa Porta Ottomana.

Bibliografia

- Alzati 2001: C. Alzati, *Lo spazio romeno tra frontiera e integrazione in età medioevale e moderna*, Pisa 2001.
- Auner 1913: C. Auner, *Episcopia de Siret 1371-1388*, "Revista Catolică", II, 1913, pp. 226-245.
- Auner 1914: C. Auner, *Episcopia Milcoviei in veacul XIV*, "Revista Catolică", III, 1914, p. 60.
- Bandini 2008: M. Bandini, *Lettere alla Santa Sede - Epistole către Sfântul Scaun*, Iași 2008.
- Călinescu 1925: G. Călinescu, *Alcuni missionari cattolici italiani in Moldavia nei secc. XVII e XVIII*, "Diplomatariu italicum", I, 1925, pp. 1-272.
- Călinescu 1930: G. Călinescu, *Altre notizie sui missionari cattolici nei paesi romeni*, "Diplomatariu italicum", II, 1930, pp. 305-513.
- Damian, De Marchis 1993-98: S. Damian, F. De Marchis, *San Giovanni da Capestrano, 1386-1456. Il mistero delle sue reliquie*, "Vita Minorum" (Padova), LXIV, 1993, 3-4; LXVI, 1995, 2; LXVIII, 1997, 5; LXIX, 1998, 4.
- Delacroix-Besnier 1997: C. Delacroix-Besnier, *Les dominicains par la chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*, Rome 1997.
- Diaconovich 1905: C. Diaconovich, *Enciclopedia Română*, Sibiu 1905.
- Ferro 2004: T. Ferro, *Activitatea și scrierile misionarilor catolici italieni în Moldova (sec. XVII-XIX)*, București 2004.
- Ferro 2005: T. Ferro, *I missionari cattolici in Moldavia*, Cluj-Napoca 2005.
- Giordano da Giano 1988: Giordano da Giano, *Cronache e altre testimonianze francescane*, in *Fonti francescane*, Padova 1988, p. 2002.
- Hofer 1955: J. Hofer, *Giovanni da Capestrano. Una vita spesa nella lotta per la Riforma della Chiesa*, trad.it. di G. Di Fabio, L'Aquila 1955.
- Hurmuzaki 1897: E. Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria Românilor*, I, București 1897.

- Karalevskij 1915: C. Karalevskij, *Bernardino Quirini, episcop de Argeș (1591-1605)*, "Revista catolică", IV, 1915.
- Lupșa 1929: Ș. Lupșa, *Catolicismul și Românii din Ardeal și Ungaria până la anul 1556*, Cernăuți 1929.
- Mărtinaș 1985/1989: D. Mărtinaș, *Originea ceangăilor din Moldova*, București 1985, trad.it. D. Mărtinaș, *L'origine dei Cattolici di Moldavia*, Padova 1989.
- Meteș 1977: Ș. Meteș, *Emigrări românești în Transilvania în secolele XIII-XX*, București 1977.
- Moisescu 1942: Gh. I. Moisescu, *Catolicismul în Moldova până la sfârșitul veacului al XIV-lea*, București 1942.
- Morariu 1926a: B. Morariu, *Momente istorice mai însemnate privitoare la existența franciscanilor în România înainte de veacul XVII*, în *Centenarul VII de la moartea Sf. Francisc din Assisi, întemeietorul Ordinului franciscan, 1226-1926*, Hălăucești 1926, pp. 49-52.
- Morariu 1926b: B. Morariu, *Franciscanii din veacul al XVII-lea până în prezent, în Centenarul VII de la moartea Sf. Francisc din Assisi, întemeietorul Ordinului franciscan, 1226-1926*, Hălăucești 1926, pp. 58-60.
- Pal 1941: I. Pal, P. M., *Originea catolicilor din Moldova*, Săbăoani – Roman 1941.
- Periș 2005: L. Periș, *Prezențe catolice în Transilvania, Moldova și Țara Românească 1601-1698*, Blaj 2005.
- Piccillo 1997: G. Piccillo, *Sul Catechismo romeno di Gaspare da Noto (1644)*, "Studi Italo-Romeni", I, 1997, 1, pp. 9-18.
- Urechia 1926-1927: V. A. Urechia, *Codex Bandinus. Memoria aspra scrierei lui Bandinus dela 1646*, "Analele Academiei Române", s. III, VI, 1926-1927, p. 58.
- Vivanti 1974: C. Vivanti, *La storia politica e sociale. Dall'avvento delle signorie all'Italia spagnola*, în *Storia d'Italia*, II/1: *Dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII*, Torino 1974.

Francescani in Albania¹

Maria Francesca Di Miceli

Università di Palermo

Le origini dell'evangelizzazione dei territori albanesi sono risalenti al primo secolo dell'era cristiana secondo quanto dichiarato dallo stesso apostolo Paolo: "Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del Vangelo di Cristo" (Rm 15,19). La popolazione rispose positivamente accogliendo il Verbo. Lungo le zone costiere la cristianizzazione è fatta risalire al 58 d.C. con la diocesi di Durrës, e più tardi si propagò anche alle zone interne di Shkodër e di Lezhë.

L'Albania o, meglio, l'area geografica dei Balcani abitata da genti albanofone, apparteneva politicamente all'Impero Romano d'Oriente, ma rimase sotto la giurisdizione ecclesiastica di Roma fino al 732. Poi le migrazioni slave cancellarono il primo cristianesimo nell'Illiria e nella Tracia, e gli albanesi dell'epoca tornarono al paganesimo.

Il processo di rievangelizzazione, iniziato abbastanza presto e protrattosi nei secoli a venire, vide la parte meridionale albanese rimanere legata all'influsso bizantino mentre le regioni montuose del nord rimasero di osservanza cattolica romana. Già all'alba del primo millennio, tuttavia, questa convivenza religiosa dette adito a conflitti che si caratterizzarono come scontri giurisdizionali; fin dal 1054, in seguito cioè al definitivo distacco della Chiesa Ortodossa da quella romana, i bellicosi tentativi di ambo le parti di intromissione nel territorio altrui si moltiplicarono. Alla fine dell'XI secolo, infatti, la Chiesa Latina penetrò in Albania attraverso la Dalmazia istituendo in alcune città propri vescovi locali. Nel corso del XIII secolo, con la creazione dell'Impero Latino d'Oriente (1204), e in particolare durante il Regno d'Albania di Carlo d'Angiò (1272), il territorio balcanico occidentale fu diviso in due grandi zone religiose: a nord la Chiesa romana e a sud

¹ Il presente saggio rielabora e integra un mio precedente studio apparso con il titolo *I Francescani in Albania all'epoca di Skanderbeg* in A. Musco (a cura di), *I francescani e la politica*, Atti del convegno internazionale di studio, Palermo, 3-7 dicembre 2002, Palermo 2007, 2 voll.

quella bizantina. L'Albania servì da zona di demarcazione e aspre lotte si susseguirono fino al trionfo della religione islamica nel XVI secolo.

Nel volgere di questi tre secoli si accentuarono le difficoltà da parte della Santa Sede nel penetrare in un'area soggetta a forti sollecitazioni esterne e nello stabilirvi punti di riferimento duraturi. In una condizione così precaria e di incertezza assoluta per il futuro, il papato comprese ben presto che soltanto la presenza di ordini monastici di provata fede poteva sopperire alle carenze di un clero pericolosamente compromesso. Non a caso furono i tre grandi ordini dei benedettini, dei domenicani e dei francescani che contribuirono a tenere uniti i cattolici soprattutto nell'Albania del nord (Cordignano 1934: 229).

I francescani già nel sec. XIII avevano istituito proprie sedi conventuali in Albania. Inizialmente esse dipesero amministrativamente dalla provincia di Slavonia, denominata dopo il 1393 provincia di Dalmazia, divisa a sua volta in custodie. Quella dalmata fino alla fine del secolo XIV apparteneva alla Custodia di Ragusa. Benché una frammentaria presenza dei francescani sia documentata a partire dal 1248 (la Custodia *Duracensis* o protettorato francescano a Durrës), fu intorno al 1635 che una missione francescana raggiunse l'Albania settentrionale, e fu proprio grazie alla loro opera che le 19 tribù dell'Albania settentrionale continuarono a osservare la fede cattolica.

In seguito papa Bonifacio IX, il 13 dicembre 1402, sollecitato dal ministro provinciale dei francescani di Dalmazia, istituiva una nuova custodia a Durazzo comprendente i conventi di Antivari, Dulcigno, Alessio e Durazzo.

Più tardi papa Eugenio IV, evidenziando il ruolo dei francescani, ai quali accordava stima e fiducia apprezzandone l'efficace oratoria, nel 1431, appena nominato papa, nel tentativo di sanare la situazione religiosa balcanica di estremo disagio e che si protraeva da fin troppo tempo, tentò di risolvere finalmente l'unione delle chiese d'Oriente attraverso la formula collaudata del Concilio (Ferrara e Firenze 1438-1442), chiamando in suo aiuto sei fra i più affermati predicatori francescani dell'epoca: fr. Giovanni da Capestrano, fr. Giacomo de Primadizzi, fr. Giacomo della Marca, fr. Alberto da Sarteano, fr. Bartolomeo da Giano e fr. Lodovico da Bologna.

Ma la disunione cristiana non era l'unica preoccupazione papale, anzi, un pericolo più grave minacciava non solo i Balcani ma tutto l'occidente. I Turchi, infatti, che già nel 1354 erano approdati in Europa e si erano stabiliti a Gallipoli, erano ripartiti alla conquista di sempre più ampi territori balcanici e dopo Adrianopoli, eletta loro capitale nel 1360, e la Tracia, tentarono di estendere la loro sovranità in Albania, in Bosnia e in Ungheria.

Il pericolo imponeva un intervento deciso e, sotto certi aspetti, quello militare appariva il più opportuno. Sicché il 1° gennaio 1443 Eugenio IV indisse una crociata chiamando a raccolta tutti i cristiani in aiuto dell'Albania, dell'Ungheria e della Repubblica di Ragusa che costituivano il baluardo più esposto all'offensiva turca.

Anche in quest'occasione furono i francescani lo strumento di cui si servì la Santa Sede. Ai predicatori di quest'ordine, muniti di speciali facoltà, fu conferito il preciso compito di rendere noto alla comunità cristiana il volere del papa e

di reperire fondi per la realizzazione di una flotta pontificia onde portare a buon termine questa impresa di salvezza. Le indulgenze e le assoluzioni, anche quelle riservate al papa, dovevano essere ampiamente concesse e servivano a vincere la riluttanza di una vasta parte di popolazione non decisamente convinta della felice conclusione dell'azione bellica.

Il più illustre predicatore francescano chiamato dal papa ad annunciare la crociata fu fr. Bernardino da Siena che, pur morendo di lì a poco e non riuscendo portare a termine la sua missione, lasciò dei proseliti illustri che, conquistati dalla sua personalità, ne furono imitatori nella predicazione: tra questi si ricordano fr. Alberto da Sarteano, inviato a Gerusalemme per avviare le trattative con i cristiani orientali, e fr. Giacomo della Marca, che lavorò molti anni come missionario in Bosnia, Ungheria e Boemia.

Naturalmente le popolazioni cristiane che correvano maggiori rischi erano quelle stanziate sulla sponda orientale dell'Adriatico, e la sollecitazione a loro rivolta per lo sbrigativo approntamento di un esercito non fu neanche troppo pressante. Ma bisognava fare i conti con alcuni atteggiamenti ambigui, come quello tenuto da Venezia, che, puntando sulle trattative commerciali, trovava sempre il modo di accordarsi con il sultano, o dalla Repubblica di Ragusa, la quale, nel mese di febbraio 1442, benché proclamasse la sua assoluta fedeltà al papato, contestualmente stipulava un accordo con i turchi per liberalizzare il suo commercio nell'Impero Ottomano, impegnandosi in contropartita a pagare annualmente 1.400 ducati alla Sublime Porta.

Nel corso del 1443 arrivarono a Ragusa, favorevolmente accolti in qualità di nunzi pontifici, il francescano fr. Antonio da Napoli e il sacerdote secolare Vincenzo da Marostica. Con esattezza non si conosce la data della loro nomina a questo incarico, ma avvenne certamente prima del 13 dicembre 1443, perché in quel giorno Eugenio IV aggiungeva alle facoltà già loro concesse quella di poter convalidare i matrimoni con impedimenti di quarto e terzo grado di consanguineità o affinità².

² Tale autorizzazione non è da sottovalutare se teniamo conto che, riguardo alle leggi consuetudinarie delle montagne albanesi raccolte nel *Kanun*, prima che il matrimonio avvenisse era necessario prendere alcune precauzioni che venivano osservate con uno scrupolo direi quasi maniacale. La paura che si potessero contrarre nozze illecite rendeva infatti il *Kanun* piuttosto ferreo. Tali preclusioni presupponevano una ricerca meticolosa fra i propri antenati, anche se seguire i gradi di parentela fra gli albanesi delle montagne equivaleva ad inseguire l'infinito. Si consideravano infatti imparentati tutti coloro che erano discendenti fin da un'iperbolica quattrocentesima generazione. Non soltanto non si doveva essere discendenti dallo stesso ceppo familiare, ma non si doveva essere imparentati in senso più lato con i cosiddetti affratellamenti o *Kumarie*. Il *Kanun* non permetteva che si contraessero fidanzamenti e matrimoni quando vi fossero di mezzo tali impedimenti e al riguardo era perentorio; chi avesse osato trasgredire sarebbe stato punito con un'ammenda o, in casi estremi, con l'incendio della casa. La questione non fu risolta nel XV secolo, anzi, nel 1703 fu necessario indire un *Concilium albanum* per dirimere tutta una serie di problemi religiosi, ivi incluso l'aspetto matrimoniale.

In Albania il 1444 fu un anno di grandi fermenti. Si comprese, per la prima volta nella storia di questa regione, che soltanto l'unione fra i vari principati avrebbe portato alla sconfitta turca, nonostante le forze fra i due eserciti fossero enormemente sbilanciate. Così fu convocata un'assemblea che riuniva la quasi totalità dei nobili albanesi che avevano condotto le prime insurrezioni contro i turchi, gli Ari-niti, i Thopia, i Dukagjini, i Korona-Muzaka, i Balsha ansiosi di difendere i loro possedimenti feudali contro gli ottomani. E, malgrado le inevitabili divergenze, fu approvata la formazione di un'alleanza politica e militare, la "Lega di Lezha"; fu decisa inoltre la creazione d'un esercito e di un fondo comune, alimentato dalle signorie albanesi, che contribuivano proporzionalmente alle loro possibilità. I capi minori che non erano in grado di versare grosse somme avrebbero contribuito alla causa comune inviando un maggior numero di soldati. A conclusione dei lavori, l'assemblea elesse Skanderbeg capo della Lega e comandante supremo dell'esercito federale di circa 18.000 uomini.

La Lega di Lezha era comunque una coalizione politica e militare creata con l'unico scopo di combattere i turchi. L'autorità dei signori era mantenuta sovrana sui propri domini, così come avveniva per lo stesso Skanderbeg. In quanto capo della Lega, egli non era che *primus inter pares* e non gli era riconosciuto alcun diritto d'intervento nei domini degli altri nobili.

Anche nel resto dell'Europa fu chiaro che la scelta tattica del temporeggiamento non faceva altro che favorire il nemico. Negli ultimi mesi di quello stesso anno l'allestimento dell'esercito cristiano, guidato da Giovanni Hunyadi, fu ultimato ed esso fu finalmente pronto ad attaccare l'armata turca, mentre la flotta pontificia sotto la guida del cardinale Francesco Condulmer si dirigeva verso Gallipoli dove erano ancora stanziati i turchi. Pertanto, sicuro della vittoria cristiana, Eugenio IV decise, agli inizi del 1445, di organizzare e ampliare la raccolta dei fondi per il sostentamento degli eserciti cristiani e in questo suo energico impegno religioso e politico coinvolse il più possibile gli ordini monastici. Anche se non disponiamo di alcuna sicura notizia attestante l'attività dei francescani in Albania sotto il suo papato, è certo che fr. Antonio da Napoli, che abbiamo già incontrato come nunzio pontificio a Ragusa, grazie alla vicinanza geografica con le città albanesi, molto probabilmente ebbe l'occasione di incontrarsi con le comunità cristiane di quella regione e specialmente con i francescani che li svolgevano opera missionaria.

La situazione politica nei Balcani non migliorò in seguito, ed Eugenio IV morì senza poter assistere all'attuazione dei suoi desiderata. La sua vitalità battagliera e il suo profondo impegno religioso furono raccolti dal successore Niccolò V, salito al soglio pontificio nel 1447.

L'idea chiave del nuovo papa nella sua attività antiturca si fondava sulla convinzione che sarebbe stato possibile cacciare i turchi solo grazie a un'estesa unità dei cristiani. Di fatto era questa l'unica strada praticabile in quel contesto sociale. Ma la realizzazione di questo progetto per varie ragioni non poteva essere facilmente attuabile, nonostante il pericolo di una massiccia invasione turca fosse sempre più imminente in seguito alla caduta di Costantinopoli del 29 maggio 1453. Si cercò, è vero, di porre rimedio e fu indetta un'ennesima crociata il 30 settembre di quell'anno, ma nella realtà dei fatti si continuò solo a discutere sulle possibili modalità di un intervento bellico.

L'Albania guidata da Skanderbeg era ormai diventata l'unica ancora di salvezza del mondo occidentale. E di questo si rese subito conto Niccolò V. Infatti il 20 giugno 1447 inviò un francescano, fr. Antonio ab Oliveto, come nunzio "ad partes Albaniae et Sclavoniae" concedendogli facoltà speciali, come solitamente avveniva in eccezionali circostanze.

Molto probabilmente potrebbe trattarsi dello stesso fr. Antonio da Napoli, già nunzio pontificio a Ragusa dal 1443 al 1447 sotto Eugenio IV, stando anche ad altre attestazioni in documenti ragusei che riportano la presenza in quella zona di un fr. Antonio da Giovinazzo e di un fr. Antonius de Neapoli alias de Albeto.

Indipendentemente dalla sua identità, è sicuro che la missione impostagli dal Papa era di reperire "favores et praesidia" dai cristiani in sostentamento a Skanderbeg, che Niccolò V espressamente menziona. Le speciali facoltà concesse a fr. Antonio prevedevano oltre all'indulgenza plenaria "in articulo mortis", l'assoluzione dalle censure ed anche quelle particolari riservate soltanto al Papato. Per agevolare la non facile missione del suo inviato, il papa due anni dopo, il 20 giugno del 1469, sensibilizzerà il clero della Dalmazia, Rascia, Bosnia, Croazia, Serbia e Albania per convincerlo a prestargli soccorso.

Nel luglio 1447 fr. Antonio ricevette a Ragusa i dispacci papali e probabilmente avrà avuto modo di incontrare in quella città o lo stesso Skanderbeg o un suo emissario. Infatti nel dicembre di quell'anno a Napoli fece da intermediario con Alfonso V d'Aragona onde ottenere aiuti in favore del condottiero albanese. Ma, benché la sicurezza dei territori occidentali fosse seriamente in pericolo, sembrava che i governanti minimizzassero il rischio a cui andavano incontro, infatti ben poca cosa fu offerta da Alfonso che, il 14 dicembre 1447, nonostante le preoccupate sollecitazioni s'impegnò sulla parola con il condottiero albanese a mettergli a disposizione alcune navi qualora ciò si fosse reso indispensabile, e inoltre avrebbe offerto ospitalità nei suoi possedimenti a Skanderbeg e alla sua famiglia nel caso di fuga dalla madrepatria.

L'impegno diplomatico di fr. Antonio fu largamente meritorio perché dopo la morte di Skanderbeg, avvenuta il 17 gennaio del 1468, gli albanesi lasciarono la madrepatria e, scortati da navi veneziane, si rifugiarono presso la corte aragonese e da lì si stanziarono poi negli insediamenti che ancora oggi esistono in Calabria e in Sicilia.

Fr. Eugenio Summa fu un altro francescano di nazionalità albanese documentato durante il pontificato di Niccolò V; egli ricoprì per la Santa Sede un ruolo di indubbio prestigio e di estrema affidabilità. Durante il suo ministero di nunzio e commissario apostolico in uno di questi conventi in Albania, ebbe modo di recarsi a Roma e di presentare una brillante relazione sull'attività svolta dal suo ordine in quella regione. Il papa mostrò di apprezzare molto il resoconto e aumentò enormemente le competenze del francescano nominandolo il 21 settembre 1451 nunzio e commissario apostolico in Albania, Bulgaria e Rascia; gli attribuì inoltre i poteri di un Ministro provinciale, lo autorizzò a poter costruire cinque nuovi conventi nominandone i guardiani senza doverne rendere conto al suo ordine locale e, infine, gli accordò il compito, sicuramente il più ambito, di inquisire contro le eresie nei suoi luoghi d'origine.

Naturalmente questi privilegi eccezionali non potevano passare inosservati e non suscitare invidie e ritorsioni. E così la parabola discendente di fr. Eugenio Summa non tardò ad arrivare, assumendo forme drammatiche. Nel 1456 fu diramato in Dalmazia, Albania e Serbia un ordine di cattura nei suoi confronti, motivato dall'accusa di essersi servito delle facoltà concesse dal precedente papa nonostante gli fossero state tolte. Ma fr. Eugenio riuscì a dimostrare a Roma la sua buona fede, conquistandosi la piena fiducia di Callisto III, succeduto a Niccolò V nel 1455, e ottenendo la reintegrazione nei suoi uffici.

E così se Niccolò V gli aveva accordato di poter assolvere anche coloro che avessero combattuto a favore degli infedeli contro i cristiani ("etiam si tales in favorem infidelium contra christianos pugnaverint vel ad ipsos infideles prohibita portaverint", *BF* I, 757: n. 1508), Callisto III gli concedesse la facoltà di poter assolvere anche coloro che avessero venduto i cristiani o altre cose ai turchi ed ai nemici della fede ("ut christianos seu res alias quascumque Turcis et christiani nominis inimicis vendentes", *BF* II, 153: n. 294).

Dopo qualche anno, nel 1468, fr. Eugenio fu nuovamente oggetto di querele e il vicario generale dell'ordine fr. Giovanni Battista di Levanto lo esonerò dallo svolgere il suo impegno di custode a Cattaro. E ancora nel 1475 fu diffidato dal fermarsi in Albania più di un mese e mezzo all'anno e per ottenere l'annullamento di questo provvedimento fu necessario scomodare l'ambasciatore veneto.

Da queste poche notizie, vediamo che fr. Eugenio, benché uomo di primo piano tra gli Albanesi, dovette subire provvedimenti fortemente aspri ben tre volte nel corso di venti anni: una volta dal papa e due volte dai suoi superiori religiosi. Benché i documenti non ci dicano espressamente le ragioni di queste disposizioni, due notizie ci sembrano significative al riguardo e lasciano presupporre motivazioni ben al di là di questioni specificamente religiose.

Nel dicembre del 1463 troviamo fr. Eugenio a Venezia in qualità di inviato di Lekë Dukagjini; lì doveva formalizzare una richiesta di intervento della Repubblica Veneta contro lo stesso Skanderbeg, qualora si fosse reso necessario, e doveva altresì cercare di ottenere che, in ogni caso, fosse garantito a Lekë e alla sua famiglia asilo nei territori veneti se i rapporti con il Castriota fossero ulteriormente peggiorati.

E ancora, da un altro documento pontificio del 1471, risulta che un rampollo dei Dukagjini, Progeno, con 30 dei suoi soldati aveva disertato passando al nemico e divenendo musulmano e solo grazie all'intermediazione di Fr. Eugenio Summa si erano riconvertiti rientrando nell'esercito albanese. In aggiunta, il nuovo papa Paolo II il 21 gennaio 1471 accondiscese a togliere la scomunica anche al fratello di Progeno che ancora militava nell'esercito turco.

Appare quindi chiaro l'impegno più politico e diplomatico che missionario del francescano albanese che nelle frequenti contese fra i Dukagjini e Skanderbeg favoriva i primi, anche nel malaugurato caso di diserzione dall'esercito albanese e di abiura della fede cattolica.

Callisto III riprese la comune strategia contro l'incombente pericolo turco. Il mezzo ritenuto più efficace fu, come di solito, indire una crociata, sollecitando l'intervento di tutta la cristianità, sia con un'azione diplomatica presso i governan-

ti, sia con un'azione di propaganda fra la gente comune. Quali divulgatori delle sue volontà, Callisto, come già in passato avevano fatto i suoi predecessori, scelse i francescani. E il 31 dicembre del 1457, in Albania fu inviato in qualità di missionario, fr. Giovanni d'Albania, sicuramente nativo di quella regione.

Il pontificato di Callisto fu brevissimo e appena un anno dopo, anche per il suo successore, Enea Silvio Piccolomini, eletto papa con il nome di Pio II, la principale preoccupazione furono i turchi e particolarmente la difficile situazione del regno di Bosnia, che in quel periodo era il più indifeso territorio dei Balcani. E anche allora fu un francescano, fr. Mariano da Siena, ad avere il compito di sensibilizzare i regnanti per convincerli a portare aiuti militari.

Il principale impegno del nuovo papa, ossia creare una forte unità degli Stati cristiani ai fini della crociata antiturca, non si differenziava da quello dei suoi predecessori. Però nonostante la lunga esperienza diplomatica, l'innegabile versatilità e gli sforzi immani del pontefice, l'attività di promozione della crociata si risolse in un insuccesso quasi totale.

L'attività antiturca di Pio II (1458-1464) e i tentativi dei due suoi successori Paolo II (1464-1471) e Sisto IV (1471-1484) dimostrarono chiaramente che non sarebbe stato più possibile risolvere il pericolo turco con qualsivoglia crociata. I tempi erano ormai cambiati e le popolazioni non rispondevano più ad alcuna sollecitazione, fosse anche in nome di Cristo.

Questa constatazione condizionò il futuro soprattutto di quei popoli dei Balcani che, dopo la morte di Skanderbeg, divennero preda del nemico, ormai certo di non avere più alcun antagonista di elevato spessore.

Ma l'esercito di Skanderbeg e la sua gente, costretti ad abbandonare la loro terra, continuarono la loro storia in Italia. Ed è interessante notare che fra i tanti i soldati albanesi venuti nel nostro Paese al seguito di Skanderbeg, alcuni si distinsero per la fede, che li avrebbe portati agli onori dell'altare. Così avvenne per il beato Demetrio d'Albania, terziario francescano, che passò mezzo secolo in eremitaggio in Umbria, dove morì nel 1491.

La figura di questo frate è a volte confusa con quella di un omonimo che pare sia stato originario di Milano e abbia svolto opera di missionario in Albania. Potrebbe trattarsi sempre della medesima persona rientrata dall'Albania in Italia. In ogni caso, della figura del beato vengono ricordate la santità nell'affrontare le estenuanti veglie e le continue tentazioni (Petta 1996: 20).

Un altro soldato, reclutato nelle Marche nell'esercito degli Sforza, fu Giorgio Albanese, convertitosi alla fede cattolica e fattosi frate dopo essersi salvato in extremis da una condanna a morte, inflitta a lui e ai suoi compagni per aver compiuto brutale saccheggio. L'unico a salvarsi fortunatamente dall'esecuzione capitale sarebbe stato il solo Giorgio, che si rifugiò poi fra i francescani di san Giacomo della Marca e lì condusse vita esemplare fino alla sua morte avvenuta nel 1495 (Petta ? : 20).

Furono questi gli epigoni dell'esercito di Skanderbeg rimasti in Italia mentre l'Albania veniva invasa dagli ottomani. Ma una cosa è certa che mentre i grandi ordini religiosi erano scomparsi "lasciando solo le rovine imponenti dei loro monasteri a rendere testimonianza della vitalità e della floridezza cattolica dell'alto

Medio Evo” (Cordignano 1934: 229) nel territorio albanese erano rimasti solo i francescani “avanzo di un grande esercito religioso”.

Numerosi frati si distinsero sia come religiosi che come letterati. Tra questi si ricorda il frate minore Francesco Maria da Lecce, prefetto apostolico delle missioni in Macedonia, autore della prima grammatica della lingua albanese giunta alle stampe e di un ampio dizionario italiano-albanese giunto inedito e recentemente pubblicato³.

I francescani li ritroveremo ad insegnare a Scutari un secolo dopo, e non dimentichiamo che proprio lì, in quel periodo, operò uno dei più grandi poeti albanesi del Novecento, il francescano Atë Gjergj Fishta (1871-1940) che con il suo poema epico *Lahuta e malcís* (“Il liuto della montagna”) divenne il poeta nazionale dell’Albania e che, poco dopo la sua morte e con l’avvento della dittatura di Enver Hoxha, venne cancellato perfino dalle antologie scolastiche e il suo poema, in seguito alla firma del trattato albanano-jugoslavo del 1946 fu considerato antislabo.

“Qui da noi si professano tutte le fedi: cattolica, musulmana e ortodossa”: questa affermazione risuona spesso nel territorio albanese che è sempre stato nei secoli un crogiuolo di fedi religiose in alcuni casi non disgiunte da forme di paganesimo. È sufficiente ricordare che il primo a tradurre il Corano in albanese è stato Ilo Mitkë Qafëzezi, di fede cristiana.

Un’altra citazione, attribuita al poeta Pashko Vasa (1825-92), che recita “non guardare alla chiesa o alla moschea: la fede dell’Albania è l’Albania” e che fu ampiamente adoperata dai bektashi e ripresa sotto il regime enverista per reclamizzare l’ateismo di stato, ci fa comprendere quale realmente fosse lo stato d’animo di alcuni albanesi di fronte al patriottismo e dove posizionassero la religione nella loro scala dei valori.

Nel periodo che precedette la prima guerra mondiale l’opera degli evangelizzatori fu indefessa. Sia da parte della Chiesa cattolica, come anche da parte delle altre confessioni, fu infatti necessario moltiplicare gli sforzi per convertire una popolazione alquanto riluttante. L’impegno profuso dai cattolici si manifestò soprattutto al nord nella regione montuosa di Shkodër e fu lì che nacquero le *scuole scutarine*, rette da francescani e da gesuiti, che accolsero alunni di qualsiasi religione. Al riguardo preziose testimonianze furono raccolte dalla cosiddetta “missione volante” (1880-1932), gestita prima da gesuiti italiani e successivamente da gesuiti albanesi, che faticò non poco a convertire alla religione cattolica gli

³ Sulle opere del Francescano Francesco Maria da Lecce: *Osservazioni grammaticali nella lingua albanese*, edito da Propaganda Fide nel 1716 e il *Dizionario italiano-albanese*, edito da Propaganda Fide nel 1702 si consultino gli studi critici di Gëzim Gurga: Francesco Maria da Lecce – *Dittionario Italiano-Albanese*, botim kritik me hyrje dhe fjalësin shqip, përgatitur nga Gëzim Gurga, Botime Françeskane, Shkodër 2009; *Vëpra e Francesco Maria Da Lecce-s në dritën e të dhënave të Arkivit të Propaganda Fide-s*, Studime Albanologjike, Universiteti i Tiranës, Fakulteti i Historisë dhe i Filologjisë, 2008/2 viti VIII, Tiranë 2008, pp. 118-125; *Për botimin kritik të fjalorit italisht-shqip të Francesco Maria Da Lecce-s (1702)*, Studime filologjike shqiptare, Akademia e Shkencave dhe e Arteve të Kosovës, Akademia e Shkencave të Shqipërisë, Prishtinë 2008, pp. 263-276.

abitanti delle montagne scutarine e che, in alcuni casi preferì tollerare le abitudini religiose esistenti, in quanto ritenute ineliminabili. I loro sforzi furono riportati e pubblicati nel 1969 da p. Giuseppe (Zef) Valentini, noto studioso di diritto consuetudinario albanese⁴, ne *La legge delle montagne albanesi nelle relazioni della Missione Volante 1880-1932*.

Subito dopo la seconda guerra mondiale, i cattolici albanesi vantavano una consistenza numerica alquanto rilevante. Ma con l'avvento del regime comunista iniziarono veri e propri disagi. Infatti, anche se la Costituzione del 1946 avesse garantito libertà religiosa i loro spazi vennero drasticamente ridotti.

Benché la Costituzione del 1946 garantisse formalmente la libertà di religione e di coscienza a tutti i cittadini, la realtà fu ben diversa. E gli ordini religiosi furono, ovviamente sciolti. Fra gli altri l'arcivescovo francescano Nikollë Vincenc Prenushi (1885-1949) di Durrës, letterato conosciuto per i suoi studi sul folklore, si rifiutò di dar vita a una Chiesa nazionale autonoma da quella romana e per tale motivo fu condannato ai lavori forzati. Rimase libero soltanto l'arcivescovo francescano Bernardin Shllaku di Pult, costretto con la forza a sottomettersi e rimase a capo di una Chiesa cattolica ridotta nelle proprie giurisdizioni.

Dopo il 1967, le cose peggiorarono la Chiesa cattolica cessò di esistere. E la Costituzione del 13 novembre 1967, dichiarò l'Albania primo Stato ateo del mondo dall'Assemblea del Popolo.

Alla fine del XX secolo, dopo la morte di Enver Hoxha, la situazione religiosa ha ripreso lentamente il suo normale percorso. Un nunzio apostolico è stato reintegrato a Tirana, come pure le due arcidiocesi: Tirana-Durrës, e Shkodra-Pult, quest'ultima con l'arcivescovo Angelo Massafra, francescano. Vi è inoltre un'Aminministrazione Apostolica dell'Albania Meridionale, retta dal vescovo francescano Hil Kabashi.

Oggi in terra albanese sono rientrati tutti gli ordini monastici e si assiste a un rinnovato interesse per la questione religiosa e cattolica in particolare, dovuto principalmente a due fra le personalità più importanti del secolo XX nel mondo: Madre Teresa di Calcutta, al secolo Gonxha Agnes Bojaxhiu, albanese di Skopje, che nel 1989 visitò l'Albania ancora comunista e incontrò Nexmija Hoxha, moglie dell'ex dittatore, e ottenne di inviare un anno dopo in questa regione le sue Missionarie della Carità, e papa Giovanni Paolo II, che visitò il suolo albanese nel 1993.

Dai secoli poco documentati del Medioevo balcanico ai giorni nostri, la presenza francescana in Albania ha quindi costituito una grande risorsa, sia culturale che politica, che ha contribuito notevolmente alla crescita di questa regione. Gli eventi che hanno visto protagonisti i francescani, sia albanesi che italiani, sono stati notevoli, soprattutto avuto riguardo all'importanza che hanno avuto nel tenere vivi i contatti con l'Europa. Senza di loro, oggi, la storia albanese non sarebbe sicuramente la stessa.

⁴ Condannato a morte in contumacia dalle forze enveriste, fuggì in Italia, e insegnò Lingua e Letteratura Albanese alla Facoltà di Lettere di Palermo.

Bibliografia

- BF I: U. Huntemann, O. F. M. (a cura di), *Bullarium Franciscanum continens constitutiones epistolas diplomata romanorum pontificum Eugenii 4. et Nicolai 5. ad tres ordines S.P.N. Francisci spectantia*, N. S., tomus I: 1431-1455, Ad Claras Aquas 1929.
- BF II: J. M. Pou Y Marti O. F. M. (a cura di), *Bullarium Franciscanum continens constitutiones, epistolas, diplomata romanorum pontificum Calixti III, Pii II et Pauli II ad tres ordines S. P. N. Francisci spectantia*, N. S., tomus II: 1455-1471, Romae 1939.
- Cordignano 1934: F. Cordignano S. J., *Geografia ecclesiastica dell'Albania dagli ultimi decenni del secolo XVI alla metà del secolo XVII*, Roma 1934.
- Petta 1996: P. Petta, *Stradioti, Soldati albanesi in Italia (sec. XV-XIX)*, Lecce 1996.

Storia dei francescani in Slovenia

Igor Salmič

Pontificia Università Gregoriana

Roma

Introduzione

Parlare della Slovenia in riferimento al passato è molto complicato perché come stato indipendente esiste solamente dal 1991. Anche usare il termine ‘Slovenia’ per descrivere una realtà geografica comporta dei problemi a causa dei frequenti cambiamenti amministrativi. Dato che la maggior parte del territorio attuale della Slovenia apparteneva a suo tempo al Sacro Impero Romano si potrebbe piuttosto parlare della parte slava del sud dell’Impero o dell’Austria interna.

Il territorio sloveno ha rappresentato il collegamento tra le culture più eminenti, tra l’Italia e il mondo germanico e per questo, nella storiografia, di solito assume un ruolo marginale. Anche nelle vicissitudini storiche dei francescani non possiamo sfuggire a questa tendenza.

Nel presente articolo affronteremo alcuni temi nel cammino plurisecolare dell’ordine serafico nel suddetto ambito territoriale. Così come per la storia in generale, anche per quella dei francescani dobbiamo constatare come il territorio sloveno non si trovasse al centro degli avvenimenti, bensì subisse piuttosto le ripercussioni delle vicende che si verificavano prima nei Paesi vicini, Italia ed Austria. Si tratta quindi di ripercussioni con un certo spostamento cronologico. Attraverso gli otto secoli della presenza francescana nelle terre slovene presenteremo prima, per ogni secolo, il quadro generale delle realtà politico-religiose, per entrare più facilmente nel merito alla storia francescana vera e propria. Ci interesseremo, in primo luogo, del ruolo dei francescani sul territorio sloveno e di quali risposte essi offrirono alle sfide presentatesi loro nelle diverse epoche. In ultima analisi, cercheremo di dare una risposta al quesito sul collegamento tra l’identità nazionale e l’impegno dei francescani. Terremo sempre presenti anche le differenze che man mano si accentuavano all’interno dell’unico ordine francescano divisi in tre grandi famiglie: conventuali, osservanti e cappuccini.

Finora non esiste una storia generale dei francescani sul territorio sloveno bensì storie dei singoli ordini e queste piuttosto legate agli eventi dei singoli conventi. Esistono anche storie a livello generale però sempre riferite ad un certo periodo

storico. Il tentativo di questo articolo è di mettere insieme, a mo' di sintesi, quello che è già stato ampiamente e scientificamente redatto da diversi storici in modo monografico.

Arrivo dei primi francescani sul territorio sloveno

Nel XIII secolo quasi tutto il territorio sloveno era parte del Sacro Impero Romano Germanico trovandosi nelle marche di Stiria, Carinzia, Carniola e il Litorale (parte imperiale). Il re boemo Otokar II Přemysl venne sconfitto da Rodolfo I della casa d'Asburgo nel 1278 che significa l'inizio della dominazione degli Asburgo sulla zona che con poche pause durerà fino al 1918. Dal VIII secolo esistevano due sedi arcivescovili che organizzavano la vita ecclesiastica nel territorio sloveno, Aquileia e Salisburgo con le rispettive diocesi sufraganee che si formarono all'inizio del '200.

Prima dell'arrivo dei francescani il popolo sloveno conobbe i benedettini (XI secolo), un secolo più tardi anche i cistercensi e certosini. Questi ordini 'vecchi' non potevano dare una risposta nuova ai cambiamenti logistici della fine del XII e dell'inizio del XIII, quando si formavano le prime città, per una trasformazione dei precedenti borghi. Occorrevano nuove forze che non si ritirassero nella campagna, com'era stato d'uso fino ad allora, ma che si inserissero tra il popolo. Gli ordini mendicanti erano una risposta concreta ad esigenze concrete. Subito dopo la formazione delle prime città sul territorio sloveno, troviamo in esse immediatamente le prime comunità francescane e domenicane, e accanto a loro anche i religiosi agostiniani e i cavalieri teutonici. Il motivo dell'espansione vertiginosa degli ordini mendicanti va dunque ricercato da una parte nel vuoto che si creava con le fondazioni delle città, e dall'altra nella condizione non molto elevata del clero diocesano, legato ai proprietari nobili laici che nominavano parroci scelti da loro e non sempre adatti alle funzioni sacerdotali. La gente preferiva nuove forze che portavano la freschezza del messaggio evangelico (Benedik, Lenzenweger 1999: 305-307). L'ideale della povertà lasciò un sigillo indelebile tra i fedeli. Non mancavano certo tensioni tra il clero diocesano e i francescani quanto alla giurisdizione, problema che sarà presente durante tutto il percorso storico fino ad oggi.

Poiché il territorio sloveno era un crocevia tra l'Occidente e l'Oriente, è normale che i francescani vi giungessero da più direzioni.

Per quanto riguarda l'arrivo dei frati dal **sud-sud-est** ci basiamo sulla testimonianza di Tommaso da Celano, primo biografo ufficiale di san Francesco, nella sua *Vita del beato Francesco o Vita prima*, scritta negli anni 1228-1229:

Sexto namque conversionis suae anno, sacri martyrii desiderio maxime flagrans, ad praedicandam fidem christianam et poenitentiam Saracenis et caeteris infidelibus, ad partes Syriae voluit transfretare. Qui cum navem quamdam, ut illuc tenderet, intravisset, ventis contrariis flantibus, in partibus Sclavoniae cum caeteris navigantibus se invenit. Videns autem a tanto desiderio se fraudatum, facto modico temporis intervallo, nautas quodam Anconam tendentes, ut eum secum ducerent exoravit, quoniam eo in anno vix ulla navis potuit ad partes Syriae transmeare (1 Cel 55, *Fonti francescane* 418).

Nell'anno 1211 o 1212 Francesco così approdò per sbaglio sulla costa dalmata, ma è ancora incerto quale fosse la città che ebbe il privilegio di ospitarlo. Il grande

archeologo don Frane Bulić è dell'opinione che la possibilità più verosimile sarebbe stata la città di Traù (Trogir), vicino a Spalato, dove due anni dopo i francescani già avrebbero avuto una comunità stabile (Žugaj 1982; 1989: 11; Maračić 2001b: 14; 2001a: 23-24), quindi prima ancora del capitolo generale del 1217 quando furono istituite le province madri (dodici). Traù è ritenuto perciò come il primo convento francescano fuori Italia¹.

È molto difficile dire qualsiasi cosa riguardo all'attività di questi primissimi frati dalmati, ovvero capire se essi si siano spinti anche più su, fino all'odierno territorio sloveno. È poco probabile che essi si siano espansi verso il nord-ovest.

Troviamo una testimonianza sicura dei primordi francescani nel territorio sloveno nelle spedizioni dall'Italia, ovvero dall'**ovest**. Si trattava dei frati della provincia lombarda, più tardi della Marca Trevigiana che si recavano verso est ancora vivente il fondatore. La loro meta era la fondazione di conventi in Istria. La tradizione orale parla della presenza di san Francesco a Pola, ma secondo i documenti scritti è molto più accettabile la teoria che attribuisce a sant'Antonio l'azione missionaria e la fondazione di alcuni conventi sul territorio. Ciò che avvalorava questa tesi è il fatto che sant'Antonio era provinciale della Lombardia (Marca Trevigiana) nel periodo 1227-1230. Esistono documenti scritti che testimoniano la sua presenza a Trieste ed altri conventi istriani sin dal 1229 (Maračić 2001b: 15-16; 2001a: 24-25). I conventi di questa prima ondata istriana sono anche Capodistria e Parenzo. È interessante a questo riguardo rilevare che il famoso convento di Pirano, il più rinomato tra tutti in Istria, non faceva parte della menzionata prima serie di conventi voluta da sant'Antonio. Le prime tracce documentate riportano l'inizio dell'attività soltanto all'inizio del XIV secolo (1301)². Soffermandoci sul convento di Gorizia ci accorgiamo che alcuni retrodatano ancora di alcuni anni la data della sua fondazione. Ciò sarebbe avvenuto già nel 1225, quindi ancora durante la vita di san Francesco (Mărtinaș 1985/1989). Anche in questo caso si vuole come fondatore sant'Antonio, nonostante il fatto che divenne provinciale della zona solo due anni dopo. I conventi della penisola istriana appartenevano nel primo periodo alle province religiose di Lombardia, dal 1239 invece alla provincia di Sclavonia, che nel 1398 prese il nome di Dalmazia. A differenza dei conventi istriani, Gorizia in questo periodo rimaneva nella provincia lombarda. Nello stesso tempo il territorio dove esso si trovava faceva parte del Sacro Impero Romano Germanico. In senso lato possiamo perciò ritenere Gorizia come primo convento francescano sloveno.

Circa le spedizioni dal nord, la presenza dei primi frati nel territorio di Stiria e Carinzia dipese dalla seconda missione fatta da Cesario da Spira in Germania nell'ottobre 1221³. Da quest'anno già esisteva il convento a Würzburg, che fu

¹ Pellegrini, invece, menziona Zara e Ragusa omettendo Traù (Pellegrini 1997: 197-198).

² Qualcuno è dell'opinione che i primi frati siano arrivati a Pirano già nella seconda metà del '200 (Vogrin 2002: 25).

³ Verso lo spazio germanico i francescani si avventurarono già nel 1219, ma a causa soprat-

così la prima comunità organizzata dei frati francescani oltre le Alpi. Da Augusta i frati partirono in tre direzioni: una verso nord-ovest, l'altra verso Ratisbona e l'ultima verso sud-est (Austria). Ancora pochi anni e sarebbe maturata la divisione della Germania in quattro province: Alemannia, Colonia, Sassonia e Austria. A noi interessa solo quest'ultima. L'origine della provincia d'Austria viene comunemente datata al 1239⁴. Essa sorse con l'aiuto di Giordano da Giano (†1262), celebre biografo di San Francesco⁵. Tra i primi conventi sloveni della provincia austriaca furono fondati Lubiana (1233⁶ o 1242⁷), Ptuj (1239⁸), Celje (1241⁹) e Maribor (prima del 1250¹⁰).

Vediamo una rapida espansione dei frati fin dall'inizio della diffusione dell'ordine francescano. Il fatto che sul territorio giungessero gruppi da diverse provenienze influi molto sulla composizione e la realtà del francescanesimo locale, contraddistinto soprattutto dall'influenza italiana e germanica. Tale differenziazione comporterà la formazione di due, anzi, con la realtà dalmata, addirittura di tre tipi di francescanesimo sul territorio sloveno, ciascuno con le proprie peculiarità. Anche i superiori dei francescani sloveni erano dunque, all'inizio, 'stranieri'. È una caratteristica storica degli Sloveni in generale dovuta alla modeste dimensioni territoriali.

'Tunica lacerata' nella Chiesa e nell'ordine

Il '300 è contrassegnato in generale come il secolo delle grandi carestie, della famosa peste (1331-1350) che quasi dimezzò la popolazione europea (Mezzadri 2001: 21). Insieme a tali fenomeni assistiamo al trasferimento dei papi ad Avignone (1309-77) e conseguentemente lo Scisma d'Occidente (1378-1417).

tutto della scarsa conoscenza della lingua locale, fallì la spedizione dei 60 frati, guidati da fra Giovanni de Penna (Giordano da Giano: *Cronaca* 5, *Fonti francescane* 2327).

⁴ Secondo Friess, che si rifà a Wadding, l'esistenza della provincia austriaca è documentata per la prima volta già nel 1235 nella bolla *Quantum nos urgeat* di Gregorio IX. Presto essa cominciò a estendersi fino a raggiungere 25 conventi nell'arco di un solo secolo. Il primo capitolo provinciale, reperibile nei documenti, è quello di Graz, del 1241 (Friess 1882: 38-39; cf. Wadding 1625-1654 IX: 227).

⁵ Egli compose la *Cronaca*, dove descrisse l'origine e lo sviluppo della Provincia in Germania (*Fonti francescane* 2320-2412).

⁶ Moorman 1983: 268.

⁷ Freed 1977: 208; cf. anche Friess 1882: 35-36 e Rant 1908: 64.

⁸ Moorman 1983: 380; Freed 1977: 208; Friess 1882: 32.

⁹ Moorman 1983: 122; Friess 1882: 32-33.

¹⁰ Moorman 1983: 289; Friess 1882: 33.

L'ordine francescano si trovò in una situazione molto difficile, soprattutto sotto il pontificato di Giovanni XXII (1316-34). Nella famosa disputa sulla povertà di Cristo e dei discepoli, il papa si schierò a favore dei possedimenti ecclesiastici, scontrandosi così alcuni esponenti del movimento francescano, tra i quali spiccava la figura del generale Michele da Cesena. Questi venne scomunicato e deposto dal papa nel 1328. Una parte dei frati si schierò con l'imperatore Ludovico il Bavaro, scomunicato anche lui dal pontefice avignonese. Come risposta a tale severa censura ecclesiastica l'imperatore nominò l'antipapa francescano Niccolò V (1328-30).

Data la scarsità della documentazione per questo periodo è molto difficile ricostruire la storia francescana slovena del '300. In tanti manuali questo secolo viene trascurato quasi del tutto, lasciando poco spazio alle vicende di minore incisività. Per la parte centrale e settentrionale del territorio sloveno possiamo appellarci alle vicissitudini nella provincia austriaca, nella quale possiamo constatare la fedeltà dei frati verso il pontefice. Al capitolo generale dell'ordine del 1329, convocato da Giovanni XXII dopo la deposizione di Michele da Cesena, si presentò anche il provinciale austriaco Dietrich von Feldsberg, nonostante le minacce ricevute da parte del generale ormai deposto. Tanti capitolari, infatti, si spaventarono per le intimidazioni di Michele e soltanto quattordici su trentaquattro di loro ebbero coraggio di venire al capitolo. Le minacce si avverarono e tutti i partecipanti furono deposti dal ex-generale, anche Dietrich. Il papa revocò tale decisione e riconfermò anche il provinciale austriaco come superiore legittimo per la famiglia austriaca (Friess 1882: 79-80). L'obbedienza dei frati austriaci verso papa Giovanni forse ci meraviglia dato che dall'altra parte si trovava come antipapa un francescano, ma il legame con il papa legittimo era oramai molto radicato presso gli austriaci, che già avevano appoggiato Bonifacio VIII nella lotta contro il re francese Filippo il Bello, ottenendo in questo modo tanti privilegi da papa Caetani (Honickel 1974: 24).

Per il tempo dello scisma occidentale (1378-1417) mancano recenti ricostruzioni e meditate riflessioni sulle vicende dell'ordine (Merlo 2003: 293-294), che si spezzò nelle due obbedienze spesso seguendo lo schieramento di corti e governi d'Europa. In qualche circoscrizione vi fu, nello stesso momento, la presenza di due provinciali, e la disciplina religiosa toccò un livello non invidiabile. Per quanto riguarda la situazione in Austria e Slovenia, possiamo costatare di nuovo, come già al tempo di Giovanni XXII, che il governo della provincia durante lo scisma rimase fedele al papa ritenuto legittimo, questa volta romano. Lo scisma comportò una grande confusione all'interno della Chiesa, e molti personaggi famosi, di cui alcuni addirittura proclamati santi, erano divisi tra Roma e Avignone. Il provinciale francescano dell'Austria, p. Simon di Vienna, si alleò con Roma contro Avignone e anche Pisa con l'antipapa francescano Alessandro V.

In questo periodo sul territorio austriaco continuarono le famose liti cominciate un secolo prima tra il clero diocesano e i francescani per quanto riguarda l'attività pastorale, in primo luogo il diritto di predicazione. I frati si rivolgevano spesso a Roma per ottenere privilegi in questo campo (Friess 1882: 74-76).

In Istria tra il XIII e il XIV secolo vigea una forte competizione tra l'Impero

e Venezia. L'attività dei francescani istriani era concentrata nel campo della diffusione della retta dottrina. Già Innocenzo IV nel 1245 assegnò il servizio d'inquisizione ai francescani per il vasto territorio della provincia di Sclavonia; più tardi lo fecero anche il papa francescano Niccolò IV (1291) con la bolla *Prae cunctis nostrae mentis*, Bonifacio VIII, con la lettera *Licet ex omnibus*, del 29 aprile 1298, e Giovanni XXII, con la lettera del 1° aprile 1327, confermando l'azione decisiva dei frati in questo campo (Slišković 2005; Maračić 2001b: 41). Nella lettera di Bonifacio VIII fu stabilito che ogni convento della provincia francescana di Sclavonia scegliesse due frati inquisitori contro gli eretici. Il più famoso tra loro era fra Fabiano di Montevuoto, paciere tra Venezia e Pola. Nelle fonti è ricordato come inquisitore di Trieste, Istria, Dalmazia, Bosnia, Croazia, Serbia e Bulgaria (Maračić 2001b: 41). Più tardi la sede dell'inquisizione istriana sarà nel convento di Capodistria (Vogrin 2002: 26).

Nel 1339 nacque la vicaria di Bosnia dalla quale più tardi sarebbero nate molte province degli osservanti, tra di esse anche la provincia di Bosnia-Croazia costituitasi nel 1517 e comprendente, tra l'altro, il territorio sloveno (Bahčič 2007: 227; Škofljanec 2008: 20, 31-32).

L'introduzione dell'osservanza e la crisi dei conventuali

L'ordine francescano non era immune alle crisi della Chiesa, lacerata da tante divisioni. I francescani si trovarono nella decadenza disciplinare e morale, mantenendo però un numero altissimo di frati. Molti gruppi cercavano una risposta a tale situazione, e così in diversi Paesi sorsero indipendentemente l'uno dall'altro movimenti di riforma che si rifacevano all'esperienza degli spirituali dei secoli precedenti.

I papi pisani Alessandro V (1409-10) e Giovanni XXIII (1410-15) cercavano di ostacolare lo sviluppo di tali movimenti riformatori annullando le concessioni fatte ad essi precedentemente. Ciononostante il Concilio di Costanza con il decreto *Supplicationibus personarum* del 23 settembre 1415 riconobbe la legittimità dell'esperienza religiosa che si viveva nei luoghi 'riformati' delle province minoritiche di Turenna, Francia e Borgogna (Merlo 2003: 318-319), dando così luogo ad un'indipendenza notevole dell'ala osservante rispetto ai conventuali. Il risultato di tali decisioni fu la figura di vicario generale, che gli osservanti rivendicarono per se stessi. Per la riforma dell'ordine francescano nel territorio sloveno fu decisiva l'elezione a vicario generale degli osservanti di Bernardino da Siena (1438), che prese come suo coadiutore Giovanni da Capestrano, famoso riformatore dell'ordine nel territorio dell'Europa centrale.

La missione del Capestranese trova la sua origine nella decisione di Niccolò V (1447-55) che lo mandò in Boemia a predicare contro gli utraquisti e in Oriente per organizzare una crociata contro i Turchi¹¹.

Fermatosi in Austria nel 1451 egli vi introdusse l'osservanza trovando nello

¹¹ Giovanni da Capestrano morì a Ilok nel 1456, ai piedi di Fruška Gora, dopo la battaglia dell'assedio vittorioso di Belgrado contro l'Impero Ottomano.

stesso tempo forte appoggio presso l'imperatore Federico III. Dopo appena un anno (1452) già si istituiva la vicaria con conventi sul territorio austro-boemopolacco. Concretamente sul territorio austriaco il riformatore non ebbe molto successo, solo la comunità di Judenberg accettò l'introduzione della riforma nel 1455. Altri conventi austriaci rimasero ancora tutti nelle mani dei 'non riformati' conventuali. Molto più tardi la stessa sorte di Judenburg toccherà anche a Lubiana (1491)¹² e a Graz (1515)¹³. Senza l'appoggio politico l'osservanza non si sarebbe potuta inserire con tale successo. I governanti vedevano in essa una forza non condizionata dai retaggi storici della monasticizzazione, più fedele alla disciplina religiosa, più incisiva nel campo della predicazione e meno legata ai beni materiali. In numerose comunità i decreti rigorosi ponevano ai conventuali due opzioni: o accettare la riforma o lasciare il convento. Non sappiamo quanti frati accettarono l'osservanza, certamente non pochi aderirono alla riforma appena introdotta. Ciò è confermato anche dalla Cronaca provinciale dei conventuali della provincia austriaca¹⁴. Non soltanto con l'espulsione dei conventuali gli osservanti presero il sopravvento nelle diverse comunità ma nello stesso tempo si aprivano nuove case costituite da loro stessi (Kamnik - 1495).

Accanto alla realtà centro-settentrionale, segnata dalla presenza del grande riformatore italiano, notiamo altre due spedizioni degli osservanti stabilitesi sul territorio sloveno a partire dalla metà del '400:

1) A differenza della realtà austriaca i conventi della custodia istriana rimasero anche dopo l'arrivo degli osservanti esclusivamente conventuali. I conventi osservanti più antichi in Istria sono San Bernardino presso Pirano (1452), Rovigno (1454) e Capodistria (1460) (Maračić 2001b: 66-67). Anche i conventi istriani degli osservanti hanno come fondatore Giovanni da Capestrano che venendo dalla Dalmazia per incontrare Federico III nel 1451 si fermò a Pirano (Škofljanec 2008: 42, 54).

2) Dopo la caduta del Regno di Bosnia (1463) la vicaria si trovò in difficoltà. I frati si rivolsero al papa Sisto IV, che li soccorse dando loro il permesso di estendersi verso ovest. Tanti osservanti insieme alla popolazione croata migrarono verso il territorio sloveno dove i primi frati arrivarono nel 1466, costituendo le comunità stabile a Metlika (1469) e Novo Mesto (1471) (Škofljanec 2008: 41).

Quanto alle vicissitudini slovene, il secolo '400 è ritenuto come il 'secolo dell'osservanza' che s'impose e prese il sopravvento sui conventuali un po' 'arrugginiti' e tutto ciò malgrado la bolla *Dum singulos* di Sisto IV (1474), la quale proibiva ai laici di cacciare i conventuali dai conventi e offrire questi agli osservanti (Plath 2007: 147). La riforma aveva già in corso una piena e irresistibile fioritura.

¹² Vogrin 2002: 18; Mlinarič 2000: 103-105; Škofljanec 2008: 41.

¹³ Mlinarič 1989: 75.

¹⁴ "Hoc tempore introducta iam regulari et strictiori observantia ord. s. Francisci in Austriaper s. Joannem de Capistrano etiam quidam e fratribus Minoribus conventualibus sanctioris vitae zelo ducti ad patres Observantes nuncupatos transierunt" (Friess 1882: 82).

Turchi e protestantesimo, Controriforma e ripresa cattolica

Se per gli spagnoli il '500 rappresenta siglo de oro, gli sloveni potrebbero chiamarlo siglo de aventuras. Accaddero talmente tante cose che è difficile offrire al lettore un quadro sintetico degli eventi.

La Riforma protestante si estese molto presto sul territorio austriaco e poco dopo sul territorio sloveno, che venne formalmente incluso quasi nella sua totalità nella nuova circoscrizione politica e amministrativa dell'Austria Interna (1564-1619). Il vescovo di Lubiana, Krištof Ravbar, già nel 1525, ammise: "Purtroppo c'è una grande confusione nel nostro territorio, causata soprattutto dai predicatori che creano discordie piuttosto che non l'unità religiosa" (Benedik 1991: 118). Anche diverse visite canoniche in seguito (1528¹⁵, 1544/45¹⁶, 1561¹⁷...), promosse sia dal re Ferdinando, che dai diversi vescovi, scoprirono nella popolazione e nei conventi una fede molto tiepida e idee protestanti o filo-protestanti assai radicate. Proprio la visita del 1561 in Stiria mostrò chiaramente che oltre i due terzi della popolazione si dichiaravano già protestanti. Nei dieci monasteri più antichi e famosi di Stiria vivevano nel 1575 60 frati, 31 concubine, 10 mogli e 57 bambini (Kronthaler 2003: 681). Possiamo ricercare le ragioni del successo rapido del protestantesimo austriaco e sloveno, oltre che in una nuova e per certi versi più fresca dottrina, in diversi fattori: i nobili vedevano una possibilità grande per arricchirsi; le minacce turche inducevano gli imperatori e (arci)duchi a concedere tanti diritti e privilegi per la diffusione della nuova fede; le liti di giurisdizione tra la casa di Asburgo e la Serenissima impedivano una politica comune in tal senso; le rivolte dei contadini indebolivano la politica restrittiva; l'imperatore Massimiliano II era abbastanza aperto alle rivendicazioni protestanti e così la pace di Augusta (1555) non poteva realizzarsi nel territorio dell'Austria interna. Soltanto all'incontro tra gli arciduchi Carlo (Austria), Ferdinando (Tirolo) e Guglielmo Wittelsbach a Monaco (1579) ci si organizzò nella decisione di ricattolicizzare il paese ai sensi del Concilio di Trento e della pace di Augusta (Benedik 1991: 121). Gli immensi diritti dei protestanti ottenuti poco prima con la pacificazione di Graz (1572) e di Bruck (1578) svanirono in un istante, e così cominciò un nuovo capitolo della storia slovena, quello della Controriforma e della ripresa cattolica, capeggiata dai vescovi. Il protestantesimo lasciò comunque un'impronta indelebile nel cuore dell'identità nazionale slovena, offrendo i primi libri in lingua slovena (Primož Trubar – 1550) e una delle prime traduzioni della Bibbia nella lingua vernacola (Dalmatin – 1584).

Sul rapporto tra francescanesimo e riforma protestante in generale esistono pochissimi studi¹⁸, anche se i francescani furono tra i primi e più accaniti oppositori

¹⁵ Loserth 1933: 83-97; Eder 1955b: 312-322; Albrechter 1981.

¹⁶ Eder 1955a; Höfer 1992.

¹⁷ Höfer 1994: 221-241; Waissenberger 1949; Schöffmann 1989; Koller-Neumann 1988: 331-344.

¹⁸ Ziegler 1987: 53. Esiste ad es. il volume di G. Guggenbichler, non scevro però dalle interpretazioni soggettive dovute al *Kulturkampf* in Germania alla fine dell'Ottocento (Guggenbichler 1882).

di Lutero, soprattutto gli osservanti, alcuni dei quali già prima della scomunica di Lutero furono mandati in Germania per fronteggiare il grande ‘pericolo’ (1520).

Speciale attenzione merita la comparazione tra i conventuali e gli osservanti, che si scissero definitivamente nell’anno delle tesi di Lutero (1517). Vediamo atteggiamenti molto diversi di fronte alla novità dottrinale. Gli osservanti rimasero saldi nella lotta contro il protestantesimo, grazie soprattutto alla forte alleanza con il papa e al fatto che vivevano nelle comunità appartate e lontane dalle città e dall’influsso borghese. Era proprio Lutero che si lamentava fortemente della loro azione risoluta contro di lui. I conventuali vivevano nei centri delle città, a diretto contatto con le novità. Tra di loro si spegneva sempre di più lo spirito del rigore, poiché erano più esposti alla rilassatezza disciplinare, ed essi mostrarono poca resistenza contro lo spirito protestante (Ziegler 1987: 51-94; Schindling 1987: 95-116). Purtroppo per i conventuali del periodo ‘moderno’ non esiste una storia o uno studio approfondito, quindi non è nemmeno stato affrontato in modo completo il tema del passaggio dei conventuali agli osservanti e ai protestanti (Plath 2007: 144-145).

A differenza di tante province e conventi del Nord Europa che andavano perduti uno dopo l’altro, l’Austria resistette come provincia, seppur con molte perdite dovute alle invasioni dei protestanti. La situazione in Stiria e Carinzia era più favorevole rispetto all’Austria, anche se alcuni conventi dovettero chiudere, almeno temporaneamente (Bruck, Villach)¹⁹. Alcuni dati per i conventi dei conventuali di Stiria e Carinzia: Villach era una città quasi in totalità protestante e soltanto in due chiese si celebrava la messa cattolica, una di queste era proprio la chiesa dei conventuali (Fräss-Ehrfeld 1994: 371). Nel 1580 viveva nel convento solo un frate italiano perciò il nunzio voleva darlo ai gesuiti (Fräss-Ehrfeld 1994: 441)²⁰. A Wolfsberg il guardiano avrebbe predicato in modo ‘evangelico’ nella chiesa conventuale (Fräss-Ehrfeld 1994: 384). Per Ptuj esistono pochi dati al riguardo: la visita del 1528 non disse niente sul convento, più tardi il guardiano Eusebio Freidenreich avrebbe cacciato dalla chiesa conventuale un vicario che predicava da luterano (Mlinarič 1989: 77). A Celje nel corso della visita del 1528 si scoprì che uno dei frati parlava contro la devozione mariana e questi dovette lasciare il convento. Nel 1572 il frate Andreas Schuster divenne protestante; l’anno dopo vi si trovarono solo il guardiano e due religiosi che vivevano in un modo molto libero. La visita del patriarca di Aquileia Francesco Barbaro nel 1593 testimoniò che il convento era rimasto privo della disciplina e vita religiosa (Mlinarič 1989: 78; Šegula 1990: 14). Questi scarsi dati a disposizione non ci forniscono un quadro uniforme della situazione nelle comunità conventuali. Paradossalmente proprio in questo periodo di crisi nacque la provincia conventuale di Stiria e Carinzia (1548), distaccata da quella austriaca (Bove 2001: 255-257). Per molto tempo fu guidata dai commissari generali scelti dal governo dell’ordine.

¹⁹ Platner riporta la notizia che a Bruck i frati furono espulsi e alcuni addirittura trucidati (Platner 1766: f. 8).

²⁰ Secondo Šegula, il guardiano del convento di Villach passò ai protestanti, si sposò e visse nel convento, ormai quasi distrutto (Šegula 1990: 14).

Nemmeno in Istria i conventuali rimasero indifferenti davanti alle idee protestanti. Seguendo l'esempio del vescovo di Capodistria Vergerio, alcuni dei frati di spicco abbracciarono la nuova dottrina, tra questi Giordano Galateo, Bartolomeo Fonzio, Galdo Lupetina e Giulio Morato. Eccettuato l'ultimo, tutti furono condannati a morte dall'Inquisizione veneziana. Tra i 160 frati processati non c'era nessuno del convento di Pirano, anche se fu sospettato il frate piranese Valengo Tisana, egli stesso inquisitore (Maračić 2001a: 35-37). Erano proprio i conventuali gli inquisitori sul territorio istriano anche se tutti non provenivano dalla zona. Dal 1582 come sede dell'Inquisizione funse il convento dei conventuali a Capodistria e qualche anno più tardi l'ufficio dell'Inquisizione nel medesimo convento fu affidato a fra Felice Peretti, diventato in seguito papa Sisto V (Žitko 2001: 59).

Rispetto ai conventuali gli osservanti si scontrarono più fortemente con i protestanti. Nella loro accanita difesa della fede cattolica alcuni di loro persero la vita. I più famosi erano Giovanni d'Ungheria e Tommaso da Salisburgo. Quest'ultimo fu invitato dai luterani di Lubiana ad un banchetto dove venne avvelenato, morendo subito dopo (Guggenbichler 1882: 20, Škofljanec 2008: 48). Fu lo stesso Trubar, autore dei primi libri in sloveno e il primo sovrintendente della comunità evangelica a Lubiana, a lamentarsi molto degli osservanti e della loro 'azione cattolica' (Škofljanec 2008: 48). I frati non subirono molte chiusure dei loro conventi grazie a una vita più disciplinata e rigorosa. Per gli osservanti è significativo l'anno 1559, quando alcuni conventi sloveni della provincia austriaca passarono alla provincia di Bosnia-Croazia.

Dalle poche informazioni sugli osservanti dell'Istria che possediamo, non si notano adesioni alla Riforma protestante o comunque simpatie protestanti²¹. Anzi, fra Bonaventura da Zara, guardiano a Capodistria, denunciò nel 1544 alle autorità competenti il vescovo di Capodistria Vergerio per le sue idee protestanti (Škofljanec 2008: 54-56).

D'ora in poi non si può più parlare di una storia francescana, ma bisogna trattare separatamente la storia dei conventuali, degli osservanti e in seguito anche dei cappuccini.

L'era dei cappuccini

La Controriforma e la ripresa cattolica nell'Austria interna cominciarono ad assumere forme sempre più organizzate. All'azione dei vescovi Tavčar, Hren, Brenner, Stobej e Eberlein si aggiunsero l'invito dei gesuiti, che arrivarono a Graz nel 1573 dopo essersi stabiliti a Praga già dal 1555, e la costituzione della nunziatura speciale a Graz nel 1580 (fino al 1620). Il nunzio Portia aveva previsto anche l'Inquisizione, ma l'idea si scontrò con la forte resistenza dei vescovi, soprattutto di Stobej. Grazie a lui l'Inquisizione non fu mai introdotta nell'Austria interna. La situazione in Stiria, Carinzia e Carniola attirò l'attenzione anche di papa Clemente VIII, che nel 1592 scrisse una istruzione molto dettagliata al nunzio Portia su come agire di fronte alle evidentissime avversità. Questa istruzione rappresenta quindi il programma dell'azione della Controriforma e della ripresa

²¹ Famosa fu la visita del vescovo di Capodistria Valier nel 1579 (Lavrič 1986).

cattolica in Austria interna (Benedik 1991: 127; 1979: 16-41).

Come abbiamo già detto, i protestanti cominciarono a perdere terreno dopo il famoso incontro degli arciduchi a Monaco nel 1579. Già qualche anno prima erano stati espulsi dal goriziano (1573), e l'appoggio dei nobili non bastava più per la loro affermazione. Nel 1600 tutti gli abitanti di Ptuj abbracciarono la fede cattolica con un giuramento, anche se la visita canonica del 1610 dimostra che c'erano 190 cittadini sospetti e 28 protestanti. Ancora più forte fu la resistenza protestante a Villach, territorio dei vescovi di Bamberg, più aperti al 'dialogo', dove soltanto nel 1640 si spensero le simpatie per le idee luterane (Benedik 1991: 134). Comunque l'anno 1629 è considerato come data ufficiale dell'esilio o espulsione dei protestanti dall'Austria interna (Škofljanec 2008: 75).

La Controriforma fu segnata notevolmente dall'azione dei gesuiti a Lubiana: essi vi giunsero nel 1596, prendendo possesso del convento vuoto degli osservanti. I discepoli di sant'Ignazio si dedicarono soprattutto alla formazione dei candidati al sacerdozio, istituendo diversi collegi. Per riempire la lacuna nell'evangelizzazione e nella formazione cattolica dei ceti più semplici, i vescovi si rivolsero ad una forza nuova, i cappuccini, che si stabilirono alla frontiera del territorio sloveno già nel 1591, arrivando a Gorizia da Venezia.

Più che nel campo della Controriforma, riservato soprattutto ai gesuiti, vediamo i cappuccini impegnati nell'ambito della ripresa cattolica. La presenza del nuovo ordine sul territorio sloveno (tranne il Litorale) dipese dall'invio di un grande propugnatore dell'ordine, Lorenzo da Brindisi, che, come Giovanni da Capestrano 150 anni prima, fu mandato in Boemia per rafforzare l'identità cattolica. E, seguendo l'esempio del Capestranese, anche Lorenzo non poteva non attirare la popolazione slovena alla sua causa. È nell'ambito della sua attività pastorale che va collocato l'arrivo dei primi cappuccini a Lubiana nel 1606 da Praga. Subito dopo essi si stabilirono anche a Celje (1609), Maribor (1613), Trieste (1617), Radgona (1617), Capodistria (1621), Ptuj (1623), Villach (1629), Santa Croce (1637) e altrove. La diffusione nel territorio dell'Austria interna fu così veloce che già nel 1618 si costituì la provincia cappuccina di Stiria (Benedik, Kralj 1994: 10-11).

Accanto alla scuola teologica a Lubiana i cappuccini introdussero nel programma la preparazione speciale per la predicazione, ambito nel quale essi vedevano la loro specificità, specificità del resto riconosciuta anche dagli altri. Il vescovo di Lubiana Hren nel 1608 scrisse al papa che le prediche dei cappuccini venivano seguite dalle folle dei borghesi, dai nobili e addirittura dai protestanti. I cappuccini si recavano in diverse parrocchie a svolgere tale attività e dappertutto lasciavano un'impronta indelebile del loro impegno. Nello stesso tempo offrivano un contributo considerevole allo sviluppo della letteratura in lingua slovena alla fine del '600 e all'inizio del '700. Merita speciale attenzione fra Janez Svetokriški (san Giovanni da Santa Croce) con il suo capolavoro *Sacrum promptuarium*, la raccolta delle sue famose prediche. Insieme alla predicazione i cappuccini si distinsero nell'ambito della confessione. Essendo in contatto con la gente semplice essi promuovevano diverse pratiche devozionali, tra le quali spiccò la processione di Passione (*Passione di Škofja Loka*). Alla fine del XVII secolo i cappuccini

divennero l'ordine più numeroso e più incisivo sul territorio sloveno (Benedik 1991: 143-147).

Dopo il periodo di purificazione durante la bufera protestante i conventuali ripresero vigore nel '600. L'ordine conobbe il proprio periodo aureo sotto i generali Gesualdi da Castrovillari (1593-1602) e Giacomo Montanari (1617-1623): quest'ultimo è chiamato giustamente *Restaurator Ordinis*.

Sul territorio della provincia conventuale Stiria e Carinzia, nata nel pieno '500, rivisse lo slancio missionario. Una forte testimonianza in tal senso è offerta da fra Costantino Kublowirth 'Carinthus' (†1683), che venne ucciso dai Turchi a Vimpassing (Austria) insieme ad altri confratelli (Benedik 1991: 161). Il ministro generale Montanari compì la visita ufficiale della provincia nel 1621. La situazione nella provincia si calmò, il sospetto per l'eresia calava e così fu deciso di rinunciare al principio di eleggere i provinciali 'stranieri' (italiani) e di ridonare alle province di Austria, Stiria e Boemia il loro potere elettivo. Il primo Ministro locale di Stiria e Carinzia fu p. Matteo Sprassex da Graz (1631-1634) (Bove 2001: 262-263). Grazie ad alcuni cambiamenti amministrativi i conventi di Trieste, Gorizia e Grignano passarono dalla provincia patavina (Gorizia) e dalmata (Trieste e Grignano) alla provincia di Stiria e Carinzia.

Tante visite canoniche dei conventuali in Istria (214 tra il 1559 e il 1827) volevano riportare più disciplina e vigore nelle loro comunità, seguendo le direttive del Concilio di Trento. Ricordiamo le visite del 1595 e 1599 del convento a Pirano, che desideravano suscitare nei frati l'osservanza più fedele della Regola e delle Costituzioni. Essendo l'Istria sotto il dominio della Serenissima, si estese anche su di essa il decreto del papa Innocenzo X (1652) che sopprimeva i conventi con pochi membri. La Repubblica di Venezia non obbedì a tali disposizioni, e i conventi istriani rimasero intatti. Alla fine del '600 vi si trovarono 133 frati appartenenti alla custodia istriana (Žitko 2001: 59).

Gli osservanti sloveni non sentirono molto l'influsso del protestantesimo e non c'era bisogno di un rinnovamento dell'ordine come presso i conventuali. Si trovarono però gruppi che volevano riformare l'osservanza, che sembrava aver perso la sua forza e freschezza giovanile del '400. Già nel 1532 il gruppo chiamato 'dei riformati' ottenne da Clemente VII il permesso per la riforma dei conventi osservanti. Gregorio XIII permise il passaggio dagli osservanti ai riformati, ma non viceversa. Nel 1629 i riformati celebrarono il proprio capitolo generale presieduto dal procuratore generale. Già quattro anni prima la provincia di Baviera aveva accettato la riforma, l'Austria ne seguì l'esempio nel 1632. L'ultima provincia sotto gli Asburgo ad accettare la riforma fu la provincia di Bosnia-Croazia (1688), alla quale appartenevano quasi tutti i conventi sloveni. La provincia di Slavonia invece rifiutò la riforma. Essa consisteva soprattutto in una vita più strettamente monastica, con una disciplina più severa. Per rendere le terre ereditarie più uniformi e collegate tra di loro, gli imperatori favorivano tale riforma. Al tempo della riforma della provincia se ne cambiò anche il nome. A causa dell'invasione turca non esistevano più conventi in Bosnia, e la maggioranza delle comunità si trovava in Slovenia, perciò la provincia prese il nome *Provincia di S. Croce di Carniola*. Dopo vent'anni dell'opposizione dei Croati ci si adattò alla ridenominazione in *Provincia di S. Croce di Croazia e Carniola* (Škofljanec 2008: 147).

Dall'apice barocco alle ceneri del giuseppinismo

Nella prima parte del '700, in pieno Barocco, tutti gli ordini e le congregazioni fiorirono, sia al livello generale che locale. Il Barocco era una manifestazione artistica della vittoria del cattolicesimo sui tentativi di introduzione della Riforma protestante; anche gli ordini ecclesiastici fiorivano nella loro attività, il loro numero era altissimo. In questo periodo si svilupparono al massimo diverse forme di devozione popolare in cui erano protagonisti soprattutto i francescani. Anche nell'ambito della lingua liturgica, i francescani sentivano il bisogno di stare vicino alla popolazione che non capiva il latino. Alcune zone dalmate e istriane avevano un privilegio plurisecolare che permetteva loro di celebrare la liturgia in lingua paleoslava con caratteri glagolitici. Erano proprio i frati del Terz'Ordine Regolare (TOR) a diffondere tale liturgia a Capodistria. Per questa attività il vescovo di Capodistria Paolo Naldini istituì nel 1710 il seminario illirico per la formazione dei sacerdoti 'glagolitici'. La liturgia paleoslava portò molti vantaggi e si affermò nelle zone intorno a Capodistria fino al 1880, quando non ci furono più sacerdoti capaci di imparare questa lingua (Benedik 1991: 152). Infatti nel 1746 Maria Teresa istituì il ginnasio a Novo mesto, diretto proprio dai frati francescani (riformati). Questa scuola fu così uno dei pochi ginnasi non retti da gesuiti sul territorio (Granda 2008: 153).

Per superare le liti sul piano giurisdizionale tra Asburgo e Venezia si sciolse il vasto patriarcato ad Aquileia (1751) e si formarono due arcidiocesi: Gorizia per la parte austriaca e Udine per la parte veneziana. Nell'epoca dell'Illuminismo, presso i governi assolutistici la Chiesa era utile nella misura in cui era a disposizione dello Stato, e lo stesso valeva per gli ordini. Con questa mentalità gli imperatori Maria Teresa (1740-1780) e suo figlio Giuseppe II (1780-1790) portarono all'interno della Chiesa e degli ordini molti cambiamenti. Il giansenismo disciplinare si scagliò soprattutto contro la devozione popolare e i pellegrinaggi, il giuseppinismo contro le realtà non 'utili', tra cui la vita contemplativa e i possedimenti ecclesiastici. Come conseguenza di tali procedimenti ci furono le riforme ecclesiastiche, i nuovi confini delle diocesi, le nuove regole per l'ammissione ai voti (come il compimento dei 24 anni di età), la soppressione di molti conventi.

Gli ordini francescani si opposero alle riforme derivanti dal giansenismo e dal giuseppinismo, difendendo l'aspetto devozionale dell'espressione di fede. Alcuni vescovi infatti accettarono le riforme, soprattutto coloro che non vedevano di buon occhio i privilegi e le esenzioni di cui godevano tanti monasteri e conventi. Fu in primo luogo Giuseppe II, con il suo progetto di soppressione dei monasteri, ad incidere negativamente sulla vita dei francescani. Egli nelle terre ereditarie sopprese 738 monasteri, in Ungheria altri 138. Si salvarono soltanto quelle comunità che erano legate all'attività pastorale (parrocchie), di educazione e di carità. Poco prima della soppressione scorgiamo un numero elevatissimo di ordini francescani sul territorio sloveno: 431 osservanti (riformati) nel 1777 (Škofljanec 2008: 93), 820 cappuccini nel 1769 (Benedik, Kralj 1994: 11; Bahčič 2007: 239) e 224 convenutali nel 1775 (Mlinarič 1991: 110; Bahčič 2007: 236). La loro forza numerica e spirituale si dissolse in un istante.

La maggioranza dei monasteri di tutti gli ordini fu soppressa; presentiamo qui quelli che sopravvissero al decreto:

1. Nella contea di Gorizia e Trieste rimasero otto comunità, tra queste due cappuccine, una conventuale e una osservante (riformata).
2. In Carniola sopravvissero otto comunità, tra queste due cappuccine e quattro osservanti.
3. Nella Stiria slovena rimasero sei comunità, tra queste tre conventuali e due osservanti.
4. In Carinzia dopo la soppressione troviamo ancora nove comunità, tra le quali due osservanti e una conventuale (Dolinar 1991: 160).

Furono pochissimi i conventi francescani a poter resistere alla politica di Giuseppe II. Si chiuse così il convento 'madre' della zona, quello di Gorizia, fondato nel 1225. Alcuni conventi si salvarono anche grazie all'astuzia consistente nella fondazione di una parrocchia poco prima del decreto (Ptuj). Quello che ancora rimase dopo le riforme giuseppiniste fu dimezzato ulteriormente con la politica francese vent'anni più tardi.

La mentalità illuminista e giuseppinista non risparmiò nemmeno l'Istria, anche se sotto diverse forme, in confronto con quelle austriache. La Repubblica Serenissima decise nel 1768 di chiudere i conventi con meno di 12 membri. Tale decreto ricorda già le disposizioni innocenziane del 1652, allora non seguite. Al momento del decreto troviamo nella provincia dalmata dei conventuali 95 sacerdoti, 30 frati laici nei dodici conventi. L'aggiornato decreto del 1787 decise che i conventi degli osservanti della provincia di san Girolamo dovevano essere 29 con 163 membri, i conventi conventuali invece 14 con 86 frati con la clausola di non poter passare ad altre province. In tal modo vennero sopprese tante comunità della custodia istriana conventuale (Trieste, Grignano), anche se rimanevano vive quelle più significative: Pirano, Capodistria, Parenzo, Pola, Vodnjan e Cherso (Maračić 2001b: 164-166).

I francescani non ebbero la stessa sorte dei gesuiti, soppressi come ordine nel 1773, ma il colpo inferto da parte dello Stato fu così forte nei loro confronti che anche durante il secolo seguente gli ordini serafici non poterono risollevarsi. Più colpiti furono i conventuali e i cappuccini, meno i riformati.

La questione nazionale e il declino francescano

Alla fine del '700 e nella prima metà dell'800 notiamo tanti cambiamenti politico-amministrativi. Dopo la fine della Serenissima del 1797 tutto il territorio istriano passò sotto l'Austria. Per la prima volta nella storia tutti gli sloveni si trovarono riuniti sotto lo stesso scettro, cioè quello asburgico. Questo periodo durò pochissimo, poiché in seguito alla guerra franco-austriaca una buona parte del territorio sloveno, per qualche tempo, venne amministrato dai francesi con la loro occupazione nell'ex territorio veneziano (1805) e con la formazione delle province illiriche (1809-13). Le reazioni della popolazione alla presenza francese

furono diverse (Granda 2008: 170). Molto contenti erano i borghesi, meno la popolazione contadina e la gerarchia cattolica. La ‘pulizia’ ecclesiastica, realizzata in Austria da Giuseppe II, fu imitata dai Francesi. Si soppressero le confraternite, il convento glagolitico di Capodistria (1806), nel 1810 i cappuccini vennero cacciati da Lubiana, l’anno seguente da Gorizia. A Lubiana e Trieste nacquero le logge massoniche. Dopo la partenza dei francesi tutti gli sloveni di nuovo furono riuniti sotto lo stesso imperatore (1814-66).

Nello stesso periodo assunse una forma sempre più concreta il concetto di identità nazionale, che trovò il suo culmine nella ‘primavera delle nazioni’ del 1848. Il nome ‘Slovenia’ apparve per la prima volta nel 1810, nell’anno rivoluzionario (1848/49), invece, il sacerdote Matija Majar Ziljski stese il programma ‘Slovenia unita’ che prevedeva l’unione di tutti gli sloveni in un Land (provincia) con il proprio parlamento, con la lingua slovena nelle scuole e gli uffici sotto la Casa d’Asburgo. Tale programma, sostenuto da tutto il popolo, fu soffocato in quell’anno, ma si ripropose in varie circostanze, soprattutto dopo la sconfitta austriaca del 1866 e la formazione della duplice monarchia (1867).

La Chiesa slovena appoggiava i diritti nazionali ma nello stesso tempo invitava alla calma e al rispetto della legislazione della monarchia. Dopo la soppressione del sistema feudale e la revoca del concordato, la Chiesa si liberò dai legami stretti con lo Stato e si avvicinò molto alla popolazione, sposando la causa nazionale e sociale (Granda 2008: 204). I vescovi (Slomšek) mostravano la loro sensibilità nella promozione della cultura slovena e nell’affrontare la questione sociale. Per il risveglio e il rinnovo della vita cristiana dopo il difficile periodo giuseppinista e giansenista si servivano dei diversi ordini maschili e femminili. Tra questi non apparivano gli ordini francescani, che si trovavano ancora ‘in letargo’ dopo i decreti imperiali precedenti. Sull’Ottocento in generale esistono pochi studi circa la presenza francescana sul territorio sloveno. Forse dei tre ordini i meno danneggiati furono gli osservanti (riformati). Presso di loro notiamo alcune iniziative rilevanti. Ad esempio, essi si opposero allo spirito razionalista, promuovendo la devozione verso il Cuore di Gesù e la Madonna (Benedik, Lenzenweger 1999: 414; Čebulj 1922), molti di loro accompagnarono gli emigrati sloveni che cercavano lavoro in altri Paesi europei e nel Nuovo Mondo. Tra i personaggi di spicco bisognerebbe sottolineare i meriti di uno dei più grandi linguisti sloveni, che la storiografia spesso lascia in disparte. Si tratta del frate riformato Stanislav Škrabec, che in un contesto di confusione linguistica e di acceso dibattito tra gli intellettuali, contribuì molto per lo sviluppo della lingua slovena. Quanto alla giurisdizione, dopo le riforme giuseppiniste la provincia di Croazia-Carniola subì cambiamenti territoriali e nominali, ma sostanzialmente fino al 1900 mantenne le sue caratteristiche precedenti (Bahčič 2007: 228).

I conventuali vissero una profonda crisi dopo le vicende giuseppiniste e napoleoniche. Delle dodici comunità che si contavano fino a poco prima nella provincia di Stiria-Carinzia²² se ne conservarono solo due, quelle di Graz e Ptuj;

²² L’Archivio dei Conventuali a Vienna conserva il manoscritto *Brevis descriptio inclytae Provinciae Styriae et Carinthiae Ordinis Fratrum Minorum Conventualium* del 1766, che

il numero dei frati scese da 224 a una ventina. Ptuj nel 1806 contava otto frati e nel 1847 dodici (Ožinger 1989: 149-150). La conseguenza fu logica, cioè l'unione con l'Austria (1841): terminò così un periodo di quasi tre secoli di indipendenza. Per quanto riguarda l'attività dei conventuali petovensi, la Cronaca di Ptuj ci offre molti dati che parlano della loro lotta contro gli esponenti tedeschi nella città. La loro parrocchia dei SS. Pietro e Paolo fu sempre ritenuta 'slovena', rispetto alla parrocchia centrale, quella 'tedesca' (Masten 1999).

Un forte colpo fu inferto ai conventi francescani istriani dall'occupazione francese tra il 1806 e il 1813. Con un decreto del Regno d'Italia nel 1806 vennero chiusi tutti i conventi dei conventuali in Istria ad eccezione di quello di Pirano. Nel 1827 si giunse perciò alla fusione tra la provincia di S. Girolamo con quella di S. Antonio di Padova, che durerà fino al 1908.

Come vediamo i francescani nel XIX secolo non svolsero un ruolo di primo piano nelle vicende della Chiesa e del popolo sloveno. Stanchi e decimati non potevano offrire molto. La loro presenza nella promozione dell'identità nazionale fu caratterizzata più dal profilo personale (Škrabec) che istituzionale.

Dalla convivenza all'indipendenza tra grandi cambiamenti

La formazione della duplice monarchia recò una ferita grave alla promozione del programma nazionale sloveno, però contemporaneamente determinò che gli sforzi per una certa indipendenza slovena trovassero nuovi fondamenti. Si cominciò a parlare prima della possibilità della trasformazione del dualismo in un trialismo, attribuendo così più peso all'elemento slavo. Durante la prima guerra quest'idea maturò a tal punto che alla fine del conflitto mondiale non si cercava più la collaborazione con Vienna, ma piuttosto si voleva tagliare questo cordone ombelicale. Nell'ottobre 1918 si formò lo Stato degli Sloveni, Croati e dei Serbi, ma solo un mese più tardi lo Stato si unì al Regno serbo diventando così il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (dal 1929 Jugoslavia). Nella nuova compagine statale a maggioranza ortodossa, i cattolici sloveni si trovarono per la prima volta nella storia come minoranza religiosa all'interno di un Paese. Lo stesso valeva per gli ordini religiosi, che spesso erano visti a Belgrado come minaccia allo spirito jugoslavo, dati i loro contatti con i superiori 'stranieri'. Il culmine dei rapporti difficili tra la Chiesa cattolica e lo Stato fu segnato dalla mancata ratifica del concordato stipulato e firmato dopo tredici anni di trattative (1922-35). Durante la Seconda Guerra Mondiale (1941-45) il territorio sloveno venne occupato dalle forze italiane, tedesche e ungheresi; nel frattempo si stava preparando all'interno la rivoluzione comunista con a capo Tito, che avrebbe segnato il destino della Jugoslavia fino al suo primo smembramento del 1991, quando si formò lo Stato indipendente di Slovenia. Furono anni difficili per l'unione slovena, ma anche per

presenta le vicende della provincia e dei conventi dall'inizio dell'arrivo dei frati fino alla data della stesura del testo.

l'attività della Chiesa e degli ordini, relegati esclusivamente al lavoro parrocchiale. Ciò spiega anche perché i religiosi oggi amministrano una buona parte delle parrocchie slovene.

Nel 1897 non parliamo più di osservanti o riformati. In quest'anno, infatti, sotto Leone XIII si unirono diversi gruppi provenienti da diverse correnti che una volta si richiamavano all'osservanza e assunsero il nome di 'frati minori'. Nel 1900 la parte slovena si staccò da quella croata e nacque così la provincia di Carniola, che nel 1919 prese il nome, in vigore tuttora, di *Provincia slovena dei frati minori di Santa Croce*. Oggi i 100 frati vivono in 14 conventi e 2 case filiali occupandosi principalmente dell'attività pastorale (Bahčič 2007: 228-229). Essi godono di una sorta di primato tra gli ordini serafici sul territorio sloveno, riservandosi il nome in sloveno di *frančiškani*.

Subito dopo la prima guerra (1921) tutti i cappuccini sloveni e le loro comunità vennero unite ai croati nella provincia illirica, anche per il loro numero molto basso. Gli anni intorno al Concilio Vaticano erano molto fruttuosi, perciò i cappuccini trovarono la propria solidità e potevano cercare la propria indipendenza avvenuta nel 1967. Oggi la provincia conta 36 frati, distribuiti in otto conventi sloveni (Bahčič 2007: 239). Sono lontani dalla preminenza che avevano nel XVII e XVIII secolo.

I conventuali, quasi estinti sotto Leone XIII, pian piano si risollevarono. La vita 'privata', non cenobitica, tra i frati sloveni era ancora molto presente fino all'arrivo dei frati croati nel 1921, che significò l'unione sotto la provincia dalmata, più tardi jugoslava, di S. Girolamo. I progetti d'indipendenza prima della Seconda Guerra Mondiale non portarono gli esiti sperati. Dopo la guerra la Chiesa e l'ordine furono messi alla prova da diversi processi contro i sacerdoti e i frati, dalla chiusura di un santuario e dall'uccisione di un guardiano. Grazie al numero consistente dei frati la parte slovena nel 1972 ottenne la propria indipendenza. La convivenza con i croati non era sempre facile, comunque la divisione in due parti avvenne nel segno di una grande amicizia reciproca. Oggi i 50 conventuali vivono nei nove conventi e in una casa filiale (Bahčič 2007: 237).

Se nel passato troviamo i conventuali presenti nei centri delle città principali, oggi notiamo il contrario: dopo la soppressione, i conventi dei conventuali si trovano piuttosto in periferia cedendo il privilegio 'cittadino' ai frati minori (osservanti), che in alcuni casi governano il centro della città con diversi conventi e parrocchie.

Conclusione

Data la divisione del territorio sloveno sotto diversi scettri anche la storia francescana slovena risente del suo diversificato sviluppo. La maggior parte dei frati sloveni era sottoposta a superiori austriaci, che apportavano nelle loro comunità un'impronta di stampo germanico; gli altri vivevano in territorio veneziano e introducendo la visione e la cultura italiana (istriana) nel loro vissuto; dopo l'invasione turca anche l'elemento croato diede il suo contributo

rilevante. Essendo la Slovenia un territorio diviso e di passaggio, anche l'identità nazionale solo nel '800 assunse forme più distinte, sviluppandosi in un movimento condiviso da tutti gli sloveni. La specificità dei francescani di fronte ad altri ordini la possiamo trovare nel loro impegno nell'ambito della predicazione, confessione e promozione della devozione popolare tra la gente più semplice. Nei tempi delle divisioni e degli scismi essi erano rimasti fedeli alla dottrina cattolica, con periodi di crisi nel durante l'era protestante (soprattutto nel caso dei conventuali) e dopo le riforme giuseppiniste e napoleoniche. Quanto alla questione dell'identità nazionale, notiamo qualche divergenza di interessi con i croati (nome della provincia, progetti di indipendenza), ma soprattutto l'impegno di alcuni grandi letterati che con la loro parola risvegliavano tra il popolo l'amore verso la patria e verso la propria lingua (Svetokriški, Škrabec). A causa del regime politico del XX secolo l'apostolato di tipo parrocchiale prese il sopravvento in tutti e tre gli ordini francescani. Oggi essi stanno cercando nuove vie per rendere più visibile il loro carisma, collaborando tra loro con una grande concordia.

Bibliografija

- Albrechter 1981: A. Albrechter, *Die Visitation und Inquisition von 1528 in der Steiermark*, Graz 1981, 2 voll.
- Bahčič 2007: R. Bahčič, *Čudež, ki traja 800 let. Zgodovina Frančiškove karizme v svetu in pri nas*, Ljubljana 2007.
- Benedik 1979: M. Benedik, *Instrukcija papeža Klemena VIII. za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem z dne 13. aprila 1592*, "Acta Ecclesiastica Sloveniae", I, 1979, pp. 16-41.
- Benedik 1991: M. Benedik, *Protireformacija in katoliška prenova*, in *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, pp. 113-152.
- Benedik, Kralj 1994: M. Benedik, A. Kralj, *Kapucini na Slovenskem v zgodovinskih virih. Nekdanja Štajerska kapucinska provinca*, "Acta Ecclesiastica Sloveniae", 16, 1994, pp. 9-80.
- Benedik, Lenzenweger 1999: M. Benedik, J. Lenzenweger, P. Stockmeier et al., *Zgodovina Katoliške cerkve*, Celje 1999 (ed.or. *Geschichte der Katholischen Kirche*, Graz – Wien 1995).
- Bove 1989: G. Bove, *Manjši bratje na Štajerskem in Koroškem*, in *Minoritski samostan na Ptuju 1239-1989*, Ptuj – Celje 1989, pp. 29-46.
- Bove 2001: G. Bove, *I minoriti nei territori di Stiria e Carinzia dal secolo XIII al 1785*, "Miscellanea francescana", CI, 2001, 1-2, pp. 245-281.
- Čebulj 1922: R. Čebulj, *Janzenizem na Slovenskem in frančiškani*, Ljubljana 1922.
- Dolinar 1991: F. M. Dolinar, *Jožefinizem in janzenizem*, in *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, pp. 153-171.
- Eder 1955a: K. Eder, *Die landesfürstliche Visitation von 1544/45 in der Steiermark*, *Forschungen zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Steiermark*, 15, Graz 1955.
- Eder 1955b: K. Eder, *Die Visitation und Inquisition von 1528 in der Steiermark. Gesamterscheinung und kritische Würdigung*, "Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung", LXIII, 1955, pp. 312-322.
- Fontes franciscani: Fontes franciscani*, Assisi 1995.
- Fonti francescane: Fonti francescane*, Padova 2004.
- Fräss-Ehrfeld 1994: C. Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, II: *Die ständische Epoche*, Klagenfurt 1994.

- Freed 1977: J. B. Freed, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, Cambridge (Mass.) 1977.
- Friess 1882: G. E. Friess, *Geschichte der österreichischen Minoritenprovinz*, Wien 1882.
- Granda 2008: S. Granda, *Mala zgodovina Slovenije*, Celje 2008.
- Guggenbichler 1882: G. Guggenbichler, *Der Protestantismus und die Franziskaner*, Bozen 1882.
- Höfer 1992: R. K. Höfer, *Die landesfürstliche Visitation der Pfarreien und Klöster in der Steiermark in den Jahren 1544/1545*, Quellen zur Geschichtliche Landeskunde der Steiermark, 14, Graz 1992.
- Höfer 1994: R. K. Höfer, *Der geistliche Personalbestand der Pfarren und Klöster von 1523/25 bis 1563 in der Steiermark*, in R. Zinnhobler, D. A. Binder, R. Höfer, M. Kronthaler (a cura di), *Kirche in bewegter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der Reformation und des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag*, Graz 1994, pp. 221-241.
- Honickel 1974: L. Honickel (a cura di), *750 Jahre Minoriten in Wien 1224-1974*, Wien 1974.
- Koller-Neumann 1988: I. Koller-Neumann, *Eine Statistik zum österreichischen Klosterwesen von 1563*, in S. Weiss (a cura di), *Historische Blickpunkte. Festschrift für Johann Rainer zum 65. Geburtstag*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 25, Innsbruck 1988, pp. 331-344.
- Kronthaler 2003: M. Kronthaler, *Seckau*, in E. Gatz (a cura di), *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Sekularisation*, Freiburg im Breisgau 2003, pp. 680-683.
- Lavrič 1986: A. Lavrič, *Vizitacijsko poročilo Agostina Valiera o koprski škofiji iz leta 1579*, Ljubljana 1986.
- Loserth 1933: J. Loserth, *Zu den Anfängen der Reformation in Steiermark. Die Visitation und Inquisition von 1528 und ihre Ergebnisse*, "Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich", LIV, 1933, pp. 83-97.
- Maračić 2001a: L. A. Maračić, *Franjevački počeci u Istri i samostan sv. Franje u Piranu, in Sedem stoletij minoritskega samostana sv. Frančiška Asiškega v Piranu 1301-2001*, Piran 2001, pp. 23-39.
- Maračić 2001b: L. A. Maračić, *Maleni i veliki. Franjevci konventualci u Istri*, Zagreb 2001.

- Masten 1999: M. Hernja Masten (a cura di), *Kronika Ptuja 1873-1886*, Ptuj 1999 (testo or. *Chronik von Pettau 1873-1886*, manoscritto con la segnatura R-73, Zgodovinski arhiv Ptuj [Archivio storico di Ptuj]).
- Merlo 2003: G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003.
- Mezzadri 2001: L. Mezzadri, *Storia della Chiesa tra Medioevo ed epoca moderna, vol I: Dalla crisi della Cristianità alle Riforme (1294-1492)*, Roma 2001.
- Mlinarič 1989: J. Mlinarič, *Zgodovina samostana od ustanovitve do 1800*, in *Minoritski samostan na Ptju 1239-1989*, Ptuj – Celje 1989, pp. 47-148.
- Mlinarič 2000: J. Mlinarič, *Frančiškanski samostan od ustanovitve okoli leta 1240 do preselitve leta 1784*, in *Frančiškani v Ljubljani*, Ljubljana 2000, pp. 81-148.
- Moorman 1983: J. R. H. Moorman, *Medieval Franciscan Houses*, New York 1983.
- Ožinger 1991: A. Ožinger, *Kriza cerkvenega življenja in reformacija na Slovenskem*, in *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, pp. 93-112.
- Pellegrini 1997: L. Pellegrini, *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 165-201.
- Plath 2007: C. Plath, *Die Franziskaner-Konventualen (Minoriten) und Martinianer*, in *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und Katholischer Reform 1500-1700*, III, Münster 2007, pp. 137-161.
- Platner 1766: A. Platner, *Brevis descriptio inclytae Provinciae Styriae et Carinthiae Ordinis Fratrum Minorum Conventualium*, Vienna 1766, manoscritto, con la segnatura II/273 nell'archivio del Convento dei frati minori conventuali (Minoritenkonvent) presso la chiesa della Trinità (*Dreifaltigkeitskirche*, detta Alser Kirche), Vienna.
- Schindling 1987: A. Schindling, *Franziskaner und Klarissen in süddeutschen Reichstädten im Zeitalter der Reformation*, in *I francescani in Europa tra Riforma e Controriforma*, Atti del XIII Convegno Internazionale, Assisi, 17-19 ottobre 1985, Assisi 1987, pp. 95-116.
- Schöffmann 1989: P. Schöffmann, *Das Bistum Gurk im konfessionellen Zeitalter. Synoden, Visitationen und kirchliche Erneuerung von 1521 bis 1648*, Klagenfurt 1989.
- Slišković 2005: S. Slišković, *Inquisizioni e frati minori in Bosnia*, Abstract dell'intervento al convegno *Frati minori e inquisizione (sino agli inizi del XIV secolo)*, Assisi, 6-8 ottobre 2005, <http://crosbi.znanstvenici.hr/prikazi-rad?lang=EN&rad=219841> [14.12.2009].

- Šegula 1990: A. Šegula, *Zgodovina minoritov na Slovenskem*, elaborato, Ljubljana 1990.
- Škofljanec 2008: J. Škofljanec, *Observanti province sv. Križa in slovenske pokrajine od konca 15. do srede 18. stoletja*, Ljubljana 2008.
- Vogrin 2002: M. Vogrin, *Slovenska minoritska provinca sv. Jožefa od začetkov do ponovne samostojnosti*, in *Frančiškovi manjši bratje minoriti na Slovenskem od časov sv. Frančiška do današnjih dni. 30-letnica samostojne Slovenske minoritske province sv. Jožefa*, Ljubljana 2002, 9-29.
- Wadding 1625-1654: L. Wadding, *Annales Minorum*, Roma 1625-1654, 8 voll. per gli anni 1208-1540, con la terza edizione e continuazione 1931 ss.
- Waissenberger 1949: R. Waissenberger, *Die hauptsächlichen Visitationen in Österreich ob und unter der Enns sowie in Innerösterreich in der Zeit von 1528 bis 1580*, Wien 1949.
- Ziegler 1987: W. Ziegler, *Die deutschen Franziskanerobservanten zwischen Reformation und Gegenreformation*, in *I francescani in Europa tra Riforma e Controriforma*, Atti del XIII Convegno Internazionale, Assisi, 17-19 ottobre 1985, Assisi 1987, pp. 51-94.
- Žitko 2001: S. Žitko, *Zgodovina samostana od 17. do 19. stoletja*, in *Sedem stoletij minoritskega samostana sv. Frančiška Asiškega v Piranu 1301-2001*, Piran 2001, pp. 41-63.
- Žugaj 1982: M. Žugaj, *S. Francesco in Croazia e la Protoprovincia Croata (1217-1239)*, Roma 1982.
- Žugaj 1989: M. Žugaj, *Hrvatska provincija franjevac konventualaca (1217-1559)*, in L. Maračić (a cura di), *Hrvatska provincija franjevac konventualaca nekad i danas*, Zagreb 1989, pp. 11-56.

Testimoni dell'evangelo nel mondo di oggi

Nota sulla presenza dei francescani in Croazia (secoli XIII-XX)

Riccardo Burigana

Istituto di Studi Ecumenici "San Bernardino"

Venezia

“Nell’arco di vari secoli, esempi insigni di sacerdoti e religiosi croati hanno lasciato una straordinaria eredità spirituale. Penso, in modo particolare, ai vostri due santi, al francescano Nikola Tavelic e al cappuccino Leopoldo Bogdan Mandic”¹.

Mi pare quanto mai opportuno aprire questo mio contributo sulla presenza dei francescani in Croazia con una citazione da un’omelia di Giovanni Paolo II, in occasione del suo primo viaggio a Zagabria (10-11 settembre 1994)² poiché i viaggi di Giovanni Paolo II, e più in generale l’azione della Santa Sede in Croazia e nei paesi nati dalla frantumazione della Jugoslavia alla fine del XX secolo, rappresentano un elemento fondamentale per comprendere non solo quale è stato il ruolo dei francescani nelle vicende storiche della Croazia, ma anche quale interpretazione è stata data della loro presenza dei francescani, un’interpretazione talvolta puramente ideologica, spesso lontana da una ricostruzione storico-critica degli avvenimenti, che difficilmente aiuta a comprendere il rilievo e le responsabilità dei francescani nella creazione della tradizioni croate. Le valutazioni su questa plurisecolare presenza appaiano schiacciate sulle vicende del XX secolo, che si

¹ Giovanni Paolo II, *Omelia nella celebrazione dei vesperi*, 10 settembre 1994. In questa prima nota mi preme esprimere uno speciale ringraziamento al padre Roberto Giraldo OFM, preside dell’Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino di Venezia, per avermi invitato a conoscere questa pagina tanto affascinante quanto controversa della storia del francescanesimo, pur sapendo la mia non-conoscenza della lingua croata.

² Giovanni Paolo II ha compiuto altri due viaggi in Croazia, dal 2 al 4 ottobre 1998 e dal 5 al 9 giugno 2003. Per una cronaca del viaggio del 1994: Marchesi 1994; per un commento sui suoi risvolti ecumenici: Accattoli 1994.

viene definendo così come “un secolo breve” nel quale eventi e personaggi vengono sottoposti a una lettura fortemente ideologizzata, che spesso sembra prescindere dal contesto storico per riprodurre uno schema interpretativo definito a priori, come nel caso del cardinale Alois Stepinac (1898-1960), beatificato il 3 ottobre 1998 proprio da Giovanni Paolo II³.

L'ampio dibattito storiografico sulla Croazia sembra circoscritto essenzialmente alle vicende del XX secolo, delle quali viene data una lettura che risente pesantemente del clima nel quale è venuto maturando il dissolvimento della Jugoslavia, con la ricerca dei colpevoli piuttosto che il tentativo di procedere a una ricostruzione storico-critica delle vicende per giungere a una purificazione delle memorie, come premessa per affrontare le tante questioni lasciate aperte dalle guerre degli anni '90.

Con il presente contributo non si vuole offrire una storia analitica delle tre province dei frati minori (la provincia dei santi Cirillo e Metodio, con sede a Zagabria; la provincia di San Girolamo con sede a Zara e la provincia del Santissimo Redentore con sede a Spalato) e della Provincia di Croazia dell'ordine dei francescani conventuali, né tantomeno procedere alla ricostruzione di alcune figure, considerate esemplari della presenza dei francescani in Croazia, come se le biografie di questi francescani potessero riassumere le peculiarità di questa presenza, tanto più che proprio il ricorso al genere biografico può indurre a una qualche affascinante semplificazione come nel caso della ricostruzione biografica di Carlo Balić (1899-1977), uno dei più insigni studiosi di mariologia del XX secolo, “colorito della rudezza di cui è dotato il suo paese d'origine”⁴.

Si cercherà di offrire un quadro di insieme, necessariamente sintetico, delle vicende storiche della presenza dei francescani in Croazia, con la speranza che questo possa essere solo il primo passo per una ricostruzione analitica e complessiva di quale è stato il ruolo dei francescani nella costruzione della società e della Chiesa in Croazia nel corso dei secoli e non limitatamente alle vicende del XX secolo. In questa necessariamente sintetica presentazione della storia dei francescani in Croazia si sono tenuti ben presenti due elementi: la costruzione di un'identità nella contrapposizione all'altro e il carattere di missionarietà dell'opera dei francescani nel corso dei secoli, dal momento che “il francescano piuttosto che lasciare le pecorelle in balia del lupo rimanevasi al proprio posto a sfidare la morte”⁵.

In questa presentazione non si vuole esprimere giudizi morali e sentenze o fare silenzio, ma contribuire a far conoscere una realtà complessa e centrale non

³ Non è questa la sede per presentare il dibattito storiografico, in gran parte alimentato da una pubblicistica di parte, sull'opera del cardinale Stepinac, ma solo sottolineare come la sua vita sia stata sottoposta, spesso, a letture che privilegiavano solo un singolo aspetto; da questo punto di vista mi piace citare due volumi sulla sua condizione sotto Tito, Patree 1953 e Cavalli 1947.

⁴ Per una ricostruzione biografica di Carlo Balić, con particolare attenzione al suo contributo alla mariologia, Aračić 1980; la citazione si trova a p. 54.

⁵ Markovic 1885: 28. Questa pubblicazione erudita della fine del XIX offre numerosi elementi sulla situazione delle comunità francescane, anche in relazione alle vicende storiche che hanno portato alla loro fondazione.

solo per la storia dell'ordine francescano, ma anche per la storia dei rapporti tra la Croazia e l'Italia in relazione agli stretti rapporti che, da sempre le comunità francescane in Croazia hanno avuto con l'Italia, non solo con quella francescana.

Il presente contributo si articola in tre parti: la prima riguarda le vicende dei francescani nei secoli XIII-XIV, dall'origine della loro presenza fino all'occupazione della Croazia da parte dei turchi; nella seconda parte si affronta il periodo, dall'occupazione turca fino all'esplosione del nazionalismo all'inizio del XX secolo, mentre la terza è interamente dedicata alle vicende del secolo scorso. Infine si è deciso di prendere in esame solo le comunità che si trovano all'interno degli odierni confini della Croazia, pur nella consapevolezza che questa scelta rappresenta un limite nella comprensione del ruolo svolto dai francescani nell'area⁶. Infatti, solo per limitarci alla Bosnia-Herzegovina, i francescani croati si assunsero la cura pastorale dei cattolici bosniaci, a partire dalla metà del XVI, dopo che i turchi avevano spazzato via i francescani bosniaci, molti dei quali subirono il martirio; delle loro chiese e dei loro conventi, costruiti anche con il sostegno economico dei vicini francescani croati, rimangono solo delle testimonianze archeologiche, talvolta negli stessi luoghi dove sono state riedificate le chiese a partire dal XIX secolo.

1. Le origini di una presenza. Dalle prime comunità all'arrivo dei Turchi (secoli XIII-XIV)

Le prime presenze francescane in Croazia sono coeve alla nascita dell'ordine francescano, tanto che, alla stessa opera di Francesco, si fa risalire l'origine dei primi francescani croati; infatti, nel 1212 Francesco, imbarcatosi a Ancona per andare a predicare "tra gli infedeli", sarebbe stato costretto a sbarcare sulla costa dalmata a causa del maltempo e il suo forzato soggiorno avrebbe determinato la formazione di un primo gruppo di francescani. Nel 1214 viene creato il convento di Trogir (Traù) che è la prima fondazione fuori dall'Italia, mentre nel 1217 nell'elenco delle 12 province nelle quali si sta strutturando l'ordine francescano, compare la provincia di Hungaria, che è costituita soprattutto dai croati, visto che nella vera e propria Ungheria i francescani arrivano solo, in forma ufficiale, nel 1234 raccogliendo un invito del re ungherese Bela. La fondazione dei conventi in Croazia prosegue, soprattutto con il beato Giovanni di Francia, che muore proprio in uno di questi nuovi conventi, a Srijem. Il numero dei francescani cresce rapidamente, con una diffusione capillare sul territorio; nel 1232 si stabilisce di portare a 70 il numero della province francescane e per questo dalla provincia di Hungaria viene creata una provincia autonoma la Provincia Dalmatiae. Questo ulteriore passaggio rafforza ancora di più la presenza dei francescani, che non passa ormai

⁶ Per il presente lavoro è risultato fondamentale, Vaccaro 2008; Per una storia della Croazia dal carattere introduttorio rimando a Steindorff 2008.

più inosservata, tanto da cominciare a incontrare delle resistenze da parte della gerarchia ecclesiastica locale, preoccupata non solo del successo dei francescani ma della forza del loro messaggio rinnovatore. Per questo nel 1235 l'arcivescovo di Zara decise di impedire ai francescani l'accesso al duomo per non consentire loro di tenere quelle prediche che tanto contribuivano al loro successo tra il popolo; si trattava di un provvedimento che non avrebbe avuto di fatto alcun effetto, se non quello di rinfocolare le tensioni tra i francescani e il clero diocesano, mentre il numero dei francescani continuava a crescere.

Nel 1239 si ha un nuovo assetto della struttura del nascente ordine francescano, dal momento che il Capitolo generale stabilisce che le province non devono essere più di 32; si crea quindi una nuova provincia in Croazia, la Provincia Sclavoniae, che assume un ruolo di primo piano nella vita ecclesiale della regione anche per le forze che ha a disposizione per la continua crescita dei frati. Nel 1393 la Provincia cambia ancora una volta denominazione, assumendo il titolo di San Gerolamo, che non abbandona più.

In questo contesto, caratterizzato dalla crescita e dal consolidamento della presenza francescana come la più rilevante in una regione che vede sempre più avvicinarsi i turchi, si colloca la nascita di Nikola (Nicola) Tavelić, il primo santo della Croazia. Nato a Sebenico (Šibenik), Nicola entra giovanissimo nell'ordine dei francescani, dove viene prima ordinato e successivamente destinato all'attività missionaria nei Balcani, in particolare in Croazia e in Bosnia, dove la sua attività si rivolge soprattutto contro i bogomili per ottenere la loro conversione al cattolicesimo latino in modo da debellare una pericolosa forma ereticale che minava anche il fronte comune dei cristiani contro i turchi. La sua opera conosce un certo successo, tanto che nel 1383 viene scelto per una nuova missione, che cambia radicalmente la sua vita. Infatti Nicola, insieme al padre Deodato da Ruticinio, con il quale aveva condiviso gran parte delle battaglie contro i bogomili, viene inviato in Palestina con un duplice scopo: da una parte occuparsi della conservazione dei luoghi santi e dell'accoglienza dei pellegrini e dall'altro promuovere l'evangelizzazione dei palestinesi, mostrando la superiorità del cristianesimo rispetto all'islam. Nessuna delle due operazioni erano prive di rischi dal momento che, conclusa ormai da tempo la stagione delle 'crociate', i rapporti tra cristiani e mussulmani erano tornati a essere tesi, pur in presenza di una qualche forma di tolleranza da parte dell'autorità locali che sopportavano la presenza dei francescani e l'arrivo di qualche pellegrino. Nicola, insieme a Deodato e altri due francescani (Stefano da Cuneo e Pietro da Narbona), progettano un'azione missionaria fondata non solo sull'annuncio dell'evangelo ma anche sulla confutazione dell'islam, tanto da redigere un memorandum con il quale mostre l'inconsistenza della religione mussulmana. L'11 novembre 1391 il piccolo gruppo di francescani si reca davanti al Cadi di Gerusalemme per presentare il cristianesimo e per denunciare le contraddizioni dell'islam; questa denuncia suscita un'immediata reazione tanto che viene chiesto ai quattro di ritrattare quanto avevano detto e, di fronte al loro rifiuto, i quattro francescani vengono rinchiusi in carcere per ottenere una loro ritrattazione. Ogni forma di tortura risulta inutile per farli recedere dalle loro posi-

zioni e per questo il 14 novembre i quattro francescani vengono uccisi, i loro corpi bruciati e le ceneri disperse per evitare che diventino oggetto di culto. La notizia del loro martirio ha un'immediata e vasta circolazione, soprattutto grazie all'opera del francescano Geraldo Calveti, custode di Terra Santa dal 1388 al 1399. La fama di santità circonda subito Nicola Tavelić tanto che il culto alla sua memoria si sviluppa in Croazia, fin dagli anni successivi alla sua morte, anche perché egli ritenuto un modello perfetto per la comunità francescana chiamata a confrontarsi con le sempre più frequenti operazioni militari turche, che prendono di mira soprattutto le presenze cattoliche organizzate, saccheggiando conventi e chiese, molte delle quali appartengono ai francescani. Il culto di Nicola non viene mai meno nel corso dei secoli, tanto più quando diventa oppressiva la presenza turca; la Chiesa cattolica in Croazia, cioè i francescani, propongono delle figure esemplari, con le quali confermare la superiorità del cristianesimo, la debolezza dell'islam e il premio celeste a chi fosse rimasto fedele alla Chiesa Cattolica. Solo nel 1889 papa Leone XIII rese ufficiale il culto di Nicola Tavelić per il suo martirio; nel 1966 Paolo VI aggiunge al nome di Nicola gli altri tre francescani, che avevano condiviso la sorte con Nicola, fissando la celebrazione della memoria dei quattro martiri nel 17 novembre. La decisione del papa non teneva conto della tradizione dei francescani croati, che, da secoli, erano soliti ricordare il martirio Nicola Tavelić il 14 novembre, che rimase la data per la celebrazione in Croazia a dispetto delle decisioni del papa. Il 21 giugno 1970, Paolo VI proclama santi Nicola e i suoi tre compagni, accogliendo la proposta di celebrare la loro memoria proprio il 14 novembre, in modo da rendere omogenei i calendari liturgici.

2. Tempi moderni. I francescani e il potere politico (secoli XV-XIX)

L'immediata fortuna che accompagna la vicenda di Nicola Tavelić, va, in gran parte, attribuita al valore esemplare della sua figura in relazione alla nuova situazione nella quale si trovano a vivere i cristiani della Croazia. Infatti la progressiva avanzata dei turchi, soprattutto dopo la rovinosa sconfitta dei serbi a Kosovo Polje (1389) determina l'aprirsi di una nuova stagione che è segnata da un primo momento nel quale le vicende belliche portano distruzioni e saccheggi soprattutto ai danni di quelle realtà, come i conventi francescani, che erano ben presenti nel territorio, esercitando una sorta di controllo sulle comunità locali. Le limitazioni imposte dai turchi ai cristiani e agli ebrei frenano di fatto la spinta evangelizzatrice dei francescani, che aveva sempre caratterizzato la loro opera in Croazia; i francescani non si rivolgono solo agli eretici e agli ortodossi per farli tornare nell'alveo della Chiesa cattolica, secondo una visione ecclesiologica dominante in quei tempi, ma anche a coloro che formalmente si dichiarano cattolici: per i francescani è fondamentale rafforzare la fede in questi cattolici mentre si approssima il pericolo turco e poi quando si deve di convivere con i turchi, per contrastare tutte le proposte con le quali i dominatori volevano favorire la conversione all'islam. Nella loro opera capillare sul territorio, pur controllato da poteri diversi, i francescani predi-

cano la dottrina cattolica in una forma che metta bene in evidenza le differenze tra la Chiesa di Roma e la Chiesa ortodossa. Per questo centrale è la predicazione sul battesimo, mentre al tempo stesso forte è il richiamo alla monogamia come unica forma di matrimonio voluto da Dio, con un'esplicita condanna della poligamia islamica.

Sotto la dominazione turca la situazione delle comunità cristiane si fa di giorno in giorno sempre più problematica, tanto da far temere per la stessa sopravvivenza del cristianesimo croato; in questo contesto, nel quale non mancano conversioni, più o meno forzate, all'islam e la fuga di molti cristiani, soprattutto verso l'Ungheria o verso Venezia, i francescani non si impegnano solo a consolidare la propria presenza, opera già di per sé non semplice in un contesto tanto avverso al cristianesimo, ma si propongono anche come una forza capace di difendere il patrimonio spirituale del cattolicesimo latino, diventando il punto di riferimento nella resistenza al turco.

È in questa prospettiva che i francescani assumono la custodia del santuario della Madonna di Tersatto (Trsat) che, anche grazie alla loro opera, diventa un luogo simbolo del cristianesimo in Croazia. Il santuario deve la sua origine a un'apparizione della Casina di Nazareth, il 10 maggio 1291, che sarebbe stata trasportata da Nazareth, compiendo una sosta, prima di raggiungere Loreto il 10 dicembre 1294. Nel luogo, nel quale secondo la tradizione si sarebbe posata la casa di Maria, i nobili Frangipani decidono di costruire una piccola chiesa, anche per dare una qualche forma di ospitalità ai pellegrini; nel 1367 papa Urbano V dona un quadro con il ritratto della Madonna col Bambino per confermare l'importanza del culto mariano a Tersatto. Nel 1453 i Frangipani iniziano la costruzione di un convento nei pressi della chiesa proprio per difendere questo luogo della spiritualità cristiana croata contro ogni tentativo di distruzione e/o di assimilazione da parte del potere centrale. La devozione a Maria diventa così un elemento fondamentale nella caratterizzazione della resistenza al turco proprio grazie ai francescani, che insistono sulla natura cattolica delle genti che abitano la Croazia, come un elemento essenziale, irrinunciabile della loro identità, proprio per il patrimonio spirituale del quale sono stati testimoni per secoli, recuperando in questo modo anche la mitica età dell'evangelizzazione dei primi secoli. La difesa di questo patrimonio spirituale, messo in pericolo e dall'invasione turca, caratterizza sempre più l'opera dei francescani in Croazia; di fronte al disperdersi di tanti cristiani, i francescani sembrano essere gli unici in grado di opporsi, soprattutto da un punto di vista religioso, all'azione dell'Impero Ottomano, anche se questa loro azione li mette in urto con i vescovi. Le tensioni tra i vescovi e le comunità francescane costituiscono una costante lungo la storia religiosa della Croazia, nella quale la capillare presenza dei francescani con la loro mai abbastanza sottolineata rivendicazione di un'autonomia giuridica e pastorale non si poteva certo accordare con il controllo del territorio auspicato, più che realizzato, dai vescovi in Croazia. I vescovi croati sono chiamati a confrontarsi anche con i successi dei francescani sul piano diplomatico nei rapporti con l'Impero Ottomano, che consentono la sopravvivenza delle comunità cristiane. I francescani sanno mantenere la loro autonomia soprattutto grazie soprattutto a una sorta di 'salvacondotto' che riescono a ottenere da

Maometto II il 28 maggio 1463: “con la lettera Abd-nama, vero e proprio contratto imperiale inviolabile, i frati francescani in Bosnia avevano salva la loro dignità, confermata l’esistenza dei loro conventi e della loro Provincia, e ai croati cattolici veniva riconosciuta l’esistenza della loro fede in questo territorio” (Semren 1987: 67).

La situazione dei francescani cambia all’inizio del XVI secolo, quando si cerca di “custodire il gregge e di sopravvivere” (Semren 1987: 69) di fronte ai venti di guerra che soffiano nei Balcani, dove l’Impero Ottomano riprende una politica aggressiva che lo conduce alla vittoria di Mohács (1526) sui magiari; questa vittoria porta a una inevitabile ridefinizione degli equilibri della regione, con uno spostamento del potere a favore dell’Impero Ottomano, tanto da fa temere per le sorti di Vienna, mentre Venezia deve modificare la sua politica e la stessa Repubblica di Ragusa deve accettare il pagamento di un tributo annuo ai turchi per mantenere la propria indipendenza, anche se a un costo inimmaginabile fino a poco tempo prima.

La nuova situazione della Repubblica di Ragusa è particolare rilevante per la storia dei francescani; infatti Ragusa rappresenta uno dei luoghi dove più significativa è la presenza dei francescani, dove esercitano un ruolo attivo nella polemica contro gli ortodossi, rivendicando l’assoluta uguaglianza tra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Cristo, così da ricordare agli ortodossi la necessità di un loro ritorno nell’unica, vera Chiesa. A Ragusa si sono raccolti per secoli i capolavori e gli strumenti della cultura francescana, che resistono ai turchi ma sono destinati a soccombere sotto i colpi della natura: nel 1667 un terremoto colpisce Ragusa e “più di settemilia cinquecento preziosi volumi disposti in bell’ordine nell’ampia ed elegantissima biblioteca in cui conservavasi l’archivio della Provincia, ricco di antichissimi e preziosissimi manoscritti, rimasero miseramente inceneriti”⁷.

La battaglia di Mohács ha effetti negativi sulle comunità francescane, per gli atti di ritorsione da parte dei turchi, dopo il coinvolgimento dei francescani nelle azioni militari a difesa dell’Ungheria, che, i francescani, come molti altri cattolici, ritengono necessaria per la sopravvivenza dell’Europa cristiana. Le ferite della battaglia di Mohács sono molteplici, ma non riescono a fiaccare la resistenza dei francescani, che superano questa difficile situazione configurandosi sempre più come gli unici referenti delle comunità locali che mantengono la loro fedeltà al cattolicesimo, nonostante la politica dell’Impero Ottomano in favore della conversione all’islam. I francescani sono fondamentalmente soli in questa battaglia per la difesa della Chiesa in Croazia e a questa solitudine si può attribuire, in parte, la fierezza e l’autonomia che distingue le comunità francescane anche all’interno dell’ordine, dal momento che questa situazione si protrae per oltre un secolo⁸. Fino alla definizione della linea Nani (1671) e al trattato di Carlowitz (1699) ai francescani è affidata la sopravvivenza del cattolicesimo in Croazia, in un tempo nel quale la regione sembra essere sempre più il confine militarizzato di due mondi che si

⁷ Fabianich 184: 187. Tra la vasta letteratura sulla Repubblica di Ragusa (1408-1806), cf. Robin 2008.

⁸ Su questa battaglia dei francescani croati per la difesa del cristianesimo, Kapitanović 2008

contrappongono, in lotta tra di loro; le fortezze di questi anni testimoniano questo clima di forte tensione che sembra imprigionare l'azione pastorale dei francescani, che sono tollerati nella misura in cui si limitano ad assistere le semi-clandestine comunità di cattolici⁹.

Con il trattato di Carlowitz si apre una nuova stagione per i francescani croati che si trovano a vivere sotto l'Impero Asburgico all'interno del quale rimarranno per oltre due secoli; nel 1797, con la fine della Repubblica di Venezia, Vienna acquisisce anche tutta la Dalmazia, mentre deve aspettare il 1815 per il controllo su Ragusa. In Dalmazia i francescani provano a ripensare la loro presenza in termini nuovi per cercare di assecondare le spinte a un controllo più pressante da parte del governo austriaco rispetto all'ultimo periodo della Repubblica Veneta¹⁰.

Nel 1809 l'Impero Napoleonico interrompe la continuità del governo austriaco con l'occupazione della Croazia, che forma, insieme a altri territorio, tra cui la Repubblica di Ragusa, caduta nelle mani francesi nel 1808, le Province Illiriche, che sono affidate al maresciallo Auguste Marmont (1774-1852). L'occupazione francese provoca pochi disagi ai francescani; questo fu possibile per la collaborazione che si instaura tra i francescani e una parte dell'amministrazione francese che ricercava questa collaborazione per poter esercitare un miglior controllo della regione grazie al radicamento dei francescani e alla loro rete di conoscenze. I francescani sono di fatto i garanti dell'ordine sociale, attraverso un disciplinamento spirituale.

Una volta tornate nell'Impero Asburgico, le comunità francescane vivono le vicende politiche che attraversano il XIX secolo con il progressivo affermarsi di un nazionalismo slavo, declinato in varie forme, che ottiene un qualche risultato con la creazione di un parlamento a Zagabria, nel 1868, a seguito della sconfitta austriaca contro la Prussia. Nonostante il ruolo giocato dalla Chiesa per favorire la riscoperta dell'identità croata in termini di non contrapposizione con le altre identità dell'area nella prospettiva di sviluppare un dialogo tra cristiani, anche di tradizioni diverse¹¹, la fine del secolo è segnata dalle sempre più evidenti tensioni tra croati e serbi, tanto che nel 1902 scoppiano i primi scontri armati che manifestano una diversità di idee non tanto sul presente, cioè sul fatto che si debba liberarsi dal controllo austriaco, quanto sul futuro assetto della regione. Il nazionalismo dei francescani non costituisce certo una novità, anche se assume delle forme nuove, come mostrano i primi tentativi di tradurre in lingua materna la Bibbia proprio per rafforzare il legame tra la Chiesa e la Croazia in nome di una tradizione linguistica condivisa¹².

⁹ Per alcune interessanti considerazioni sulla dimensione di frontiera della Croazia in età moderna: Velagić 2001: 89-97.

¹⁰ Su questo progetto: Kapitanović 1980.

¹¹ Sulla ricerca di un dialogo tra confessioni cristiane e tra cristiani, mussulmani e ebrei si può leggere Šlišković 2008, oltre che i preziosi atti del convegno su Strossmayer e il suo tempo, Naumow, Scarpa 2006.

¹² Sulle vicende redazioni e sulle diverse versioni della traduzione in croato della Bibbia fino al

3. Un secolo lungo. Nazionalismo e persecuzioni

Nell'affrontare le vicende storiche delle comunità francescane in Croazia nel XX secolo si deve prestare particolare attenzione all'orizzonte nel quale esse si collocano, con una lettura di lungo periodo per sfuggire il pericolo di formulare dei giudizi esclusivamente fondati su un singolo avvenimento tra i molti che si susseguono; questo non significa diluire nel secolo XX i fatti, soprattutto quelli segnati da una lunga scia di sangue, come se questo fosse sufficiente a rimuovere le cause e gli effetti di questi avvenimenti, dal momento che si deve procedere a una contestualizzazione in grado di proporre delle ricostruzioni fondate sul ricorso alle fonti senza limitarsi a un sola fonte, tanto più se essa è testimonianza orale.

Nella complessità delle vicende che vedono coinvolti, spesso con un ruolo da protagonisti, i francescani croati, va sottolineata l'azione missionaria che i francescani compiono nel mondo, cioè le missioni che vengono inviate là dove sono presenti o si stanno formando delle colonie di croati. Questa azione non riguarda solo l'assistenza spirituale, ma si configura come il tentativo di costruire un patrimonio di tradizioni condivise, nel quale la storia dei francescani croati, difensori e martiri per la fede, è uno degli elementi portanti.

La Prima Guerra Mondiale costituisce un primo significativo passaggio nella storia dei francescani croati, dal momento che il fronte balcanico coinvolge anche la Croazia, anche se la rapida caduta della Serbia e la successiva crisi della Russia spostano il fronte in altri contesti fino alla conclusione della guerra. Le vicende belliche sono caratterizzate dall'affermarsi del nazionalismo che sembra contrapporre i croati ai serbi da una parte e i croati agli italiani dall'altra, e in questa contrapposizione la tradizione francescana contribuisce a rendere evidente la peculiarità del cattolicesimo croato nei confronti del cattolicesimo italiano e, soprattutto, dell'ortodossia serba. La creazione del Regno di Serbi, Croati e Sloveni il 1 dicembre 1918 sembra prospettare una convivenza forzata che lasci a ogni singola Chiesa la capacità di muoversi liberamente, anche se non mancano le tensioni tra i gruppi nazionali, tanto più che i francescani croati si trovano ancora una volta coinvolti in un indefinito rapporto con le comunità venete viste le questioni lasciate aperte dalla conclusione della Prima Guerra Mondiale nella definizione dei confini tra l'Italia e il nuovo Regno.

Questa situazione, nella quale la Chiesa cattolica croata tutta offre un suo apporto nell'affermazione di un'identità nazionale, precipita con l'assassinio del leader croato Stjepan Radić (1871-1928), che si era battuto per un'ampia autonomia della Croazia; il 3 gennaio 1929 viene proclamato il Regno di Jugoslavia, che mette fine ai sogni di uno Stato nel quale fosse possibile far coabitare tradizioni e culture diverse in modo paritetico; i francescani croati sono schierati contro la nascita del Regno di Jugoslavia nel nome della difesa di un'identità che hanno contribuito a creare proprio sotto l'egida di una tradizione che si richiama fortemente all'appartenenza alla Chiesa di Roma. Le tensioni degli anni seguenti costituiscono una sorta

di prologo al dramma della Seconda Guerra Mondiale, quando la Jugoslavia viene invasa dalla Germania, costretta alla capitolazione e smembrata, con la fondazione del Regno di Croazia, la cui corona è affidata a Aimone di Savoia-Aosta, che assume il nome di Tomislavo II, senza peraltro mai mettere piede in Croazia. L'uomo forte di questo regime è Ante Pavelić (1889-1959), un fiero oppositore del centralismo serbo, fin dalla fine degli anni '20, tanto da essere stato tra quelli che hanno progettato l'assassinio del re di Jugoslavia Alessandro I nel 1934. Il regime di Pavelić, personalmente appoggiato da Mussolini, che lo ha a lungo ospitato in Italia negli anni dell'esilio, si dedica alla sistematica eliminazione di tutti coloro che ritiene altri rispetto alla 'razza croata', a cominciare dai serbi fino agli ebrei¹³; la ferocia degli ustascia di Pavelić è tale da suscitare delle rimostanze da parte degli stessi tedeschi¹⁴. Ben presto sorgono dei campi di concentramento; il più grande è quello di Jasenovac, nel quale opera anche un francescano, Miroslav Filipović-Majstorović, ribattezzato fra Satana. Non è il solo frate francescano coinvolto nel massacro di civili e di militari, in un bagno di sangue che sembra non aver fine nella Jugoslavia, scatenando una serie infinita di vendette trasversali che non si concludono neanche con la vittoria degli Alleati. Non mi sembra questa la sede per cercare di quantificare la partecipazione dei francescani a questa politica di intollerante persecuzione dello Stato croato, cioè di entrare nel dibattito sul numero dei frati francescani realmente coinvolti e/o sul numero morti nei campi di concentramento nel Regno di Croazia; credo che sia più opportuno soffermarmi sulle conseguenze di questa partecipazione dei francescani. L'arrivo dei partigiani di Tito si trasforma in una caccia all'uomo, che produce morti e esuli, anche tra i francescani, che sono riconosciuti, come molti altri esponenti della Chiesa cattolica, come ispiratori e strumenti della politica di eliminazione dell'avversario condotta da Ante Pavelić, che è riuscito a scappare; le voci che attribuiscono il buon esito della sua fuga in Argentina alla copertura che avrebbe goduto da parte della Chiesa non fanno altro che accentuare la politica repressiva verso i cattolici portata avanti dal regime di Tito. Dei francescani devono lasciare la Croazia per non essere arrestati e scomparire in qualche foiba; tra questi c'è il francescano conventuale Mario Raffaele Radossi, nato a Zara, nel 1887, eletto vescovo di Pola il 27 novembre 1941, e poi forzatamente trasferito alla sede di Spoleto il 7 luglio 1948, che lascia nel 1967 dopo l'esperienza del Vaticano II, dove non ha fatto mancare la sua voce in favore della libertà religiosa.

Morti, espulsioni, persecuzioni, processi segnano profondamente la comunità francescana croata, nella quale si rafforza l'idea che i francescani siano chiamati a

¹³ Sulla politica di persecuzioni dell'altro, nella vasta letteratura, nella quale abbondano titoli di scarso valore scientifico ma di alto contenuto polemico, segnalo un articolo particolarmente interessante e sufficientemente recente per fare il punto su alcune questioni: Biondich 2005; sulla controversa questione delle conversioni si può vedere, soprattutto per la documentazione raccolta, Grbešić 1999. Sulla terribile persecuzione degli ebrei in Croazia: Shelah 1990.

¹⁴ Sulle proteste della Wehrmacht, ricostruite grazie a recenti acquisizioni documentarie: Gumz 2001.

difendere l'identità cattolica del popolo croato nel presente così come è avvenuto nei secoli precedenti; si ha così una rivisitazione di alcuni episodi della storia dei francescani in Croazia. In questa prospettiva la politica di Tito non è altro che l'ultimo anello di una catena di persecuzioni che hanno colpito i francescani croati nei secoli, proprio perché essi sono chiamati a testimoniare con il martirio l'appartenenza alla Chiesa di Roma della Croazia; in questo processo si viene delineando una sempre maggiore autonomia delle comunità nelle singole province e delle province nei confronti dell'ordine.

La morte di Tito e la successiva proclamazione dell'indipendenza della Croazia, il 25 giugno 1991, introduce l'ultima convulsa e sanguinosa parte del XX secolo, nella quale, pur nella disponibilità sempre crescente di fonti documentarie e orali, risulta ancora difficile procedere a una ricostruzione storica; pur con la cautela necessaria, nell'inoltrarsi in vicende che ancora non sono concluse, appare chiaro il ruolo dei francescani nella costruzione di un'identità storica della nazione croata nella contrapposizione all'altro, soprattutto quando l'altro è portatore di valori religiosi, diversi da quelli della tradizione cattolica. Nel formulare questa posizione i francescani croati si pongono in forte continuità con la loro storia, rivendicando per sé il ruolo dell'unica voce cattolica sempre rimasta viva in Croazia contro ogni tentativo di islamizzazione, austriacizzazione e serbizzazione.

Conclusioni

L'esperienza della ininterrotta presenza dei francescani in Croazia segna profondamente la regione contribuendo, in modo non secondario, alla formulazione della propria identità, tanto più se consideriamo le riletture storiche che stanno alla base di questa identità, nella quale l'appartenenza alla Chiesa di Roma è fondamentale. Di fronte alla complessità di questa presenza, così pienamente coinvolta nelle vicende storico-politiche nei secoli, diventa essenziale una ricostruzione che sappia distinguere gli avvenimenti storici dalle letture che ne sono state date, talvolta secondo un'interpretazione parziale e fuorviante, che impedisce la comprensione della complessità, che deve sfuggire a una banalizzante ideologizzazione, falsamente semplificante.

Il rimuovere la polvere e la nebbia su alcuni passaggi delle vicende dei francescani in Croazia, soprattutto per quanto riguarda i drammatici eventi del XX secolo, dalla formulazione di un nazionalismo esasperato, alla attiva partecipazione al Regno di Croazia, fino alle guerre civili jugoslave degli anni '90, non vuole promuovere dei processi sommari, quanto favorire una purificazione della memoria come prima, fondamentale, irrinunciabile tappa per la costruzione di una pace dinamica, che si rinnova in un confronto sempre dialettico con la storia, che non può essere usata come una cava dalla quale trarre solo pietre per lapidare l'altro, bensì piuttosto come un pozzo nel quale immergersi per comprendere le peculiarità di una presenza che tanto ha segnato la storia religiosa, culturale, spirituale della Croazia, contribuendo in modo significativo alla sua creazione nel corso dei secoli.

Bibliografia

- Accattoli 1994: L. Accattoli, *Una sconfitta ecumenica*, "Il Regno – Attualità", XXXIX, 1994, 16, p. 453.
- Aračić 1980: D. Aračić, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, Roma 1980.
- Biondich 2005: M. Biondich, *Religion and Nation in Wartime Croatia: Reflections on the Ustaša Policy of Forced Religious Conversions 1941-1942*, "The Slavonic and East European Review", LXXXIII, 2005, pp. 71-116.
- Cavalli 1947: F. Cavalli, *El proceso de monseñor Stepinac*, Madrid 1947.
- Duda 1973: B. Duda, *Franciscanae et versiones biblicae saec. XX in Croatia*, in *Studium Biblicum Franciscanum* (a cura di), *La Sacra Scrittura e i francescani*, Roma – Jerusalem 1973, pp. 275-278.
- Fabianich 1864: D. Fabianich, *Storia dei frati minori ai primordi della loro istituzione in Dalmazia e Bosnia fino ai giorni nostri*, Zara 1864.
- Grbešić 1999: G. Grbešić, *La questione dei "passaggi" dalla Chiesa ortodossa serba alla Chiesa cattolica nella diocesi Đakovo e Srijem dal 1941 al 1945*, Roma 1999.
- Gumz 2001: J. Gumz, *Wehrmacht Perceptions of Mass Violence in Croatia 1941-1942*, "The Historical Journal", XLIV, 2001, pp. 1015-1038.
- Kapitanović 1980: V. Kapitanović, *Un tentativo di riforma nella Provincia Franciscana del SS. Redentore in Dalmazia (1800-1806)*, "Archivum Franciscanum Historicum", LXXIII, 1980, pp. 341-372.
- Kapitanović 2008: V. Kapitanović, *Il ruolo dei francescani per la conservazione del cristianesimo nelle terre dell'Europa sudorientale sotto l'occupazione ottomana*, in L. Vaccaro (a cura di), *Storia religiosa di Croazia e Slovenia*, Milano 2008, pp. 311-338.
- Kovačić 2008: S. Kovačić, *Ordini religiosi in Croazia nel Medioevo*, in L. Vaccaro (a cura di), *Storia religiosa di Croazia e Slovenia*, Milano 2008, pp. 221-232.
- Marchesi 1994: G. Marchesi, *Da Sarajevo a Zagabria. Il viaggio sofferto del papa*, "La Civiltà Cattolica", CXLV, 1994, 4, pp. 169-178.
- Marković 1885: G. Marković, *Le Parrocchie francescane in Dalmazia*, Zara 1885.
- Naumow, Scarpa 2006: A. Naumow, M. Scarpa (a cura di), *Strossmayer e il dialogo ecumenico*, Venezia 2006.

L'attività dei francescani in Dalmazia, Croazia e Bosnia nella prospettiva storico-culturale

Barbara Lomagistro

Università degli Studi di Bari

La presenza dei frati francescani in Dalmazia, Croazia e Bosnia, ossia in quella che viene definita dalle fonti *provincia Sclavoniae*, è argomento di ampia portata perché investe molti aspetti della vita religiosa, socio-politica e culturale, in senso ampio, di queste regioni per un lungo arco di tempo. Sono, tuttavia, ancora dibattuti dagli storici gli esordi di questa presenza, mentre scarsa rilevanza ha avuto finora il problema della differenziazione della presenza francescana nella *Sclavonia* lungo i secoli, sicché spesso l'appiattimento temporale – piuttosto schiacciato sulle scarsamente documentate fasi iniziali – finisce con l'influire sulle valutazioni che di questa diuturna attività si possono dare relativamente ai secoli successivi. Un approccio corretto a questo problema pone inevitabilmente una serie di questioni metodologiche, a cominciare proprio da quello della periodizzazione della storia in queste regioni.

In genere si parla, e a ragione, di una dilatazione di quel periodo detto Medio Evo rispetto ai termini temporali che, seppure convenzionali, vengono solitamente intesi per l'Europa occidentale, cominciando dalla turbolenta e poco documentata epoca dell'insediamento degli slavi in queste regioni e della formazione dei loro primi arcontati (VI-IX sec.) praticamente fino alla conquista ottomana della Bosnia, nel XV secolo. Il sorgere e l'instaurarsi del potere ottomano nei Balcani condizionò fortemente anche le regioni che, pur non assoggettate direttamente, erano limitrofe a quelle conquistate, nel nostro caso la Croazia e la Dalmazia, venendo a complicare il quadro delle relazioni tra i potentati già esistenti (Regno di Ungheria, Repubblica di Venezia e regno asburgico ormai in ascesa). Gli elementi che in Europa occidentale caratterizzarono l'età moderna compaiono in maniera eterogenea nella *Sclavonia* e questo evidentemente condiziona in maniera diversa gli sviluppi locali, generando un'ampia zona d'ombra che fondatamente può essere assimilata all'epoca medievale praticamente fino a tutta la prima metà

del XIX secolo. La difficoltà di meglio precisare le zone d'ombra e focalizzare caratteristiche peculiari utili ai fini di una più precisa periodizzazione si riverberano inevitabilmente sullo studio di tutti i processi storici e culturali che investono l'area, compresa l'attività dell'ordine francescano.

È parimenti rilevante il problema delle differenziazioni regionali: cautela si impone, infatti, a scanso di improprie generalizzazioni e fallaci attualizzazioni, nell'esame della complessa storia della giurisdizione ecclesiastica dell'*Illyricum*, collegata in vario modo alle situazioni geopolitiche alternatesi nei secoli e quindi a flussi e modelli culturali diversi. Per queste ragioni i toponimi usati nel prosieguo – incluso quello di *Sclavonia* – sono da intendersi nella loro accezione contemporanea agli eventi di cui si parla e non secondo categorie geopolitiche odierne: infatti, ove possibile si è preferito usare i toponimi usati dalle fonti, indipendentemente dai confini che regioni omonime possano avere oggi.

Tutto ciò va poi posto in relazione con il più ampio contesto europeo, e quindi anche con la storia delle istituzioni civili ed ecclesiastiche e con la storia della cultura. Naturalmente, un'approfondita trattazione di tutte queste problematiche a fatica potrebbe comprendersi entro i naturali limiti del presente contributo, sicché si è scelto di trattare alcuni nodi problematici della storia della presenza francescana nei Balcani occidentali, in particolare il collegamento con l'eresia, il ruolo della Chiesa romana nelle vicende politiche e religiose della regione e le risultanze culturali prodotte da queste interrelazioni, su cui la storiografia slavista si è espressa in termini diversi dai risultati che saranno qui presentati. Per ragioni di brevità si è dovuto rinunciare a commentare queste posizioni, privilegiando invece una dimostrazione articolata sulle fonti.

L'avvio dell'attività dei francescani nella Sclavonia non è chiaro: in nessuna fonte contemporanea si trova menzione della data esatta della fondazione della francescana *provincia Sclavoniae*, sicché intorno a questo sono nate diverse ipotesi (Mandić 1968: 6-7), ognuna delle quali, a suo modo, prende le mosse dalla circostanza storica – testimoniata da fra Tommaso da Celano, Giuliano da Spira e san Bonaventura – di un viaggio intrapreso nel 1212 da Francesco d'Assisi per la Palestina, che ebbe una sosta forzata, causa maltempo, in Dalmazia, in un porto non nominato. Luca Wadding, storico dell'ordine, accenna a questo soggiorno di Francesco nel 1212 ma parla della *provincia Sclavoniae* per la prima volta solo nel 1241 (AM ad an 1241 n. 6). Sulla complicata questione Mandić (1968: 8-9) rileva che l'elenco delle province francescane, stabilito nel capitolo generale dell'ordine del 1239, non è conservato in originale ma solo attraverso una copia inclusa in una lettera non datata cucita nel registro di papa Urbano IV, n. 26, del 1263. Esso doveva servire agli addetti di cancelleria come indirizzario per inviare le lettere papali ai provinciali francescani, nulla si può dire sulla sua cronologia, se non che deve essere nato al più tardi nel 1263. In esso la *provincia Sclavoniae* si trova al quindicesimo posto delle allora 32 province francescane. Tutti gli altri elenchi finora noti e pubblicati del XIII sec. conoscono 34 province, due delle quali istituite in un capitolo generale successivo al 1263. Mandić argomenta che, poiché la *provincia Sclavoniae* non viene cassata con quelle erette irregolarmente dal padre generale Elia, doveva essere stata fondata prima dell'elezione di questi e cioè prima del

1232; egli inoltre cita alcune fonti in cui la provincia appare esistente nel 1235 e attiva già qualche anno prima (a Zara nel 1227). Rammenta inoltre che il primo convento in Croazia sarebbe stato fondato con testamento (*CD* III, 398) di Dessa di Luca il 18 febbraio 1234 a Traù-Trogir (Mandić 1968: 16)¹.

Inoltre, la bolla di Gregorio IX sulla canonizzazione di san Francesco del 15 agosto 1228, indirizzata “ad conventum Jaderae”, lascerebbe pensare che detto convento esistesse prima del 1228. A Spalato i francescani sono menzionati come membri del tribunale nelle carte relative alla contesa tra i benedettini del convento di Rogovo e i templari del convento di Vrana nel 1229 e, ancora, l’arcidiacono Tommaso nella sua *Historia Salonitana* cita i francescani nel 1238 come pacificatori tra i cittadini di Spalato (Semren 1987: 29-30)². Ad ogni modo, ciò che più o meno tutti gli storici della presenza francescana in *Sclavonia* rilevano è che il radicamento e l’espansione dell’ordine fu legato all’esigenza di riforma della Chiesa, moralizzazione e istruzione del clero, contenimento dell’eresia. Su quest’ultimo punto Fabianich (1863: 8-9) rimarcava che, mentre l’obbedienza ai principi della cattolica fede nell’interpretazione della sede romana era garantita nei possedimenti veneziani e ragusei (quindi, per lo più, sulla costa), i possedimenti ungheresi (ed evidentemente pensava alla Croazia interna) erano più direttamente esposti a focolai eterodossi di non meglio precisata natura, esposizione aggravata dalla vicinanza geografica con Bosnia e Rascia in cui la Chiesa Greca aveva maggior peso e avamposti.

Al di là della retorica con cui è presentato tale enunciato, è evidente al fondo che, anche in queste regioni, la diffusione del francescanesimo, nella fattispecie dei frati minori, fu la risposta adoperata dalla Sede Romana per ricondurre nell’alveo della ortodossia religiosa e politica dei territori in cui il contatto diretto con Roma si era, per ragioni diverse, allentato. Nel linguaggio politicamente corretto dell’epoca ciò si traduceva nella lotta all’eresia, laddove è chiaro – ed è risultato tale soprattutto dalle indagini di storici e storici del diritto ecclesiastico – che questa etichetta copriva uno spettro di devianze dall’ortodossia religiosa abbastanza ampio e che necessita, quindi, volta per volta di essere precisata. Nella storiografia slavista, invece, per una serie complessa di ragioni, è prevalsa la tendenza, con rare eccezioni, ad una interpretazione letterale delle fonti ove parlano di eretici ed eresia, identificandoli direttamente con i sostenitori di dottrine dualiste (non meglio precisate) noti già dal secolo precedente, in area bulgara, come i bogomili.

Benché molti studiosi riconoscano la problematicità di questa interpretazione, considerata la difficoltà di precisare i contorni della cosiddetta dottrina bogomila³ e quella di stabilire in maniera incontrovertibile che a questa aderissero i presunti eretici di Bosnia associati alla “chiesa bosniaca”, molti di loro finiscono per cadere nelle spire di labriccate ricostruzioni per avvalorarla e, ancora, per stabilire affinità con l’eresia catara. A questo proposito, rilevo che lo stesso Fabia-

¹ Tale opinione è oggi largamente condivisa. Si veda anche Pandžić (1991: 241-242).

² All’incirca le stesse notizie sono fornite anche da Fabianich (1863: 8-38).

³ Sulla questione esiste una letteratura sconfinata. Per una rapida sintesi rimando ad un mio articolo del 2004 e alla bibliografia ivi citata.

nich (1863: 9), nel riferire del dilagare di questa eresia sullo scorcio del XII secolo, osserva che il credo degli eretici – che pure chiama patareni – era molto diversificato da comunità a comunità e diffuso soprattutto nelle classi elevate della società.

E, ancora, afferma che, pur essendo ignota la provenienza di questi eretici benché non si possa escludere la Bulgaria, essi prosperarono durante l'amministrazione della Bosnia da parte del bano Kulin (durata per oltre un trentennio).

Al dilagare dell'eresia in Bosnia si collega l'arrivo dei francescani, ma anche qui è difficile procedere ad ulteriori precisazioni temporali. Relativamente alla soluzione di tale problema, Jelenić (1926) distingueva tre correnti di opinioni. Nella prima includeva quelle secondo cui i francescani si sarebbero stabilmente insediati in Bosnia, fondando la vicaria, nel 1339-1342 all'epoca del generale Gerardus Odonis (Gerardo Oddone). Questa soluzione è sostenuta dall'autore delle *Chronicae XXIV generalium ordinis Minorum* (pubblicata in *Analecta Franciscana*, III, 1897), dall'autore della *Cronica seu origo fratrum minorum de observantia Bozne et Hungariae*, tramandata da un codice conservato nel convento francescano di Gyöngyös (Đendeš) in Ungheria e dal codice München Bayerische Staatsbibliothek, Clm 9071, dal p. Marco da Lisbona nella biografia del generale Gerardo Oddone, dal p. Francesco Gonzaga nel *De origine seraphicae religionis franciscanae*, dall'annalista croato Pavao Vitezović e da altri. Secondo le *Chronicae*, fra Geraldus, dopo aver tenuto ad Assisi nel 1340 il capitolo generale, si sarebbe messo in viaggio per l'Ungheria “per Sclavoniam” e passando dalla Bosnia e vedendola straripare di eresia, si sarebbe diretto dal bano bosniaco, convertendolo alla fede cattolica, dopodiché avrebbe fatto giungere molti frati da vari paesi in Bosnia per purificarla dall'eresia⁴. A questa fonte si appoggiarono autori successivi.

Nel secondo gruppo di interpretazioni Jelenić collocava gli autori che parlano della vicaria di Bosnia già nel 1260, suddivisa in 7 o 8 custodie, supponendo che i francescani sarebbero venuti in Bosnia fin dalla nascita dell'ordine (Luka Wadding, † 1657, Ivan Ančić, † 1685, Fortunatus Hueber, † 1706 ecc.). Wadding ne parla a proposito del capitolo generale convocato nel 1260 nell'ambito della ristrutturazione delle province portata avanti dal generale san Bonaventura. Altri pensano che i francescani operassero in Bosnia già nel 1235 in virtù della lettera di Gregorio IX con cui egli proibiva al vescovo bosniaco, al capo dei domenicani e dei francescani a Strigon di applicare censure al re ungherese, Andrea, senza il suo permesso. Hueber nel suo *Dreyfache Cronikh des Ordens des hl. Franciskus*, München 1686, afferma che la vicaria sarebbe stata fondata nel 1339 mentre nel

⁴ *Analecta Franciscana*, III, pp. 528-529: “Anno Domini MCCCXL fuit Assisi generale capitulum celebratum. Et post idem Generalis, dum pergeret per Sclavoniam ad Provinciam Hungariae, transivit per Bosnam, patriam quasi totam haereticis populatam. Qui zelo fidei succensus ad banum, eiusdem patriae principem, accessit et ipsum convertit ad fidem et reduxit ad Ecclesiae unitatem. Deinde multos fratres illuc ad predicandum haereticis de diversis partibus Ordinis destinavit, qui ibidem multos ad Christi fidem converterunt et multas ecclesias erexerunt. Et diversis captis locis, facta est Vicaria, quae hodie Bosnensis appellatur”.

Menologium, München 1698, la dice fondata nel 1260 e la divide in sette custodie, di ognuna delle quali segnala alcune case. A questa interpretazione si attenne anche Farlati.

Infine, secondo altri autori, in Bosnia ci sarebbe stata una custodia francescana già nel 1235 (cioè fin dal sorgere dell'ordine) che nel 1260 sarebbe stata trasformata in vicaria nel corso del capitolo di Narbona presieduto da san Bonaventura, ma tale trasformazione si sarebbe realizzata soltanto nel 1340. Jelenić ritiene che i francescani avrebbero cominciato a operare stabilmente in Bosnia già dal 1291 ma la vicaria sarebbe stata fondata nel 1340. Vi sarebbero giunti molto prima che vi giungesse fra Gerardo, già mandati come inquisitori del bano Ninoslav nel 1248 da Innocenzo IV e poi nel 1291 dal papa Niccolò IV, su richiesta del re serbo Dragutin, ancora con compiti inquisitoriali (v. *infra*). Lo stesso ordine fu rinnovato il 29 aprile 1298 da Bonifacio VIII, che ampliò la giurisdizione degli inquisitori francescani dalla Bosnia alla Croazia, Dalmazia, Rascia, Istria, Serbia e Slavonia, mentre, nel 1325 Giovanni XXII raccomandò l'inquisitore fra Fabiano al re di Ungheria Carlo Roberto d'Angiò, al bano Stepan Kotromanić e a sua madre Elisabetta.

Nell'espletamento del suo mandato fra Fabiano entrò in conflitto con i domenicani che svolgevano il ruolo di inquisitori in Bosnia già da prima. Ma la contesa si risolse a favore dei francescani. Tuttavia questi francescani non avrebbero costituito una specifica vicaria o custodia; dipendevano dalla *provincia Sclavoniae* che si estendeva lungo le coste e le isole dell'Adriatico, qui stabilita fin dall'inizio dell'ordine francescano. Nel nord della Bosnia si estendeva la provincia ungherese, più tardi chiamata provincia di S. Maria. Alla fine del 1339 o all'inizio del 1340, comunque prima del capitolo di Assisi, sarebbe venuto in Bosnia per la prima volta il generale fra Gerardo Oddone. Pare che il bano Stepan Kotromanić lo accogliesse molto bene, come si apprende da una lettera di Benedetto XII, e con la concessione di una casa e in seguito l'erezione di un convento, la presenza francescana in Bosnia diventò stabile.

Più specificamente, Mandić (1968: 43-53) e Pandžić (1991: 242-247) precisano che a seguito dei contatti tra Benedetto XII, il bano Stepan e Gerardo Oddone, la vicaria fu fondata il 5 ottobre del 1339 e approvata, secondo le costituzioni dell'ordine, nel capitolo generale del 4 giugno 1340. I francescani lasciati in Bosnia da Gerardo avrebbero ricevuto una casa dal bano per loro abitazione e più tardi questi avrebbe fatto costruire un vero e proprio convento presso la chiesa di S. Nicola a Visoko (Mile). Avrebbe anche fatto edificare una nuova chiesa per il convento, eletta poi come tomba per la propria famiglia. Questo convento fu a lungo la sede della vicaria di Bosnia.

Da tutto ciò emerge chiaramente che la penetrazione francescana in *Sclavonia* seguì due direttrici intimamente correlate: l'esigenza di organizzare la vita ecclesiastica e il controllo dell'ortodossia di fede. A quest'ultima sono sottese questioni politiche di primaria importanza, quale la legittimazione del potere locale all'interno del quadro politico e religioso europeo, in un momento in cui la vittoria nello scontro tra impero e papato cominciava ad arridere a quest'ultimo, conferendogli forme di controllo della vita politica che gradualmente esautoravano l'autorità im-

periale. Questo meccanismo, tuttavia, produsse anche un rafforzamento di poteri locali, o meglio di monarchie locali, ed inevitabilmente il papato venne poi coinvolto negli scontri tra queste. Una delle principali forme di controllo, messe a punto dalla Chiesa romana in questa lotta, fu quella della vigilanza sull'ortodossia di fede che aveva, per logica conseguenza, la lotta all'eresia. La esatta interpretazione di questo concetto nella società dell'epoca è quindi fondamentale per intendere, appieno e senza equivoci, tutti i fenomeni che alla lotta antieretica si connettono.

Nello specifico caso della Bosnia, la lotta all'eresia scaturisce da un'accusa formulata da Vukan, "rex Dioclie", in una lettera indirizzata al papa Innocenzo III, contro il bano Kulin, secondo la quale egli avrebbe dato ricetto a degli eretici, provenienti dalla Dalmazia, e si sarebbe convertito al loro credo egli stesso e la sua famiglia, compresa la sorella, vedova del principe di Chelmo (Hum), Miroslav. A fronte di questa denuncia Innocenzo III intraprese una serie di passi, perfettamente coerenti con la sua politica di rafforzamento del primato romano e dell'affermazione del potere papale su quello dell'autorità laica, sicché il senso di tale accusa deve essere indagato proprio in questo contesto e le sue conseguenze rapportate al quadro politico dei Balcani a quel tempo.

Il contesto più ampio della vicenda è quello della affermazione dei pontefici nella lotta per la riforma della Chiesa nei confronti dell'istituzione imperiale. Come è noto, lo sviluppo del modello romano della Chiesa fu elaborato nei quattro concili celebrati nella basilica di San Giovanni in Laterano dal 1123 al 1215, in un periodo contraddistinto da nuovi fermenti religiosi, dalla diffusione di correnti devozionali e da innovazioni istituzionali, ma soprattutto dal tentativo di arrestare e invertire il processo di assorbimento delle istituzioni ecclesiastiche territoriali, dalle diocesi alle pievi alle singole chiese, all'interno del sistema feudale di gestione del potere e della proprietà terriera. A tale scopo, la Sede Romana cercò di utilizzare il reticolo, ove più ove meno fitto, di insediamenti monastici da cui attingere persone idonee alla titolarità di sedi episcopali in grado di portare avanti le idealità di riforma della Chiesa, a cominciare dall'osservanza dell'obbligo del celibato. Con ciò si spiega come, nel corso del XIII secolo, crescesse il numero di vescovi scelti tra i frati degli ordini mendicanti.

Di questa tendenza vi è chiara traccia nella documentazione che riguarda la Dalmazia, dove insediamenti monastici, in particolare benedettini, di antica data furono utilizzati dalla Curia romana per il controllo delle diocesi, nonché per la nomina diretta dei vescovi esercitata dai pontefici in una situazione di frammentazione del potere politico. Ma gli ordini che meglio si prestavano, per loro natura, alla realizzazione di questi disegni erano quelli mendicanti, soprattutto quello francescano: le loro cure pastorali dei fedeli, che germinavano da una specifica formazione teologica, si rivelarono di grande importanza nella gestione delle diocesi, esercitando un notevole influsso sul piano della diffusione delle devozioni, e incanalando così le richieste e le rivendicazioni di riforma morale della Chiesa. Tali esigenze dovevano essere tanto più forti quanto più il territorio, come quello della Sclavonia, era eccentrico rispetto ai grandi centri del potere (papato e impero), o addirittura si trovava a cavaliere di due imperi, regolati da diversa disciplina ecclesiastica, e perciò più facilmente esposto alla penetrazione di elementi eterodossi.

Allo stesso tempo, attraverso gli ordini mendicanti il papato poteva mantenere un controllo più stretto delle elezioni episcopali, sottraendole al forte influsso esercitato dalle competenze tradizionali come quelle dei capitoli delle cattedrali, indubbiamente più esposti agli equilibri dei poteri locali⁵. Naturalmente ciò era più fattibile in Dalmazia e Croazia dove esisteva fin dai tempi romani una rete episcopale e di istituzioni monastiche che aveva resistito all'urto delle invasioni, e i contrasti che qui sorgono talora tra benedettini e francescani ne sono la prova. Questo contrasto trova una spiegazione anche nel mutamento della situazione sociale: i benedettini sono per lo più espressi dall'antico patriziato latino o di cultura latina, mentre negli ordini mendicanti cominciano rapidamente a trovare il loro posto anche esponenti delle emergenti classi di artigiani, imprenditori delle miniere e mercanti sempre più slavizzati.

In territori meno urbanizzati, come la Bosnia, la gestione della vita ecclesiastica doveva presentarsi ancora più complicata e ancora più esposta a devianze. Tale situazione non era infrequente anche in altre regioni dell'orbe cristiano latino e, proprio con la riforma avviata nell'XI secolo, si pose in maniera sempre più pressante la cura, oltre che della statuita pratica liturgica, anche della somministrazione della dottrina e dei fondamenti della morale cristiana ai fedeli. Il problema fu risolto in maniera diversa a seconda delle circostanze: in Italia si rivelarono determinanti nell'organizzazione dei territori rurali le pievi che nel secolo XII assunsero al ruolo di chiese parrocchiali, ma nelle aree interessate dall'incastellamento furono le chiese castrali a trasformarsi in chiese parrocchiali (Rusconi 2009: 195-198). In Dalmazia la documentazione permette di ipotizzare che la pieve ebbe un certo ruolo, ma per la Bosnia la documentazione è troppo scarsa per poter formulare ipotesi, sebbene non si possa escludere che nel regime di incastellamento, diffuso sul territorio, il punto di riferimento dovesse essere costituito dalle chiese castrali. Il problema dello sviluppo di una rete organica di parrocchie per la cura dei fedeli con un clero curato stabilmente residente responsabile di tutte le incombenze liturgiche e sacramentali, legate a pratiche devozionali normative, è il problema per antonomasia che emerge dalla documentazione relativa alla questione ereticale, ed è il problema segnalato ai pontefici prima dai legati apostolici, poi, dagli stessi frati minori.

L'istituzione parrocchiale ebbe un ruolo fondamentale nei provvedimenti adottati dalla curia per riformare la Chiesa, sia risoluzioni dei Concili Lateranensi sia quelle assunte da sinodi locali, sia costituzioni apostoliche. In particolare, si ricordano tra le costituzioni approvate dal IV concilio lateranense del 1215, durante il pontificato di Innocenzo III, la X, *De praedicatoribus instituendis*, sul dovere dei vescovi di promuovere la predicazione e l'ascolto delle confessioni; la XX, *De chrismate et eucharistia sub sera conservanda*, sulla corretta conservazione dell'olio consacrato e delle ostie; la XXII, *Quod infirmi prius provideant animae quam corpori*, relativa all'obbligo di chiamare un ecclesiastico al capezzale di un ammalato in pericolo di vita; le costituzioni L-LII, relative alla disciplina del vin-

⁵ Le stesse dinamiche sono ben analizzate da Rusconi (2009: 191-193) in riferimento all'Italia.

colo matrimoniale; la XXI, *De confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in Pascha communicando*, che prescriveva l'obbligo per tutti i fedeli di confessarsi individualmente almeno una volta l'anno e di comunicarsi almeno a Pasqua. Sono tutte problematiche che emergono continuamente nelle relazioni di legati e missionari francescani in Bosnia e che fanno capire quanto la situazione, denunciata come 'eretica', non rimandi a chiare correnti eterodosse quanto piuttosto a prassi devozionali non normalizzate⁶. La documentazione pervenuta non permette di stabilire quanto accurata doveva essere la formazione del clero curato da parte dell'episcopato in Bosnia, tutto, anzi, lascia credere che fosse molto deficitaria al punto da favorire la diffusione di movimenti di penitenti intenzionati ad affermare la disciplina del clero. Ad un certo punto, i francescani furono chiamati a rimediare a tale stato di cose.

Un fatto che diede esiti positivi in Dalmazia fu l'obbligo statuito dal IV concilio lateranense della convocazione di sinodi provinciali, a cadenza annuale, in cui dovevano riunirsi i vescovi e il clero di una determinata area. Tali attività furono regolarmente svolte producendo costituzioni e statuti stesi secondo la normativa canonistica e incrementando una attività sistematica di informazione del clero parrocchiale, che di tali deliberazioni doveva conservare una copia manoscritta. Essi servivano come informazioni essenziali in materia di giurisdizione ecclesiastica, di comportamento personale, di celebrazione della liturgia e di amministrazione dei sacramenti. Come in altri Paesi, dal punto di vista pastorale, prevalevano le preoccupazioni di natura giurisdizionale, o la necessità di attenersi all'ortodossia dottrinale in materia di fede e sacramenti.

A questo fa da sfondo l'indebolimento del potere imperiale e il recupero di quella centralità delle funzioni della Chiesa di Roma, già in precedenza rivendicata dalla teorizzazione del primato della Chiesa di Roma. È una realtà molto complessa in cui l'idea della *potestas Ecclesiae* e della fondamentale unità della *christianitas* medievale si incrociano con le idee di movimenti eterodossi, ove più ove meno ramificati nella società, che spesso mettono in discussione le strutture sociali, economiche e politiche che avevano retto la Chiesa alto-medievale. Ma dalla stessa fucina escono le *religiones novae* e gli ordini mendicanti. Tuttavia, le autorità ecclesiastiche, sin dai primi decenni del secolo XIII, in seguito ai ripetuti interventi delle autorità ecclesiastiche, furono molto attente a incanalare, gradualmente ma con fermezza, le esperienze religiose di singoli o di gruppi verso la creazione di nuovi ordini regolari e a regolamentarli. Perfino i canonici, deputati da vari sinodi all'apostolato della parola, furono organizzati dai pontefici in congregazioni regolari, il cui ruolo nell'amministrazione della chiesa locale, in particolare nella procedura di designazione dei nuovi vescovi, era rilevante. Varie esperienze religiose, collocantesi tra lo stato di vita chiericale e la condizione laicale, furono legate all'assistenza ospitaliera e si trasformarono in comunità religiose (Rusconi 2009: 201-203).

⁶ Come si vedrà più avanti, anche nel testo della cosiddetta abiura di Bilino o Bolino poilo ricorrono le stesse problematiche, che più tardi compaiono anche nelle richieste di chiarimenti sui specifici problemi rivolte dai missionari francescani alla sede apostolica.

A partire dalla prima metà del secolo XIII il quadro delle istituzioni ecclesiastiche e i ranghi degli ordini regolari vennero profondamente modificati in seguito alla nascita e all'affermazione dei nuovi ordini definiti 'mendicanti' per la loro specifica professione di povertà in nome del Vangelo e per il rifiuto di ogni forma di proprietà, immobiliare e in particolare fondiaria. La configurazione canonica da loro assunta, della quale i pontefici si avvalsero spesso per regolarizzare varie esperienze di vita religiosa, prevedeva un impegno prioritario dei frati nell'attività apostolica rivolta ai comuni fedeli. In questo modo si dava esecuzione delle disposizioni del Concilio Lateranense IV laddove erano state fissate le norme per il riconoscimento papale delle nuove forme di vita religiosa regolare.

L'ordine dei predicatori si ricollegava direttamente alla predicazione antiereticale in Francia meridionale agli inizi del XIII secolo rivolta contro i catari (Rusconi 2009: 204-205); la genesi dell'ordine dei frati minori fu, invece più complessa, poiché le esperienze di Francesco e dei primi compagni si intersecarono nei fatti con la pratica dell'eremitismo e con le modalità della penitenza volontaria: un mondo variegato, dalle varie sfaccettature che, sebbene confluite in un unico alveo, avrebbero nel tempo generato divaricazioni e anche tensioni. Tra il primo gruppo di penitenti recatisi da Innocenzo III tra 1206 e 1209, alla ricerca di un riconoscimento, alla definitiva affermazione di un ordine religioso con l'approvazione della regola minoritica da parte di Onorio III nel 1223, la metamorfosi dei frati minori fu profonda: soprattutto per il crescente afflusso di chierici tra le loro file, favorito da una disposizione di Onorio III del 1220, con cui si estendeva anche alla nuova *religio* l'obbligo dell'anno di noviziato prima dell'ingresso definitivo nell'ordine. Essi furono dunque oggetto di un processo di sacerdotalizzazione, che ebbe una svolta definitiva nel 1239 con la deposizione del ministro generale, frate Elia da Cortona (che appunto non era sacerdote) da parte di Gregorio IX e, dall'anno 1240, con l'accesso ai vertici di frati formati a Parigi.

Nei decenni successivi del secolo XIII, i frati minori si avviarono ad assimilare i lineamenti di una formazione teologica e pastorale elaborati sino ad allora all'interno dell'ordine dei predicatori. Nell'arco del decennio 1220-1230 i conventi dei minori dilagarono per tutta l'Italia e fuori, dividendo i territori più ampi in province, e ciascuna di esse in custodie, delle quali faceva parte un certo numero di conventi, eretti non esclusivamente nelle città episcopali, bensì in tutti i centri urbani di una determinata rilevanza demografica (Rusconi 2009: 206-207). Inoltre, molte delle *religiones novae* nate in questo periodo finirono con il confluire, almeno in Italia, nella famiglia francescana. Ciò scaturiva dal fermo proposito della Sede Apostolica di mettere ordine in queste istanze rinnovatrici e mantenerne il controllo. Non a caso negli anni turbolenti di confronto tra papato e impero che fa da sfondo a tutto ciò l'attività dei canonisti fu particolarmente volta a stabilire i confini dell'ortodossia di fede e, soprattutto, a fare in modo che questa coincidesse con i confini della *potestas papale*. La difesa e la conservazione di tale ortodossia doveva poi essere commessa agli ordini mendicanti.

Nella formulazione teorica di questi concetti ebbero un ruolo fondamentale i

giuristi⁷, poiché il diritto tramandato tradizionalmente cominciò a essere spiegato e insegnato nelle università con un nuovo metodo. Fu fondamentale nello sviluppo del diritto ecclesiastico il monaco Graziano e la sua *Concordantia discordantium canonum*, redatta intorno al 1140 e rapidamente diffusa. Essa conteneva una scelta di materiale giuridico, formatosi nei diversi paesi cristiani e nelle diverse situazioni, per governare la vita interna della Chiesa e stabilire la sua posizione nel mondo medievale, sulla base dei *canones et decreta sanctorum patrum*, ossia con il diritto della Chiesa tardo-antica. Con il *Decretum*, Graziano si pose il compito di armonizzare questo diritto, rivitalizzato nel senso della riforma, con la struttura interna della Chiesa delineatasi nell'alto Medioevo. I decretisti delle varie scuole iniziarono a dotare il *Decretum* di glossa e summe, tra cui occupa un posto rilevante la *Summa* di Ugucione redatta tra il 1188 e il 1190 (Hageneder 2000: 79).

Quanto al concetto di eresia, formulato nella nuova scienza giuridica, Hageneder (2000: 70-71) notava che decretisti e glossatori del diritto romano lo ricavarono dalla tradizione, riflettendo su testi antichi, ormai abbastanza lontani nel tempo. Ma nuovo materiale a questa riflessione fu offerto dalle decretali dei papi che, dal XII secolo, svilupparono il diritto sotto forma di sentenze, pareri legali, lettere di delegazione (*litterae revocatoriae*), come pure di atti della legislazione conciliare, disposizioni giuridiche su cui probabilmente le eresie dei catari e dei valdesi, molto vitali dalla metà del XII secolo, lasciarono un segno.

Queste erano disponibili per le glosse dei decretalisti nelle *Quinque antiquae compilationes* e nel *Liber Extra* di papa Gregorio IX e operarono un ampliamento del concetto di eresia nel diritto ecclesiastico. Questo concetto trova perciò la sua migliore espressione nei grandi apparati delle glosse e delle summe del XIII secolo, come, ad esempio, le *Glossae ordinariae* al *Decretum* di Graziano e al *Liber Extra*. La Glossa al Decreto fu redatta intorno al 1216 da Giovanni Teutonico e rielaborata subito dopo il 1245 da Bartolomeo da Brescia. Le decretali di Gregorio IX furono glossate dal parmense Bernardo di Botone tra il 1241 e il 1266. Ugualmente importanti sono l'apparato alla Glossa di papa Innocenzo IV (1246-1254); la *Summa in titulos decretalium* di Goffredo da Trani (apparsa tra il 1241 e il 1243) e la *Summa aurea dell'Ostiense* (ca. 1250) dedicate al *Liber Extra*. In riferimento al diritto romano, sono ugualmente significative la *Summa in Codicem* di Azzone Porzio (primi due decenni del XIII secolo) e la *Glossa ordinaria* di Accursio al *Corpus iuris civilis* (apparsa un po' più tardi).

Il dato rilevante è che in questo periodo aumentarono i riferimenti allo *ius romanum*, per lo più inserito là dove mancava la regola canonistica. Sicché spesso *argumenta* presi dal diritto ecclesiastico venivano documentati con citazioni dello

⁷ Ampia e dettagliata analisi di questo è condotta da O. Hageneder, *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in W. Lourdax, D. Verhelst (eds.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages. Proceedings of the International Conference. Louvain (May 13-16, 1973)*, Mediaevalia Lovaniensia, series 1, studia 4, Leuven 1976 pp. 42-103, qui citato dalla traduzione italiana (*Il concetto di eresia nei giuristi dei secoli XII e XIII*, in O. Hageneder, *Il sole e la luna: papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di Maria Pia Alberzoni, Cultura e storia, 20), Milano 2000, pp. 69-130.

stesso significato presi dal *Corpus iuris civilis*. Di conseguenza, talvolta il modello imperiale della tarda antichità determinò lo sviluppo della dottrina poiché spesso il diritto romano fu trasferito alla istituzione ecclesiastica della Sede Apostolica, attribuendo al papa diritti propri degli imperatori romani (Hageneder 2000: 72). In questa prospettiva si chiarisce cosa intendessero i canonisti con eresia.

Nella prima metà del XIII secolo apparve una lista dei delitti per i quali si poteva essere condannati come eretici. Nella *Glossa ordinaria* al *Liber Extra* essa si presenta così:

- [1] Ille dicitur haereticus, qui pervertit sacramenta ecclesiae, ut simoniacus
- [2] Item ille, qui scindit se ab unitate ecclesiae
- [3] Item omnis excommunicatus
- [4] Item qui errat in expositione sacrae scripturae
- [5] Item qui confingit novam sectam vel confictam sequitur
- [6] Item qui aliter sentit de articulis fidei quam Romana ecclesia
- [7] Vel qui male sentiunt de sacramentis ecclesie

La raccolta viene qui attribuita al canonista Tancredi, attribuzione ribadita da Goffredo da Trani nel suo apparato di glosse al *Liber Extra*. Effettivamente i primi sei punti si ritrovano riferiti alla stessa decretale nelle due redazioni (composte tra il 1210 e il 1215 e l'altra intorno al 1220) della *Glossa ordinaria* di Tancredi alla *Compilatio I*, una raccolta di decretali apparsa nel 1190 (Hageneder 2000: 72-73).

La stessa lista è stata leggermente modificata e ampliata nella *Summa in titulos decretalium* di Goffredo da Trani (compilata presumibilmente tra il 1241 e il 1243). Corrisponde più o meno alla lista di Tancredi con l'aggiunta del punto "Sexto modo dicitur haereticus, qui Romanae ecclesiae privilegium ab ipso summo ecclesiarum capite traditum auferre conatur". Si tratta cioè degli stessi delitti introdotti da Tancredi: confessione di una falsa dottrina (sia che la si annunci, sia che solo la si segua); interpretazione della Scrittura diversa da quella della Chiesa romana; esclusione dall'amministrazione dei sacramenti della Chiesa o dalla comunità dei credenti con la scomunica; simonia; l'avanzare pubblicamente dubbi sulla fede; ogni allontanamento dalla dottrina ortodossa, anche se lieve; rifiuto del primato giurisdizionale del papa (Hageneder 2000: 74).

Quest'ultimo punto manca nella lista di Tancredi ma è antico ed era stato ampiamente trattato da Uguccione nel XII secolo. La *Glossa ordinaria* al Decreto di Giovanni Teutonico (1215-1217) e rielaborata da Bartolomeo da Brescia nel 1245 la tramanda in forma ampliata e introduce in un settimo punto la trasgressione degli ordini della Sede Apostolica. In sostanza, Hageneder (2000: 75) nota che, ad eccezione della falsa dottrina sulla realtà dei sacramenti, il concetto di eresia dei canonisti era tradizionale, fondandosi sui passi raccolti nel *Decretum* di Graziano. Già i decretisti del XII secolo ne avevano utilizzato alcuni punti, dando origine a modelli ai quali potevano riferirsi i canonisti dell'inizio del XIII secolo che rimasero sostanzialmente immutati per tutto il secolo. Le varie raccolte furono perfezionate, intorno al 1250, dal canonista Ostiense che accolse il concetto di eresia secondo il diritto romano, come era stato sviluppato nel frattempo dai giuristi attraverso l'interpretazione del *Corpus iuris civilis*.

Ebbene, il collegamento evidente esistente tra tutte le specie di eresie evocate in queste raccolte, nota Hageneder (2000: 77), è la separazione dalla Chiesa a causa di un errore di fede. In senso ampio, anche ebrei e pagani erano considerati eretici ma in un senso più specifico si intendeva eretico solo chi, originariamente appartenuto alla Chiesa, se ne era allontanato a causa di un errore di fede. Le modalità in cui ciò poteva avvenire sono quelle esplicitate dalle liste citate. Fondamentalmente, rifacendosi ad alcune affermazioni di Girolamo e Agostino, recepite nel *Decretum* di Graziano, i canonisti dedussero che l'eresia è un errore di fede ostinato, come la costituzione di sette e l'appartenenza a queste, rimarcando che l'erronea esposizione della Scrittura doveva riferirsi ad articoli di fede per essere considerata come eresia. La convinzione dell'ostinato attaccamento all'errore come condizione di ogni eresia acquistò valore anche nella distinzione canonistica tra eresia e scisma: appoggiandosi a Girolamo, decretisti e decretalisti stabilirono che era eretico chi sosteneva ostinatamente una falsa visione della fede, mentre lo scisma rappresentava una aperta separazione dalla comunità (Hageneder 2000: 78-79)⁸.

In breve, il concetto patristico di eresia, come trasmesso dal *Decretum* di Graziano, era centrato sul distacco dalla fede; in seguito fu diretto al primato di Pietro e alla Chiesa romana. A partire da questo primo nucleo si pose il problema di stabilire se la simonia fosse un'eresia. Hageneder (2000: 82-85) illustra ampiamente le varie posizioni in merito, rilevando la propensione, in generale, a considerare la simonia come eresia per le grosse implicazioni che questa aveva nella gestione stessa della Chiesa, come si dimostrò all'epoca di papa Gregorio VII nella cosiddetta lotta per le investiture⁹. Ma una proficua gestione per la Chiesa di questa questione avrebbe potuto realizzarsi solo sotto la guida di un papato rafforzato nella sua funzione di primato.

Ciò portò con sé un ulteriore ampliamento del tradizionale concetto patristico di eresia, ossia l'introduzione del rifiuto del primato di giurisdizione papale. I prodromi di tale operazione, secondo Hageneder (2000: 85), si sarebbero già manifestati nel IX secolo: il *Decretum* di Graziano contiene un testo delle false decretali pseudoisidoriane secondo le quali tutti coloro che fanno, dicono o appoggiano

⁸ Da un lato, lo scisma non era possibile senza eresia, poiché ogni setta si affrettava a definirsi Chiesa e a formulare un'eresia per giustificare dogmaticamente la propria separazione, sicché ogni perseverare nello scisma equivaleva ad eresia, e ogni eretico andava considerato scismatico; dall'altro, uno scismatico diventava eretico solo quando lo scisma aveva lunga durata. In tale formulazione i canonisti si mantennero nell'alveo di una tradizione che risaliva fino al IV secolo (Hageneder 2000: 80).

⁹ Una indagine per chiarire quale ruolo la simonia ebbe nelle varie accuse di eresia lanciate contro varie aree della *Sclavonia*, a quanto mi consta, non è mai stata fatta. Tuttavia, ad un primo esame della corrispondenza papale con l'episcopato della regione, mi pare che tale componente non sia stata trascurabile. Una impostazione più organica del problema, svincolata dall'equazione ormai abusata dalla storiografia 'eresia balcanica = bogomilismo (i. e. dottrine dualiste non meglio precisate)', è, ad ogni modo, auspicabile.

un attacco contro i *canones* offendono lo Spirito Santo, tesi sostenuta anche da altri falsi del IX secolo, sebbene tutti questi testi non parlino di eresia. Ma nella seconda metà del secolo, al tempo della riforma gregoriana, il collegamento fra tali idee e la politica di rafforzamento del primato papale divenne evidente, e Gregorio VII, in uno scritto del 1079 diretto ai fedeli d'Italia e Germania in merito alle violazioni al celibato, espose la convinzione che chi rifiutava di obbedire alla Sede Apostolica, benché si professasse cristiano, incorreva nel peccato di paganesimo (Hageneder 2000: 87). Si pone naturalmente il problema di interpretare il senso di questa *paganitas*: il papa la paragonava all'idolatria, cioè al culto degli idoli, che in altra occasione egli aveva qualificato come quella eresia che si fondava sulla discordia con la Chiesa romana.

Questa posizione di Gregorio fu ripresa più tardi dal decretista Uguccione e dalla *Glossa ordinaria* al Decreto. L'equazione tra disobbedienza alla Sede Apostolica e idolatria era particolarmente cara a Gregorio VII che ne deduceva direttamente, nel *Dictatus papae* e in altri scritti, la qualità di eretico per chi vi si ostinasse. Hageneder (2000: 89-90) individua in Pier Damiani il vero fondatore di questa dottrina: in qualità di cardinale legato, egli aveva tentato di sedare a Milano nel 1059 una rivolta della pataria contro il clero cittadino nobile e per lo più sposato, e in questo aveva avuto occasione di esporre in un discorso i fondamenti del primato della Sede Apostolica. Parte di questa relazione fu inviata all'arcidiacono Ildebrando (futuro papa Gregorio VII) e più tardi fu accolta nel *Decretum* di Graziano, divenendo chiave di volta in tutte le riflessioni canonistiche che trattarono dell'eresia prodotta dalla disobbedienza. E con questo si arriva alla formulazione del *Privilegium Romanae ecclesiae*: mentre la Chiesa romana avrebbe istituito tutti i patriarchati, le sedi metropolitane e diocesane come pure tutte le altre Chiese, essa sarebbe stata fondata dal solo Cristo che avrebbe affidato all'apostolo Pietro anche i diritti dell'impero terreno e celeste. Era, dunque, da ritenersi eretico chi rifiutava ciò ostinatamente e per principio, opinione fatta propria dai decretisti.

È di notevole rilievo, per le conseguenze applicative che avrebbe avuto in futuro, l'interpretazione data intorno al 1188 da Uguccione nella sua *Summa* al *Decretum*, secondo la quale chi negava che la Chiesa romana fosse capo di tutte le Chiese e avesse il potere di disporre su di esse, come pure di emanare leggi e decretali, e perciò non obbediva a queste e dichiarava apertamente che non vi si dovesse obbedire, dovesse essere ritenuto scismatico ed eretico e come tale perseguito, incorrendo nella pena di scomunica. Inoltre, veniva considerata decisiva per il reato solo l'intenzione, mentre una semplice violazione dei decreti della Sede Apostolica senza la negazione dell'obbligo di seguirli costituiva peccato mortale ma non faceva ancora intendere eresia (Hageneder 2000: 92-93). La *Summa aurea* dell'Ostiense ribadisce gli stessi concetti dichiarando eretico chi vuole togliere alla Chiesa romana il privilegio datole dal capo della Chiesa, cioè da Cristo, chi viola gli ordini della Sede Apostolica, chi intende agire contro le decretali del papa e chi rifiuta di accoglierle. La Chiesa greca non è compresa in questo verdetto di eresia poiché guidata dalle proprie consuetudini e non da una opposizione di principio alle disposizioni papali, concessione probabilmente scaturita dal fatto che all'epoca il Patriarcato di Costantinopoli era unito a Roma.

Hageneder (2000: 98-100) ha dimostrato che nel XIII secolo furono fissate le modalità legislative con cui poter giudicare eretico notorio chi si fosse ostinatamente opposto alle sentenze papali, operazione in cui le scuole canonistiche ebbero un ruolo rilevante. In queste formulazioni fu debitamente evidenziato che il disprezzo delle sentenze di scomunica (manifestato, ad esempio, dal continuare ad assistere alle funzioni liturgiche) faceva intendere il reato di eresia. A ciò dovette contribuire in maniera determinante il Concilio Lateranense IV del 1215 che, nel quadro delle sue costituzioni dedicate alla lotta agli eretici, dispose che le persone sospette di eresia dovessero essere colpite con l'anatema e, se per un anno avessero sopportato impenitenti questa pena, potessero essere condannate come eretiche. Lo studioso descrive compiutamente (pp. 101-105) le modalità con cui i vari papi adoperarono queste argomentazioni contro gli imperatori Ottone IV e Federico II giungendo alla formulazione del *contemptus clavium*, sotto cui fu recepita qualsiasi violazione del primato papale, atteggiamento del resto che non necessitava di esplicita dichiarazione, ma solo del fatto di sostenere per un anno la scomunica senza offrire soddisfazione.

Alla base del concetto e del sospetto di eresia così formulati era la *contumacia* o *pertinacia*, ossia un ostinato rifiuto della dottrina, dei decreti e delle censure ecclesiastici (Hageneder 2000: 106-108). Un altro reato, incluso nell'elenco citato sopra, in stretta relazione con l'eresia è il falso insegnamento sulla realtà dei sacramenti, basato sulla decretale *Ad abolendam* emanata nell'incontro di Verona (1184) con cui il papa Lucio III e l'imperatore Federico I Barbarossa si erano accordati per la lotta contro i catari e i valdesi: in essa l'antica definizione di eresia come di una falsa esposizione della Scrittura e di un errore nella fede fu estesa alle errate concezioni sui sacramenti del battesimo, della penitenza e del matrimonio che contrastavano con la dottrina della Chiesa (Hageneder 2000: 109-110). L'elenco contempla anche, come si è visto, il dubitare della fede, questione nella cui formulazione e prassi applicativa si fa riferimento anche a leggi imperiali dell'epoca di Onorio e Arcadio, recepite sia nel codice giustiniano sia in quello teodosiano. Secondo Hageneder (2000: 115-116) l'inserimento dello *ius romanum* nella riflessione giuridica sul concetto di eresia ricevette un forte impulso dall'emanazione, da parte di Innocenzo III, nel 1199 della decretale *Vergentis* che, seppure inviata al clero e al popolo di Viterbo, era diretta a tutta la cristianità. Essa contemplava le sanzioni punitive contro tutti coloro che difendevano gli eretici, li accoglievano presso di sé, li favorivano o cercavano di entrare nelle loro sette: sostanzialmente, queste si riducevano all'infamia con le sue conseguenze civili, ossia la perdita della capacità di rivestire uffici pubblici, di comparire davanti ai tribunali come accusatori e testimoni, di stendere un testamento o di ricevere un'eredità, di fungere da giudice, avvocato o notaio.

A ciò si aggiungeva la totale confisca dei beni, che il papa vedeva come mezzo di pressione molto efficace – poiché essa poteva essere estesa ai figli degli eretici anche nel caso in cui essi fossero rimasti nell'ortodossia – ma che nella prassi avrebbe creato non poche complicazioni. Un ulteriore passo, fatto da Innocenzo III, fu quello che equiparava eresia e reato di lesa maestà. Tale equiparazione fu dedotta da una legge degli imperatori Arcadio, Onorio e Teodosio II che riguar-

dava manichei e donatisti e definiva le loro eresie come *publicum crimen*, infliggendo le pene previste per i rei di lesa maestà, fatti salvi i diritti degli eredi ai beni ereditari. Inoltre, Innocenzo III si rifece direttamente alle costituzioni imperiali romane che riguardavano direttamente i rei di lesa maestà, in particolare la legge *Quisquis* di Onorio e Arcadio del 397 che prevedeva la pena di morte per reato di lesa maestà e la confisca dei beni per tutti coloro che congiuravano, o commettevano assassinio, o lo progettavano, nei confronti dell'imperatore o di uno dei suoi consiglieri o di un senatore. Prevedeva inoltre pesanti sanzioni nei confronti dei figli, tra cui la perdita del diritto a ereditare, e l'infamia per quelli che intercedevano presso l'imperatore a favore dei rei o dei loro figli (Hageneder 2000: 116-118).

Tale legge era stata recepita nel *Decretum* di Graziano quindi al papa mancava solo di stabilire il collegamento teorico tra il reato romano di lesa maestà (originariamente rivolto contro il benessere del *populus romanus*, più tardi contro la persona dell'imperatore o degli ufficiali) e l'eresia. Egli lo istituì ponendo sullo stesso piano l'offesa fatta a Cristo, capo della Chiesa, con l'errore di fede con il reato di lesa maestà nei confronti dell'autorità temporale ed estendendo alla prima le stesse pene del secondo. I canonisti trasferirono l'idea di *crimen publicum*, cui già era stata assimilata l'eresia nella costituzione imperiale *Manichaeos* (*Codex I*, 5, 4), alla cristianità, proprio in base all'osservazione di Innocenzo III che l'eresia rappresentasse un'offesa a Dio: il *Corpus Christi mysticum*, il cui capo è Dio, appare essere stato concepito e realizzato come uno stato.

Ovviamente il collegamento di questa concezione dell'eresia con i principi della legislazione romana comportava un inasprimento della posizione della Chiesa di fronte alle eresie e costituì la premessa per lo sviluppo dell'inquisizione che portò all'introduzione della pena di morte per gli eretici, come pure della tortura nel processo dell'inquisizione, quest'ultima sancita nel 1252 dalla decretale *Ad extirpanda* di Innocenzo IV. Il passaggio di questa formulazione del reato di eresia nel sistema di governo normanno-svevo di Sicilia, attraverso le raccolte di leggi promulgate da Federico II, portò all'incorporazione dell'inquisizione nel diritto pubblico civile, introducendo la legislazione ereticale dello Stato coattivo tardo-antico sia nella Chiesa sia nell'ambito del dominio temporale (Hageneder 2000: 123-125). Nel tempo, all'interno della Chiesa, il concetto di eresia fu comunque esteso: Gregorio IX, ad esempio, annoverò tra gli eretici anche i loro *credentes*, ossia le persone che, aderendo interiormente ad una eresia, la confessavano ma non la sostenevano nei singoli punti. I *credentes* erano adepti dell'eresia, ma non l'avevano accettata formalmente e perciò ricoprivano un grado più basso di quello dei perfetti. A loro affini erano, secondo la decretale *Vergentis* del 1199, i *fautores*, *defensores* e *receptatores* degli eretici. In questo modo dal XIII secolo il concetto di eresia e il sospetto di eresia furono costantemente ampliati (Hageneder 2000: 126-127).

In breve, nel concetto di eresia elaborato dalla canonistica confluiscono l'idea ereditata dalla tarda antichità e dal primo Medioevo che configurava l'eresia come un errore ostinato nella dottrina professata dalla Sede Apostolica, come separazione duratura dalla Chiesa a causa di uno scisma e come simonia e l'idea sviluppata al tempo della riforma gregoriana dell'eresia come attacco al primato papale. In

questi delitti di eresia si rispecchiavano i tre grandi problemi della Chiesa del primo millennio: le controversie cristologiche della tarda antichità, il forte legame con la cultura statale e le sue istituzioni dal tempo di Costantino e, da ultimo, il tentativo di liberarsene sotto la guida di un papato monarchicamente rafforzato. Ma, al tempo stesso, il concetto di eresia fu ampliato con l'inserimento di nuovi reati e con l'estensione dei vecchi, ed è il caso dell'equiparazione dell'eresia a *crimen publicum*. Questo incremento, almeno a partire dalla seconda metà del XII secolo, fu condizionato dalla difesa delle eresie che si diffondevano, minacciando la Chiesa, ed è il caso della formulazione più compiuta data da Uguccione all'eresia che scaturisce dall'offesa al *Privilegium Romanæ ecclesiæ*. Innocenzo III, allievo di Uguccione, e i papi successivi ne trassero le conseguenze pratiche. In definitiva, l'elaborazione del concetto di eresia fondato sul rifiuto del primato di giurisdizione papale fu il contributo più significativo che la canonistica, nel suo periodo classico tra il 1150 e il 1300, offrì per la sua definitiva fissazione (Hageneder 2000: 127-129).

La decretale *Vergentis* di Innocenzo III costituisce un caposaldo della legislazione antiereticale e, considerato il ruolo che la sua applicazione ebbe nella gestione dell'eresia in Bosnia, è opportuno soffermarsi brevemente sui principali contenuti di questo documento¹⁰. Come si è visto, nella lotta alle presunte devianze da un'ancora non ben definita ortodossia, Innocenzo III pose gran parte dei fondamenti giuridici sui quali la Chiesa del tardo Medioevo e dell'età moderna avrebbe costruito il suo ordinamento interno e il suo rapporto con l'ambito temporale della cristianità. Aperto alla possibilità di inserire i movimenti religiosi popolari nella Chiesa, qualora avessero riconosciuto l'autorità del papa, egli cercò di colpire anche con mezzi temporali coloro che si erano completamente separati dalla comunità ecclesiastica. Ma ciò poneva diversi interrogativi, dal come indurre i principi secolari a procedere contro gli eretici sottoposti al loro dominio a quali pene istituire contro i principi che si rifiutavano di intervenire o, ancora, a quale diritto avevano i loro signori di partecipare alla decisione circa le modalità di tale azione punitiva. Le risposte dovevano formarsi lentamente attraverso la tradizione canonistica relativa al diritto papale di intervenire negli affari secolari (2000: 132-133).

Secondo il pensiero canonistico degli inizi del XIII secolo, i re ricevevano il loro potere direttamente da Dio. Il papa concedeva loro con il diritto feudale e territoriale uno strumento con il quale all'interno dei loro regni essi potevano modellare i rapporti giuridici che rimanevano esclusi da ingerenze dello *ius canonicum*. Nella decretale *Novit*, Innocenzo III affermò il principio che tutti gli affari secolari sarebbero stati sottoposti alla giurisdizione della Chiesa, non

¹⁰ Per un dettagliato esame della questione rimando a O. Hageneder, *Studien zur Dekretale "Vergentis"* (X. V, 7, 10). *Ein Beitrag zur Häretikergesetzgebung Innocenz' III*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung", XLIX, 1963, pp. 138-173. Anche questo saggio è tradotto in italiano con il titolo *La decretale "Vergentis"* (X. V, 7, 10). *Un contributo sulla legislazione antiereticale di Innocenzo III*, nel citato volume *Il sole e la luna: papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, pp. 131-163.

appena il fatto avesse implicato un grave peccato. Hageneder esamina in dettaglio come questo principio ebbe applicazione pratica, quale fu l'opposizione ad esso praticata dal regnum, e come la conseguente reazione del papa fu codificata canonicamente. In base alla sua posizione nella seconda annata dei registri di cancelleria, è stato calcolato che la decretale *Vergentis* fu elaborata prima del 22 febbraio 1199 (Hageneder 2000: 134-135)¹¹. Come si è detto, la decretale indicava le pene da comminarsi agli eretici e a tutti coloro che li difendevano, dando loro ricetto presso di sé, favorendoli o chiedendo di essere accolti fra di loro, pene che andavano dalla scomunica all'infamia alla confisca dei beni. Fra gli eventuali simpatizzanti degli eretici, passibili delle suddette pene, erano inclusi anche i principi che perciò avrebbero potuto perdere i loro domini a causa dello stesso delitto. Un'altra novità, fra queste formulazioni già di per sé innovative, prevedeva che tutti i conti e i baroni, come pure i rettori di città e i consoli, si dovevano impegnare con giuramento ad appoggiare la gerarchia ecclesiastica contro gli eretici e i loro adepti. Mancando di assolvere a questo compito, avrebbero dovuto essere privati dei loro uffici e della possibilità di rivestirne alcuno in avvenire.

Sulla questione della confisca dei beni ai simpatizzanti sembra che ci siano stati nel tempo dei mutamenti d'opinione¹² ma conta rilevare che il papa, oltre colpire gli eretici nei beni di natura privata, intendeva soprattutto riferire queste sanzioni ai poteri di diritto pubblico di cui gli eretici potessero essere investiti. Il fatto che talora questi poteri si fossero sviluppati sulla base di un dominio personale facilitava questa trasposizione concettuale¹³. La *Vergentis* costituiva il fondamento per la perdita dell'ufficio e delle proprietà private. Queste sanzioni penali trovarono la più severa formulazione e la più ampia applicazione nella lotta contro il conte Raimondo VI di Tolosa, al quale fu attribuita la principale responsabilità nella diffusione dell'eresia nel sud della Francia. In questo caso fu largamente mostrata la pretesa del papa di disporre delle terre dei sostenitori degli eretici: non solo queste furono offerte alla conquista (dei vicini soprattutto) come beni senza padrone, ma il papa ne attribuiva anche il possesso stabile a coloro che le conquistavano e, inoltre, lo confermava già prima della conquista. Il diritto del signore feudale, il re di Francia in questo caso, veniva salvaguardato dalla formula *salvo iure domini principalis*.

Nella vicenda del conte Raimondo di Tolosa, il papa si servì del concilio per dichiararlo decaduto dai suoi poteri dopo la condanna come eretico per aggirare il principio giuridico secondo il quale il papa poteva giudicare solo i principi che

¹¹ Sulla base di questa decretale, esplicitamente citata, Innocenzo III avviò l'inchiesta sugli eretici accolti dal bano Kulin in Bosnia.

¹² Per la complicata questione di un eventuale mutamento della concezione giuridica rimando a Hageneder (2000: 140-143).

¹³ La prassi della confisca dei beni agli eretici e ai simpatizzanti accompagna tutta la lunga vicenda della lotta antiereticale in Bosnia e sottende conseguenze politiche di notevole rilievo e durature conseguenze.

non avevano alcun giudice superiore a sé, mentre tutti gli altri dovevano essere sottoposti alla giurisdizione competente (in questo caso del re di Francia), ma si appoggiò anche ad un'altra norma giuridica secondo la quale, in caso di inadempienza o di assenza del giudice temporale, il papa poteva ingerirsi nella giurisdizione di costui (Hageneder 2000: 152). Il Concilio Lateranense IV, sulla base della decretale *Ad abolendam*, aveva disposto le azioni da intraprendere contro i *negligentes* tra i signori secolari, e cioè che i principi fossero ammoniti e spinti per mezzo di pene spirituali a impegnarsi con giuramento a liberare i loro territori dall'eresia. Se un principe, nonostante i richiami della Chiesa, avesse trascurato di adempiere questo compito, doveva essere scomunicato dai vescovi e se si rifiutava ancora per un anno di dare soddisfazione per essere assolto, allora il papa poteva sciogliere i suoi sudditi dal giuramento di fedeltà ed esporre il suo territorio alla conquista dei principi cattolici. Non appena ciò fosse accaduto, i vincitori dovevano occupare la regione conquistata per cacciare gli eretici e garantire in essa l'affermazione della retta fede, sempre fatti salvi i diritti di un eventuale feudatario (Hageneder 2000: 154-155).

La scelta del papa di sostenere il diritto di esporre i territori dei sostenitori degli eretici alla conquista e al possesso dei vicini che aderivano alla retta fede, anziché confiscarli come previsto dalla *Vergentis*, viene spiegata da Hageneder con il desiderio di evitare qualsiasi limitazione da parte del potere temporale che era quello preposto alla confisca dei beni. Inoltre, mentre la decretale *Vergentis* rimetteva ai principi il potere di confiscare i beni dei sudditi presunti sostenitori di eretici, con la costituzione del Concilio Lateranense IV si stabiliva che solo il papa, date le condizioni di negligenza da parte del principe, aveva il potere di sciogliere il giuramento dei suoi vassalli e dichiarare il territorio *res nullius*, e quindi di riservarsi di disporre dei territori divenuti liberi. Comunque, il fatto che il papa potesse disporre del destino di feudi all'interno di regni era qualcosa che il potere regio, che nei secoli XII e XIII si stava rafforzando, non poteva permettere e da ciò sarebbero nati conflitti (Hageneder 2000: 155-157).

Con Gregorio IX si tornò all'applicazione della confisca dei beni. Negli statuti da questi emanati nel 1231 si stabiliva che i *credentes* dell'eresia dovessero sopportare le stesse pene degli eretici; per i *receptatores*, *defensores* e *fautores* ci si attenne, dapprima, alle stesse sanzioni previste dal Concilio lateranense IV e dalla decretale *Vergentis*, soprattutto in merito alla confisca. Con qualche oscillazione in merito, l'arma della confisca dei beni trovò definitiva formulazione nelle leggi imperiali emanate da Federico II (1232, 1238, 1239). All'acme della lotta tra papato e impero, Innocenzo IV recepì le leggi imperiali sugli eretici e, citandole nella costituzione *Ad extirpanda*, emanata nel 1252, dispose la proscrizione dei beni per tutti coloro che avessero aiutato un eretico a fuggire o ne avessero ostacolato la cattura (Hageneder 2000: 159-161).

A ciò si collega direttamente la questione del diritto papale di deposizione del principe, problema che investe profondamente la *christianitas* del basso medioevo e che gioca un ruolo particolarmente rilevante negli equilibri balcanici di cui si dirà in seguito. Come è noto, dalla tarda antichità all'alto Medioevo, nella critica fase storica la Chiesa tentò di immettere contenuti cristiani nella concezione del

mondo propria delle popolazioni 'barbare' recentemente convertite, si intese di poter esercitare il potere monarchico solo all'interno della *ecclesia universalis* e si vide nel sovrano soprattutto il *minister ecclesiae*, sottoposto, anche in quanto detentore del potere, all'autorità spirituale di punizione e di correzione riservata al clero. Il destino della teorizzazione del potere temporale e di quello spirituale nel reggimento della *christianitas* si diversificò nei secoli nell'Impero d'Oriente e in quello d'Occidente, contribuendo ad approfondire la frattura tra le due metà dell'unico *imperium* di Costantino. Ci soffermiamo qui brevemente sull'elaborazione dottrinale e soprattutto canonistica che la *regalis potestas* e la *sacrata auctoritas pontificum* ebbe in Occidente, di cui si verificherà l'impatto nella situazione bosniaca ma merita un'attenzione particolare la questione della reale linea di confine tra influenza occidentale e bizantina nei regni balcanici medievali.

Innanzitutto bisogna ricordare che, lungi da un'idea di Stato, la potenza del re si fondava essenzialmente sulle sue proprietà e sui legami personali con i suoi vassalli. La sua principale funzione consisteva nel garantire la pace e conservare la giustizia ed essendovi obbligato dal comandamento cristiano, ne conseguiva spesso una sensibile dipendenza dalla volontà dell'autorità ecclesiastica. Anche questo aspetto emerse prepotentemente all'epoca del pontificato di Gregorio VII, ma l'atteggiamento dei pontefici verso i sovrani divenne sempre più intransigente. Per conseguenza, i re, incorsi nella possibilità di essere privati dai papi della loro posizione sacrale, cercarono una nuova legittimazione della loro funzione politica, o accentuandone ulteriormente il suo carattere sacrale e della diretta derivazione da Dio della dignità regale, o basandosi su un dominio esercitato di fatto o, ancora, recuperando il diritto romano¹⁴. A loro volta, per evitare che il sovrano potesse sottrarsi alla tutela diretta del pontefice, i papi si adoperarono per trovare nuovi fondamenti canonistici per definire la posizione del principe rispetto alla *auctoritas* papale.

Si crearono, ovviamente, vari indirizzi di pensiero. La scuola canonistica anglo-normanna sostenne che la deposizione di un principe consisteva nella scomunica lanciata dal papa, che aveva per conseguenza lo scioglimento del giuramento di fedeltà prestato dai vassalli, prediligendo quindi l'esercizio di una *potestas indirecta* del papa, in quanto la scomunica, ossia una punizione spirituale, doveva appunto avere efficacia anche sulla sfera temporale e portare alla caduta del sovrano in modo indiretto attraverso lo scioglimento del giuramento, che era anch'esso un atto giuridico spirituale. Per contro, un altro gruppo di decretisti sostenne il diritto di deposizione diretta da parte del papa, chi ritenendo che questo diritto si applicasse solo nei confronti dell'imperatore e non agli altri sovrani, chi intendendolo esteso a tutti. Naturalmente a questa divisione si accompagna anche

¹⁴ La questione conta un'ampia letteratura. Per questa e per l'analisi dei capisaldi teorici di queste dottrine rimando a O. Hageneder, *Das päpstliche Recht der Fürstenabsetzung. Seine kanonistische Grundlegung (1150-1250)*, "Archivum historiae pontificiae", 1, 1963, pp. 53-95. Anche questo saggio è tradotto in italiano con il titolo *Il diritto papale di deposizione del principe: i fondamenti canonistici*, nel citato volume *Il sole e la luna: papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, pp. 165-211,

lo sviluppo della dottrina sul rapporto tra *regnum* e *sacerdotium*¹⁵. Una sintesi tra queste posizioni si può considerare quella di Uguccione che, considerando l'imperatore in pieno possesso di tutti i suoi diritti sovrani già al momento dell'elezione (*ante erat imperium quam papatus*), vedeva la soluzione del problema della deposizione in un'azione coordinata dei principi e del papa nei confronti del re che doveva essere privato del suo potere. I principi avrebbero dovuto presentare querela contro il loro signore a Roma, nel caso che non ci fosse alcun giudice superiore e, nella fattispecie, competente. Chi veniva accusato in questo modo e riconosciuto colpevole doveva poi essere scomunicato e i giuramenti a lui prestati dovevano essere sciolti dal papa. Nel caso in cui egli non ritrattasse neppure a queste condizioni, doveva essere privato del governo o dal papa o dai principi, ma sempre con il consenso del papa, ed espulso dai suoi domini con il ricorso alle armi.

Tale autorevole opinione fu largamente condivisa fino ai primi decenni del XIII secolo ma la prassi papale si avvale sempre più della possibilità di rimuovere un principe in odore di eresia. La questione che infatti si poneva era che la scomunica non avrebbe sortito grandi effetti con principi eretici che non riconoscevano il potere spirituale di sciogliere e di legare da cui discendeva il diritto papale di deposizione. Facendo riferimento al *Decretum* di Graziano nella parte che concerneva il diritto alla confisca dei beni degli eretici, già richiamato nella costituzione *Ad abolendam* di papa Lucio III e nella decretale *Vergentis* di Innocenzo III (vd. supra), si determinò che governanti obbligati a estirpare l'eresia nella loro giurisdizione e risultati inottemperanti perdessero tutte le cariche temporali. Poiché, però, era chiaro che tali governanti non sarebbero mai stati rovesciati dai loro sudditi eretici, soluti dall'obbligo di fedeltà, si stabilì di procedere contro di loro con le armi. Furono cioè invitati i vicini di un tale colpevole sovrano ad atti di guerra per privarlo del suo potere. In vista di ciò fu necessario promettere a chi era disposto al combattimento un duraturo possesso della terra da conquistare: essa cioè venne offerta come bottino di guerra e assicurata in proprietà al vincitore. Questa procedura fu largamente sviluppata e messa in pratica da Innocenzo III, a partire dal caso succitato del conte Raimondo VI di Tolosa, e trovò più volte applicazione nelle vicende bosniache.

L'eresia dunque fornì un'arma molto potente di controllo: con essa i papi potevano togliere il dominio ad ogni sovrano che fosse incorso nel sospetto, nel caso che i vicini fossero disposti ad un'azione militare. D'altronde era possibile accusare come eretico ogni signore temporale che fosse caduto in controversia con la Chiesa e avesse sopportato per un anno la scomunica, e quindi minacciarlo delle stesse misure punitive. Si capisce perciò come pene, previste originariamente per i difensori degli eretici, trovarono applicazione generale e perché sempre più spesso nei confronti di un principe da combattere veniva dichiarato il sospetto di eresia. Inoltre, bisogna tenere presente che quando i vicini di un sovrano da combattere avevano già intrapreso azioni di guerra contro le sue terre, il cui possesso era stato in precedenza promesso dal papa, riusciva difficile al principe che avesse voluto

¹⁵ Varie sfaccettature di queste teorie si veda Hageneder (2000: 171-176).

ravvedersi di mantenere la signoria già affidata ad altri, senza contare che in questo modo mutava anche il carattere dell'azione papale, perché di fatto il papa avocava a sé *a priori* il diritto di deporre un principe laico (Hageneder 2000: 179-185).

Questa lunga digressione sulla concezione dell'eresia si è resa necessaria per poter acquisire gli elementi per esaminare con occhio critico la documentazione, di per sé non molto abbondante, relativa a Dalmazia e Bosnia in cui si allude ai presupposti da cui scaturì, in maniera diretta e indiretta, il rafforzamento dei presidi francescani in queste regioni. Come si è detto, la storiografia slavistica per una serie complessa di ragioni tramanda in maniera piuttosto acritica interpretazioni di questi fatti che, molto facilmente, possono diventare funzionali a teorizzazioni politiche. Tradizionalmente si ritiene che nella Bosnia, infeudata all'Ungheria¹⁶, fosse comparsa un'eresia dualista, discendente dall'antico bogomilismo e affine alcatarismo¹⁷, che i papi cercano di stroncare con scomuniche, esortazioni alla crociata ai sovrani ungheresi e missioni francescane che, stranamente, sortiscono scarsissimi risultati dal momento che lo stato di lotta antieretica diventa semipermanente. Ancora più stranamente l'eresia si dissolve al momento della conquista ottomana, alimentando teorie tra le più insostenibili. In questa caccia all'eresia dualista, la storiografia condanna perfino codici liturgici e biblici nei quali non c'è una sola proposizione eretica e accoglie acriticamente dati da fonti narrative di varia provenienza relativi a conversioni di massa dei bogomili operate dai francescani.

Esaminando bene il contesto e i documenti papali, dovrebbe invece risultare chiaro che lo statuto giuridico del banato bosniaco, fino all'incoronazione regale di Tvrtko I nel 1377, non fu sempre e comunque quello del vassallaggio all'Ungheria (nei casi in cui lo fu, questo si configura addirittura come vassallaggio al re ungherese nel dato momento e nemmeno alla corona); che gli equilibri tra i vari principati balcanici dall'XI al XV secolo furono molto più vari e mutevoli di quanto solitamente si pensi; che la linea di demarcazione di influenza politica tra Roma e Costantinopoli non fu mai né troppo fissa né troppo netta¹⁸. In tutto ciò, meriti e demeriti della presenza francescana nella regione sono stati saldamente collegati alla questione ereticale senza alcuno sforzo di inquadrarli in una più ampia prospettiva storica e culturale.

¹⁶ Fatto questo ben lungi dall'essere dimostrato. Si veda Klaić 1978 e 1994: 29-80.

¹⁷ Nulla nelle fonti lo autorizza a credere, a parte etichette come 'manichei', 'patarini', 'catari', all'epoca di uso corrente per designare qualsiasi devianza dalla 'dottrina cattolica' stabilita dalla Sede Apostolica.

¹⁸ All'interno di questa grossolana divisione di aree di influenza sorge un altro problema e cioè la valutazione del reale peso del clero latinizzante, slavizzante e grecizzante. Ovviamente non si tratta solo di una questione linguistica ma dell'impatto profondo esercitato da tradizioni culturali diverse e dai loro risvolti socio-politici. Con scarsa prudenza si afferma che nel volgere di pochi decenni dopo la cristianizzazione ufficiale di questi regni, la liturgia slava avesse messo profonde radici e si fosse capillarmente diffusa dal momento che di ciò manca l'evidenza documentaria.

Ritengo, invece, che una più equa valutazione dell'operato dei francescani debba partire da una più attenta e imparziale valutazione della comparsa dell'eresia e delle relazioni intrattenute da tutti i principati balcanici con la Chiesa romana ai fini della propria legittimazione. La vicenda che possiamo ricostruire sulla presunta eresia di Kulin, in base alla documentazione pervenuta, prende avvio da una lettera del 1199¹⁹ del re di Dioclea, Vukan "Wulcan eadem [Dei] gratia Dioclie atque Dalmatie rex", a papa Innocenzo III (*CD* II, 333-334) in cui egli esprime compiacimento per la predicazione fatta nelle sue terre dai legati apostolici Johannes capellanus e dominus Symeon e si rallegra dell'aver accolto il papa le sue "postulationes", come ha appreso dalle lettere portategli dai legati. Poiché Vukan è fermamente intenzionato a "confermare e rafforzare ciò che nel regno è ordinato secondo la volontà divina e a distruggere ciò che non lo è", i legati tengono un sinodo per discutere "de viciis et virtutibus" e per eseguire i mandati papali, perfettamente nello spirito di organizzazione di diocesi e sinodi di cui si diceva sopra. Il re reitera la sottomissione alla Sede Apostolica, e allude alla consanguineità filiale espressa attraverso la corona di cui è stato insignito ("noverit paternitas vestra, quia augustali stemmate undique insignimur et, quod gloriosus et beatius est, vestri generosi sanguinis affinitatem habere cognovimus"), promettendo l'invio di legati, che nelle forme più solenni manifestino al papa tale obbedienza.

E proprio a questo proposito il re non può nascondere al papa che un'eresia di non poco conto nella terra del re di Ungheria, e cioè in Bosnia, si è diffusa coinvolgendo lo stesso bano, la moglie e la sorella, già vedova di Miroslav del Chelmo, nonché molti altri parenti e un totale di diecimila persone. Il re di Ungheria esacerbato avrebbe aggiunto a questi eretici di recarsi dal papa per farsi esaminare ma essi, con lettere false, sarebbero tornati dicendo di aver ottenuto il permesso dal papa. Alla luce di ciò, Vukan chiede che il papa ingiunga al re di Ungheria di estirpare questa eresia dal regno²⁰.

I legati di cui si parla in questa lettera erano stati richiesti con insistenza dallo stesso Vukan, come il papa dichiara nella lettera, data in Laterano l'8 gennaio 1199 (*CD* II, 311-312), indirizzata ai "dilectis filiis Iohanni capellano et Simeoni subdiacono" per comandare loro di recarsi in Dalmazia e Dioclea affinché "auctoritate presentium legationis officium iniungentes, ut que inveneritis corrigenda corrigatis, destruat et evellatis superflua et nociva, edificetis et plantetis utilia et

¹⁹ Il documento non è datato ma poiché nei registri si trova al secondo anno di pontificato di Innocenzo III viene datato tra il 22 febbraio 1199 e il 21 febbraio 1200.

²⁰ *CD* II, 334: "Demum vero paternitatem vestram volumus latere, quia heresis non modica in terra regis Ungarie, videlicet Bossina, pullulare videtur in tantum, quod peccatis exigentibus ipse Bacilinus [ban Culinus] cum uxore sua et cum sorore sua, que fuit defuncti Miroslavi Kmenti [Chemensis], et cum pluribus consanguineis suis seductus plus quam decem milia christianorum in aendem heresim introduxit. Unde rex Ungarie exacerbat illos ad vestram presentiam compulsi venire a vobis examinandos, illi autem simulatis litteris redierunt dicentes a vobis concessam sibi legem. Unde rogamus, ut regi Ungarie suggeratis, ut eos a regno suo euellat tamquam zizania a tritico".

honesta”, nonché nella lettera, con la stessa data (CD II, 312-313), indirizzata a Vukan, che “romanam ecclesiam matrem tuam super omnia post deum diligere et honorare proponis et mandatis nostris omnimodis inherere”, per raccomandare i due legati e informarlo che essi portavano il pallio per l’arcivescovo di Dioclea. Analoghe missive erano state inviate alla moglie del re, al gran župan S[tefan] e a sua moglie, all’arcivescovo di Dioclea e a tutto il clero. Il tenore di queste lettere indica inequivocabilmente che Vukan intratteneva con il papa quelle relazioni di riconoscimento della potestas di quest’ultimo, ricompensata dall’invio del pallio all’arcivescovo, e dal suo riconoscimento come diletto figlio della Chiesa e quindi sovrano legittimo.

In un’altra lettera, di qualche giorno successiva (26 gennaio 1199), ai due legati (CD II, 313-314), il papa li informa che, ad un controllo sui libri censuari, è risultato che la “Antibarensis ecclesia inter suffraganeos Ragusane metropolis numeretur” e non desiderando cambiare lo stato delle diocesi, comanda che non consegnino il pallio all’arcivescovo neo-eletto se prima egli non dimostra che i predecessori avessero avuto pallio e dignità metropolitana²¹. A sua volta, l’arcivescovo eletto, Giovanni, risponde al papa con lettera del 1199, non meglio datata (CD II, 334-335), ringraziandolo per l’invio del pallio e lodando l’opera dei due legati e promettendo l’invio di propri legati per meglio significare al papa la sua devozione, ma in questa missiva non fa alcun cenno alla questione di dimostrare la dignità metropolitana della sua sede, la qual cosa non può non far nascere qualche sospetto.

Nello stesso anno i due legati concordano con l’arcivescovo di Dioclea e i suoi vescovi decreti e regolamenti per la Chiesa, avendo visto che “multa in clero et populo Dalmatie et Dioclie corrigenda”. L’elenco delle cose da correggere è interessante: *in primis*, che nessun vescovo sia ordinato “per pecuniam”, né che allo stesso modo siano concessi benefici ecclesiastici (e siamo al tentativo di eradicare la simonia di cui si è detto sopra) e che i vescovi così ordinati siano deposti; poi, che i sacerdoti e i servi dell’altare vivano con continenza (richiamo alla prassi, evidentemente diffusa, di non osservanza del celibato tra i sacerdoti), prescrivendo che sacerdoti e diaconi, le cui coniugi non abbiano fatto voto di continenza nelle mani del vescovo prima che essi ricevano l’ufficio, lascino la chiesa e siano promossi al sacerdozio solo in caso di vedovanza e di manifesta castità. Coloro che, dopo l’entrata nel diaconato o nel sacerdozio, siano provati adulteri, se non allontanano da sé queste donne, facendo debita penitenza, devono essere allontanati dall’ufficio ecclesiastico. Si passa poi a prescrivere quali sono gli ordini sacri che può concedere il vescovo, adombrando, in caso di sua inadempienza, il ricorso alla misericordia del romano pontefice. Quanto alle decime, si ordina che siano divise in quattro parti, di cui una al vescovo, una alle chiese, una ai poveri, una ai chierici. La porzione destinata ai poveri deve essere amministrata dal vescovo, quella per le chiese dall’arcipresbitero e spesa dietro mandato del vescovo. I chierici che dovessero opporsi a questa disposizione devono essere privati della propria par-

²¹ CD II, 313-314: “districtius inhibemus, ne Antibarensi electo palleum aliquatenus concedatis, nisi vobis constiterit eius predecessores fuisse palleis decoratos et dignitatem metropolitanam habuisse”.

te. Si insiste poi sul segreto della confessione, con la pena di privare di ufficio e beneficio ecclesiastico il sacerdote che trasgredisce. La stessa pena è prevista per i chierici rei di omicidio, adulterio, spergiuro, falsa testimonianza. Seguono poi le ammonizioni a non usare la violenza su vescovi e chierici in generale, pena la scomunica e l'invio di legati al papa per conciliare un'eventuale assoluzione. Allo stesso modo si proibisce di giudicare i chierici da parte dei laici: in caso di peccato di un chierico, egli deve essere giudicato dall'arcivescovo, o dal vescovo o da un prelado in genere o, se necessario, dallo stesso pontefice romano.

Il documento ricorda, poi, che contrariamente al divieto stabilito dalla "romana ecclesia, que mater est omnium ecclesiarum et magistra" di contrarre matrimonio fino al settimo grado di parentela, in Dalmazia e Dioclea si usa invece da uomini "dei timorem non habentes" di contrarre matrimonio entro il quarto e il quinto grado di parentela. Tali matrimoni devono essere sciolti pena la scomunica e l'esclusione dai sacramenti. Per i chierici si ordina inoltre la tonsura clericale, sotto le pene canoniche previste da somministrarsi da parte del vescovo. Alla luce della teoria dei due poteri si mette in guardia ancora una volta i laici dal giudicare persone ecclesiastiche o donare benefici ecclesiastici, decretando che qualunque chierico che abbia ricevuto un beneficio ecclesiastico da mano laica sia scomunicato, insieme al donatore, fino ad aver reso soddisfazione alla Sede Apostolica e ciò che è stato fatto contro i canoni sia ritenuto nullo. Per coloro che si sono macchiati di tali colpe (specificamente donazione di beni ecclesiastici, violenza contro chierici) prima dell'emissione del presente decreto è prevista una ammonizione da parte del vescovo e, in caso non facciano la dovuta penitenza, ricadano nelle pene previste dal decreto. La scomunica è prevista anche per coloro che detengono, senza averne titolo, beni della Chiesa; per coloro che detengono in servitù dei latini pur avendo ricevuto da questi il prezzo dell'affrancamento; per coloro che hanno ripudiato le mogli senza il giudizio della Chiesa finché non si ricongiungano con esse. Si interdiscono inoltre gli ordini sacri ai figli dei presbiteri e ai figli illegittimi in genere. Ad ogni modo si ammonisce dall'ordinare chi non abbia compiuto trenta anni di età.

Questa descrizione dettagliata dello stato dell'organizzazione ecclesiastica in Dioclea, con i relativi provvedimenti disposti dai due legati apostolici, dall'arcivescovo di Dioclea e da vari vescovi della diocesi, conferma quanto detto sopra circa i provvedimenti sullo stato della disciplina intrapresi dalla sede romana tra XII e XIII secolo. Molte di tali questioni sarebbero state ancora all'ordine del giorno nel XIV secolo in Bosnia, come apprendiamo dall'elenco di questioni, noto come *Dubia*, sottoposto dai francescani, attraverso il vicario Bartolo della Verna, nel 1372, al papa, allora ad Avignone, Gregorio XI (Semren 1987: 43-65; Šidak 1975: 225-247; Rupčić 1988)²². Ad ogni modo, il tenore del decreto è del tutto nello spirito della teoria dei due poteri, e del controllo indiretto che il pontefice ha anche sul "potere della spada" ed in realtà affronta questioni di gestione pratica della vita

²² In particolare, si pensi alle questioni matrimoniali e di ripudio n. 4, 11, 12, 20, all'adulterio n. 7, alla gravità del peccato in relazione al segreto della confessione n. 14, al celibato dei sacerdoti n. 17.

della Chiesa all'epoca piuttosto comuni.

Dando seguito alla denuncia di Vukan, con lettera data in Laterano, 11 ottobre 1200 (*CD II*, 350-352), Innocenzo III esorta il re ungherese Emerico ad aver cura degli ortodossi e a perseguire la “hereticorum audaciam, qui sententiam ecclesiastice severitatis eludunt”, avendo egli ricevuto dal Signore la spada sulle cose materiali. Posto che esistono diversi modi per combattere l'eresia e la sua capacità di mimetizzarsi, il papa, consigliato da vescovi e arcivescovi che sono presso la Sede Apostolica, procura di impedire che gli eretici trovino ricetto e progrediscono nella loro sequela ed ha perciò statuito con apposito decreto – ossia la citata decretale *Vergentis* – di condannare all'infamia e all'esclusione dai pubblici uffici nonché dalla facoltà di testimoniare, tutti coloro che danno asilo agli eretici (“hereticos receptare, defendere aut ipsos fovere vel credere quoquomodo presumat”) se non cessano da tale atteggiamento dopo due ammonimenti. Il papa descrive in dettaglio gli effetti di tali prescrizioni e aggiunge che nei territori su cui esercita anche il potere temporale tali rei vengono privati dei loro beni, sanzione che in altri territori il papa invita i principi temporali ad applicare.

Ciò premesso, egli dice di aver saputo dall'arcivescovo di Spalato, Bernardo, che eretici (denominati, per l'occasione, patareni) fuggiti da Spalato e da Traù sono stati accolti e tenuti in grande onore al punto di onorarli come cattolici (“vocans eos antonomasice christianos”), dal bano di Bosnia Kulin. Affinché codesto morbo non dilaghi anche nel regno di Ungheria, il papa “chiede, ammonisce ed esorta in nome di Dio” il sovrano ungherese a vendicare tale ingiuria e, se il bano non allontana tutti gli eretici dai suoi domini, a confiscare i suoi e i loro beni e a bandirli da tutto il regno di Ungheria, se non c'è altro modo di ridurli alla ragione. Mi sembra rilevante l'affermazione “nec parcat oculus tuus bano predicto, qui contra eum iurisdictionem exerceas temporalem”, perché mostra che il re ungherese esercita la giurisdizione temporale contro Kulin e non sopra Kulin, sembra cioè che il papa si rivolga a lui non perché Kulin sia un suo vassallo ma perché è un suo vicino, secondo la prassi di cui si è detto sopra. Misure ugualmente severe il papa invoca contro l'ex vescovo di Hvar, Nicolaus, già sospeso dal pontefice e condannato all'anatema²³.

Con lettera, data in Laterano il 21 novembre 1202 (*CD III*, 14-15), Innocenzo III conferisce all'arcivescovo di Spalato, Bernardo, e al cappellano Giovanni da Casamaris il mandato di investigare l'ortodossia di fede in Bosnia. Il papa afferma che, avendo saputo di una moltitudine di persone gravemente sospettate di eresia (“de dampnata catharorum heresi sunt vehementer suspecti et graviter infamati”) nella terra del bano Kulin, aveva chiesto al re di Ungheria, Emerico, di bandire dalla terra a lui soggetta queste persone e confiscarne i beni. Ma Kulin si era protestato innocente, dicendo di aver ritenuto perfettamente cattoliche quelle persone e di essere pronto ad inviarne alcune alla Sede Apostolica affinché ne fosse investi-

²³ L'ordine all'arcivescovo di Spalato di mandare dal papa chi ha eletto contro i canonici Nicola, di sospendere chi era stato da questi ordinato e di comunicare solennemente al popolo la scomunica di Nicola viene trasmessa con lettera data in Laterano il 14 ottobre 1200 (*CD II*, 353).

gata l'ortodossia di fede. E ciò aveva fatto, facendole accompagnare dall'arcivescovo Bernardo e dall'arcidiacono Marino di Ragusa, con la preghiera di inviare in Bosnia, da parte della Sede Apostolica, persona competente ad esaminare la questione. Il papa, in quanto vicario "di chi non vuole la morte dei peccatori bensì la loro salvezza", si dichiara pronto a soddisfare questa richiesta inviando Giovanni ad appurare l'ortodossia di fede di Kulin, della moglie e degli uomini della sua terra e chiedendo all'arcivescovo Bernardo di coadiuvarlo, data la vicinanza dei luoghi di sua giurisdizione e la possibilità quindi di essere meglio informato sui fatti. Il loro mandato è di investigare e confermare se sono nell'ortodossia di fede o di procedere secondo i canoni se infetti della "heretica pravitate", in base alla "constitutionem quam edidimus, adversus hereticos".

Alcuni mesi dopo, con atto solenne di giuramento tenutosi "apud Bosnam iuxta flumen loco qui vocatur Bolino Poili" l'8 aprile 1203 (giuramento poi ripetutosi il 30 aprile alla presenza del re ungherese "in Insula Regia")²⁴, i "priors illorum hominum, qui hactenus singulariter Christiani nominis prerogativa vocati sumus in territorio Bosne" alla presenza del bano Kulin, del legato papale Giovanni da Casamaris e dell'arcidiacono raguseo Marino giurano di rinunciare allo scisma di cui sono infamati e di riconoscere la Chiesa romana come capo dell'unità ecclesiastica. È l'atto generalmente noto come abiura di Bilino polje, benché proprio sulla individuazione di tale località siano nate molte controversie. Da quanto affermato da questi "priors" (sette secondo le sottoscrizioni) si capisce dovesse trattarsi di una comunità religiosa, rispettosa del calendario e dei precetti (liturgia e osservanza dei sacramenti) della Chiesa romana, evidentemente numerosa se nel documento del giuramento (CD III, 24-25) si parla di *loca* in cui risiedono i membri, in cui, fra l'altro, gli uomini vivono separati dalle donne e in nessun modo i loro costumi si prestano a "sinistra suspicio". Essi dichiarano di essere in possesso dei libri sacri riconosciuti dalla Chiesa, di festeggiare i santi secondo il calendario ecclesiastico e di non recepire in alcun modo insegnamenti manichei e di altra eresia. Dichiarano di essersi separati dalla vita secolare e di segnalarlo anche nell'abbigliamento, indossando vesti chiuse, non colorate e lunghe fino ai talloni. È rilevante l'affermazione secondo la quale essi non si denominano "christiani" per non fare torto agli altri cristiani, bensì semplicemente "fratres". Dichiarano di eleggere il loro *magister* secondo le disposizioni canoniche e di chiederne l'avallo del pontefice. Tutto insomma lascia pensare che si tratti di una comunità di penitenti, non molto diversa nell'ispirazione e nelle modalità di vita dalle tante altre esistenti all'epoca in tutta l'Europa occidentale, la cui singolarità di vita – ed evidentemente l'istanza di moralizzazione del clero a questa sottesa – doveva facilmente offrire spunto per incriminarli di eresia e attraverso l'applicazione dei canoni, che da tale accusa scaturiva, controllare il potere politico²⁵.

²⁴ La letteratura in materia è ampia, i pareri spesso assai discordanti. Rammento solo, a titolo di esempio, il volume 32 del 2003 dei "Prilozi Instituta za istoriju u Sarajevu", che ospita vari contributi in materia da cui poter ricavare molte informazioni bibliografiche.

²⁵ Che si trattasse di un movimento di penitenti è stato sostenuto anche da Runje (2001:

A questo punto la Sede Apostolica avrebbe potuto essere soddisfatta ma l'investigazione di cui Giovanni da Casamaris era stato incaricato dal papa porta il legato a constatare che in Bosnia c'è un solo vescovato il cui vescovo è recentemente morto, sicché farebbe d'uopo la nomina di un latino al suo posto e la creazione di altri tre o quattro nuovi vescovi, considerate le dimensioni del paese (lettera di Giovanni da Casamaris al papa del 1203 alla vigilia della partenza per la corte bulgara di Kalojan, *CD III*, 36). D'altra parte, Emerico, che si annovera tra i devoti figli della "romana ecclesia", comunica al papa nello stesso anno (*CD III*, 36-37) di aver trasmesso al figlio di Kulin "qui tunc apud nos erat" un documento di ammonizione a far osservare nella propria terra tutto quanto decretato dalla Sede Apostolica in materia antiereticale. Quegli si era obbligato dinanzi al re e all'arcivescovo di Kalocsa, Giovanni, a versare al re mille marchi di argento se avesse osato nuovamente proteggere eretici nella sua terra. Ad ogni modo, due "piores" a lui inviati insieme al legato avevano giurato di osservare quanto il legato aveva promulgato.

Il controllo esercitato per mezzo della lotta all'eresia ai tempi di Kulin costituisce un importante precedente di come successivamente, nei delicati equilibri della regione balcanica, la Sede Apostolica gestì i rapporti con la Bosnia. Innanzitutto bisogna tener presente che la Rascia non fu sempre un fedele alleato di Bisanzio, anzi in più occasioni aveva cercato alleanze con il Sacro Romano Impero e con l'Ungheria per ampliare la propria influenza a danno dei vicini e, ovviamente, dell'Impero Bizantino. Con la conquista di Costantinopoli da parte dei latini nella IV Crociata, si crearono le condizioni affinché l'imperatore bizantino e il patriarca, riparati a Nicea, acconsentissero a riconoscere la dignità arcivescovile alla diocesi di Rascia. Sebbene la tradizione storiografica serba abbia caro il ricordo dell'incoronazione di Stefan, figlio di Nemanja, per mano del fratello, arcivescovo Sava, è indubitabile che la legittimazione del potere regale di Stefan passasse attraverso il riconoscimento papale²⁶ e non è difficile immaginare che la stabilizzazione del regno dei Nemanja abbia portato ad un incremento delle mire espansionistiche a danno dei vicini.

Premuta dall'espansionismo ungherese a nord e da quello serbo a sud, nuovamente la Bosnia venne a trovarsi in una posizione debole e sotto la minaccia che l'accusa di eresia fosse usata nuovamente. La documentazione pervenuta attesta che, con lettera data a Spoleto il 5 giugno 1232 (*CD III*, 361-362), il papa Gregorio IX dà mandato al vescovo di Kalocsa, Ugrino, e a quello di Zagabria, Stefano, di investigare sul vescovo di Bosnia, poiché il papa ha saputo che è colpevole di simonia, essendosi venialmente procurato l'ufficio episcopale, e inoltre è pubblicamente amico e sostenitore di eretici non meglio precisati ("sicut accepimus [...] utpote litteralis expertus scientie, ac hereticorum publicus defensor, per quemdam manifestum hereticum simonie vitio mediante se in episcopum procuravit assu-

18-28) al quale rinvio, pur non condividendone tutte le conclusioni.

²⁶ Come ritiene parte della storiografia, con la corona regale concessa nel 1220 da Onorio III (Hannick 1993: 939).

mi”). Con altra missiva, data in Laterano il 30 maggio 1233 (*CD III*, 379-380), Gregorio ingiunge al suo legato apostolico, Giacomo vescovo di Preneste, di rimuovere dal suo ufficio il vescovo di Bosnia perché l’inquisizione fatta dal legato lo ha trovato “prevaricans legem Christi”, di allontanarlo da qualsiasi altro incarico nella diocesi, peraltro ampia, e di scegliere come vescovi tre o quattro persone ritenute degne dell’incarico, fatto salvo il diritto dell’arcivescovo metropolitano. Costoro devono farsi carico di riportare nel grembo della chiesa, con la parola e con l’esempio, gli abitanti della regione, la cui maggior parte è “*infecta heretica pravitate*”.

Che queste accuse, tanto generiche quanto insistenti presso il papa, producessero timori e contromisure in Bosnia, lo dimostra indirettamente la lettera, data ad Anagni del 10 ottobre 1233 (*CD III*, 388), e indirizzata al bano Ninoslav, con cui Gregorio IX accorda al bano, che ha evidentemente ricusato la *heretica pravitas* dei suoi antenati, la protezione della Sede Apostolica finché egli si manterrà osservante della fede cattolica, fatto salvo il diritto del re di Ungheria, Andrea. Ciò dimostra che evidentemente Ninoslav si era mosso presso il papa per dare soddisfazione delle accuse rivolte al paese e ottenerne piena assoluzione, cosa che il papa approvava e garantiva con la solita formula di osservanza del diritto del principe temporale competente.

Ancora più chiara in tal senso è la lettera, inviata lo stesso giorno (*CD III*, 388-389) dal papa a Koloman di Ungheria, da cui appare che Ninoslav ha rivendicato l’antica consuetudine dei suoi antenati di dare e togliere feudi in terra di Bosnia secondo il proprio arbitrio, sottolineando di aver diritto a continuare tale consuetudine soprattutto perché ha abbandonato l’eresia e perseguito gli eretici, sicché rivendica di poter togliere dei feudi a persone che li hanno occupati indebitamente. Gregorio si fa carica di questa richiesta e chiede a Koloman di mantenere l’osservanza di tale consuetudine “*in favorem fidei et pravitatis heretice detrimentum*”. Da ciò mi pare si possa dedurre che Ninoslav, misconosciuto come sovrano da alcuni vassalli, fosse stato da questi accusato di eresia, motivazione tale che avrebbe potuto costargli la perdita del potere temporale sul ducato. Koloman non doveva essere estraneo a queste mene se, pur risultando essere il potere di Ninoslav assoluto sulle sue terre, il papa gli chiede di farne rispettare i diritti. E, ancora nello stesso giorno, Gregorio scrive (*CD III*, 389-390) ai frati predicatori in Bosnia di restituire al nobile Ubanus dictus Priesda, congiunto del bano, il figlio, tenuto in ostaggio affinché il padre recedesse dall’eresia, dopo aver appurato che ciò sia avvenuto, come consta al papa attraverso la garanzia data dal bano Ninoslav.

Evidentemente le voci di eresia in Bosnia e territori limitrofi non si placano se nel 1234, con lettera data in Laterano il 13 febbraio, Gregorio IX invia a tutto l’episcopato, i chierici e i laici di Carniola, Istria, Dalmazia, Bosnia, Croazia, Serbia e altre regioni pertinenti alla *Sclavonia*, come legato della Sede Apostolica Giacomo de’ Pecorari (“*priorem monasterii sancti Bartholomai de Trisulto Cartusiensis ordinis*”) per accertare e sradicare l’eresia di cui al papa sono giunte voci (“*nostris est auribus intimatum tanta in Bosna et vicinis provinciis excrevit copia perfidorum*”), ordinando che gli sia prestato ogni aiuto e ne sia attuata ogni decisione. L’esito di tali indagini non dovette soddisfare il papa se il 14 ottobre 1234

(CD III, 415) scrisse da Perugia a Koloman esortandolo a guadagnarsi la retribuzione dei giusti “ad convertendum in robore tue fortitudinis infectos macula heretice pravitatis, te versus partes Sclavonie ita magnanimiter et potenter accingas”. Il riferimento geografico alle regioni infestate dall’eresia non è specificamente alla Bosnia ma a vari territori della *Sclavonia*, la qual cosa fa pensare ad una questione più ampia degli equilibri politici nella regione.

Ad ogni modo negli anni trenta del secolo le preoccupazioni antiereticali di Gregorio IX per la Bosnia aumentano, come si vede dall’aumentata corrispondenza, e nel 1234 il papa nomina vescovo di Bosnia il domenicano Iohannes Teutonicus (CD III, 418), esortandolo a non abbassare la guardia sul fronte della lotta all’eresia, invita caldamente Koloman ad intervenire *manu militari* in Bosnia, garantendo a lui e a quanti parteciperanno alla spedizione la protezione della Sede Apostolica. Analogamente, nel 1236 (CD IV, 15-16) il papa accorda la sua protezione, relativamente alla persona e alla terra, fatti salvi i diritti del re ungherese Béla, al “nobili viro Zibisclao kenesis de Woscura nato quondam Stephani bani de Bosna”, poiché questi “inter principes Bosnensis diocesis infectos macula heretice pravitatis” si mantiene puro “quasi lilium inter spinas”, informandone, contemporaneamente, il vescovo di Strigon e quello di Pecs e a questi “districtius inhibentes, ne quis ipsum in fide ac devotione romane ecclesie persistentem supradictis terra et bonis presumat temere molestare”. La condizione è, dunque, quella di restare fedele alla dottrina della Chiesa romana per essere certi di non subire molestia alcuna, né nella persona né nell’esercizio del potere temporale. Qui, trattandosi del principato di Usora, emerge chiaramente il vincolo feudale con la corona ungherese, i cui diritti vengono in ogni caso preservati. La stessa protezione, alle stesse condizioni, viene accordata dal papa anche alla vedova del bano Stefano, Ancilla (CD IV, 17-18).

Desidero richiamare l’attenzione sul documento, dato in Laterano il 26 marzo 1238 (CD IV, 54-55), con cui Gregorio IX confermava all’arcivescovo di Ragusa, Giovanni, e ai suoi successori “in perpetuum”, tutti i diritti giurisdizionali della Chiesa ragusea concessi dai predecessori. Tra le chiese pertinenti sono enumerate quelle dei “regnum Zachulmie, regnum Servilie, quod est Bosna et regnum Tribunie, civitatem quoque Catharinensem seu Rose, Buduanensem, Antibarensensem, Liciniensem, Suacensem, Scodrinensem, Drivastensem et Polatensem”. Da ciò emerge che le rivendicazioni della sede di Antivari non avevano avuto seguito dopo i contatti tra Vukan e Innocenzo III e che la Bosnia, con Chelmo e Travunia, erano suffraganee di Ragusa, fatto che avrebbe potuto contribuire a rafforzare l’alleanza politica tra questa e i bani bosniaci in difesa antiungherese e antiserba.

Un mese più tardi, con lettera data in Laterano il 26 aprile 1238, Gregorio incarica il vescovo Cumanorum, Teodorico, padre guardiano dell’ordine domenicano nel Regno di Ungheria, di nominare il fratello domenicano Ponsa vescovo di Bosnia (con mandato esteso anche al Chelmo) affinché consolidi i successi nella lotta all’eresia ottenuti da Koloman “rex et dux Sclavorum”. Ingiunzioni all’obbedienza e al sostegno al vescovo Ponsa nella lotta all’eresia in Bosnia vengono impartite anche all’arcivescovo di Strigon e ai suoi suffraganei (CD IV, 64), ai domenicani di Pecs (CD IV, 65-66).

La corrispondenza relativa a incoraggiamenti, esortazioni, provvisioni per la diocesi bosniaca contro gli eretici è fitta fino alla fine dell'anno 1238. Con lettera data in Laterano il 22 dicembre 1238 (*CD IV*, 67), Gregorio IX esorta l'abate benedettino di Varadino, della diocesi di Pecs, ad un intervento militare in Bosnia contro l'eresia, promettendo i benefici di rito. A maggior efficacia di questi provvedimenti, Ponsa viene nominato legato apostolico in Bosnia (*CD IV*, 67-68). Nella fitta corrispondenza in materia, che continua nell'anno 1239, c'è anche la lettera (Laterano, 27 dicembre 1239) con cui Gregorio IX destina all'erezione della chiesa cattedrale in Bosnia, o a qualsiasi altra esigenza per combattere l'eresia, il denaro ricevuto dal bano di cui si dice che, pur essendo tornato una volta all'unità della Chiesa cattolica, è ricaduto nell'errore eretico. Il documento edito nel *Codex Diplomaticus* (*IV*, 95) non riporta il nome del bano ma è presumibile di tratti di Ninoslav dal momento che il suo nome torna anche nel carteggio antieretico di Innocenzo IV.

In questo spirito di lotta all'eresia, anche questo papa dà mandato all'arcivescovo di Kalocsa di "contra hereticos de terra Bosnensi assumere signum crucis" (lettera da Lione del 3 agosto 1246, *CD IV*, 298), con la garanzia di "ut negotium fidei contra hereticos melius exequaris, presentium tibi auctoritate concedimus, ut possessiones eorum, quas a fidelibus occupari contigerit, possis concedere eisdem fidelibus eorumque heredibus, prout videris expedire" (*CD IV*, 299), ossia di confiscare i beni degli eretici e usufruirne a proprio giudizio. Esortazione al re Béla a continuare nella stessa direzione è espressa da Innocenzo IV con lettera data a Lione il 30 gennaio 1247 (*CD IV*, 310-311), mentre con lettera del 26 agosto 1247 (*CD IV*, 322-323) il papa comunica al vescovo di Győr e all'abate cistercense di Eger, nonché ai Predicatori di varie altre diocesi ungheresi, che, dietro richiesta dell'arcivescovo di Kalocsa, Benedetto, del vescovo di Bosnia, Ponsa, del re di Ungheria, Béla, scaturita dalla constatazione che, nonostante il sangue e i mezzi profusi in Bosnia per riportare il paese all'ortodossia di dottrina, esso non vi sarebbe mai volontariamente tornato e l'arcidiocesi di Kalocsa avrebbe avuto bisogno di mezzi materiali per continuare a lottare in tal senso, egli ha sottomesso la diocesi di Bosnia, con tutti i suoi diritti, all'arcidiocesi di Kalocsa. Si tratta di un punto molto importante nella questione perché mostra chiaramente come le vicende ecclesiastiche seguano quelle politiche e, attraverso la soggezione ecclesiastica, il regno ungherese persegua la sottomissione politica della Bosnia.

Questo atto di forza probabilmente sortisce qualche risultato, ad esempio che il bano ribelle Ninoslav si appella al papa se questi, con lettera data a Lione il 27 marzo del 1248 (*CD IV*, 341-342), ingiunge all'arcivescovo di Kalocsa di non procedere contro il bano avendo appreso che, benché questi fosse stato un tempo traviato dall'eresia, ora si professa cattolico e vive "sub religionis observantia christiane" e ammette di aver ricevuto aiuto dagli eretici in tempo di necessità contro i suoi nemici. E poiché dice che tutto ciò è documentabile da lettere e testimonianze, il papa ha incaricato il vescovo di Segna, Filippo, e il ministro dei frati minori di Spalato di indagare diligentemente sul bano, bloccando, nel frattempo, qualsiasi provvedimento contro di lui. Con altra lettera (*CD IV*, 342) il papa conferisce mandato a Filippo e al ministro dei Frati minori di Spalato di procedere nelle

indagini e informarlo dei risultati.

Per la prima volta, compaiono, esplicitamente menzionati, i frati minori e con compiti di inquisire, insieme ad un vescovo, come previsto dalla prassi canonica, l'ortodossia di fede di un accusato di eresia. Ciò non significa che essi sarebbero repentinamente subentrati in Bosnia ai domenicani, ma probabilmente l'opera che essi già svolgevano in Dalmazia in quegli anni doveva aver convinto il papa a coinvolgerli per ottenere maggior conforto sulla situazione bosniaca di quanto potessero offrirne i domenicani lì già operanti ma legati all'arcivescovato ungherese. Bisogna infatti chiedersi quali sono le vicende politiche che hanno fatto da sfondo a questa vicenda religiosa.

Un punto molto delicato della questione, come si è detto, è se la Bosnia fosse in rapporto di vassallaggio con l'Ungheria e da quando, poiché ciò ha un ruolo sulle modalità in cui poteva esercitarsi la potestà papale. Sulla questione in generale rimando a Klaić e alla sua ben argomentata confutazione dell'opinione corrente tra gli storici serbi e croati, limitandomi qui a registrare che la studiosa (1994: 29-80) dimostra che il titolo di "rex Rame", che compare nella titolatura dei sovrani ungheresi, non dimostra che essi avessero infeudato la Bosnia, anzi, tutto lascia credere che Manuele Comneno fosse riuscito a ricondurla nei possedimenti imperiali, sebbene la reale autorità di Bisanzio sul territorio fosse molto debole. D'altra parte, all'epoca il potere dell'Ungheria nell'area balcanica era fortemente ridimensionato. Manuele, infatti, era riuscito a pacificare l'area riducendo a suoi alleati – con matrimoni, diplomazia o guerra – Béla III, re di Ungheria, Nemanja e Kulin.

Con la morte di Manuele nel 1180 e i torbidi che ne seguirono, la morte di Béla nel 1196 che, a sua volta, aprì una crisi dinastica in Ungheria con la lotta tra i due fratelli Emerico e Andrea (Klaić 1994: 80-88), e il ritiro dalla vita politica di Nemanja, con la conseguente apertura del conflitto tra i figli Vukan e Stefan, la posizione di Kulin dovette evidentemente indebolirsi. Andrea, ribellandosi alla riforma paterna della successione, che praticamente avrebbe lasciato il trono a Emerico, attaccò con successo il Chelmo a danno del già regnante Miroslav (fratello di Nemanja) e la Rascia. Il papa, Innocenzo III, cercò di riconciliare i due fratelli, riconoscendo il diritto di primogenitura di Emerico ma legittimando il ducato di Andrea su Dalmazia e Croazia e territori conquistati. Tuttavia, proprio dispute sulla giurisdizione ecclesiastica di queste regioni (che ab antiquo erano sotto la sede metropolitana di Spalato) turbarono nuovamente i rapporti tra i due fratelli e, di più, Andrea, desideroso di rafforzare la sede vescovile di Zara per mezzo di un suo uomo, procedette a nomine vescovili che scavalcavano i canoni e le prerogative della Sede Apostolica, proprio mentre Innocenzo III era fermamente deciso a riportare ordine nei rapporti tra potere laico e potere ecclesiastico. Dall'altra parte, Stefan Nemanjić cercava di ampliare i suoi possedimenti e rafforzare il suo potere a spese di Bisanzio (fatto non nuovo nella storia delle relazioni serbo-bizantine) ma intanto il suo ruolo politico gli era conteso dal fratello Vukan che, insediato in Dioclea, e con ambizioni protese verso la Bosnia, si rese promotore delle accuse di eresia contro Kulin.

In un'epoca così travagliata e con le proteste sociali che si facevano strada attraverso i movimenti di riforma della Chiesa, non doveva essere difficile imbastire

una tale un'accusa, perché i fuorusciti da Traù e Spalato, che avevano trovato rifugio in Bosnia, potevano apparire come sobillatori dell'ordine costituito e fornire la motivazione per sollecitare un intervento del papa. D'altronde, le dichiarazioni rese dagli accusati a Bilino poilo tradiscono tutti i tratti di un movimento teso a vivere intensamente la spiritualità cristiana. Da qui ad affermare che nella Bosnia del bano Kulin fosse diffusa un'eresia di stampo manicheo il passo è davvero molto lungo, tanto più che gli stessi inquisitori papali si dichiararono soddisfatti della soluzione della vicenda, come anche il re ungherese. Il legato apostolico fece presente al papa i rischi che poteva correre l'osservanza dei canoni e la pravit  della dottrina romana in un paese affidato alle cure di un solo vescovo e si capisce che da quel momento la Sede Apostolica cerc  di fare il possibile per sopperire alle gravi carenze di parroci che dovevano esserci nelle zone pi  interne e alla vigilanza sul loro operato. Solo due anni pi  tardi, il passaggio della IV crociata, con i nuovi equilibri che essa cre  con la forza delle armi, dovette convincere Stefan Nemanji , da un lato, della necessit  che il suo potere regale fosse legittimato dall'unica autorit  che in quel momento e in quella congiuntura poteva farlo, ossia il romano pontefice e, dall'altro, dell'opportunit  di strappare al patriarcato costantinopolitano, in esilio a Nicea, da cui dipendeva l'arcivescovo di Ohrid che a sua volta aveva giurisdizione sulla Rascia, l'indipendenza ecclesiastica da Ohrid, come infatti avvenne con la fondazione dell'arcivescovato serbo (1219), cui furono assegnate alcune sedi vescovili tolte ad Ohrid, e sulla cui cattedra fu posto Sava Nemanji .

In un'altra congiuntura politica particolarmente delicata si iscrive la vicenda del bano Ninoslav: da un lato le riforme della feudalit  che il re Andrea II (1205-1270) di Ungheria fu costretto a promulgare nel regno e la minaccia tataro-mongola che si profilava sempre pi  pericolosa durante il regno di Béla IV (1235-1270). Ancora una volta, sebbene Ninoslav sia stato considerato dalla storiografia vassallo dell'Ungheria, non c'  evidenza documentaria a confermarlo (Klai  1994: 96-105): l'unica evidenza   che la Bosnia era nuovamente oggetto delle mire espansionistiche dei vicini. All'epoca di Andrea II, comunque, il regno ungherese era tutt'altro che omogeneo al suo interno (e avrebbe continuato a non esserlo ancora a lungo) e solo il cristianesimo poteva funzionare da collante. Ci  spiega il reciproco interesse ad allearsi tra corona ungherese e Sede Apostolica. In particolare, nella prima met  del XIII secolo, accanto all'alta nobilt  di stirpe, la cosiddetta nobilt  della prima *occupatio*, che basava il suo potere patrimoniale e politico sulla *avicitas* o diritto di successione della schiatta e una nuova classe nobile formata da piccoli proprietari liberi in cui erano confluiti nobili decaduti, soldati del re di corte e delle fortezze reali. Quest'ultima si avvantaggi  molto delle donazioni fatte da Andrea, dal patrimonio della corona, *iure perpetuo* o *iurisdictione perpetua*, cio  con diritto di trasmissione ereditaria a differenza delle terre ricevute in *beneficium*, all'epoca della lotta sostenuta contro il fratello, che gli avevano permesso di conquistarsi il favore di vasti strati sociali a lui personalmente fedeli. Inoltre, egli aveva sottratto i medi e piccoli proprietari terrieri obbligati alle armi all'autorit  degli spani delle fortezze sottoponendoli direttamente a s  o al conte palatino e provocando una forte opposizione nell'alta nobilt  con cui giunse a compromesso

molto più tardi. Andrea dovette concedere la cosiddetta Bolla d'oro (1222) che stabiliva il corpus dei privilegi e delle libertà della nobiltà ungherese e, fra le altre cose, confermava il diritto di trasmissione ereditaria dei beni fondiari dell'alta nobiltà, e prevedeva che, mentre le donazioni (*beneficia*) erano ereditarie solo nella linea discendente diretta o collaterale (dai figli o dai fratelli) e quindi in mancanza di tali eredi tornavano alla corona, i *servientes* regi potessero disporre liberamente dei beni feudali per testamento in mancanza di figli maschi e fatto salvo il quarto che spettava per diritto alla discendenza femminile (Hóman 1938: 54-59).

In una tale congiuntura, in cui il re era premuto dalla necessità di garantirsi la lealtà di svariati gruppi attraverso donazioni, la possibilità di poter disporre delle proprietà confiscate agli eretici nei territori contermini poteva essere molto allettante. La succitata lettera in cui Gregorio IX parla di un'antica consuetudine del bano bosniaco a scegliersi i vassalli potrebbe ben inquadrarsi nella vicenda in cui l'accusa di eresia per strappare beni patrimoniali potesse dare adito a controversie o favorire abusi, sicché il papa si affrettava a ricordare al duca ungherese che i diritti concessi con la crociata non dovevano ledere i diritti aviti del bano bosniaco, soprattutto quando questi avesse dato la necessaria soddisfazione richiesta dalla Sede Apostolica. Ad ogni modo, lo sconvolgimento portato da queste incursioni militari doveva aver minato profondamente il potere effettivo del bano, anche quando si era affrettato a professarsi cattolico, e indubbiamente l'introduzione di nuovi signori, vassalli del sovrano ungherese, su proprietà terriere già appartenute al banato doveva portare uno sconvolgimento anche negli anni successivi.

D'altra parte, il successore di Andrea II, Béla IV, fu ancora più condizionato all'obbedienza verso la Sede Apostolica per via, prima, della minaccia prima cumana, e degli altri guerrieri nomadi che vivevano ai confini orientali, e poi, di quella ben più grave, dei tatarsi che con l'invasione del 1240-1241 sconvolsero profondamente l'assetto del regno ungherese. Béla dovette fare larghe donazioni ai suoi vassalli (soprattutto agli spani) in cambio di obblighi di carattere feudale, come costruzione e difesa di fortezze, mantenimento di corpi armati, reclutamento dei soldati, e poiché egli cercava di evitare l'avvicinarsi di persone diverse nelle cariche, molto facilmente queste (soprattutto quelle di bano, spano, vajda) finivano per confondersi con i poteri feudali del grande proprietario che le ricopriva. Sicché crebbe la potenza di grandi magnati e delle loro famiglie, che solo apparentemente rimasero ufficiali e funzionari del re, ma in realtà erano grandi proprietari che esercitavano poteri feudali per diritto di nobiltà e di ricchezza (Hóman 1938: 63-64). Essi consideravano proprietà privata il comitato o la provincia loro affidata dalla corona e li governavano a questa stregua, avendo a loro volta dei vassalli (è il caso della famiglia Šubić, diventata potentissima in Dalmazia e poi in Bosnia).

Fra questi vassalli si annoverano diverse famiglie imparentate con i regnanti ungheresi ed è il caso, verificatosi alla morte del bano Ninoslav (1250), quando i territori strappatigli (parte della Bosnia e la Mačva, unite in un'unica provincia con la Bulgaria) vennero dati al genero del re Béla, Rastislav di Černigov, mentre sul restante territorio si insediò il succitato Prijezda. Altro analogo caso è quello che si verificò durante il regno del successore di Béla, Stefano V, la cui figlia Caterina sposò Stefan Dragutin della dinastia Nemanjide, che ottenne la signoria su

Mačva, Usora e Soli. La loro figlia Elisabetta fu data in moglie a Stefan Kotroman, discendente di Prijezda, e il loro figlio Stefan sarebbe diventato bano di Bosnia. Dal momento che la fedeltà di queste grandi famiglie, ascese per donazioni fatte dal re, era un fatto personale senza alcuna garanzia per la corona (e spesso esse diventarono potenze private che gareggiavano con il potere regio), il legame di parentela poteva costituire l'unica minima assicurazione. Ma era un filo piuttosto tenue e l'arma dell'osservanza della dottrina cattolica sarebbe stato usata ancora per gestire questioni politiche.

In questa fase, i francescani avrebbero avuto un ruolo molto importante, a partire dal pontificato di Niccolò IV (1288-1292)²⁷, nella difficile congiuntura che si ebbe in Ungheria con l'estinguersi della dinastia arpade e la successione, tutt'altro che lineare, del ramo angioino. Il papa Niccolò, già ministro provinciale della *Sclavonia* e buon conoscitore delle questioni orientali, ebbe nella vicenda un ruolo notevole e, con lui, le missioni dei francescani che cercavano di sostenere la politica della Sede Apostolica. L'avvicinamento di re Béla a Carlo I conte d'Angiò e di Provenza, fratello minore di Luigi IX il Santo di Francia, re di Sicilia, che, abbattuta la potenza degli Hohenstaufen, aspirava alla corona imperiale, fu la premessa per lo svolgersi degli eventi. Carlo I era vassallo del pontefice ma era stato riconosciuto erede di Baldovino di Curtenay, ultimo imperatore latino di Costantinopoli, e quindi perseguiva una politica orientale molto aggressiva in cui l'alleanza con l'Ungheria era decisiva per il controllo dei Balcani. Tale alleanza fu rinsaldata con il matrimonio di due figli di Carlo con figli del principe ereditario ungherese Stefano (V), figlio di Béla: Carlo (II) lo Zoppo, principe di Salerno, fu fidanzato a Maria, Isabella d'Angiò (chiamata poi Elisabetta) fu fidanzata a Ladislao (IV). Tale doppio fidanzamento sancì una stretta alleanza tra gli Angioni e l'Ungheria che preludette alla signoria ungherese degli Angioni di Napoli.

Le turbolente vicende dinastiche, seguite alla morte di Béla nel 1270 (morte del figlio ed erede Stefano V nel 1272, successione del figlio minore di questi, Ladislao IV, con la reggenza della madre, la cumana Elisabetta, scontro tra Ladislao IV, divenuto maggiorenne, e la nobiltà finita con una congiura e l'assassinio del re in mancanza di discendenti) fecero emergere le rivendicazioni al trono, da una parte, di Andrea, detto il Veneziano, figlio del fratellastro di Béla IV, Stefano, e di Tomasina Morosini, dall'altra, del figlio della figlia di Béla, Maria, e di Carlo d'Angiò, ossia Carlo Martello (Hóman 1938: 29-35). A queste si aggiungevano le pretese dell'imperatore Rodolfo d'Asburgo, che il 31 agosto 1290 si impossessò del trono per suo figlio Alberto sulla base della promessa di infeudamento che Béla IV aveva fatto a Federico II se l'impero fosse venuto in suo soccorso contro i tatarari. Il papa Niccolò IV protestò fortemente contro questa iniziativa dell'imperatore sostenendo che l'Ungheria apparteneva per numerosi motivi al seggio apostolico. In realtà il papa, che aveva già il controllo e l'alleanza degli Angioini, sosteneva la causa di questi ultimi (e tra la grande nobiltà la sosteneva anche Paolo Šubić, bano

²⁷ Sulla figura e sul pensiero politico del francescano Girolamo d'Ascoli, *minister provincialis* nella Sclavonia, generale dell'ordine e pontefice con il nome di Niccolò IV si vedano De Matteis 1991 e Franchi 1991.

di Dalmazia e Croazia), mentre i vescovi di Esztergom, Ladomero, e di Kalocsa, Giovanni, con gran parte della nobiltà, sostenevano Andrea il Veneziano e gli avevano prestato giuramento di fedeltà (Hóman 1938: 81-84). In una prima fase, serbi e bosniaci tenevano per Andrea e gli diedero man forte contro l'Austria.

Il papa Niccolò IV, da parte sua, impegnato a conciliare la politica ecclesiastica con l'impegno pastorale proprio del francescanesimo, si adoperava per l'esaltazione della Chiesa e della fede cattolica, ed era pronto ad esigere una incondizionata obbedienza alla Chiesa, lottando contro ogni forma di eresia²⁸. Sicché, da un lato, egli cercava di ridurre all'unità e al controllo esperienze penitenziali di stampo diverso, assoggettando i penitenti alla normativa ecclesiastica; dall'altro, si sforzava di recuperare alla Chiesa la sua *auctoritas* carismatica. Per questi motivi aveva cercato di ripristinare in Sicilia un regno angioino (dopo il vespro nel 1282 erano al potere gli aragonesi), con l'incoronazione di Carlo II (che il papa aveva aiutato a riscattare) il 29 maggio 1289 a Rieti e, contemporaneamente, cercava di impedire a Rodolfo d'Asburgo di ottenere la corona imperiale. Si presume che l'opposizione del pontefice trovasse le sue origini nella volontà di arginare potenziali insidie al primato che la Chiesa di Roma di fatto aveva acquisito nel corso del secolo XIII. Lo scontro con Rodolfo si acui a causa della successione al trono di Ungheria (De Matteis 1991: 101-105).

In questa prospettiva è da leggersi la sua politica balcanica e il ruolo che vi ebbero i francescani. Innanzitutto egli potenziò la rete di diocesi in Dalmazia, scegliendone come vescovi dei francescani e inviò come legato in *Sclavonia* il vescovo francescano di Gubbio, Benvenuto, manifestando a tutti i magnati di Croazia e ai bani di Bosnia le sue preoccupazioni per il rinascere in queste terre dell'eresia²⁹. Per serrare le fila contro l'eresia in Bosnia, il papa strinse le relazioni con la Rascia dove, dal 1276, regnava la vedova di Uroš I Nemanja, Elena d'Angiò. È chiaro come tutto ciò rispondesse a una politica complessiva di sostegno alla casata d'Angiò in tutte le sue ramificazioni, avendo questa riconosciuto e promesso di garantire il primato del papa. Meno chiara è invece la situazione dinastica in Rascia dove, dopo una prima successione di Stefan Dragutin, si era affermato al potere il fratello minore Stefan Milutin, come si intuisce dalle fonti, in maniera non proprio pacifica³⁰.

Dragutin, come congiunto di Stefano V di Ungheria, aveva ottenuto il dominio di Mačva, Usora e Soli, cioè della Bosnia nord-orientale. Dalla fitta corrispondenza intrattenuta da questi personaggi, a partire dal 1288, mi pare potersi inferire che Elena mirasse a conservare il regno di Rascia nell'orbita papale, ottenendo la legittimazione della corona del figlio Milutin ma questi avrebbe forse preferito emanciparsi da tale tutela. Ad ogni modo, le mire sulla Bosnia nord-orientale potevano avvalersi della politica papale antiereticale. Da parte sua, Dragutin cercò di parare

²⁸ Idee teorizzate ed esposte nella bolla *Supra Montem* del 18 agosto 1289.

²⁹ Per le varie lettere inviate a riguardo nel 1290 si veda *CD VII*, Zagreb 1909, pp. 1-3.

³⁰ Per la complessa vicenda dei rapporti tra i due fratelli si veda Dinić 1955.

l'offesa che gli poteva venire per questa via professandosi fedele alla Sede Apostolica e chiedendo l'invio di missionari per vigilare sull'ortodossia di fede nel suo dominio. Niccolò infatti riuscì a inviare ad Elena i due frati Marino di Kotor e Cipriano di Bar, evidentemente incaricati di negoziare la sottomissione alla Sede Apostolica dei due "re" serbi e il loro contributo alla politica balcanica angioina. Elena si adoperò per l'apertura di due conventi francescani nella parte meridionale del regno e il rinnovo di una diocesi, e si scelse come confessore un francescano (Matanić 1991: 126-127), ma non sembra che la missione presso Milutin sortisse gli effetti sperati, mentre Dragutin accettò una missione religiosa nel suo ducato per liberarlo dagli eretici ottenendo la ben nota 'protezione di S. Pietro'.

Con quattro lettere consegnate all'arcidiacono di Bar, Marin, in qualità di ambasciatore di Elena e Dragutin, del 23 marzo 1291, il papa ordinava, nell'una, al ministro provinciale francescano in Sclavonia di inviare in Bosnia due frati, di vita e preparazione teologica esemplare, come inquisitori, nella seconda, impartiva ai frati le istruzioni del caso, nella terza, indirizzata a Dragutin, lo informava dell'invio e del mandato dei missionari; le stesse informazioni erano date ad Elena nella quarta lettera insieme a ragguagli sugli intenti unionistici che il papa nutriva verso la corte bulgara, con cui Elena aveva buoni rapporti. Il 1291 segna, dunque, l'inizio della missione permanente dei francescani in Bosnia (Matanić 1991: 128).

Allo spirare dello stesso anno, il legato del papa in Ungheria, Giovanni vescovo di Jesi, rivendicò che l'Ungheria fosse feudo della Chiesa e non si poteva quindi nominare il re ad insaputa del pontefice. L'alto clero e molti baroni non vollero saperne, ma Giovanni Kőszegi passò dalla parte angioina. Alla stessa fazione aderirono anche gli Šubić (Paolo e due fratelli) ottenendo in feudo da Maria tutta la Croazia fino al comitato di Modrussa. In seguito, essa rinunciò ai suoi diritti ereditari in favore del figlio che, proclamatosi re di Ungheria, confermò le donazioni fatte da sua madre e diede la Slavonia al cugino Ladislao, figlio del re di Serbia Stefan Dragutin e della principessa arpade Caterina. Ciononostante, buona parte dei baroni appoggiò Andrea mentre la morte di Niccolò IV frenava l'ascesa dell'Angioino. Lo scontro tra i due pretendenti ebbe esiti alterni, con frequenti cambi di alleanze ma intanto ascese al soglio pontificio Bonifacio VIII (1294-1303), fermamente intenzionato a ripristinare il potere della Chiesa, i cui diritti feudali sarebbero stati violati dall'elezione di Andrea III, sostenendo Carlo Martello ritenuto legittimo erede.

Carlo Martello gli aveva già prestato il giuramento di fedeltà mentre il clero ungherese non rispose alle richieste di informazioni del papa. In quel frangente, Carlo Martello morì di peste a Napoli nel 1295 e per volontà di sua madre gli successe il figlio di sette anni Carlo Roberto (Caroberto), natogli da Clemenza d'Asburgo figlia dell'imperatore Rodolfo. Il gioco delle alleanze riprese più turbinoso di prima ma con la morte di Andrea nel 1301 la dinastia arpade si estinse definitivamente. Caroberto, accolto a Spalato già nella primavera del 1300 da Paolo Šubić "signore della Croazia, della Dalmazia e della Bosnia", dovette sostenere ancora molti scontri, ma ebbe ragione degli avversari grazie al fermo proponimento della Sede Apostolica di sostenere la successione angioina e il 10 ottobre 1307 fu riconosciuto re (Hóman 1938: 88-105).

Non tutta la nobiltà prestò il giuramento di fedeltà e per affermare la propria sovranità Caroberto dovette di volta in volta affrontare gli oligarchi ribelli. Alcuni di questi, come Kopasz Borsa e Andrea Kőszegi, godevano dell'appoggio del re serbo Milutin che aspirava a conquistare la Mačva tenuta dal figlio di Dragutin, partigiano di Caroberto, e morto in quel tempo (Hóman 1938: 124). Ma Dragutin e Stepan Kotromanić, suo genero e bano di Bosnia, avevano sostenuto gli angioini. Dragutin era morto nel 1316 e gli era succeduto nel principato il figlio Ladislao che Caroberto e il papa consideravano legittimo re di Serbia. Milutin vedeva in questo nipote un concorrente pericoloso, tanto più che questi aveva l'appoggio dell'imperatore Filippo di Taranto (zio di Caroberto) che si preparava a muovere contro la Rascia dall'Albania, e l'appoggio del bano di Bosnia Stepan Kotromanić e del bano del litorale adriatico Mladen Šubić (Hóman 1938: 126). Inoltre, intervenendo nel conflitto, Milutin irruppe nelle terre del nipote di cui si impadronì, compresa la fortezza di Belgrado. Tuttavia Caroberto ne ebbe ragione, riprendendosi le fortezze di Mačva e Belgrado, e penetrando in profondità con l'esercito in territorio serbo. Mladen Šubić, avanzando dai confini sud-occidentali della Serbia, espugnò la rocca di Chelmo e si proclamò signore della regione. L'Angioino poté assumere il pieno controllo del regno di Ungheria, ma le relazioni tra i grandi magnati di Dalmazia, Croazia e Bosnia continuarono ad essere tormentate³¹.

Dal primo quarto del secolo XIV la Bosnia era stata divisa in più principati minori (con a capo un *knez*), che erano diventati feudi di Paolo e Mladen Šubić, bani della costa. Con la caduta di questi, intorno al 1324, molti di questi principi si erano dichiarati vassalli del bano Stepan II Kotromanić, imparentato con la casa regnante di Ungheria, e destinato a divenire suocero di Luigi il Grande. Egli governava un grande territorio che si stendeva dalla Sava alla Narenta, e dal confine orientale della Croazia alla Drina, per cui costituiva un grave pericolo per l'ascesa di Stefan Dušan, che mirava a proclamarsi imperatore dei serbi e dei greci. Nonostante la posizione guadagnata, pare che a un certo punto Stepan Kotromanić abbia spostato la sua rotta politica verso Venezia e così, nella lotta che oppose Luigi il Grande a Dušan, il sovrano ungherese ebbe modo di far resuscitare l'eresia bogomila in Bosnia per colpire il suocero e il suo successore, Tvrtko, le cui aspirazioni politiche di ulteriore consolidamento del regno di Bosnia non potevano non destare le preoccupazioni dell'Ungheria. Anche in questo ulteriore capitolo delle vicende ereticali bosniache i francescani ebbero un ruolo notevole, soprattutto di pacificazione e difesa dei diritti dei bani, Stepan e Tvrtko, che, in varie missive, ne avevano richiesti i servizi al papa a garanzia della loro ortodossia di fede.

È chiaro, da quanto detto, che le vicende dell'organizzazione religiosa sono strettamente connesse a vicende politiche che necessitano ancora di solide analisi per essere comprese fino in fondo e senza pregiudizio. Ma, volendo valutare nel complesso il contributo dato dall'ordine francescano allo sviluppo culturale in senso lato della *Sclavonia* si deve fare riferimento a fatti di cui finora la storiografia ha tenuto poco conto. Troppo infatti è stato enfatizzato il ruolo di persecutori

³¹ Sulle dibattute questioni relative al regno di Stepan I e Stepan II Kotromanić si veda Klaić (1994: 172-194).

dell'eresia che i francescani hanno avuto in queste regioni, ruolo che, dividendo lo schieramento dei critici in favorevoli e contrari, ha offuscato molte altre componenti della presenza francescana, in Bosnia e Dalmazia soprattutto, le cui conseguenze sulla società e sulla cultura di queste regioni sono state durevoli. Su questi aspetti vorrei fare qualche riflessione.

Nello spirito di riforma della Chiesa, come si è visto sopra, la pastorale assunse un ruolo centrale e nell'esercizio di questa gli ordini mendicanti ebbero un ruolo rilevante. Le risoluzioni conciliari, anzi, insistevano molto sull'attività di predicazione del clero, prevedendo che esso fosse dotato di 'manuali' in cui fossero indicate le modalità di somministrazione del battesimo e dell'estrema unzione e quelle riguardanti l'insegnamento del "catechismo" (Rusconi 2009: 200-201). Si può infatti immaginare che difficilmente l'attività di predicazione del clero curato potesse andare oltre le omelie domenicali o festive e le prediche in occasione di matrimoni ed esequie e che quindi occorresse in questo senso un forte sostegno per esporre ai fedeli i principi di dottrina nella giusta luce. L'attività dei domenicani si appuntò proprio in questa direzione, nutrendosi di una notevole preparazione teologica, attraverso gli studi universitari, per prevenire e confutare qualsiasi traviamiento della dottrina. Ma neppure l'attività dei francescani fu da meno in questo campo, incidendo in maniera significativa sulle diverse realtà cui essa si diresse.

In *Sclavonia*, come altrove, la diffusione dei frati minori si snodò lungo i centri urbanizzati, agendo sul tessuto religioso e sociale cittadino, e da lì poi riversandosi nelle zone rurali. Come si legge in filigrana dalla documentazione già esaminata, nella fase iniziale di diffusione nella Sclavonia, i frati si insediarono in edifici ecclesiastici preesistenti, in genere chiese di modeste dimensioni. Ben presto cominciarono ad arrivare lasciti testamentari da parte di privati (vedi il citato testamento di Dessa a Traù) che, in nome della scelta di povertà professata, l'ordine non poteva accettare direttamente ma solo attraverso la gestione fattane dal vescovo. In Bosnia, il gradimento mostrato dai bani, soprattutto quelli che in pericolo di essere perseguiti come eretici o sostenitori di eretici trovano invece nei frati minori dei sostenitori³², si estrinsecò attraverso l'impegno a costruire conventi e chiese. In genere, tali chiese tendevano a raggiungere proporzioni notevoli, per accogliere i fedeli intenti ad ascoltare la predicazione, e il complesso conventuale loro adiacente era destinato non solo ad ospitare una comunità religiosa, ma era dotato anche di una biblioteca ad uso dei frati. Nei centri urbani la diffusione degli insediamenti dei frati mendicanti fu proporzionale alla consistenza demografica di questi, proprio perché la loro sussistenza dipendeva dalle offerte dei fedeli. In genere, i loro complessi edilizi erano caratterizzati dalla presenza di una piazza sul davanti, concepita per tenervi i maggiori cicli di predicazione che non potevano essere ospitati all'interno. Progressivamente, all'interno di quelle chiese, esponenti dei ceti artigiani e mercantili fecero realizzare le proprie sepolture, si elevarono altari per le confraternite dei laici e si costruirono cappelle laterali, e alla decorazione degli edifici molto contribuirono, in genere, le donazioni e i lasciti

³² Molti esempi in tal senso sono forniti dal Fabianich ma dei complessivi buoni rapporti tra i domini Bosne e l'ordine francescano riferisce, in termini più 'scientifici', anche Mandić.

testamentari dei fedeli.

Sempre nei centri urbani, la progressiva regolarizzazione della vita religiosa, agevolò la fioritura di numerose associazioni che si facevano carico di manifestazioni devozionali di parte del laicato, anche se con qualche ritardo rispetto, ad esempio, all'Italia. La diffusione delle confraternite dei laici seguì, in Dalmazia soprattutto, il modello italiano e si configurò come un fenomeno tipicamente cittadino: non diversamente dalle corporazioni professionali delle arti e dei mestieri, le confraternite regolavano le manifestazioni della ritualità religiosa cittadina. Tale religiosità era scandita, in parallelo, dalla predicazione che, ovviamente, si appoggiava sulla diffusione capillare degli insediamenti dei frati sul territorio.

Le prediche erano tenute in volgare, ma a partire da un testo formulato in lingua latina³³, poiché la preparazione dei predicatori si basava su una serie di strumenti redatti in latino e conservati nelle biblioteche dei conventi al cui interno aveva luogo la formazione dei frati, sebbene alcuni di essi venissero formati altrove, ad esempio in Italia³⁴. Il testo della predica era solitamente ordinato in parti precise, al cui interno venivano ripartiti gli elementi fondamentali del messaggio, e quindi dell'istruzione religiosa che si voleva impartire ai fedeli. A diletto di questi, e per maggiore efficacia didattica, si faceva ampio ricorso ad *exempla*. Nelle aree rurali le modalità adoperate potevano essere più modeste, limitandosi essenzialmente al commento al passo biblico compreso fra le letture nella celebrazione della messa e nella predicazione in occasione della ricorrenza della festa di una santa o di un santo. Le prescrizioni relative all'amministrazione del sacramento della confessione, cosa in cui diversi pontefici prestarono grande favore ai frati, produssero *summae de poenitentia*, da cui vennero tratti manuali di uso più agile, e trattati di altro tipo a conforto di chi doveva impartire il sacramento. In generale, il nesso fra predicazione in volgare ai fedeli e letteratura di edificazione pose man mano in evidenza il fondamentale rapporto tra vita religiosa e sviluppo della lingua volgare nella creazione di testi di più facile accesso per i fedeli. A partire dal XIV secolo nell'ambito della letteratura religiosa si verificò un incremento dei volgarizzamenti e, progressivamente, della formulazione di testi di edificazione direttamente in lingua volgare, ad esempio i *Fioretti* di san Francesco e vite di santi. In tale contesto cominciò a maturare, soprattutto nelle realtà urbane, il passaggio dalla predicazione sul pulpito alla letteratura devozionale, didattica e di edificazione.

Parallelamente e in ragione di tutto questo si verificò un sensibile incremento della produzione scritta, soprattutto della produzione di libri di formato e aspetto più maneggevole rispetto ai solenni libri liturgici e di più facile accesso, anche nei

³³ Per una dettagliata descrizione del fenomeno in ambito italiano si veda Rusconi (2009: 221-227).

³⁴ Tutti questi problemi emergono in trasparenza dalla documentazione: quando nella corrispondenza di papi e legati si parla della necessità di inviare in Sclavonia dei 'latini', naturalmente ci si riferisce a persone di cultura latina, addestrate nei metodi della Chiesa romana. La conoscenza da parte loro della lingua dei fedeli è un altro requisito di cui la Curia tiene gran conto.

costi. Il fenomeno, che ovviamente prende avvio nella tradizione latina³⁵, si irradia ben presto in quella cirillica e glagolitica che in queste regioni si erano radicate: al di là dei contenuti e dei pregi letterari di tali opere, dunque, un contributo indubitabile dato dai francescani alla cultura slava fu la produzione e la diffusione di nuove tipologie librerie a cui si accompagnarono, gradatamente, nuove tipologie grafiche e il progressivo utilizzo della lingua parlata – a fronte della tradizione liturgico-sacrale che sarebbe rimasta ancora molto a lungo fedele alla lingua slava ecclesiastica – nei volgarizzamenti finalizzati alla pastorale.

Se in Dalmazia l'ordine benedettino era stato il protagonista della canonizzazione della maiuscola glagolitica quadrata per i solenni codici liturgici e biblici³⁶, i francescani, a partire dal XIV-XV secolo, da quelle forme svilupparono varie tipologie scritte informali nel *conspectus generalis* e, da un certo punto in poi, propriamente minuscole, indubbiamente più adatte a tipologie librerie di più veloce produzione e di più ampia diffusione. La ricezione di queste tipologie scritte da parte delle confraternite, per le matricole degli iscritti, gli statuti e i documenti amministrativi, nonché per libri di devozione o destinati al pubblico uso (quali, ad esempio, i manoscritti delle sacre rappresentazioni) ne garantì l'affermazione e la diffusione, contribuendo ad alimentare la tradizione slavizzante di nuovi spunti culturali e ampliandone la portata. L'affermazione del cosiddetto glagolitismo va dunque analizzata nelle dinamiche sociali, religiose e culturali innescate in questo periodo, piuttosto che come la scontata affermazione di qualcosa che sarebbe stato *ab origine*. E anche in un periodo ben successivo e in un contesto politico diverso, la reviviscenza della tradizione glagolitica perseguita dalla congregazione romana de *Propaganda Fide*, molti dei cui protagonisti furono francescani, si sarebbe appoggiata su queste premesse³⁷.

Di un analogo meccanismo i frati minori furono protagonisti nella tradizione scrittoria cirillizzante (diffusa sia in Bosnia sia sul litorale): anche qui, partendo da una scrittura maiuscola canonizzata, quale è quella dei codici per lo più neotestamentari di area bosniaca del XIV-XV secolo, fu sviluppata una tipologia minuscola largamente adoperata come scrittura di libri (manoscritti, in un primo tempo, e a stampa, successivamente) e di documenti, diffusasi ben presto in vari ambiti della società e rimasta vitale per tutto il periodo della dominazione ottomana. Tale tipologia era già correntemente denominata nell'Ottocento "bosančica", e così spesso viene etichettata ancora oggi, con grave nocumento della chiarezza, perché una denominazione tanto generica è foriera di grandi equivoci e di inutili quanto dannose diatribe di 'appartenenza'. La scrittura di per sé va invece studiata e classificata secondo categorie paleografiche, e la sua diffusione e uso secondo categorie storico-sociali in cui l'elemento etnico, eventualmente, rientra come un fattore fra tanti. Non è questa la sede per approfondire tali aspetti, ma ciò che qui si

³⁵ Si veda Cavallo 1987.

³⁶ Sulla genesi di questa tipologia scrittoria e le sue interazioni con l'ambiente latino rinvio a Lomagistro 2009.

³⁷ Si veda Pandžić (1978: 85-112).

vuole rimarcare è che nuove tipologie scrittorie, più agili e meno solenni, si generarono in concomitanza con una maggiore diffusione del libro, e con un aumento della documentazione scritta a tutti i livelli: di questo fondamentale processo i francescani furono in Bosnia certamente promotori e se ne fecero carico anche quando, nelle mutate condizioni imposte dal dominio ottomano, il perdurare di una tradizione scrittoria normalizzata divenne estremamente difficile. I molteplici fenomeni letterari in Dalmazia, Croazia e Bosnia, legati ad autori francescani, si innestano su questa tradizione preservata con l'impegno quotidiano di intere generazioni di frati, ed è proprio questo contributo, consistente nelle sue proporzioni ma irrimediabilmente anonimo, che costituisce uno dei meriti più grandi della presenza francescana in queste terre, una luce certa tra le inevitabili ombre che tale presenza ha conosciuto nel corso di vari secoli.

Bibliografia

- AM: L. Waddingus, *Annales Minorum usque ad an. 1540*, I-VIII. Romae 1625-1654.
- Cavallo 1987: G. Cavallo, *Dallo scriptorium senza biblioteca alla biblioteca senza scriptorium*, in *Dall'eremo al cenobio*, Milano 1987, pp. 329-342.
- CD: *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae, collegit et digessit T. Smičiklas. Zagabriae*, v. II, 1904; v. III, 1905; v. IV, 1906; v. VII, 1909.
- De Matteis 1991: M. C. De Matteis, *Girolamo d'Ascoli: dall'esperienza francescana alla politica ecclesiastica*, in E. Menestò (a cura di), *Niccolò IV: un pontificato tra Oriente e Occidente, Atti del convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV*, Ascoli Piceno, 14-17 dicembre 1989, Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia", 4, Spoleto 1991, pp. 91-108.
- Dinić 1955: M. Dinić, *Odnos između kralja Milutina i Dragutina*, "Zbornik radova Vizantološkog instituta", III, 1955, pp. 49-82.
- Fabianich 1863: D. Fabianich, *Storia dei frati minori dai primordi della loro istituzione in Dalmazia e Bossina fino ai giorni nostri*, Zara 1863.
- Franchi 1991: A. Franchi, *Girolamo d'Ascoli: origini e formazione culturale e religiosa*, in E. Menestò (a cura di), *Niccolò IV: un pontificato tra Oriente e Occidente, Atti del convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV*, Ascoli Piceno, 14-17 dicembre 1989, Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia", 4, Spoleto 1991, pp. 21-38.
- Hageneder 2000: O. Hageneder, *Il concetto di eresia nei giuristi dei secoli XII e XIII*, in Idem, *Il sole e la luna: papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di Maria Pia Alberzoni, Cultura e storia, 20, Milano 2000, pp. 69-130.
- Hannick 1993: Ch. Hannick, *Les nouvelles chrétientés du monde byzantin: Russes, Bulgares et Serbes*, in G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez (edd.), *Évêques, moines et empe-reurs (610-1054), Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 4, Paris 1993, pp. 909-939.
- Hóman 1938: B. Hóman, *Gli angioini di Napoli in Ungheria 1290-1403*, trad. di L. Zambra e R. Mosca, Reale Accademia d'Italia / Studi e documenti, 8, Roma 1938.
- Jelenić 1926: J. Jelenić, *Problem dolaska franjevacu u Bosnu i osnutka bosanske vikarije*, Split [1926].

- Klaić 1978: N. Klaić, *Iz problematike srednjovjekovne povijesti Bosne*, "Prilozi Instituta za istoriju u Sarajevu", XIV, 1978, 14-15, pp. 17-79.
- Klaić 1994: N. Klaić, *Srednjovjekovna Bosna: politički položaj bosanskih vladara do Tvrtkove krunidbe (1377. g.)*, Zagreb 1994.
- Lomagistro 2004: B. Lomagistro, *Dualismi e pseudodualismi dalla Persia al mondo bizantino-slavo*, in *La Persia e Bisanzio. Convegno Internazionale: Roma, 14-18 ottobre 2002*, Atti dei Convegni Lincei, 201, Roma 2004, pp. 473-507.
- Lomagistro 2009: B. Lomagistro, *La cultura scrittoria slava di Dalmazia fra tradizione latina e greca*, "Scripta", II, 2009, pp. 91-134.
- Mandić 1968: D. Mandić, *Franjevačka Bosna: razvoj i uprava Bosanske Vikarije i Provincije 1340.-1735*, Rim 1968.
- Matanić 1991: A. Matanić, *Il papato di Niccolò IV e il mondo dell'Europa sud-orientale slava*, in E. Menestò (a cura di), *Niccolò IV: un pontificato tra Oriente e Occidente*, Atti del convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV, Ascoli Piceno, 14-17 dicembre 1989, Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia", 4, Spoleto 1991, pp. 119-133.
- Pandžić 1978: B. Pandžić, *Franjo Glavinić i Rafael Levaković u razvoju hrvatske pismenosti*, "Nova et vetera", XXVIII, 1978, 1-2, pp. 85-112, ripubblicato in B. Pandžić, *Bosna Argentina: Studien zur Geschichte des Franciskanerordens in Bosnien und der Herzegowina*, Köln 1995, pp. 199-225.
- Pandžić 1991: B. Pandžić, *Djelovanje franjevaca od 13. do 15. stoljeća u Bosanskoj državi*, in *Krišćanstvo srednjovjekovne Bosne*, Sarajevo 1991, pp. 241-267, ripubblicato in B. Pandžić, *Bosna Argentina: Studien zur Geschichte des Franciskanerordens in Bosnien und der Herzegowina*, Köln 1995, pp. 28-54.
- Runje 2001: P. Runje, *Pokornički pokret i franjevci trećoredci glagoljaši (XIII. – XVI. st.)*, Zagreb 2001.
- Rupčić 1988: B. Rupčić, *Značenje "dubia" fra Bartola iz Alverne iz god. 1372/73 za povijest Bosne*, in E. von Erdmann-Pandžić (hrsg.), *Regiones Paeninsulae Balcanicae et Proximi Orientis: Aspekte der Geschichte und Kultur. Festschrift für Basilius S. Pandžić*, Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte, 2, Bamberg 1988, pp. 1-35.
- Rusconi 2001: R. Rusconi, *La vita religiosa nel tardo medioevo: fra istituzione e devozione*, in G. M. Cantarella (a cura di), *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Manuali Laterza, 149, Roma – Bari 2001, 20095, pp. 189-254.

Semren 1987: M. Semren, *Il francescanesimo vissuto nelle regioni croate di Bosnia ed Erzegovina (fino al 1517): pars dissertationis*, Romae 1987.

Šidak 1975: J. Šidak, *Studije o "crkvi bosanskoj" i bogumilstvu*, Zagreb 1975.

I francescani, la Serbia e la costa adriatica nel XIII e XIV secolo: incroci culturali tra Oriente e Occidente

Rosa D'Amico

*Soprintendenza per i Beni Storici,
Artistici ed Etnoantropologici
di Bologna*

Malgrado la lettura negativa della cultura bizantina abbia caratterizzato tanta letteratura artistica del '900 italiano, condizionata dall'interpretazione dell'arte come 'progresso' di tradizione vasariana, e dalla posizione di rifiuto assunta nei suoi riguardi da figure di grande prestigio come Roberto Longhi¹, sempre più approfondite ricerche hanno riconosciuto il positivo e importante ruolo svolto nel corso dell'intero Medioevo dal recepimento di suggestioni provenienti dal mondo bizantino e balcanico nelle diverse realtà della nostra penisola: ancora al passaggio tra '200 e '300 la loro presenza, più facilmente riconosciuta a Pisa e Venezia, dove "in modo più profondo aveva attecchito il linguaggio nuovo del revival neoellenistico di ispirazione paleologa" (Valagussa 1995: 72-81: 76), dovette essere più ramificata nel territorio di quanto la parziale angolatura offerta dagli studi tradizionali volesse far credere. In quel periodo l'ordine francescano, già ampiamente diffuso in Europa e collegato ad influenti protezioni, svolse una funzione particolare anche per la propagazione di idee e conoscenze artistiche.

¹ Longhi 1948: 5-54 (ed. 1974: 1-53). Si veda Pace 2004-2005: 63-80

I primi sviluppi della Serbia medievale e i rapporti con Oriente e Occidente

Nel complesso di uno scambio sempre vivo e ricco di intrecci non va dimenticato il ruolo dei centri affacciati sull'Adriatico, per ragioni geografiche e commerciali naturalmente coinvolti nel rapporto con l'oltremare sia nella penisola italiana che in quella balcanica, dove l'arte delle grandi capitali bizantine aveva avuto e continuava ad avere al passaggio tra i due secoli un particolare e autonomo sviluppo. Lì per tutto il '200 e oltre aveva assunto una funzione di rilievo per la mediazione politica e culturale tra Oriente e Occidente lo Stato serbo dei Nemanjić, con centro nella Raška: una regione che, attraversata dalle antiche strade che univano l'Adriatico all'interno dei Balcani, proseguendo fino a Salonicco e Costantinopoli, costituiva un naturale crocevia². Già il fondatore della dinastia, Nemanja (1166-1196; morto nel 1199), anche se legato alla cultura bizantina e difensore della fede ortodossa, aveva strategicamente mantenuto contatti e alleanze in Occidente e assunto una posizione aperta nei riguardi del cattolicesimo, cui appartenevano popolazioni ed episcopati della 'Zeta', il litorale serbo, comprendente il sud della Dalmazia, la costa dell'attuale Montenegro e il nord dell'Albania. A lui – alla fine della vita divenuto monaco sul Monte Athos col nome di Simeone, e poi santificato – si devono importanti fondazioni, tra cui il monastero di Studenica, luogo della sua sepoltura, con la chiesa dedicata alla Madre di Dio (Babić, Korać, Ćirković 1986). Una conferma del rapporto tra le due culture ci è data sia dall'esterno di questo edificio, ricoperto nelle parti più significative di prezioso marmo bianco, che dalla decorazione a rilievo (si veda il portale occidentale e l'abside) e dalla struttura degli elementi costruttivi, che trovano confronti nell'architettura 'romanica' – in particolare d'ambito pugliese³, ma anche lombardo – dello stesso '200, facendo pensare fin dall'inizio all'esistenza di proficui scambi con il Litorale, e con l'Adriatico italiano. Il rilievo del fondatore, capostipite della dinastia e primo santo serbo, rese questo edificio un prototipo da imitare da parte dei suoi successori.

Stefano Primo Coronato, Anna Dandolo e i rapporti con Venezia e Roma

Quando nel 1204 una 'deviazione della quarta crociata, voluta soprattutto da veneziani e francesi, portò alla presa della stessa Costantinopoli da parte dei 'latini' – che la dominarono fino al 1261 – e alla frammentazione dell'Impero Bizantino,

² Sulle vicende dello Stato serbo, Ćirković 1992; per gli argomenti trattati in questo testo rimando a D'Amico, Paijć, Pasi 1999, in part. Paijć (1999a, 1999b) e ai miei precedenti contributi (D'Amico 1997: 237-256; 1998; 2000; 2001; 2002a; 2003: 160-161; 173-174, n. 10; 2004; 2007).

³ I contatti della Serbia adriatica con la vicina Puglia furono resi più forti, oltre che da naturali tramiti geografici e commerciali, anche dalla presenza nella cattedrale barese della tomba di San Nicola, cui i Nemanjić, a lui particolarmente devoti, elargirono ricchi doni nel corso di tutta la loro storia (Lorusso Romito 1999).

la Serbia approfittò dei problemi del grande vicino per la propria crescita. La posizione assunta dai Nemanjić in quel periodo viene confermata da alcune delle loro scelte dinastiche. Stefano, figlio del fondatore (1196-1228), che già nel 1201 aveva ripudiato la bizantina Eudossia, sposò qualche anno dopo Anna Dandolo, proveniente da Venezia, la potenza più influente nella conquistata Costantinopoli, e parente del doge Enrico, principale ispiratore dell'assalto alla capitale imperiale: la sua presenza poté aiutare nei primi decenni del '200 i rapporti tra la sua città di origine e la Serbia. Forse proprio per mediazione di Venezia Stefano divenne il primo dei sovrani serbi cui venne riconosciuto il titolo di re quando, nel 1217, il papa Onorio III gli inviò la corona. Non è forse allora un caso che suggestioni 'balcaniche' siano state riconosciute già in opere veneziane dei primi vent'anni del '200, come il mosaico con l'*Orazione nell'orto*, eseguito intorno al 1219 in San Marco; e che a modi non lontani si possano collegare alcune decorazioni di chiese e basiliche romane che i papi – in particolare Onorio –, in mancanza di maestranze autoctone esperte nella realizzazione di mosaici, affidarono proprio ad abili maestri di provenienza veneziana ⁴.

Le pitture di Studenica, Mileševa e Sopoćani

Varrà a questo punto la pena accennare ad alcuni cicli pittorici serbi in cui sono stati riconosciuti particolari rapporti con il momento formativo dell'arte italiana duecentesca

Era stato lo stesso Stefano Nemanjić, insieme a suo fratello, il colto monaco Sava – poi primo arcivescovo della Chiesa serba autocefala, riconosciuta nel 1219 a Nicea –, a commissionare gli affreschi nella chiesa di Studenica, realizzati nel 1208-09 da grandi e aggiornati artisti bizantini, invitati probabilmente dallo stesso Sava durante i suoi viaggi nell'Oriente ortodosso: scelti tra le maestranze che allora cercavano commissioni sia nei regni balcanici che presso i magnati dell'Impero e i nobili stranieri, questi pittori, influenzati dai nuovi committenti, pur seguendo le regole imposte dal rigido programma iconografico della Chiesa Ortodossa, poterono qui operare con maggiore autonomia. Tra le scene del ciclo originario sopravvissute, la *Crocifissione*, in cui la calma scansione compositiva si unisce ad un rinnovato interesse per il volume e l'espressività delle figure, è testimonianza delle più colte ricerche bizantine del tempo, già allusive all'arte monumentale e classicista della Rinascenza protopaleologa che si imporrà negli anni seguenti ⁵.

⁴ La bibliografia sull'argomento è molto vasta. Si rimanda pertanto a Pace 1986: 423-425.

⁵ La Velmans (1999: 179 ss.), ricorda che l'arte bizantina, per evitare, dopo l'iconoclastia, accuse di idolatria, evidenziò esclusivamente il significato spirituale dell'immagine, a spese della rappresentazione 'realistica'. Dopo la presa di Costantinopoli, tuttavia, anche la pittura – di cui le testimonianze serbe sono tra le più alte espressioni – fu coinvolta nel desiderio di riscossa: senza mai arrivare all'imitazione della realtà si sentì allora l'esigenza di un ritorno dell'arte alle fonti classiche, di una nuova 'umanizzazione' delle figure. La 'rinascenza' dell'antico fu allora fatta propria per un periodo anche dalla Chiesa Ortodossa,

Il successivo sviluppo di quelle tendenze è ben documentato in Serbia dagli affreschi della chiesa dedicata all'Ascensione nel monastero di Mileševa, costruita nel cuore della Raška come proprio mausoleo da Vladislav, figlio di Stefano e della 'greca' Eudossia: quelle pitture, eseguite tra 1222 e 1228, forse ancora su impulso di Sava, da colti maestri ben informati sulle tecniche musive bizantine, sono preziose per lo studio degli scambi nell'Europa 'aperta' del '200. In esse suggestioni dei monumenti tardo-antichi ed ellenistici si uniscono ad echi dell'arte 'di mediazione formatasi al tempo dell'Impero Latino (Radojčić 1963: 26-27) ⁶, facendone un importante elemento di tramite per la diffusione dei modelli ⁷.

Un ruolo ancora più rilevante in questo senso va attribuito (Babić, Korać, Ćirković 1986) ⁸ agli affreschi eseguiti più di trent'anni dopo nella navata e nel nartece della chiesa dedicata alla Trinità nel monastero di Sopoćani, costruita da Uroš (re dal 1243 al 1276), figlio di Stefano e Anna Dandolo (Đurić 1991) ⁹, secondo la formula 'mista' diffusa nella Raška. Il ciclo, legato al più nobile ellenismo, tra Nicea e Costantinopoli, si data tra 1263 e 1268, poco dopo la riconquista di Costantinopoli da parte dei Paleologi, e costituisce uno dei vertici dell'arte europea del secolo XIII (Đurić 1991) ¹⁰.

Elena D'Angiò e la Zeta serba: i monasteri francescani e Niccolò IV

Seguendo la politica dinastica di suo padre, alla metà del secolo Uroš aveva sposato Elena d'Angiò, cattolica, colta, riconosciuta dal papa "fedele figlia della

trovando un fondamento teologico nell'Incarnazione di Cristo.

⁶ Si vedano almeno la *Deposizione* nello spazio sotto la cupola e i suoi rapporti con i primordi della pittura senese, ma anche l'*Angelo bianco* della *Resurrezione*, o l'*Annunciata che fila*. L'oro usato come fondale delle principali figurazioni contribuisce a sottolineare il rapporto mistico tra l'edificio materiale e lo splendore del divino.

⁷ Anche in Giunta Pisano, la cui influenza fu poi forte fino all'Umbria e all'Emilia, lungo le strade segnate dal passaggio degli ordini religiosi, e in particolare dei francescani, sono presenti suggestioni probabilmente mediate dal neo-ellenismo costantinopolitano, molto vicine proprio a Mileševa. E in alcune antiche Madonne pisane sono pure suggeribili contatti con modelli balcanici: si veda la *Madonna con Cristo nutritore* della chiesa della Bogorodica Ljeviška a Prizren in Kosovo, ascritta agli anni venti del '200 e purtroppo gravemente danneggiata nel marzo 2004.

⁸ Sulle vicende di Mileševa e Sopoćani e sulla loro importanza storica, cf. anche D'Amico 2002b.

⁹ Gli archetti pensili e le lesene lungo le pareti esterne, la scansione delle bifore e delle absidi, la tensione delle strutture verso l'alto testimoniano in modo evidente i prestiti 'romanzeschi' nell'architettura della chiesa, e il rapporto col prototipo di Studenica.

¹⁰ Più ampiamente che a Mileševa vennero qui usati preziosi fondi d'oro, ancora oggi in più parti 'suggeriti' dalla preparazione oca. Tra le rappresentazioni delle *Grandi feste bizantine*, inserite in ambienti spazialmente allusivi, spiccano la monumentale *Dormizione della Vergine*, la *Crocifissione*, e la *Natività*, con lo splendido particolare del *Bagno del Bambino*.

chiesa". La nuova regina era imparentata con il ramo napoletano dell'influente dinastia angioina che nella seconda metà del '200 ampliava la sua influenza in Europa e in Italia, oltre a dominare gran parte del Sud, proteggeva il papato, il partito guelfo e le città ad esso legate, e – fatto che qui ci interessa in particolare – l'ordine francescano. La figura di Elena costituì un importante elemento di mediazione tra i due mondi. Prima, pur difendendo sempre l'autonomia delle regioni cattoliche della costa, lavorò con Uroš per la stabilizzazione del regno, e fu presente nelle fondazioni ortodosse da lui promosse¹¹. La sua figura compare spesso negli affreschi, a partire da Sopoćani, dove la troviamo varie volte: nel monumentale episodio storico del narcece che raffigura *La morte di Anna Dandolo*, lì sepolta, è ai piedi del letto funebre e bacia la mano della defunta – quasi a indicare un passaggio di testimone tra le due regine occidentali – mentre all'evento partecipano suo marito Uroš con il fratellastro ed ex re Vladislav, il fratello Sava II, arcivescovo dal 1263, e i giovani eredi, i principi Milutin e Dragutin. Anche dopo il 1276, quando quest'ultimo detronizzò il padre, Elena, rimasta presto vedova e presi i voti, continuò a svolgere un ruolo autorevole in Serbia, cercando di influenzare le scelte politiche dei figli. La sua influente posizione fu dovuta anche alla decisione di Dragutin, che riuscì a placare la sua ira per l'usurpazione concedendole in dotazione importanti città del litorale, tra cui Cattaro, Scutari e Antivari, e alcuni territori dell'interno, fino a Brnjac: è importante ricordare che nella zona sotto la sua giurisdizione Elena continuò a sostenere le comunità cattoliche e si impegnò particolarmente, come i suoi parenti angioini in Italia, proprio nella protezione dei conventi francescani esistenti e nella fondazione di nuovi complessi legati a quest'ordine. Non è casuale che tale sua attività, oggi testimoniata quasi solo da documenti (Subotić 1958), sia soprattutto collegata agli anni intorno al 1290, e in particolare al 1288: dal 1288 al 1292 fu infatti papa a Roma proprio un colto esponente dell'ordine francescano, Niccolò IV, nutrito dalle suggestioni recepite a Costantinopoli, cui si deve un ulteriore contributo al raccordo tra esperienze diverse. A quel pontefice la stessa 'pia' Elena inviò l'icona custodita ancor oggi nel Tesoro di San Pietro in Vaticano (Todić 1998: 295-296; D'Amico 2000-2001; 2002a: 116), dove la sua figura è stata per la prima volta identificata dal Volbach (Volbach 1941) nella donna in veste monacale al centro della zona inferiore, mentre nei personaggi ai suoi lati, con le mani tese verso gli apostoli Pietro e Paolo rappresentati nella fascia mediana, sotto il Cristo benedicente, sono stati riconosciuti i suoi figli Dragutin e Milutin. Il fatto che qui i due fratelli compaiano entrambi coronati e in veste regale conferma che la preziosa tavola fu eseguita dopo il 1282, quando iniziò il periodo in cui essi condivisero il regno, e plausibilmente intorno al 1291, proprio durante il papato di

¹¹ Non solo: infatti tra 1270 e 1276, unica tra le donne legate alla dinastia serba, Elena fondò a Gradac un proprio monastero-mausoleo ortodosso, dove fu sepolta nel 1314. Secondo la tradizione degli edifici eretti dai Nemanjić l'architettura della chiesa segue il modello diffuso nella Raška, con interessanti innovazioni, legate – non a caso – a più ampie suggestioni del gotico francese.

Niccolò: nell'icona Elena s'inchina al santo più caro alla dinastia serba, Nicola ¹², sottintendendo, nell'omaggio a lui, quello nei riguardi del pontefice che ne aveva assunto il nome. L'importante testimonianza viene oggi per lo più attribuita ad un pittore "educato alla pittura Comnena, ma in grado di adattare il suo stile per adempiere agli scopi dell'icona e al desiderio dei donatori" (Chatzidakis, Babić 1981: 165). Non era difficile trovarne tra gli artisti 'greci' operanti, insieme a maestri di suggestione 'occidentale, nelle città della costa balcanica (in particolare a Kotor) tramite per la trasmissione di modelli e idee: al corrente di arte, tradizioni e iconografie diffuse sulla riva adriatica italiana e in Dalmazia, essi tenevano viva in quei territori la tradizione bizantina. Tra di loro erano probabilmente quelli che, tra fine '200 e metà '300, decorarono nell'interno della Serbia anche importanti complessi di fondazione regia.

Pur senza voler identificare non documentabili rapporti di causa-effetto, va notato che proprio a Niccolò IV si deve, sullo scorcio del '200, la promozione di cantieri che, a Roma e ad Assisi, presentano sottili rimandi all'arte della Rinascenza duecentesca bizantina, che conosciamo soprattutto nella versione degli affreschi serbi di Mileševa e Sopoćani. Uno dei maestri più influenti del tempo, Jacopo Torriti, appartenente egli stesso, come il papa, all'ordine francescano, ne sentì la suggestione: nei mosaici absidali di Santa Maria Maggiore e negli *Apostoli* nell'abside di San Giovanni in Laterano, pure a mosaico, in cui viene suggerita la presenza di tangenze con Sopoćani; ma anche nel *Padre Eterno* della *Creazione* – la prima scena nella zona alta della navata della Basilica di San Francesco ad Assisi, pure a lui attribuita da parte della critica, in cui sono riconoscibili echi degli affreschi di Mileševa¹³. Consonanze con i modi presenti nella più illustre fondazione di Uroš sono state identificate anche in Pietro Cavallini, nel *Cristo del Giudizio Universale* in Santa Cecilia in Trastevere e nelle *Storie della Vergine* per Santa Maria in Trastevere, dove troviamo una versione iconografica del celebre tema del *Bagno del Bambino* molto vicina a quella raffigurata dal maggiore maestro di Sopoćani nella *Natività*.

Un architetto francescano nel monastero di Dečani

Il rapporto tra i sovrani serbi, la costa balcanica e l'ordine francescano è successivamente testimoniato dalle vicende della maggiore fondazione religiosa sopravvissuta tra quelle promosse dai Nemanjić: il monastero di Dečani in Kosovo (Subotić 1998; Todić, Čanak-Medić 2005). La costruzione era stata iniziata da Stefano Dečanski, figlio di Milutin e nipote di Uroš ed Elena: quando, dopo la vittoria sugli oppositori, aveva assunto la dignità regale, egli, seguendo l'esempio

¹² Sul culto del santo tra le sponde adriatiche cf. Calò Mariani 1987: 98 ss.

¹³ Sugli influssi bizantini e balcanici in Jacopo Torriti e Pietro Cavallini, v. Pace 2000: 305 ss.; 399 ss.; 287 ss.; D'Amico 2007: 11-12, con ulteriore bibliografia. Per i *Santi* di Santa Maria Maggiore e Sopoćani cf. Kitzinger 1966: 25 ss.; per i confronti tra il ciclo serbo e la pittura assisiata e romana v. Demus 1970: 226-227

dei predecessori, aveva destinato la monumentale chiesa dedicata al Cristo Pantocratore a suo mausoleo. A causa dell'enorme lavoro imposto dalle sue notevoli dimensioni l'edificio, iniziato nel 1327, fu concluso solo tra il 1334 e il 1335. Nel frattempo gli eventi avevano portato alla prigionia e alla morte di Stefano, di lì a poco considerato martire. Il suo culto come nuovo santo dinastico ebbe sede nel complesso da lui iniziato, dove fu sepolto. Il figlio, Dušan (1331-1355), proseguì il cantiere quale secondo fondatore, e lo completò con la decorazione interna.

Nel diploma di fondazione, insieme ai ricchi doni e ai vasti possedimenti concessi al monastero dal re Stefano, si trovano anche informazioni sulle maestranze impegnate nei lavori¹⁴. Ma è soprattutto importante per il nostro discorso l'iscrizione sopra l'ingresso meridionale, in cui viene citato, come avviene di rado, anche l'architetto: "Fra Vita, frate minore di Cattaro, città reale, ha costruito questa chiesa dedicata al Santo Pantocratore, per il Signore re Stefano Uroš III, e per suo figlio, luminosissimo e grandissimo e gloriosissimo signore re Stefano (Dušan). La chiesa è stata costruita in otto anni, ed è stata del tutto completata nel 6843" (che nel calendario occidentale equivale ad un periodo tra il settembre 1334 e l'agosto 1335)¹⁵. Il capomastro della grande costruzione è dunque proprio un frate francescano, proveniente dalla 'città reale di Cattaro, nella Zeta cattolica, celebre già nel XII secolo per la perizia dei suoi costruttori, esperti particolarmente nel taglio della pietra.

La ricordata decisione assunta da Stefano Dečanski di fare di Dečani il proprio mausoleo, confermata dal figlio, portò a riproporre anche nel nuovo edificio gli antichi caratteri architettonici della scuola *raška*, interpretandoli alla luce di tempi diversi: perciò per la sua realizzazione fu chiamato un 'esperto'. Una serie di confronti porta a ritenere che Vita, al momento della commissione di Dečani, fosse architetto maturo e famoso. Se anche fino ad oggi la sua figura non è stata identificata con nessuno dei personaggi dallo stesso nome documentati a Cattaro in quegli anni, sono in corso tentativi di ricostruirne l'identità. Una delle ipotesi vorrebbe riconoscere in lui il fra Vita, presbitero di Santa Maria, abate del monastero di San Francesco, una delle ricordate fondazioni promosse anni prima da Elena nei territori sotto la sua podestà.

Sono stati evidenziati contatti tra Dečani ed edifici costruiti lungo la costa italiana: con le cattedrali pugliesi o con la chiesa a cinque navate di Portonovo presso Ancona, che però ha una diversa distribuzione spaziale. Non ne vanno tuttavia dimenticati i rapporti con precedenti balcanici e con complessi eretti nella

¹⁴ Stefano Dečanski tra l'altro confermò una bolla emanata dal padre Milutin, che aveva concesso un villaggio al protomastro Đorđe e ai fratelli Dobroslav e Nicola, "per il lavoro e la decorazione di molte chiese in terra serba": il rinnovo della concessione deriva dall'attività da loro svolta per Dečani, non nella chiesa, ma in altri edifici eretti entro la cinta del monastero, tra cui il refettorio e la torre sull'ingresso (Subotić 1998: 177, 181).

¹⁵ "Fra Vita, mali brat, protomajstor iz Kotora, kraljevog grada, sazida ovu crkvu svetog Pantokratora, gospodinu kralju Stefanu Urošu Trećem i njegovom sinu, svetlom i prevelikom i preslavnom gospodinu kralju Stefanu. Sazida se za osam godina. I dovršila se sasvim crkva godine 6843" (Todić, Čanak-Medić 2005: 22).

Zeta e lungo il litorale dalmata, e soprattutto con monumenti di Cattaro, come San Trifone, che di Dečani poté essere in parte modello, e con l'antica cattedrale di Ragusa-Dubrovnik, di cui restano solo disegni dopo il crollo avvenuto nel '600 a causa di un terremoto.

Nella chiesa del Pantocratore le due navate estreme, organizzate in funzione di cappelle e legate al corpo centrale a tre navi per mezzo di archi su colonne di marmo alternate a pilastri, sono larghe la metà della navata centrale, ampie come le navate laterali interne, e hanno un numero doppio di campate, come nel romanico lombardo. La cupola, unica, al centro, poggia sul tamburo quadrato tipico della Raška, impostato su alti archi e pilastri poligonali. Le volte costolonate, di suggestione gotica, rendono complessa la distribuzione dell'interno. Ad oriente lo spazio tripartito dell'altare, concluso da tre absidi semicircolari, ha la stessa larghezza e le stesse scansioni delle corrispondenti navate. Ai lati sono la protesi e il diaconico. Ad occidente il narcece occupa lo spazio delle tre navate centrali, escluse le cappelle, ed è diviso in nove campate tramite archi che poggiano su quattro colonne. Anche all'esterno le soluzioni costruttive, le lesene, gli archetti ciechi, ricordano le cattedrali romaniche. L'alternarsi cromatico dei materiali richiama addirittura modelli toscani del '200: il parato murario, che vuole riprendere la ricchezza del prototipo di Studenica, non è realizzato in marmo, ma formato da strati di pietre di colore bianco-giallognolo e rosso, ben tagliate e levigate sulla faccia visibile. Anche i prototipi della ricca e variata decorazione scolpita rimandano all'Adriatico meridionale e all'attività di più botteghe di grande abilità, attive quasi certamente sotto la direzione dello stesso Vita¹⁶.

Rimini, i Malatesta e i francescani

Anche alcuni elementi iconografici di matrice balcanica possono essere stati 'importati' e variamente tradotti in Italia tramite la mediazione francescana.

In Romagna, dove già alcune tra le rare opere sopravvissute del '200 presentano suggestioni dalle tendenze più aggiornate dell'arte bizantina – possibile risultato dei rapporti con la Dalmazia e con l'oltremare –, tra la fine del secolo e i primi del '300 Rimini, con il suo attivo porto, "costituiva uno dei centri più significativi dell'area centro e nord adriatica e della bassa Pianura Padana" (Turchini 1995: 58-71): gli scambi di questa città con l'Adriatico balcanico erano naturalmente intensi per contiguità geografica e traffici commerciali¹⁷. Nella seconda metà del '200

¹⁶ Nella lunetta del portale occidentale è Cristo in trono con ai lati angeli che suonano trombe, allusione all'Apocalissi e alla seconda venuta del Messia, cui alludono anche gli ornati a rilievo degli intradossi e i due leoni a tutto tondo alla base dell'archivolto esterno. Nel portale orientale il Battesimo di Cristo è in posizione contigua allo spazio interno destinato a funzione di battistero. Nella lunetta della trifora sulla facciata occidentale è San Giorgio e il drago, mentre in quella dell'abside vengono riproposti – ma solo in apparenza direttamente copiati – i complessi motivi già protagonisti della simile trifora absidale di Studenica (Subotić 1998; Todić, Čanak-Medić 2005).

¹⁷ Significativi nel '300 i legami tra Rimini e Dubrovnik. Turchini (1995: 62) ricorda come

era lì gradualmente cresciuto il prestigio politico di una figura particolarmente interessante nell'ambito qui considerato, Malatesta di Verucchio, che nel 1295, con la vittoria della 'parte guelfa' (di cui era esponente in Romagna fin dal 1279), aveva preso il potere sulla città e su un vasto territorio (Turchini 1995; Pasini 1980). La sua appartenenza lo inserì nella rete di alleanze e di protezioni legata agli Angiò che, come accennato, comprendeva anche i francescani. All'ordine egli concesse notevoli privilegi, poi confermati nel testamento del 1311: divenutone egli stesso terziario, volle essere sepolto nella chiesa di San Francesco (poi 'Tempio Malatestiano') (D'Amico 2007: 13-14).

La tavola di Faenza di Giovanni da Rimini e il tema balcanico della *pelagonitissa* in Italia

Per le sue conseguenze nel campo degli scambi 'adriatici' non andrà dimenticata la funzione svolta in quel periodo dall'allargamento dell'influenza degli Angioini verso Levante: oltre alla presenza in Serbia della loro consanguinea Elena, si ricorderà che nel 1310, con Carlo Roberto, figlio di Maria d'Ungheria regina di Napoli, essi conquistarono la corona ungherese, e che pure nei primi decenni del '300 membri della dinastia si affermarono in Albania ed Epiro.

A simile percorso sono forse da collegare anche le suggestioni bizantine di provenienza balcanica che compaiano a vario titolo ancora nella più antica scuola riminese di pittura e miniatura, dove, nella prima epoca malatestiana, si coniugano all'esperienza delle nuove ricerche pittoriche di Giotto.

È legata appunto alla trasmissione di un particolare tema iconografico la tavola della Pinacoteca di Faenza, datata tra 1300 e 1305, tra le prime opere di Giovanni da Rimini, uno dei fondatori della 'nuova' pittura adriatica, tavola che la presenza di Francesco e Chiara tra i cinque santi della zona inferiore suggerisce di collegare ad una committenza francescana, probabilmente femminile¹⁸. Gli storici dell'arte italiani, pur ponendo l'accento soprattutto sull'interpretazione formale dell'artista, hanno riconosciuto l'origine 'orientale' del soggetto raffigurato nella parte superiore dell'opera¹⁹: qui la *Madonna col Bambino* costituisce infatti trascrizione – anche se non canonica –, della meno frequente lettura della *Madonna*

“i rapporti con il mondo adriatico e orientale” avvenissero “forse tramite monasteri, forse attraverso i pellegrini [...] e ancor più tramite i mercanti”.

¹⁸ L'argomento è più ampiamente trattato in D'Amico 2008. Per la tavola di Giovanni cf. A. Volpe 1995: 170. Van Marle (1924: 279-283) per primo ne riconobbe i contatti con il dittico dell'artista nella Galleria Nazionale di Roma. Longhi (1934-1935, ed. 1973: 68) la avvicinò al *Crocifisso* di Mercatello (1309 o 1314). C. Volpe (1965: 16-18; 62-63) limitò l'attività del maestro ai primi due decenni del '300 e datò questo dipinto, acquistato nel 1899 per la Pinacoteca di Faenza, all'inizio del secolo.

¹⁹ Anche A. Volpe (1995: 170, n. 12), che la giudica tra “le più antiche testimonianze riminesi di immediata reazione all'operato giottesco in città, nei ferventi anni intorno al 1300”, vi riconosce il “riflesso di un modello bizantino”.

affettuosa (*Glykofilousa*) bizantina nota come *Pelagonitissa*, la cui origine è discussa, ma il cui culto, e le più significative versioni pervenute, trovano radici proprio nei Balcani, tra Macedonia e Serbia: lì si diffonde, per quanto indicano le testimonianze sopravvissute, soprattutto a partire dal '300, ma ne esistono tracce anche in precedenza²⁰.

L'importanza del dipinto riminese in rapporto al soggetto è accentuata dalla datazione arretrata, che lo collega alle sue prime interpretazioni pittoriche nei Balcani, e dalla rara comparsa di questa particolare figurazione in Italia. Delle versioni qui studiate in rapporto al tema solo la più antica, già in collezione Gualino a Torino, accostata alla scuola romana intorno al 1270²¹, con la Vergine raffigurata in trono a figura intera come nelle *Maestà* romaniche del Duecento, ripropone, pur in un diverso contesto, lo schema dei prototipi, con la Madonna volta verso sinistra: l'iconografia compare invece 'in contropartè e con varianti che fanno pensare all'elaborazione di un modello, o all'esistenza di un differente prototipo'²², sia nel dipinto di Giovanni da Rimini che nelle altre tre testimonianze italiane ad oggi identificate, tra cui sono importanti per il nostro discorso le due conservate nel Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo²³. Di queste la prima, parte destra di un dittico²⁴, che, come già sottolineato da Lazarev²⁵ e Carlo Volpe (C. Volpe 1965: 15), è la più vicina all'interpretazione di Giovanni, è stata attribuita al 'Maestro di Forlì': a questo anonimo, giudicato attivo in date vicine ai primi riminesi, tra 1280 e 1310 (Valagussa 1995: 78-79; 152-155, n. 4), il Garrison

²⁰ Tra le versioni antiche del tema in ambito balcanico vanno ricordate la perdita miniatura nel Vangelo serbo di Prizren, già nella Biblioteca Nazionale di Belgrado (Cod. 297/3, fol. 71), e un'icona del Museo Bizantino di Atene, della fine del XII secolo, ritenuta di provenienza macedone. La prima traduzione pittorica pervenuta risulta essere quella affrescata nell'iconostasi di Staro Nagoričino (1318-19). Sul tema e sulla sua diffusione nei Balcani e in Italia cf. Kouneni 2007: 1-8; D'Amico 2008.

²¹ Kouneni 2007: 3; 5, fig. 6; 8, n. 29, con ricordo della sua presenza nella collezione Spiridon e nella collezione romana. Venturi (1928: 70-73) la giudicava di scuola fiorentina o toscana; la Sandberg Vavalà (1934/1983: 65, n. 193) la inseriva nel 'Gruppo affettuoso', senza attribuzioni. Lazarev (1938: n. 123) e Garrison (1949: n. 309) la ritenevano toscana di fine '200, e Longhi (1948/1974: 41) la avvicinava al 'Maestro di Rovezzano'. Tartuferi (1990: 16; 23, n. 49), e Boskovits (1993: 232, n. 4) l'hanno spostata in ambito romano.

²² Per A. Volpe (2002: 110) "non si può confermare il riconoscimento [della *Pelagonitissa*] nella tavola di Giovanni a causa delle numerose differenze tra le due composizioni", mentre la ripresa del tema in altri dipinti avvalorerebbe l'ipotesi dell'"esistenza di un altro prototipo".

²³ La terza, poco più tarda, vicina all'iconografia, ma del tutto autonoma, si trova nella Galleria Nazionale di Perugia, ed è collegata dalla critica più aggiornata alla Napoli degli Angiò

²⁴ Per una lettura riassuntiva, Kustodieva 1994: n. 144. Cf. anche Kouneni 2007: 3; 5, fig. 7; 8, n. 30.

²⁵ Lazarev (1938), riconoscendone già l'affinità con la tavola di Faenza, la giudicava "lavoro provinciale del primo quarto del trecento, difficilmente collegabile ad una precisa scuola".

²⁶ aveva riferito un gruppo di tavole, tre delle quali conservate nella Pinacoteca comunale forlivese, riconoscendone l'origine romagnola ²⁷. Tale ambientazione geografica e culturale, insieme alle affinità con l'opera di Giovanni, e alla possibile presenza di rielaborazioni successive nel forlivese, ha portato a suggerire la probabile antica presenza proprio in Romagna di un differente prototipo "di origine orientale, bizantina, e anche molto famoso", che avrebbe qui portato ad una particolare fortuna di questa particolare iconografia²⁸.

Il legame dell'interpretazione 'modificata' del tema con la circolazione culturale 'adriatica', e con passaggi cui fu tutt'altro che estraneo l'ordine francescano, è suggerito più in particolare dal secondo dipinto dell'Ermitage, di qualche anno successivo. Si tratta di un dittico, in cui la *Pelagonitissa* – più fedelmente trascritta dai prototipi d'oltremare anche se 'in contropartè come nelle tavole romagnole' ²⁹ – compare nella parte alta di una delle valve, a pendant della *Crocifissione* ³⁰. Nella zona inferiore dei pannelli sfilano, in una distribuzione simile a quella proposta da Giovanni da Rimini, quattro santi per parte, tra cui di nuovo san Francesco.

Il dittico dell'Ermitage tra cultura adriatica e ordine francescano

Nel 1954 Lazarev ³¹ considerava il dittico espressione di una bottega veneziana della prima metà del '300, fortemente connotata in senso bizantino, addirittura 'greco', individuandovi un momento più avanzato dei modi già espressi in alcune opere variamente collegate a committenza francescana: tra queste il pannello centrale del *Trittico di Santa Chiara* del Museo Civico di Trieste,³² il paliotto con la *Crocifissione e venti episodi della vita di Cristo e santi*, già a Montreal, oggi

²⁶ Garrison 1949: 123; 237; Garrison 1950, con attribuzione a un artista veneto-romagnolo

²⁷ Viroli 1998: 18-19 (con bibliografia). La Tambini (1982: 55-56) le collegata al linguaggio "degli antichi mosaici e della pitture costantinopolitane, ma in una versione più provinciale dove è entrato un soffio di goticismo..."

²⁸ Per la Kouneni (2007: 4) il prototipo dei dipinti 'romagnoli' potrebbe avvicinarsi al tipo raffigurato nella ricordata icona 'macedone' del Museo Bizantino di Atene, della fine del XII secolo.

²⁹ In questa composizione la veste del Bambino è bianca, come nella *Pelagonitissa* affrescata a Staro Nagoricino.

³⁰ L'accostamento della *Pelagonitissa* alla *Crocifissione* richiama la possibile lettura della Madonna Affettuosa bizantina in rapporto con la Madonna della Passione (Belting 1980).

³¹ Lazarev (1954: 80), cui si deve anche la prima menzione del dipinto (1938: 45, fig. 20). Garrison (1949: 98), datandola intorno al 1320-40, le aveva costruito intorno il 'gruppo del dittico di Leningrado'; cf. anche Kouneni 2007: 4; 7.

³² Da lui datato ai primi del Trecento, da Garrison (1949) al 1325-35, e dalla Walcher Cassetto (1961: 44-48) al 1328-30. Vi sono raffigurate 36 scene di Cristo e di Maria, concluse dalla *Morte di Santa Chiara* e dalle *Stimate di San Francesco*. I laterali sono invece spesso riferiti al giovane Paolo Veneziano.

a Toronto,³³ e la *Madonna col Bambino, Storie di Cristo, Santi e Stimmate di San Francesco* del Museo di Arte occidentale di Kiev. Nella maggior parte delle numerose *Storiette* dipinte in queste tavole egli riconobbe l'origine puramente bizantina delle iconografie, alcune delle quali potrebbero risalire "ad antiche fonti orientali", mentre paesaggi e sfondi architettonici gli ricordavano "echi dello stile primitivo dei Paleologi"³⁴. Alla presenza di un'"acerbità propria della branca macedone" accennava già il Fiocco (Fiocco 1931: 877 ss.) e ad una 'mediazione balcanica' facevano più tardi riferimento la Walcher Casotti³⁵, e Pallucchini (Pallucchini 1965: 68). Questi confermò il legame tra l'autore del dittico e queste testimonianze, aggiungendo ad esse il trittico oggi nel Museo Archeologico di Spalato (*Madonna col Bambino tra i Santi Nicola e Francesco*), segnalatogli da Gamulin, parte di un gruppo di opere diffuse tra Venezia e la Dalmazia (Pallucchini 1965: 69-70)³⁶. I collegamenti stilistici tra la *Vergine* nel pannello centrale spalantino e la *Pelagonitissa* del dittico sono numerosi, e le varianti potrebbero ascrivere a momenti diversi di un unico maestro, più avanzato nell'opera dalmata. In questi dipinti si riconosce comunque l'attività di una bottega "di una qualche autorità il cui linguaggio, all'inizio più aspro e arcaizzante, si viene man mano stemperando in una ricerca più addolcita e patetica", secondo il clima del revival paleologo: una bottega che certo "diffuse i suoi prodotti sulla riva orientale dell'Adriatico"³⁷.

In un simile clima e in un momento vicino a quegli anni venti cui viene ascritto il dittico dell'Ermitage – a conferma di un'unità 'adriatica', espressa da linguaggi autonomi ma dialoganti – può inserirsi anche il trittico della Pinacoteca di Forlì (D'Amico 2007: 108-110, n. 39) che Pallucchini, accettandone la datazione ai primi decenni del '300, accostava alla corrente cui appartengono il pannello di Trieste e il paliotto di Toronto (Pallucchini 1965: 71, figg. 239-241). La presenza di quest'opera nel territorio romagnolo è importante: anche se l'ipotesi di Servolini (Servolini 1944: 10, tav. VII), che aveva pensato addirittura di riferirla allo stesso autore dei *Santi* del Maestro di Caorle, fortemente connotato in senso bizantino-balcanico³⁸, non è oggi accettata, già essa vi suggeriva il riconoscimento di una

³³ Citato da Garrison (1949) e riferito da Pallucchini (1965: figg. 215-216) a "Pittore veneziano anni 1325-30"; D'Amico 2007: 108-110, n. 39; Cook 1996: 15-17.

³⁴ La presenza di "una pennellata di carattere miniaturistico" gli aveva fatto pensare che i pittori del gruppo "avessero avuto come punto di partenza la miniatura e non il mosaico".

³⁵ La Walcher Casotti (1961: 44-48) vi notava suggestioni di un bizantinismo paleologo forse non colto alla fonte, ma mediato appunto "da esempi miniaturistici macedoni".

³⁶ Sull'opera cf. Prijatelj 1962: 29-36; Gamulin 1974: fig. 128; bibliografia ulteriore in Schmidt Arcangeli (2002: 126-127) e Ivcević (2007: 108, n. 38).

³⁷ Pallucchini (1965: 69) ricordava anche le "nuove folate di vento costantinopolitano" che caratterizzavano l'arte lagunare nel terzo decennio del '300, riconoscendo che "l'ultima ed estenuata fioritura dell'arte bizantina, quella paleologa", si diffuse "tanto nei Balcani quanto nell'alto Adriatico, toccando Venezia".

³⁸ I sei dipinti oggi nel Museo Diocesano di Caorle sono parte di una serie di *Apostoli*, cui si aggiungevano il *Salvatore*, *San Michele Arcangelo* e *Santo Stefano* (Bernini 2002: 196). Pallucchini (1964: 60) attribuì le tavole ad un artista che "conosce le regole bizantine pale-

comune circolazione 'adriatica'. Basti considerare scene come la *Deposizione*, nutrita di dirette conoscenze paleologhe, o *L'Ultima Cena*, in cui ancora serpeggiano memorie della grande arte classicista che aveva dato Sopoćani; e si osservi anche il presunto *Sant'Agostino*, nel pannello a destra in basso, che invece della mitria occidentale porta un copricapo che rimanda più direttamente alle corone bizantine.

Conferma il rapporto tra queste tavole, di cultura affine, e la committenza francescana, la presenza della figura di san Francesco nel dittico dell'Ermitage e nel trittico di Spalato, mentre nel trittico forlivese, nel paliotto di Montreal, nella tavola di Kiev, nel pannello di Trieste, compare una particolare versione delle *Stimate*, dipendente da un unico modello che Cook (Cook 1996: 9-34: 20-21; 33, nn. 34-35) fa derivare da un perduto originale 'veneziano', ed è comunque privo dei riferimenti giotteschi che diventeranno canonici per la raffigurazione nell'arte italiana del '300³⁹.

Questo gruppo di opere non si deve certo ad artisti di diretta fede bizantina, ma testimonia il perdurare del dialogo culturale tra Oriente e Occidente nei primi decenni del '300, che nell'ambiente 'misto' dell'arte 'adriatica', con la frequente mediazione francescana, trovò uno dei suoi centri naturali. E l'inserimento in questo percorso del dittico 'dalmata' di San Pietroburgo, e della 'moderna' tavola di Faenza vi renderà meno eccezionale la presenza di particolari trascrizioni della balcanica *Pelagonitissa*⁴⁰.

Vitale e la Madonna del Ricamo di San Francesco

Possiamo individuare tracce di simili influenze persino nella Bologna gotica dei primi decenni del '300, centro 'internazionale di commerci e scambi, dove aveva rilevante funzione la presenza dell'Università e degli ordini religiosi, e in particolare, ancora una volta, dei francescani, in una città da metà '200 legata

ologhe, ma con un incupimento espressivo quasi macedone", mentre Muraro (1974: n. 111) le riferì a un "pittore veneto imitatore dell'arte bizantina della seconda metà del Trecento". Lucco (1992: 537) le anticipò ai primi del '300 per affinità con gli affreschi della chiesa di San Giovanni Decollato a Venezia e con idee di Paolo precedenti il 1330, e vi riconobbe l'autore della *Crocifissione* della chiesa serbo-ortodossa di Split, che il Prijatelj (1986: 148-150) avvicinava, insieme alle tavole di Caorle, a Nicolò di Cipriano de Blondis da Zara, allievo dalmata di Paolo Veneziano: una collocazione geografica che "rafforzerebbe la sensazione di una provenienza dell'anonimo dall'altra sponda adriatica".

³⁹ La stessa interpretazione si trova anche in una miniatura del bolognese 'Maestro di Geronna', attivo, con forti influssi bizantini, negli anni settanta del '200, e torna in controparte nel *Polittico* 21 di Paolo Veneziano all'Accademia di Venezia (Sandberg Vavalà 1932: 31-37).

⁴⁰ Kouneni (2007), affrontando da un'altra angolatura i temi qui proposti, formula pure l'ipotesi di un arrivo del soggetto in Italia attraverso la Dalmazia, anche se ne vede l'origine esclusiva nel rapporto della sponda orientale con Venezia.

ai Guelfi, e quindi, come Rimini, anche agli angioini e al papato ⁴¹. Negli anni Trenta del '300 crebbe qui un'autonoma scuola artistica, in rapporto 'libero' con quella riminese, ma più fortemente ancorata a modi gotici e a una rilettura in senso 'naturale' di antichi modelli. Furono proprio i francescani a chiamare nel loro convento bolognese Vitale, uno dei protagonisti delle nuove tendenze pittoriche. E in San Francesco, nei primi anni del quarto decennio, il maestro eseguì, sul pilastro sinistro presso l'altare della basilica, l'affresco oggi noto come *Madonna del Ricamo*, distaccato agli inizi dell'Ottocento dal luogo originario e riscoperto nel 1978 a Pradalbino, sulla collina bolognese (D'Amico 1986; D'Amico, Tarozzi 2008: 25-91). In questa bella rappresentazione della *Madonna col Bambino* è stata riconosciuta una delle più antiche versioni note nella pittura trecentesca italiana di un tema, quello della Madonna operosa, diversamente diffuso nell'arte di Bisanzio e nei territori più strettamente legati alla sua suggestione culturale, fino ai Balcani ⁴², dove nell'*Annunciazione* la Vergine era sempre sorpresa dalla visita dell'Arcangelo mentre era intenta a tessere, con in mano il fuso e spesso anche il filo ⁴³. Proprio la presenza di un filo è stata identificata nel corso del restauro sull'affresco bolognese: sottile e quasi invisibile esso, partendo dalla mano in alto della Madonna, dove sono presenti tracce di un ago, traversa la sua veste, e raggiunge in basso un tessuto, tenuto dall'altra mano, su cui il disegno costruisce un ricamo 'non finito' sulla destra. Qui l'antico tema della Madonna 'che lavora' si collega a nuove iconografie e a testi legati soprattutto proprio ai francescani, in cui si narra tra l'altro della Vergine che cuce una veste per il piccolo Gesù in un'unica pezza, previsione della tunica della Passione ⁴⁴. A metà '300 in dipinti toscani come il dittico del Museo di Filadelfia alle spalle di una *Madonna dell'Umiltà* ⁴⁵, con la Vergine allattante seduta in terra su un cuscino, compare un ripiano su cui poggiano rocchetti di filo, allusione al lavoro. In altri casi la Vergine è raffigurata 'mentrè lavora ai ferri, o cuce, con accanto il Bambino che l'aiuta, come nella lorenzettiana *Sacra Famiglia* a Berna, collezione Abegg Stiftung o in due *Madonne operose* della metà del '300 già note in Emilia: l'altare di Tomaso da Modena della Pinacoteca bolognese, dove nel registro di mezzo la *Madonna gravida con un libro* è accostata alla *Madonna del Latte* e appunto ad una *Madonna operosa*, con i ferri tra le mani; e la *Madonna col Bambino* del Museo Poldi Pezzoli di Milano, dipinta proprio da Vitale nella maturità, il cui tema non è stato a lungo riconosciuto per l'errata lettura degli oggetti con cui il piccolo Gesù sembra giocare: già interpretati come 'boccette da profumo', sono invece

⁴¹ Per quanto riguarda i rapporti 'adriatici', andrà ricordato che nei primi decenni del '300 è documentata a Dubrovnik, in San Nicola, nella cattedrale e nella cancelleria del Rettore, l'attività di un pittore bolognese, Nicola da Bologna (Đurić 1974: 158-159).

⁴² Sull'argomento rimando a D'Amico 1997: 258; 2001: 260; 2003: 159-160; 2004.

⁴³ Nell'*Annunziata* di Mileševa, ad esempio, la Vergine, seduta in trono, tiene in una mano il fuso: da lì parte il 'filo' rosso porpora con cui sta tessendo, secondo la tradizione, la cortina del tempio.

⁴⁴ Tra queste le *Meditationes Vitae Christi* dello Pseudo-Bonaventura

⁴⁵ Sulla *Madonna dell'Umiltà*, cf. Meiss 1951 (trad.it. 1982: 207-245); D'Amico 1985.

rocchetti di filo colorato. Come nella tavola di Berna anche qui il Bambino ‘aiuta’ la Madre nel lavoro, porgendole il ‘filo’, preso da uno dei vicini rocchetti.

La *Madonna del Ricamo*, databile per via di stile agli anni trenta del '300, finisce per essere allora, a quanto noto, la più antica, o almeno una delle più antiche versioni del soggetto della Madonna operosa in Italia. Interessante è la sua presenza nella guelfa Bologna, nella chiesa dell'ordine francescano, che in questa città aveva una delle sedi più importanti, e che, come accennato, era già ampiamente diffuso al passaggio tra '200 e '300 anche sulla sponda adriatica orientale, in Dalmazia e nella Zeta.

Bibliografia

- Babić, Korać, Ćirković 1986: G. Babić, V. Korać, S. Ćirković, *Studenica*, Beograd 1986.
- Belting 1980: H. Belting, *An Image and Its Function in the Liturgy. The Man of Sorrows in Byzantium*, "Dumbarton Oaks Papers", XXXIV-XXXV, 1980-81, pp. 1-16.
- Bernini 2002: R. Bernini, *Scheda 46-47*, in F. Flores D'Arcais, G. Gentili, *Il Trecento adriatico: Paolo Veneziano e la pittura tra Oriente e Occidente*, Catalogo della mostra di Rimini, Cinisello Balsamo 2002, p. 196.
- Boskovits 1993: M. Boskovits, *The Origins of Florentine Painting 1100-1270*, Firenze 1993.
- Calo Mariani 1987: M. S. Calo Mariani, *San Nicola nell'arte in Puglia tra XIII e XVIII secolo*, in G. Otranto (a cura di), *San Nicola da Bari e la sua Basilica. Culto, arte e tradizione*, Milano 1987, pp. 98-137.
- Chatzidakis, Babić 1981: M. Chatzidakis, G. Babić, *Le icone della penisola balcanica e delle isole greche*, in K. Weitzmann et al., *Le icone*, Milano 1981, pp. 120-183.
- Cook 1996: W. R. Cook, *La rappresentazione delle Stimate di San Francesco nella pittura veneziana del Trecento*, "Saggi e memorie di Storia dell'arte", XX, 1996, pp. 9-34.
- Ćirković 1992: S. Ćirković, *I serbi nel Medioevo*, Milano 1992.
- D'Amico 1985: R. D'Amico, *Nuovi appunti per il Trecento bolognese: la Madonna col Bambino di Simone dei Crocefissi in San Martino*, "Strenna storica bolognese", XXXV, 1985, pp. 99-115.
- D'Amico 1986: R. D'Amico, *Restauro di pitture murali del Trecento bolognese. Nuovi contributi per un itinerario gotico*, "Itinerari. Contributi alla Storia dell'Arte in memoria di Maria Luisa Ferrari", IV, 1986, pp. 31-86.
- D'Amico 1997: R. D'Amico, *Quel filo da Mileševa a Bologna*, "Strenna storica bolognese", XLVII, 1997, pp. 237-263.
- D'Amico 1998: R. D'Amico, *Tra Oriente e Occidente attraverso l'Adriatico. Due regine della Serbia del '200 a Bologna*, "Strenna storica bolognese", XLVIII, 1998, pp. 205-226.
- D'Amico 2000: R. D'Amico, *Ponti distrutti – ponti da ricostruire – ancora il 'filo' tra Bologna e Belgrado*, "Strenna storica bolognese", L, 2000, pp. 255-270.
- D'Amico 2000-2001: R. D'Amico, *Per la storia dell'icona serba del Vaticano: il rapporto con le vicende della Basilica di San Pietro e una sua 'replica' seicentesca a Fano*, "Zograf", XXVIII, 2000-2001, pp. 89-100.

- D'Amico 2001: R. D'Amico, *Alla confluenza tra fiumi e culture. Per la costruzione di nuovi ponti*, "Strenna storica bolognese", LI, 2001, pp. 247-266.
- D'Amico 2002a: R. D'Amico, *Appunti sui rapporti tra la Serbia dei Nemanja, i Balcani e le culture della penisola italiana nel XIII secolo: ancora tra le due sponde dell'Adriatico*, in F. Flores D'Arcais, G. Gentili (a cura di), *Il Trecento adriatico. Paolo Veneziano e la pittura tra Oriente e Occidente*, Catalogo della mostra tenuta a Rimini, Cinisello Balsamo 2002, pp. 57-63; scheda n. 7, p. 116.
- D'Amico 2002b: R. D'Amico, *Tra storia e tutela lungo le strade della Serbia. I monasteri di Mileševa e Sopoćani*, "Strenna storica bolognese", LII, 2002, pp. 191-207.
- D'Amico 2003: R. D'Amico, *Antiche presenze serbe in Italia. Per la ricostruzione dei fili perduti*, "Strenna storica bolognese", LIII, 2003, pp. 155-175.
- D'Amico 2004: R. D'Amico, *Percorsi iconografici e artistici tra '200 e '300. Da Siena a Bologna*, "Strenna storica bolognese", LIV, 2004, pp. 187-209.
- D'Amico 2007: R. D'Amico, *Temi e suggestioni tra le sponde adriatiche: traccia per alcuni percorsi*, "Zbornik Narodnog Muzeja" (Beograd), XVIII, 2007, 2, pp. 9-25.
- D'Amico 2008: R. D'Amico, *Bogorodica Pelagonitisa Đovanija da Riminija u Faenci i kulturna razmena duž Jadrana u XIII i XIV veku*, "Saopštenja" (Beograd) XL, 2008, pp. 61-76.
- D'Amico, Pajić, Pasi 1999: R. D'Amico, S. Pajić, S. Pasi et al., *Tra le due sponde dell'Adriatico. La pittura nella Serbia del XIII secolo e l'Italia*, Catalogo della mostra (Bologna, Ferrara, Bari, 1999), Ferrara 1999.
- D'Amico, Tarozzi 2008: R. D'Amico, C. Tarozzi, *La Madonna del Ricamo di Vitale: storia di un 'filo'*, in F. Faranda (a cura di), *La Madonna del Ricamo di Vitale da Bologna*, Bologna 2008, pp. 25-91.
- Demus 1970: O. Demus, *Byzantine Art and the West*, London 1970.
- Đurić 1974: V. Đurić, *Influence de l'art vénitien sur la peinture murale en Dalmatie jusqu'à la fin du XV^e siècle*, in A. Pertusi (a cura di), *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, Firenze 1974, II, pp. 139-161.
- Đurić 1991: V. Đurić, *Sopoćani*, Beograd 1991.
- Fiocco 1931: G. Fiocco, *Le primizie di Paolo Veneziano*, "Dedalo", XI, 1931, 4, pp. 877-894.
- Gamulin 1974: G. Gamulin, *La pittura su tavole nel tardo Medioevo sulla costa orientale dell'Adriatico*, in A. Pertusi (a cura di), *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, II, Firenze 1974, pp. 181-209.
- Garrison 1949: E. B. Garrison, *Italian Romanesque Panel Painting*, Firenze 1949.

- Garrison 1950: E. B. Garrison, *Il Maestro di Forlì*, "Rivista d'arte", XXVI, 1950, pp. 61-81.
- Ivcević 2007: S. Ivcević, *Scheda n. 38*, in G. Gentili (a cura di), *Arte per mare. Dalmazia, Titano e Montefeltro dal primo Cristianesimo al Rinascimento*, Catalogo della mostra (San Marino, San Leo), Milano 2007, p. 108.
- Kitzinger 1966: E. Kitzinger, *The Byzantine Contribution to Western Art of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, "Dumbarton Oaks Papers", XX, 1966, pp. 25-47.
- Kouneni 2007: L. Kouneni, *A byzantine Iconographic Type of Virgin and Child in Italy? The Pelagoritissa Virgin re-examined*, "Arte cristiana", XCV, 2007, 838, pp. 1-8.
- Kustodieva 1994: T. K. Kustodieva, *Museo dell'Ermitage – Italian Painting XIII to XVI*, Firenze 1994.
- Lazarev 1938: V. Lazarev, *Studies in the Iconography of the Virgin*, "The Art Bulletin", XX, 1938, pp. 26-65.
- Lazarev 1954: V. Lasareff, *Maestro Paolo e la pittura veneziana del suo tempo*, "Arte veneta", VIII, 1954, pp. 78-89.
- Longhi 1934-1935: R. Longhi, *La pittura del Trecento nell'Italia settentrionale*, Corso universitario a. a. 1934-35, rist. in *Opere complete di Roberto Longhi*, VI: *Lavori in Valpadana dal Trecento al primo Cinquecento*: 1934-1964, Firenze 1973, pp. 3-90.
- Longhi 1948: R. Longhi, *Giudizio sul Duecento*, "Proporzioni", II, 1948, pp. 5-54, rist. in *Opere complete di Roberto Longhi*, VII: *Giudizio sul Duecento e ricerche sul Trecento nell'Italia centrale*, Firenze 1974, pp. 1-53.
- Lorusso Romito 1999: R. Lorusso Romito, *La Puglia e l'Oriente balcanico tra il XII e il XIV secolo*, in R. D'Amico, S. Pajić, S. Pasi et al., *Tra le due sponde dell'Adriatico. La pittura nella Serbia del XIII secolo e l'Italia*, Catalogo della mostra (Bologna, Ferrara, Bari), Ferrara 1999, pp. 165-183.
- Lucco 1992: M. Lucco, *Il Maestro di Caorle. Biografia*, in M. Lucco (a cura di), *La Pittura nel Veneto. Il Trecento*, Milano 1992, p. 537.
- Meiss 1982: M. Meiss, *La Madonna dell'Umiltà*, in Idem, *Pittura a Firenze e Siena dopo la Morte Nera*, Torino 1982, pp. 207-245 (ed.or. *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, Princeton 1951).
- Muraro 1974: M. Muraro, *Scheda n. 111*, in S. Bettini (a cura di), *Venezia e Bisanzio*, Catalogo della mostra, Venezia 1974.
- Pace 1986: V. Pace, *Pittura del Duecento e del Trecento a Roma e nel Lazio*, in *La pittura in Italia. Il Duecento e il Trecento*, Milano 1986, pp. 423-442.
- Pace 2000: V. Pace, *Arte a Roma nel medioevo: committenza, ideologia e cultura figurativa in monumenti e libri*, Napoli 2000.

- Pace 2004-2005: V. Pace, *Aquileia, Parma, Venezia e Ferrara: il ruolo della Serbia (e della Macedonia) in quattro casi di 'maniera greca' nel Veneto e in Emilia*, "Zograf" (Beograd), XXX, 2004-2005, pp. 63-80.
- Pajić 1999a: S. Pajić, *La Serbia nel XIII secolo. Interazione storico-artistica*, in R. D'Amico, S. Pajić, S. Pasi, et al., *Tra le due sponde dell'Adriatico. La pittura nella Serbia del XIII secolo e l'Italia*, Catalogo della mostra (Bologna, Ferrara, Bari), Ferrara 1999, pp. 13-24.
- Pajić 1999b: S. Pajić, *Studenica; Prizren; Mileševa; Moraca; Peć; Sopoćani; Gradac; Arilje*, pp. 29-86, in R. D'Amico, S. Pajić, S. Pasi, et al., *Tra le due sponde dell'Adriatico. La pittura nella Serbia del XIII secolo e l'Italia*, Catalogo della mostra (Bologna, Ferrara, Bari), Ferrara 1999, pp. 29-86.
- Pallucchini 1964: R. Pallucchini, *La pittura veneziana del Trecento*, Venezia – Roma 1964.
- Pasini 1980: P. G. Pasini, *I Malatesti e l'arte*, Milano 1980.
- Prijatelj 1962: K. Prijatelj, *Splitska Galerija i njezin krug*, Zagreb 1962.
- Prijatelj 1986: K. Prijatelj, *Nota su una 'Crocifissione' vicina a Paolo Veneziano a Split (Spalato)*, "Arte veneta", XI, 1986, pp. 148-150.
- Radojčić 1963: S. Radojčić, *Mileseva*, Beograd 1963.
- Sandberg Vavalà 1932: E. Sandberg Vavalà, *A venetian Primitive*, "The Burlington Magazine", XIII, 1932, pp. 31-37.
- Sandberg Vavalà 1934/1983: E. Sandberg Vavalà, *L'iconografia della Madonna col Bambino nella pittura italiana del Duecento*, Siena 1934 (rist. Roma 1983).
- Schmidt Arcangeli 2002: C. Schmidt Arcangeli, *Scheda n. 12*, in F. Flores D'Arcais, G. Gentili (a cura di), *Il Trecento adriatico. Paolo Veneziano e la pittura tra Oriente e Occidente*, Catalogo della mostra tenuta a Rimini, Cinisello Balsamo 2002, pp. 126-127.
- Servolini 1944: L. Servolini, *La pittura gotica romagnola*, Forlì 1944.
- Subotić 1958: G. Subotić, *Kraljica Jelena Anžuska – ktitor crkvenih spomenika u Primorju*, "Istorijski glasnik", XI, 1958, 1-2, pp. 131-147.
- Subotić 1998: G. Subotić, *Terra Sacra. L'arte del Kosovo*, Milano 1998.
- Tambini 1982: A. Tambini, *Pittura dall'alto medioevo al tardo gotico nel territorio di Faenza e Forlì*, Faenza 1982.
- Tartuferi 1990: A. Tartuferi, *La pittura a Firenze nel Duecento*, Firenze 1990.
- Todić 1998: B. Todić, *Srpsko slikarstvo u doba kralja Milutina*, Beograd 1998.
- Todić, Čanak-Medić 2005: B. Todić, M. Čanak-Medić, *Manastir Dečani*, Beograd 2005.
- Turchini 1995: A. Turchini, *La famiglia Malatesta e la città di Rimini fra Duecento*

- e Trecento*, in D. Benati (a cura di), *Il Trecento riminese. Maestri e botteghe tra Romagna e Marche*, Catalogo della mostra di Rimini, Milano 1995, pp. 58-71.
- Valagussa 1995: G. Valagussa, *Prima di Giotto*, in D. Benati (a cura di), *Il Trecento riminese. Maestri e botteghe tra Romagna e Marche*, Catalogo della mostra di Rimini, Milano 1995, pp. 72-81.
- Van Marle 1924: R. Van Marle, *The Development of the Italian School of Painting*, IV, The Hague 1924.
- Velmans 1999: T. Velmans, *Affreschi e mosaici*, in T. Velmans, V. Korać, M. Suput, Bisanzio. *Lo splendore dell'arte monumentale*, Milano 1999, pp. 11-307.
- Venturi 1928: L. Venturi, *Alcuni acquisti della collezione Gualino*, "L'Arte", I, 1928, pp. 70-73.
- Viroli 1998: G. Viroli, *Pittura dal Duecento al Quattrocento a Forlì*, Bologna 1998.
- Volbach 1941: W. F. Volbach, *Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom*, "Orientalia Christiana Periodica", VII, 1941, 3-4, pp. 480-496.
- Volpe (A.) 1995: A. Volpe, *Scheda n. 12*, in D. Benati (a cura di), *Il Trecento riminese. Maestri e botteghe tra Romagna e Marche*, Catalogo della mostra di Rimini, Milano 1995, p. 170.
- Volpe (A.) 2002: A. Volpe, *Giotto e i riminesi. Il gotico e l'antico nella pittura di primo Trecento*, Rimini 2002.
- Volpe (C.) 1965: C. Volpe, *La pittura riminese del Trecento*, Milano 1965.
- Walcher Casotti 1961: M. Walcher Casotti, *Il trittico di Santa Chiara di Trieste e l'orientamento paleologo nell'arte di Paolo Veneziano*, Trieste 1961.

I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria fino al secolo XIX

Krassimir Stantchev
Università "Roma Tre"

È ben noto, almeno agli addetti ai lavori, che di una significativa penetrazione del cattolicesimo nelle terre bulgare si può parlare solo a partire dalla fine del XVI secolo quando la fiorente cittadina di Čiprovcì (Chiprovaz nei documenti secenteschi; nei Balcani occidentali, vicino alla Serbia) ospitò una missione francescana guidata da fra Pietro Salinate (bosniaco da Soli, l'odierna Tuzla). È altrettanto noto che il '600 rappresenta una sorte di "secolo d'oro" per il cattolicesimo bulgaro, nel quale il ruolo principale spettò ai Frati minori dell'Osservanza. Nel corso della preparazione della presente relazione, però, mi sono reso conto che prima di parlare della vera storia del francescanesimo in Bulgaria vale la pena soffermarsi, pur brevemente, sulla sua poco documentata, ma non meno interessante preistoria ¹.

1. I primi contatti. La politica dell'unione (secolo XIII)

A prescindere dai rapporti con la Chiesa Romana antecedenti allo scisma del 1054, il primo contatto documentato della Bulgaria medievale – appena risorta come Stato (1185-87) – con il cattolicesimo avvenne tra dicembre 1199 e gennaio 1200, quando allo zar bulgaro Kalojan (1197-1207) giunse una lettera del papa Innocenzo III (1198-1216): lo stesso che dieci anni più tardi darà al Poverello d'Assisi l'approvazione orale per la fondazione dell'Ordine dei frati minori. Ne seguì un intenso scambio di lettere ² e di ambasciatori che portò al riconoscimento, da parte della Santa Sede, della dignità reale di Kalojan e alla nomina dell'arcivescovo di

¹ Sul tema esistono due importanti studi ai quali parzialmente m'appoggio qui e nei quali si possono trovare ulteriori indicazioni bibliografiche: quello più specifico di Ivan Dujčev (1965; prima pubblicazione: 1934) e quello più generale di Vasil Gjuzev (2009).

² Si veda Dujčev 1942 ripreso in *IBI* XII, *LIBI* II: 307-373 (con traduzione bulgara a fronte); traduzione italiana delle lettere di Innocenzo III concernenti i Balcani: Dall'Aglìo 2003.

Tárnovo *primas in regno Bulgarorum et Blachorum* nel febbraio dell'anno 1204³. Le rispettive cerimonie, però, si svolsero solo il 7 e l'8 novembre dello stesso anno poiché il legato papale incaricato di celebrarle, il cardinale Leone, venne trattenuto a lungo in Ungheria dal re Emerico (Imre) che aveva alcune pretese territoriali nei confronti del regno bulgaro e non voleva che venisse legittimato il potere di Kalojan⁴. Lo stesso Emerico negli anni precedenti aveva appoggiato le pretese del gran zupano di Zeta (Dioclea) Vukan Nemanjić – cattolico, sposato con una parente di Innocenzo III – per il trono della Serbia. Vukan, da parte sua, aveva accusato il bano Kulin, che tra il 1180 e il 1204 governò la Bosnia, di tollerare gli eretici nel suo paese e aveva pregato il papa di suggerire “al re d'Ungheria di sradicarli dal suo regno, come la zizzania dal grano”⁵. Da una lettera di Innocenzo III del 1202 si apprende che il pontefice aveva colto il suggerimento e aveva diretto contro i presunti eretici “il nostro carissimo figlio in Cristo Enrico, illustre re degli ungheresi” (Dall'Aglia 2003: 50). A questo punto il bano Kulin convocò nel 1203 un consiglio che s'affrettò a dichiarare fedeltà alla Chiesa romana⁶. Così nell'anno in cui i partecipanti alla Quarta Crociata presero Costantinopoli (aprile 1204) che per più di mezzo secolo smise di essere il centro dell'ortodossia orientale, le Chiese della Bulgaria e della Bosnia si trovarono a riconoscere l'autorità suprema della Sede Romana.

Mi soffermo su questi fatti, avvenuti alla vigilia della fondazione dell'ordine dei frati minori, perché solo interpretandoli nella loro interconnessione si riesce a comprendere il successivo sviluppo dei rapporti della Bulgaria con il cattolicesimo e in particolar modo con il francescanesimo: rapporti che passeranno quasi sempre attraverso la Bosnia e l'Ungheria, più tardi attraverso l'Austria e successivamente l'Impero asburgico.

Le mosse di Kalojan e del bano Kulin furono di carattere diplomatico e le rispettive unioni con Roma non durarono a lungo, mentre i rapporti pacifici con l'Impero latino di Costantinopoli e con il Regno ungherese, ai quali queste unioni miravano, s'interruppero quasi subito. Il successore (non del tutto legittimo) di Kalojan, zar Boril (1207-1218), convocò nel 1211 a Tárnovo un concilio contro i bogomili negli atti del quale non vengono nominati né il papa, né il primate della Bulgaria da lui nominato, anzi: per decisione del consiglio fu tradotto il *Synodikon*

³ V. documenti nn. 13 e 14 in *IBI XII*, *LIBI II*: 323-327 e 327-329 del 25 febbraio 1204; trad. it.: Dall'Aglia 2003: 93-98 (n. 32) e 98-100 (n. 33).

⁴ Cf. *IBI XII*, *LIBI II*: 351-361, lettere nn. 29, 30, 32 e 33; trad. it.: Dall'Aglia 2003: 123-136 (nn. 44-47).

⁵ Cf. Dall'Aglia 2003: 25-27. “Dal suo regno” perché in quel momento Kulin era (o almeno era ritenuto) vassallo di Emerico. Sul complesso problema se davvero si trattasse di eretici e, in caso, di quali, si veda la dettagliata relazione della collega Barbara Lomagistro nel presente volume.

⁶ Cf. il documento del 30 aprile 1203, allegato alla lettera del rappresentante del papa, Giovanni da Casamari, con la quale egli informava Innocenzo III dell'esito del consiglio: trad. e bibliogr. Dall'Aglia 2003: 70-72.

dell'ortodossia bizantino, completato con le decisioni del concilio di Târnovo nelle quali non vi è nessuna traccia di legame con Roma ⁷. Nel 1218 sul trono di Târnovo salì l'erede legittimo, Ivan (Joann) Asen II (1218-1241), che nei primi anni '30 ripristinò ufficialmente la comunione della Chiesa bulgara con le chiese d'Oriente rinunciando definitivamente all'unione con Roma: un atto che la Santa Sede interpretò come deviazione verso l'eresia ⁸. D'eresia fu di nuovo accusata anche la Bosnia il cui nuovo bano, Matej Ninoslav (1232-1250), per sottrarre il trono al figlio del bano Kulin, si era appoggiato alle comunità ritenute, a torto o a ragione, dualistiche. A questo punto papa Gregorio IX (1227-1241) non esitò a suggerire una nuova crociata contro gli eretici affidata, naturalmente, al re d'Ungheria. Tra il 1235 e il 1238 le truppe ungheresi attaccarono la Bosnia e nel 1238 si preparavano a invadere la Bulgaria. In quell'occasione il pontefice, che aveva auspicato quest'intervento già nel 1235 ⁹, in una bolla del 9 agosto 1238 elogiò il re Bela IV (1235-1270) per la sua prontezza a guerreggiare "contra gentem apostatricem, populum blasphemantem, haereticos videlicet et schismaticos terrae Assani, ipsumque Assanum Dei et Ecclesiae inimicum" ¹⁰. Nella progettata guerra contro la Bulgaria un ruolo di rilievo venne assegnato ai francescani e ai domenicani:

Il papa concepisce la guerra contro Giovanni II Asen come una crociata, e annunzia d'avere ingiunto al priore dell'Ordine dei Predicatori e al ministro dei Frati Minori della Provincia di Gran (Strigonien) di predicare verbum crucis contro quegli "eretici e scismatici", concedendo a coloro che vi parteciperanno la stessa indulgenza largita ai crociati di Terra Santa. Nello stesso tempo il papa concede al Re d'Ungheria di scegliersi alcuni minoriti e domenicani [...] ¹¹.

La crociata contro la Bulgaria non si svolse ¹² e di conseguenza non si realizzò neanche l'ingresso dei missionari francescani nelle terre bulgare, ma l'episodio è molto indicativo sia per gli scopi della penetrazione cattolica in Bulgaria che per

⁷ Ed. Popruženko 1928; Božilov, Totomanova, Biljarski 2010.

⁸ Rimando di nuovo alla relazione di Barbara Lomagistro nel presente volume per una serie di dettagli che chiariscono il concetto di 'eresia' ed 'eretici' nell'ideologia cattolica del XIII secolo che comprendeva anche gli 'scismatici', cioè gli ortodossi orientali.

⁹ Si veda la lettera di Gregorio IX al re Bela IV del 16 dicembre 1235 in *IBI* XXV, *LIBI* IV: 50-51.

¹⁰ Dujčev 1965: 396; v. l'intera lettera in *IBI* XXV, *LIBI* IV: 74-76, cfr. anche le lettere successive, pp. 76-79.

¹¹ *Ibid.* Cf. *IBI* XXV, *LIBI* IV: 78-79.

¹² Sull'argomento si veda Dujčev 1972: 310-313 il quale, invece, ritiene la crociata svoltasi, ma per opera dell'imperatore latino di Costantinopoli Baldovino II. In realtà, il papa suggeriva una crociata congiunta contro l'imperatore bizantino (di Nicea) Giovanni III Dukas Vatatzes e contro Ivan Asen II con lo scopo di aiutare l'indebolito Impero latino di Costantinopoli. Alla fine, però, si fece guerra solo all'imperatore bizantino e non con le forze ungheresi, ma con l'aiuto del re di Francia

i metodi con i quali la s'intendeva condurre. Dopo poco più di un secolo i frati minori entreranno comunque in Bulgaria e sempre a fianco delle truppe ungheresi, ma per il momento i loro contatti con il Secondo impero bulgaro dovettero limitarsi alla partecipazione a qualche ambasciata. Nel 1245, per esempio, il nuovo papa Innocenzo IV (1243-1254) inviò presso l'erede di Ivan Asen II, suo figlio Koloman I Asen (1241-1246), alcuni monaci francescani che avrebbero dovuto convincerlo a ritornare all'unione con la Chiesa cattolica ("ad unitatem ecclesie catholice revertaris"¹³) e di inviare rappresentanti della Chiesa bulgara al Primo concilio di Lione (1245). Nello stesso anno il pontefice confermò i privilegi concessi già nel 1239 da Gregorio IX ai missionari francescani "in terras Sarracenorum Paganorum, et Graecorum, Bulgarorum" (Dujčev 1965: 399); nel 1258 il suo successore, Alessandro IV (1254-1261), ribadirà e allargherà tali privilegi con una bolla indirizzata "dilectis filiis fratribus de Ordine Minorum in terris Saracenorum, Paganorum, Graecorum, Bulgarorum, Cumanorum ..., aliarumque infidelium nationum Orientis" (Dujčev 1965: 399). Non disponiamo, però, di nessuna documentazione che possa confermare l'eventuale effettiva presenza di francescani nei territori bulgari in quel periodo. Fa impressione, tuttavia, che nei documenti pontifici praticamente non si faccia più differenza tra eterodossi, eretici, rappresentanti di altre religioni e pagani: tutti sono infedeli, quindi oggetto di conversione al cattolicesimo.

Una bolla di contenuto simile a quello delle sopracitate fu firmata il 13 agosto del 1291 dal papa Niccolò IV (1288-1292) (Dujčev 1965: 399-400): il primo papa francescano, ex Ministro provinciale della Sclavonia e poi Ministro generale dell'ordine (1274-1279), cardinale (dal 1278, con il titolo di Patriarca latino di Costantinopoli) e vescovo di Palestrina (1281-1288). Nel 1272 il futuro papa condusse la missione (composta da quattro francescani) presso l'imperatore bizantino Michele VIII Paleologo che ebbe come risultato finale l'unione di Lione del 1274. La Bulgaria, com'è noto, non aderì a quest'unione perciò nel 1291 Niccolò IV inviò "Magnifico Principi Georgio Imperatori Bulgarorum illustri" (lo zar Giorgio I Terter, 1280-1292) e all'arcivescovo di Tărnovo (il patriarca Gioacchino III) lettere con le quali li esortava ad entrare in comunione con la "sacrosanta Romana Ecclesia" che "sola super omnes ecclesias summum et precipuum obtinet principatum"¹⁴. Alla lettera indirizzata allo zar era allegato anche un formulario contenente l'esposizione della fede cattolica sul modello di quello accettato nel 1274 dall'imperatore bizantino. Ma le mosse diplomatiche di Niccolò IV non diedero i risultati sperati, il sovrano bulgaro e il patriarca non accettarono la proposta del pontefice la quale, stando ai documenti pervenuti, rappresenta l'ultimo tentativo di legare la Bulgaria alla Chiesa Romana per mezzo di una *unione* che non imponesse il rifiuto dei riti e delle tradizioni del cristianesimo orientale. Nel secolo successivo, che per il papato

¹³ *IBI* XXV, *LIBI* IV: 91 (l'intera lettera, datata 21 marzo 1245: pp. 89-92). Cf. Dujčev 1965: 396-397 e Gjuzev 2009: 152.

¹⁴ Dujčev 1965: 402, sull'argomento pp. 401-404; cf. Gjuzev 2009: 156, 210-211. I. Dujčev a ragione annota che nelle lettere non si parla di ritorno alla comunione con la Chiesa romana, come se il papa non sapesse dell'unione dello zar Kalojan.

è quello della Cattività avignonese (1309-1377), prenderà il sopravvento l'altra linea nella politica verso la Bulgaria (e non solo), che si era già profilata nei tempi di Gregorio IX: imporre il cattolicesimo a questa gente "apostata, blasfema, eretica e scismatica" con forza, (ri)battezzandola perché ritenuta infedele, non cristiana. E a servire questa politica saranno richiamati di nuovo i frati minori che nel frattempo si affacciarono sui territori bulgari dalle periferie.

2. I francescani e la politica *ad conversionem scismaticorum et hereticorum ac infidelium* (secolo XIV)

Il già menzionato anno 1291 segna l'inizio della presenza permanente dei francescani in Bosnia¹⁵. Non è del tutto chiaro se proprio allo stesso anno, oppure al 1339, risale anche la fondazione della Vicaria francescana in Bosnia che, secondo un elenco steso non più tardi del 1343, abbracciava otto custodie e la sesta tra loro era la *Custodia Bulgariae* così descritta:

Custodia Bulgariae habet locum de Severino, locum Orsciviae circa portam ferream, locum Sebes, locum Srim, locum Chevesdi¹⁶.

Le prime tre città elencate sono le odierne rumene Turnu Severin (dal 1972 Drobeta-Turnu Severin, in ungherese Szörényvár) nell'Oltenia, Orșova (in ungherese Orsova) e Caransebeș (in ungherese Karánsebes) nel Banato, mentre le altre due sono da cercare sulla riva destra del Danubio, non lontano da Belgrado e Novi Sad¹⁷. Tutte, comunque, si trovano a nord-ovest dalla città bulgara di Bdin, l'odierna Vidin (sul Danubio, all'estremo nord-ovest della Bulgaria odierna), in un territorio che storicamente faceva parte del Primo impero bulgaro e già agli inizi del X sec. fu conteso tra bulgari e magiari¹⁸. In quella regione, allargata anche a sud-est, tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo esisteva il feudo del despota

¹⁵ Si veda la relazione di B. Lomagistro nel presente volume e la bibliografia ivi citata.

¹⁶ Dujčev 1965: 405 e la bibliografia ivi citata; cf. anche Gjuzeev 2009: 233-234.

¹⁷ Per il luogo *Srim* (da alcuni citato come Cerim) viene proposta l'identificazione con l'attuale Cerevic/Čerević in Serbia, a una ventina di chilometri da Novi Sad, alle falde di Fruška gora; alcuni storici però lo identificano con l'antica Sirmium, l'odierna Sremska Mitrovica in Vojvodina (Serbia), come fa nel 1761 anche il francescano Blasius Kleiner (v. più avanti), citando lo stesso documento: "Srim, nunc Sirmium" (Juez Gálvez 1997: 152; trad. bulgara Dujčev, Telbizov 1977: 139).

¹⁸ Le cronache ungheresi raccontano de "l'odioso Glad", parente dello zar bulgaro Simeone (893-927), che governava la zona e aveva avuto un lungo conflitto con Arpad (ca. 850 – 907), il fondatore della prima dinastia ungherese. Sulla riva destra del Danubio Glad teneva la città di Bdin (di dove sarebbe anche stato originario) e questo potrebbe spiegare le aspirazioni degli ungheresi, che nell'epoca in questione governavano la zona suddetta, verso Bdin e il suo territorio.

bulgaro (di origini cumano-bulgare) Šišman, vassallo dell'Orda d'Oro. Proprio al suo despotato si riferiva l'autore di un'anonima *Descriptio Europae Orientalis* del 1308 (Gorca 1916; Praga 1940; Gjuzev 2009: 213-216)¹⁹, stesa per Carlo di Valois²⁰, quando spiegava che la Bulgaria aveva la sua capitale presso Bdin ("apud Budinum civitatem magnam") e che il Danubio passava in mezzo al paese governato da "Cysmani" (Šišman)²¹. La denominazione della *Custodia Bulgariae*²² francescana connessa al sopraindicato territorio non era, dunque, un errore: semplicemente si collegava ad una delle diverse formazioni statali che si erano formate nel XIV secolo sul territorio dell'Impero bulgaro e che spesso non avevano nessun effettivo vincolo d'obbedienza con il potere centrale, cioè con lo zar di Tărnovo. Nel 1323 il figlio di Šišman, Michail III Šišman, salì al trono di Tărnovo (1323-1330) e si può supporre che il legame tra il suo feudo ereditario e il regno centrale si rafforzasse. Non abbiamo nessun indizio che ciò possa aver portato anche all'estensione dell'attività della *Custodia Bulgariae* sull'intero territorio bulgaro. Abbiamo, però, qualche ragione di credere che la formula 'Regno di Bdin = Bulgaria' funzionasse anche per gli uffici della Santa Sede con le rispettive conseguenze amministrative.

Nel 1331 al trono di Tărnovo salì Ivan Aleksandăr (dal 1331 al 1371), nipote di Michail Šišman (figlio della sorella Keraca). Nel 1356 Ivan Sracimir, figlio di primo letto di Ivan Aleksandăr, privato dell'eredità al trono di Tărnovo a favore del fratellastro Ivan Šišman, ruppe con il padre e si proclamò sovrano a Bdin (1356-1396). Nel maggio del 1365 il suo regno fu invaso dalle truppe del re d'Ungheria (dal 1370 anche della Polonia) Lodovico I d'Angiò che rinchiusse Ivan Sracimir in Croazia (nella fortezza Humnik) e cercò di imporgli il cattolicesimo (sua moglie

¹⁹ Secondo il suo primo editore, il testo sarebbe stato composto da un francescano dalmata che abbia soggiornato per qualche tempo in Serbia; secondo Praga con il quale concorda anche Gjuzev, si tratterebbe invece di un domenicano.

²⁰ Charles de Valois (1270-1325, conte di Valois dal 1286) sposò in seconde nozze Caterina de Courtenay il cui nonno, Baldovino II, fu l'ultimo imperatore latino di Costantinopoli. Questo permise a Carlo di assumere, tra 1301 e 1308, il titolo di 'Imperatore consorte dell'Impero Romano d'Oriente'; egli non era estraneo all'idea di sedersi effettivamente un giorno al trono di Costantinopoli e questo spiega anche il suo interesse per l'Europa orientale.

²¹ Secondo Gjuzev 2009: 215.

²² Nel 1514 la Vicaria francescana di Bosnia venne divisa in Bosna Srebrena (*Bosna Argentina*) e Bosna-Hrvatska che nel 1517 furono elevate a province. Nel 1624 presso la provincia di *Bosna Argentina* venne istituita la *Custodia Bulgariae* (v. qui più avanti); oggi è difficile dire se quest'atto fosse inteso all'epoca come una rifondazione della preesistente omonima custodia oppure come una istituzione *ex novo*; cf. la cronologia della provincia Bosna Srebrena sul sito:

<http://www.bosnasrebrena.ba/v2010/povijest-provincije-kronoloski-pregled-dogadjaja.html> (consultato il 31.08.2010).

Anna, figlia del voevoda di Valacchia, era già cattolica prima del matrimonio). Nei territori occupati gli ungheresi intrapresero una massiccia conversione della popolazione al cattolicesimo, condotta non proprio con il metodo della convinzione²³. Nel corso della conversione forzata, in base alla convinzione che chi non era cattolico non fosse cristiano (v. sopra), non si faceva differenza tra eretici e ortodossi, venivano (ri)battezzati tutti. Sembra, comunque, che bogomili e patareni che non mancavano in questi territori, abbiano accettato la conversione senza troppi scrupoli²⁴: cosa che faranno i loro eredi nei territori bulgari 250 anni più tardi.

L'opera della conversione fu affidata ai frati minori della Vicaria di Bosnia e in una lettera al papa Urbano V (1362-1370) scritta nel 1366 il Ministro generale dell'ordine, Marco da Viterbo (dallo stesso anno cardinale), affermava che, stando alle informazioni ricevute dal re d'Ungheria e dal vicario francescano di Bosnia, nei territori bulgari in soli 50 giorni otto (!) frati avessero convertito al cattolicesimo più di 200.000 persone pari a un terzo della popolazione del regno di Bdin; per continuare e consolidare quest'opera il re Lodovico chiedeva che gli fossero inviati altri mille monaci (s'intenda frati minori). Il papa rispose con una lettera del 1368 nella quale si rallegrava del fatto che tanti scismatici ed eretici di quelle parti fossero stati riportati "ad lumen vere fidei ac unitatem et obedientiam sacrosancte Romane ecclesie" e raccomandava ai vescovi di Caloccia (Kalocsa) e del Csanad di inviare in quei paesi sacerdoti e monaci che possano continuare la conversione "aliorum scismaticorum et hereticorum ac infidelium" (v. Gjuzelev 2009: 232-233).

Non sapremo mai quanti frati minori complessivamente furono impegnati in questa conversione; si sa soltanto che quando tra la seconda metà del 1369 e l'inizio del 1370 gli occupanti ungheresi furono cacciati via da Bdin, nella città si trovavano dieci francescani, cinque dei quali riuscirono a sfuggire alla vendetta della popolazione ortodossa (o ritornata all'ortodossia orientale), mentre gli altri cinque furono presi e martirizzati sulla riva del Danubio il 12 febbraio 1370 (Dujčev 1965: 420-422). Come osserva I. Dujčev, non c'è unanimità né sul numero, né sui nomi dei francescani martiri di Bdin/Vidin, ma di solito vengono indicati i seguenti: Antonio di Sassonia, Gregorio (in alcune fonti Giorgio) di Trogir, Nicolao e Ladislao d'Ungheria e Tomaso di Foligno²⁵. L'elenco è interessante anche dal punto di vista della provenienza geografica dei frati che avevano partecipato a questa missione: nessuno di loro, come si può vedere, proveniva dalle terre propriamente balcaniche (se non vogliamo considerare balcanica la città dalmata di Trogir).

²³ Sulla vicenda e sui documenti che la testimoniano si vedano Dujčev 1965: 413-422, Gjuzelev 2009: 231-233 e la bibliografia ivi citata.

²⁴ Scrive fra Marco da Viterbo, Ministro generale dell'ordine dei frati minori: "Patareni et Manichei sunt amplius solito disposti baptizari" – Dujčev 1965: 416.

²⁵ Dujčev 1965: 422 e la bibliografia ivi citata, della quale evidenzierei solo una fonte: *Vita del B. Tomaso di Foligno e compagni martiri in Bulgaria*, in Mazzara, Antonio 1721: 170-172.

Si è accennato prima alla formula ‘Regno di Bdin = Bulgaria’ (o viceversa). Una certa conferma che essa fosse valida anche per la cancelleria della Santa Sede (in quel periodo trasferiti ad Avignone) può essere trovata nel fatto seguente. Subito dopo la conquista del Regno di Bdin furono istituite due diocesi cattoliche nei territori bulgari: l’una, come prevedibile, con sede a Bdin, l’altra, però, era (o avrebbe dovuto essere) situata nella antica capitale del Primo impero bulgaro Veliki Preslav che non aveva niente a che fare con Bdin: Preslav era la metropoli prototrona del Patriarcato di Tărnovo. L’episcopato cattolico di Bdin fu attivo durante l’occupazione e aveva a capo il vescovo Giovanni che, come sembra, era francescano. Un tale Elia, invece, portava il titolo di Arcivescovo di Preslav ma *de facto* si trattava solo di un titolo nominale. Inoltre, il vescovo Giovanni, per delega dell’arcivescovo Elia, aveva nominato e ordinato vescovo della diocesi di *Sycadien* (d’incerta identificazione) un francescano, fra Pietro Nicolai: nomina che il papa non approvò (Nikolova 1999; cf. anche Gjuzelev 2009: 233). Tutto ciò, a mio parere, viene ad indicare che né il papa, né il Ministro generale dell’ordine dei frati minori avevano l’intenzione di limitarsi nella propagazione del cattolicesimo al Regno di Bdin, occupato dagli ungheresi: nel mirino c’era tutta la Bulgaria, come confermato da altri fatti.

Già nel secondo decennio del XIV secolo il papa Giovanni XXII (1316-1334), istituendo l’episcopato di Caffa in Crimea (*Ecclesia Caphensis*), fece estendere la sua giurisdizione sino alla città di Varna sulla costa bulgara del Mar Nero (Dujčev 1965: 404-405) ²⁶. Il primo vescovo cattolico di Caffa fu un francescano, fra Girolamo, ma non abbiamo nessun dato che possa permetterci di capire se la sua attività in qualche modo abbia effettivamente raggiunto le terre bulgare.

Nel 1366-1367, invece, parallelamente alla conquista ungherese del Regno di Bdin, anche il Regno di Tărnovo divenne oggetto di un’invasione occidentale, questa volta via mare, per opera di Amedeo VI di Savoia (1334-1383, Signore della Savoia e conte d’Aosta dal 1343), noto come il Conte Verde. La sua impresa, ideata come una crociata contro i turchi, in un primo momento portò alla riconquista di Gallipoli (restituita a Bisanzio) e alla liberazione dei Dardanelli, ma poi si mutò in una spedizione punitiva contro la Bulgaria con lo scopo principale (raggiunto) di assicurare all’imperatore bizantino Giovanni V Paleologo (1341-1376 e 1379-1391), cugino di Amedeo ²⁷, via libera per il suo ritorno dall’Ungheria a Costantinopoli ²⁸. Sollecitata da papa Urbano V, questa campagna doveva dare un forte impulso alle ennesime trattative per l’unione tra le chiese orientali e

²⁶ In realtà, come osserva anche I. Dujčev, nella bolla papale si legge “ac a villa de Varia in Bulgaria”.

²⁷ Anna di Savoia, zia di Amedeo, era madre di Giovanni Paleologo.

²⁸ Insospettiti, non senza ragione, dei veri scopi delle trattative condotte da Giovanni V Paleologo a Buda, i bulgari non gli permisero d’attraversare, al suo ritorno, i territori del Regno di Tărnovo e l’imperatore rimase bloccato a Bdin, già in possesso degli ungheresi, fino all’esito dell’azione del Conte Verde – v. Gorina 1970; Matanov, Michneva 1988: 116-117; Gjuzelev 2009: 234-235.

Roma. Con il Conte Verde viaggiava, infatti, anche il (nominale) Patriarca latino di Costantinopoli, Paolo, che ebbe colloqui sull'argomento sia con l'imperatore bizantino che con lo zar di Tarnovo. L'assistenza spirituale dei crociati, invece, era stata affidata ad un gruppo di religiosi capeggiati dai frati Bertrando da Milano e Gregorio da Brescia, molto probabilmente francescani. Non sappiamo se essi avessero svolto qualche attività di proselitismo nelle città sul Mar Nero conquistate da Amedeo e poi consegnate al cugino Giovanni V Paleologo (Sozopol, Anchialo, Mesembria e la fortezza Emona), ma l'esempio delle conversioni degli ortodossi nel Regno di Bdin ci permette di non escluderlo.

Comunque sia andata, rimane il fatto che negli anni '60 del XIV secolo le terre bulgare furono oggetto di una doppia invasione militare, sia da nord-ovest che da sud-est, da parte di forze occidentali sollecitate per le loro imprese dal papato e affiancate dai francescani. E questo in un periodo in cui la minaccia della conquista ottomana dei Balcani si faceva sempre più reale ²⁹. Nel 1371, mentre Giovanni V Paleologo tornava dall'Italia avendo abbracciato la fede cattolica e avendo ottenuto dai veneziani 30.000 ducati di prestito e promesse poco concrete d'aiuto contro i turchi, questi ultimi il 26 settembre vinsero a sorpresa la (seconda) battaglia della Marizza, presso Černomen (attualmente Ormenio in Grecia), contro le molto più numerose forze serbe e nel successivo quarto di secolo conquistarono la metà dei Balcani, comprese le capitali bulgare Tarnovo (1393) e Bdin (1396). Per la Bulgaria iniziò l'epoca del dominio ottomano che sarebbe durato cinque secoli (fino al 1877/78) durante i quali nell'Europa occidentale si formarono l'ideologia geopolitica e l'autocoscienza culturale che in linee generali la caratterizzano fino ad oggi. E per lungo tempo l'unico finestrino, dal quale i bulgari ogni tanto si affacciavano su questo processo e cercavano d'entrare a farne parte, è stata la comunità cattolica di Čiprovci.

3. La comunità cattolica di Čiprovci dalle origini alla fine del secolo XVI

Com'è stato già detto, la conversione forzata della popolazione del Regno di Bdin negli anni '60 del XIV secolo ebbe vita breve e finì con il ritiro delle truppe ungheresi e il martirio dei cinque frati minori il 12 febbraio 1370. La massa dei bulgari tornò all'ortodossia orientale e dei due episcopati cattolici i documenti non riportano ulteriori notizie. Tuttavia non è da escludere che alcuni dei convertiti, specialmente tra gli ex eretici, bogomili e patareni, abbiano mantenuto la fedeltà alla Chiesa di Roma. Però la spiegazione del fatto che proprio nella seconda metà del XIV secolo nella zona dell'odierna Čiprovci, zona che apparteneva al Regno di Bdin, si sia affermata una comunità cattolica che, tra alti e bassi, sopravvisse nei secoli e rifiorì tra la fine del '500 e il '600, è da cercare altrove.

A partire dal XIII secolo nei territori della Bosnia, della Bulgaria e della Serbia

²⁹ Per una sintesi sul processo della conquista dei Balcani da parte dei turchi, ricca anche di molti dettagli non comunemente noti, si veda il già citato volume di Matanov e Michneva (1988).

iniziarono a stabilirsi dei minatori di lingua tedesca e di fede cattolica, venuti dall'odierna Slovacchia e dalla Transilvania (Sibiu) e noti tra le popolazioni balcaniche come 'sassoni' ('saxones') o 'sassi': termine che con il tempo perse il suo carattere etnico e divenne la denominazione di una categoria professionale (minatori appunto) che aveva alcuni privilegi sociali, tra i quali il mantenimento della propria fede. C'è poco da dubitare che i 'sassi' fossero giunti anche nei territori della futura città di Čiprovci, dove le miniere d'argento erano conosciute fin dall'antichità. Abbiamo delle testimonianze che nel XVII secolo a Čiprovci ancora esisteva un quartiere detto 'Dei sassoni' ³⁰. Durante l'occupazione ungherese del Regno di Bdin questi territori logicamente divennero una delle basi solide dei francescani inviati a convertire i bulgari, come si evince dalle cronache. Il francescano Blasius Kleiner (†1785), per esempio, nella prima parte del suo *Archivium Tripartitum Inclyta Provinciae Bulgariae*³¹, sotto l'anno 1371, racconta:

tempore Gregorii papae XI [1370-1378], icona thaumaturga Beatae Mariae Virginis
solemni apparatu ad sacras aedes in monte penes Chyprovacium sumptibus non parvis
extructas delata fuit ³².

Nella terza parte dello stesso *Archivium* Kleiner ripete questa informazione in modo un po' diverso, aggiungendo che la desume da un "manuscriptum archivium Provinciae nostrae" e che l'icona è stata portata dal convento francescano di Olovo in Bosnia (anch'essa una città di minatori!) "per dictos 8. Frates Vicariae Bosnae", gli stessi che furono inviati a convertire i bulgari (del Regno di Bdin) sotto Lodovico I. Kleiner ritiene che questi otto frati siano stati anche i fondatori "Custodiae, nunc vero Provin[c]iae Bulgariae" ³³, ma questo non è esatto: come abbiamo già visto, l'esistenza di una *Custodia Bulgariae* presso la Vicaria francescana di Bosnia è testimoniata in un elenco redatto non oltre l'anno 1343; negli anni '60-'70 i suddetti frati avrebbero, casomai, esteso le sue competenze anche nella zona in questione. Non possiamo essere del tutto certi nemmeno dell'esattezza delle indicazioni cronologiche di Kleiner ³⁴. Tutto sommato, però,

³⁰ "Est Chiprovatij pars Opidi, seu regio, quale etiam hodie appellatur regio Saxonum" – Relazione dell'arcivescovo P. Bogdan dell'a. 1667, *Dokumenti*: 237.

³¹ Su Blasius Kleiner e il suo *Archivium Tripartitum*, del quale ci sono pervenute per intero solo la I e la III parte (per la seconda v. Madjar 1999: XXVII), si veda la relazione di W. Stępnia-Minczewska nel presente volume. Ivi anche per la legenda della miracolosa icona della Madre di Dio che qui ci interessa.

³² Juez Gálvez 1997: 149; trad. bulgara Dujčev, Telbizov 1977: 136-137.

³³ Madjar 1999: 84 (foto della p. 50 del ms) e p. 4 (trad. bulgara).

³⁴ Subito dopo aver parlato del 1371 e della miracolosa icona mariana di Čiprovci, Kleiner racconta del già menzionato martirio dei frati francescani a Bdin, "nunc Vidin", come se fosse successo nell'anno 1379, mentre si ritiene accertato che esso sia avvenuto nel 1370. Naturalmente, non essendoci giunto l'autografo, possiamo attribuire quest'errore (se di er-

molteplici indizi permettono di pensare che Čiprovci abbia avuto la sua definitiva affermazione come città e la consacrazione della chiesa cattolica dedicata a Santa Maria Madre di Dio (ora in rovine) tra gli anni 1367 e 1371.

Nel 1370, d'altro canto, in Bosnia si concludeva – con la definitiva affermazione al trono del bano e poi re Stefan Tvrtko I (1353-1391) – la guerra civile durata 17 anni. Tra gli oppositori di Tvrtko, stando al racconto di Mauro Orbini, erano “oltre modo impatienti Vladislav, Purchia [Parčia?] & Vuk figliuoli di Dabiscia [Dabiša], i quali tenevano gran paese al fiume Drina, & in Bosna, & in Vsora ³⁵ [...]” (Orbini 1601: 357). Con loro Tvrtko non fu molto clemente:

Et da li a poco [bano Tvartko] prese il sudetto Vladislav Dabischich, & suo fratello Vuk: a Vladislav fece trar fuori gli occhi, & Vuk incarcerò, con molti suoi seguaci. Purchia fuggì in Ungaria. Poi fatto l'essercito, andò contra Dabiscia figliuolo naturale, com'è detto, di Ninoslav suo zio; [...] (Orbini 1601: 357).

Una lettura attenta dell'intero brano permette di capire, a parer mio, che Dabiša, citato come padre dei tre fratelli, *non è da identificare con quel Dabiša*, il cugino di Tvrtko, indicato come “figliuolo naturale, di Ninoslav suo zio” e, poco prima, come “Dabiscia figliuolo bastardo di Ninoslav fratello del Bano Stefano, ch'era Signore di Narente” (Orbini 1601: 357) ³⁶, il quale nel 1391 succedette a Tvrtko e regnò con il nome di Stefan Dabiša († 8. IX. 1395). Tutte le fonti esistenti, compreso lo stemma genealogico che Orbini ha anteposto al capitolo dedicato alla Bosnia, concordano sul fatto che Stefan Dabiša non avesse figli maschi, perciò sua erede fu la moglie Jelena Gruba (1395-1398).

Questa spiegazione si è resa necessaria perché nelle cronache delle famiglie imparentate Pejačević, Parčević, Knežević e Toma-Gionović (che, assieme ai Soimirovič, appartenevano alla nobiltà ciprovacense) e negli studi basati su queste cronache ³⁷ si sostiene che tutti i loro capostipiti discendano dal re bosniaco Stefan Dabiša Knežević ³⁸ tramite suo figlio Parčia, detto anche lui Knežević ³⁹. Secondo Orbini, come si è visto, Parčia (“Purchia Dabischich”, figlio di un nobile

rore si tratta) al copista oppure alla fonte da Kleiner usata. Comunque sia, l'attenzione nell'uso di testi del genere come fonti è d'obbligo; d'altronde, per una serie di fatti che qui ci interessano, non disponiamo di altre fonti.

³⁵ Il banato di Usora, nella bassa pianura pannonica.

³⁶ Il fiume Nerente/Neretva scorre nell'attuale Herzegovina, abbastanza lontano dalla Drina e dal banato di Usora dove governavano i Dabišići menzionati sopra.

³⁷ Cf. Dermendžiev 1989 e Sotirov 1989 (il secondo autore dimostra un atteggiamento più critico nei confronti delle fonti leggendarie).

³⁸ Il soprannome Knežević, attribuito a Stefan Dabiša, che sarebbe stato “acquisito per via del titolo principesco del padre, il principe [knez] Ninoslav” (Dermendžiev 1989: 101) non è noto da altre fonti; inoltre, come si è appena cercato di spiegare, i nostri Dabišići non discendono dalla famiglia del bano Ninoslav.

³⁹ Dermendžiev 1989 e i materiali d'archivio da lui citati a p. 128, nota 3.

di nome Dabiša, ma non del futuro re della Bosnia) sarebbe fuggito nei tardi anni '60 in Ungheria, mentre secondo le cronache appena menzionate sarebbe giunto in Bulgaria e avrebbe avuto dallo zar Ivan Aleksandăr il permesso di costruirsi in vicinanza del Regno di Bdin un castello che sarebbe alle origini dell'odierna città bulgara di Kneža⁴⁰ (*Cnese* in una mappa del 1737; Dermendžiev 1989: 101-102) e lì avrebbe cresciuto i suoi due figli Nikola e Andrea. Dopo la battaglia di *Kosovo pole* (Campo dei merli, 15. VI. 1389) i Parčević avrebbero perso il loro feudo a Kneža e Nikola I Parčević si sarebbe trasferito a Čiprovaz/Čiprovci (Dermendžiev 1989: 102), unendosi alla locale comunità cattolica, che si trovava all'interno o ai confini dei possedimenti dei boiari Soimiroviči (un'altra famiglia cattolica la cui genealogia non è abbastanza chiara ma della quale sono state ugualmente ipotizzate origini bosniache). È fuor di dubbio solo una cosa: che molti dei protagonisti dell'attività cattolica in Bulgaria nel '600 furono originari di Čiprovci e appartenevano o alle famiglie il cui capostipite fu Nikola Parčević, o a quella dei Soimirovič (si pensi all'arcivescovo Francesco Soimirovič). Con una celebre eccezione: fra Petar Bogdan Bakšič, il primo arcivescovo di Serdica-Sofia, le cui origini forse affondano in un'altra ondata migratoria proveniente dall'Albania.

Dopo la caduta di Tărnovo (1393) e di Bdin (1396) nelle mani dei turchi, il figlio di Nikola I Parčević, Petăr († 1423), avrebbe aiutato Costantino, il figlio di Ivan Sracimir, nel suo tentativo di riconquistare il regno del padre e poi sarebbe fuggito assieme a lui in Serbia, a Prisren. Il figlio di Petar, Nikola II Parčević, avrebbe preso parte alle campagne del re d'Ungheria Sigismondo I (1387-1437, dal 1433 imperatore del Sacro Romano Impero) contro i turchi e dopo il loro fallimento si sarebbe rifugiato tra il Montenegro e l'Albania dove verso la metà del XV secolo sarebbe nato suo figlio Joan (Gioni) Parčević⁴¹. Nel frattempo gli eredi dei Soimirovič si erano rifugiati a Dubrovnik (Ragusa).

Sulla sorte di Čiprovci tra la fine del XIV e la fine del XVI secolo le informazioni sono scarsissime. Si sa di certo che la città dipendeva direttamente dal sultano ovvero da sua moglie, sempre a causa delle miniere d'argento, e che grazie a questo ebbe un'autonomia amministrativa piuttosto insolita per i territori bulgari conquistati dai turchi. Verso la fine del XV secolo, dopo la caduta di Costantinopoli (1453) e la conquista definitiva di Serbia, Bosnia e Albania, la situazione nei Balcani, ormai completamente in mano turca, venne a stabilizzarsi e questo permise ai discendenti delle vecchie famiglie čiprovacensi di tornare nei loro possedimenti, di rinnovare la città e di estendere la comunità cattolica anche nelle cittadine circostanti: Kopilovci (Copilovaz), Železna (Xelesna) e Klisura. A questo processo parteciparono di nuovo i frati minori. Da due relazioni dell'arcivescovo Petăr Bogdan (del 1663 e del 1670) sappiamo, per esempio, che

⁴⁰ Kneža è situata a 20 km a sud del Danubio, quasi a metà strada tra Tărnovo e Bdin/Vidin (a 120 km da Vidin, a 135 da Tărnovo in linea d'aria).

⁴¹ L'intera ricostruzione è basata sullo studio di Dermendžiev (1989) che a sua volta si basa sugli archivi della famiglia Parčević (v. sopra).

tra gli anni 1493 e 1497 furono dipinte le icone della chiesa di S. Maria a Čiprovcì e di S. Antonio Abate a Železna e che “pictor fuit quidam fr. Mattheus Ordinis minorum de Observantia Provintiae Ragusinae” (*Dokumenti*: 170).

Nel corso del XVI secolo il reddito delle miniere iniziava a scarseggiare e la nascente borghesia čiprovacense si orientò al commercio e alla manifattura (fino ad oggi sono celebri i tappeti di Čiprovcì), assicurando alla città una relativa prosperità. Accanto alle tradizionali famiglie nobili dei Parčevići, Pejačevići, Kneževići, Gioni e Soimiroviči, diventano sempre più importanti per le sorti della città le nuove famiglie borghesi degli Jugoviči, Markaniči, Marinovi ed altre. Tutti costoro erano di fede cattolica, mantenuta pur nella convivenza con gli ortodossi, alcune abitudini dei quali si erano diffuse anche tra i cattolici. Quando, per esempio, l'arcivescovo di Antivari, Ambrogio, dopo il Concilio di Trento, durante una visita della Bulgaria e della Serbia si fermò a Čiprovcì (nel 1565), trovò il parroco locale Joan Jugović sposato (Fermendžin 1887: 1, n. I).

Comunque sia, la comunità cattolica čiprovacense esisteva e, com'è stato già detto, si era estesa nei territori circostanti. Nei secoli XV-XVI appunto a Kopilovci e a Klisura sarebbero giunti alcuni cattolici albanesi (in alcune fonti definiti come ‘epirioti’) che verso la metà del XVII secolo contavano circa duemila persone ed erano ormai slavizzati. E sempre nel XVI secolo s'iniziò a studiare la possibilità di allargare la base del cattolicesimo nei territori bulgari tramite la conversione dei cosiddetti *pauliciani*, eredi di antiche tradizioni dualistiche. Di una prima ricognizione in tal senso fu incaricato nel 1581 il francescano Girolamo Arsengo, il quale doveva approfondire le notizie, giunte a Roma, che lungo il Danubio, tra Nikopol e Russe, vi fossero dodici paesi di lingua bulgara la cui popolazione, pur mantenendo usanze eretiche, si riteneva appartenente alla Chiesa romana⁴². Nella sua relazione fra Girolamo, bollando i pauliciani come ‘manichei’, è categorico nell'affermare che non c'è alcuna speranza di una loro conversione al cattolicesimo. La sua conclusione sarà presto smentita da altri francescani venuti dalla Bosnia e ricchi dell'esperienza di conversione dei patareni che, per dirla con padre Girolamo, sempre ‘manichei’ erano. La conversione di non pochi dei pauliciani bulgari, però, inizierà poco più tardi, quando a Čiprovcì si stabilirà la prima missione francescana permanente.

4. I francescani e il ‘secolo d'oro’ del cattolicesimo in Bulgaria: 1595-1688

Fin qui si è parlato della pre-istoria del cattolicesimo in Bulgaria che abbraccia il periodo fino alla fine del XVI secolo ed è piena di punti interrogativi e di ipotesi. La vera storia, invece, inizia nel 1595, quando a Čiprovcì s'insedia una missione di frati minori osservanti guidata dal bosniaco fra Pietro Salinate, inviato come visitatore apostolico in Bulgaria e nel 1601 ordinato primo vescovo cattolico di Sofia, ma con

⁴² Non è molto chiara la fonte delle notizie, giunte a Roma, ma nel 1601 M. Orbini scrive, che “attorno l'Istro [= Danubio], non lungi da Nicopoli” vi erano “quattordici villaggi habitati da questi Paulichiani”, cf. Orbini 1601: 353.

sede effettiva sempre a Čiprovci.

Questa storia, che in gran parte è anche la storia della presenza francescana nei territori bulgari, è ampiamente documentata, è stata trattata in studi importanti⁴³ e difficilmente può essere riassunta in poche righe, perciò mi limiterò ad una panoramica, cercando di evidenziare solo i punti più forti e i personaggi di maggior rilievo nella forma di una cronaca.

Cronaca dell'attività francescana nei territori bulgari dal 1595 al 1688

1595. I cattolici di Čiprovci chiedono e ottengono dalla provincia francescana dell'Osservanza *Bosna Argentina* una missione cattolica che si stabilisce nella città. La missione è guidata da fra Pietro Salinate (Soli, 1565 – Gradovrh presso Soli, 4.IV.1623)⁴⁴.

1601. Con un breve di papa Clemente VIII (1592-1605) del 10. IX. 1601 Pietro Salinate viene nominato Vescovo di Sofia. Dalla sua relazione quinquennale presentata a Roma il 10 maggio 1612 apprendiamo che egli risiedeva a Čiprovci, nel convento francescano “da esso, e da quei populi [...] fondato e fabbricato”, dove aveva la cura “ad instruire nella Santa fede, e nelle lettere, e la Dottrina Christiana la gioventù di quei vecchi, et nuovi christiani [...] et della detta gioventù ha vestito i Frati, havendo l'autorità dai provinciali di Bosna; et altri ha ordinato Preti e Chierici” (*Dokumenti*: 13). Come si vede, P. Salinate distingue tra ‘vecchi cristiani’, ossia quelli che all'arrivo della missione francescana già erano di fede cattolica (i cattolici della zona di Čiprovci), e quelli ‘nuovi’, da lui stesso convertiti tra i pauliciani bulgari.

1601-1612. Il vescovo P. Salinate “cominciò con altri religiosi convertir i Paulianisti eretici, o per dir meglio gentili, alla fede Cattolica; ha celebrato prima messa fra quella gente barbara, et à lor chiesa di Peticladenci, battezzando, et confirmandoli più di cento persone; questo fu del 1604”⁴⁵. Inoltre, P. Salinate “ha consacrato la Chiesa da lui e da quei populi fondata, et fabricata nel luogo chiamato Copilovaz”, ossia a Kopilovci, nei pressi di Čiprovci, e “ha convertito et battezzato

⁴³ Indico qui solo le raccolte di documenti e gli studi dedicati al tema nel suo insieme: Pejacevich 1880; Fermendžin 1887 e 1892, Miletič 1903: 8-25; Milev 1914; Dujčev 1937; Dujčev 1939; Spisarevska 1988; Stanimirov 1988; Nešev 1989; Jovkov 1991, Jačov 1992, I-II; *Dokumenti* (1993); Madjar 1999. Nel presente lavoro, citando i documenti secondo queste raccolte, mantengo l'ortografia degli editori salvo alcuni casi concernenti il volume *Dokumenti* (1993) dove nei testi in italiano spesso vi sono evidenti errori di stampa che mi sono permesso di correggere.

⁴⁴ Su Pietro Solinate (*Petrus Salinates Bosnensis*) v. Milev 1914: 62-69; Dujčev 1937: 14-17; Dujčev 1939: 9-12; la sua biografia e la sua attività sono ancora da studiare in modo più approfondito.

⁴⁵ Relazione di F. Soimirovič del 3. VIII. 1666, *Dokumenti*: 357.

buon numero dei detti Paulini [= pauliciani], mandando i suoi sacerdoti dove esso non potendo in persona aiutare, hanno convertito, e buon numero battezzato di doi Casali presso Filippopoli della medesima nazione Paulina alla Santa Fede Cattolica Romana”⁴⁶.

1617. Con lettera del 15.VI, firmata da Petar Jugović, “*knez* di Čiprovci, Železna, Kopilovci, Klisura e dintorni” (Giannelli 1937: 181-184)⁴⁷, si supplica il papa di promuovere la sede vescovile di P. Salinate in arcivescovato.

1622. Nella sua ultima relazione, presentata a Roma il 1.IV.1622, P. Salinate informa che con i soldi, concessigli da papa Paolo V (1605-1621), ha costruito una chiesa e un convento a Železna e ha istituito una casa per i frati e una cappella a Klisura, sempre nei pressi di Čiprovci (*Dokumenti*: 19); riporta anche dati molto interessanti sui pauliciani bulgari e sulle ‘cattive abitudini’, cioè le tradizioni popolari, dei bulgari cattolici prima dell’arrivo della missione francescana nelle loro terre.

1623. Al ritorno da Roma fra Pietro si ferma nel convento di Gradovrh presso la sua città natale Soli, l’odierna Tuzla in Bosnia, e lì passa a miglior vita il 4 aprile. I čiprovacensi inviano a Roma l’allievo di P. Salinate, fra Ilia Marinov (v. più avanti), per trattare della nomina del nuovo vescovo e per portare all’attenzione dei superiori la richiesta di creare una provincia francescana autonoma per la Bulgaria e la Valacchia (Fermendžin 1892: 369, n. MCCXXXIX). La provincia non viene istituita, ma con decreto di papa Urbano VIII (1623-1644) del 2.VI.1623 viene creata la *Custodia Bulgariae et Valachiae*, il cui primo custode nel periodo 1624-1630 diventa il čiprovacense fra Paolo Nikpetrič.

1624. Il 29 luglio viene nominato Vescovo di Sofia fra Ilia Marinov (Elias Marinius, Elia Marini o Marinić, 1577/78 – 1641)⁴⁸, čiprovacense, francescano dell’Osservanza e allievo di P. Salinate, sacerdote dal 1614. Tra gli anni 1604/5 e 1612/13 egli aveva frequentato il Collegio Clementino studiando parallelamente giurisprudenza presso l’università di Roma “La Sapienza”. Nell’autunno del 1624 egli istituisce una “scola del borgo” che, a dir suo, veniva frequentata da più di 60 allievi istruiti da 2 insegnanti che avevano studiato (come lui) nel Collegio Clementino.

1625. Nella sua prima Relazione sullo stato della diocesi (Fermendžin 1887: 25-26, n. XXIII) il vescovo Marinov, oltre alle già citate informazioni concernenti la scuola, riferisce che (in sintesi):

– nel Regno di Bulgaria vi sono centinaia di migliaia di turchi e scismatici e tra di loro all’incirca 7.000 eretici detti pauliciani, “dei cattolici poi tra grandi e piccoli faranno di numero di circa 8 milla anime”;

⁴⁶ Relazione quinquennale di P. Salinate presentata a Roma nel 1612, *Dokumenti*: 13.

⁴⁷ La lettera è scritta in cirillico ed è timbrata con il timbro di Čiprovci.

⁴⁸ Su Ilia Marinov v. Milev 1914: 70-72, 94-97; Dujčev 1937: 31-34 e 75-85; Dujčev 1939: 13-15.

– esistono 4 conventi dei frati ‘zoccolanti’ (ossia i frati minori dell’Osservanza) a Čiprovci, Železna, Kopilovci e Klisura, 7 chiese parrocchiali a Sofia, Tärnovò, Petokladenci, Oreše, Belene, Trànčòvica e Brestovica) e parrocchie senza chiese, con delle cappelle situate in case private (a Ruse, Filippopoli/Plovdiv e Gorno Lážane); in un altro documento dell’epoca si parla di 9 case parrocchiali;

– delle anime dei cattolici si occupano 25 sacerdoti francescani, sei chierici e tre sacerdoti secolari; uno di questi ultimi, don Ivan Lilov, si sarebbe rifiutato di andare a Železna e avrebbe dichiarato che non avrebbe più obbedito agli ordini dei francescani (va detto, però, che più tardi, nonostante qualche residuo di ramarico, Ivan Lilov diventerà il principale maestro nella scuola di Čiprovci e lo sarà per decenni);

– infine, il vescovo Marinov riferisce che in quei tempi in Valacchia c’è solo un missionario, francescano conventuale, che ha cura dei cattolici locali, 8 case in tutto perché alcuni erano tornati al rito greco.

1628. Il vescovo Marinov invia tre allievi al Collegio Illirico a Loreto, mentre a Roma è destinato il francescano Petăr Bogdan Bakšič (“Pietro Deodato Bacsich”)⁴⁹ per il quale fra Ilia intercede che sia ammesso nel convento di Aracoeli, sede del generale dell’ordine dei frati minori⁵⁰. Li P. Bogdan aiuterà il francescano croato, il noto letterato Raffaele Levaković (1590 ca. – 1649) “a scriber et a compore” il Messale slavo glagolitico che verrà pubblicato da *Propaganda fide* nel 1631 (Dujčev 1937: 48; Dimitrov 1985: 27)⁵¹.

1630. Si tiene il Capitolo della *Custodia Bulgariae et Valachiae* al quale il vescovo Ilia Marinov invia una lettera di rinuncia alle proprie funzioni di “protettore delli Minori Osservanti in Bulgaria” lasciando che “il vostro Custode ne habbia cura di tutto questo”. Dalla stessa lettera si evince che fra Ilia Marinov aveva anche l’incarico di “Inquisitore di S. Offitio istituto per Bulgaria, e Valachia”⁵². Il nuovo custode, eletto dal Capitolo, è Petăr Bogdan Bakšič (Čiprovci, 1600/01 – 1674), appositamente richiamato da Roma. Da questo momento in poi il ruolo di P. Bogdan nella storia del cattolicesimo in Bulgaria diventerà sempre più centrale⁵³.

⁴⁹ In alcune pubblicazioni si usa la forma ‘bulgarizzata’ Bakšev che non è presente nelle fonti. Lo stesso Petăr Bogdan nelle sue opere ‘illiriche’ a stampa firma come Baksich, mentre i suoi contemporanei usano anche le forme Bacsich, Bacsich, Bacsì e Baxij. Se le ultime due riportano la forma iniziale del cognome di P. Bogdan, si potrebbe supporre che esso sia di origini albanesi: cf. la parola turco-albanese *bakšhevan* che deriva dal turco *bahçevan* (‘allevatore di ortaggi e frutta; giardiniere’).

⁵⁰ Relazione del vescovo Marinov del 1628, Fermendžin 1887: 32-33, n. XXX.

⁵¹ Su R. Levaković e la sua attività legata alla Bulgaria v. Dujčev 1937: 47-50.

⁵² La lettera, in traduzione italiana, è citata nella Relazione di P. Bogdan del 1667, v. *Documenti*: 247-248, cf. anche Fermendžin 1887: 33-34, n. XXXII, dove il testo, in latino, è leggermente più breve.

⁵³ Su Petăr Bogdan Bakšič v. Milev 1914: 77-79, 98-119; Dujčev 1937: 35-41, 86-91;

1635. Il 23 agosto Petăr Bogdan invia a Roma una lettera (Fermendžin 1887: 36-37, n. XXXV) con la quale chiede che per la scuola di Čiprovcì siano inviati manuali di catechismo stampati sia con caratteri latini che con caratteri “serviani”, ossia cirillici. Contestualmente egli invia a *Propaganda fide* la propria traduzione delle *Meditationes S. Bonaventurae*⁵⁴, pregando che il libro venga stampato in due versioni: con caratteri latini e in cirillico; il libro, recensito da R. Levaković⁵⁵, verrà stampato tre anni dopo e solo con caratteri latini.

1635-1636: Ritorna da Roma Filip Stanislavov (1608/10 – 8.VIII.1674), pauliciano di Oreše (sul Danubio, vicino a Svištov), “catechizzato e battezzato in Chiprovaz [da P. Bogdan], che già era d’età più di 16 anni”⁵⁶ e mandato dal vescovo Marinov di studiare a Loreto e Roma. Sacerdote secolare dal 1634, Stanislavov viene destinato a lavorare presso i suoi ‘connazionali’, i pauliciani sul Danubio. Con il suo ritorno in Bulgaria le discrepanze tra i frati minori e i pochi sacerdoti secolari, che operavano soprattutto presso i pauliciani, si trasformano in un conflitto aperto che si rifletterà negativamente sull’unità della comunità cattolica bulgara⁵⁷. Nel tentativo di ridurre i motivi delle discordie, viene concordata una distinzione dei compiti: ai sacerdoti secolari viene assegnata l’attività missionaria e pastorale tra i pauliciani settentrionali, mentre i francescani tengono il vescovato di Sofia con sede a Čiprovcì, le chiese nella zona čiprovacense e l’attività presso i pauliciani meridionali (nella zona di Filippopoli/Plovdiv).

Diventa sacerdote Francesco Soimirovič (1614? – 1673)⁵⁸, nato a Čiprovcì dove studia e prende i voti e successivamente è mandato a Roma per continuare gli studi nell’ambito della teologia morale. Verso la metà degli anni ’30 egli, sulle orme di P. Bogdan, vive nel convento francescano di *Aracoeli* sotto la guida spirituale di fra R. Levaković, assistendo quest’ultimo nel lavoro sulla stesura del Breviario glagolitico che, dopo una travagliata storia redazionale ed editoriale⁵⁹,

Dujčev 1939: 15-39; Jerkov 1978a e 1979; Dimitrov 1985 (20012); Stančev 1998.

⁵⁴ Com’è noto, le *Meditationes Vitae Christi* in 100 capitoli, attribuite a san Bonaventura di Bagnoregio (1221-1274), in effetti non sono opera sua. Dal 1480 in poi viene più volte stampata in lingua italiana una loro rielaborazione abbreviata, *Meditationi divotissime di S. Bonaventura cardinale, sopra il misterio dell’humana Redenzione, cioè sopra la Passione, et Morte del nostro Sig. Gesù Christo* (I ed. Mantova 1480), che nelle diverse edizioni varia tra 21 e 22 capitoli; la traduzione di P. Bogdan contiene 22 capitoli.

⁵⁵ La recensione di Levaković è conservata sul f. 3 del manoscritto del libro, l’attuale f. 144 del ms Borg. Illir. 23 della Biblioteca Apostolica Vaticana. In essa Levaković definisce la lingua della traduzione “Bulgara (quae est Dialectis Iliricae”.

⁵⁶ Secondo una lettera, ancora inedita, di P. Bogdan del 17.VIII.1653: Archivio Storico di *Propaganda fide*, SOCG vol. 220, f. 516 v.

⁵⁷ Dettagli in Jerkov 1989, cf. anche Stančev 1999: 289-291.

⁵⁸ Su Francesco Soimirovič si veda Stantchev 2008a.

⁵⁹ Si veda Stančev 2002.

uscirà alle stampe nel 1648.

1637. Il conflitto tra i francescani e i preti secolari comincia a preoccupare la Congregazione che invia come visitatore in Bulgaria l'arcivescovo di An-tivari (Bar) Giorgio Bianchi il quale tra il 4 e il 6 febbraio 1637 invia a Roma due lettere⁶⁰. Nella prima lettera Bianchi comunica il significativo fatto che “anco li Scismatici ch'erano confinanti in detto luogo [Čiprovci] prendevano buon animo et affettione verso la Santa Chiesa Romana”⁶¹, mentre nella seconda scrive così:

Et confesso di non haver trovato, *in partibus infidelium*, miglior Xpianità [Cristianità] [...] Particolarmente trovai tra li altri il Reverendo Padre fr. Pietro Diodati da Chiprovaz, allora Custode di Bulgaria, Persona intelligente et di buona et esemplare vita, benigno, amato da tutto quel paese, degno et meritevole di qualsivoglia prelatura della S. Chiesa: [...] et testifico che non si troverà in molti luoghi simil Persona *inter infideles*.

Nell'estate P. Bogdan è a Roma dove, ottenuto l'*imprimatur* per la sua traduzione delle *Meditationes S. Bonaventurae*, apporta alcune correzioni nel manoscritto, già copiato per la stampa (molto probabilmente da F. Soimirovič), e vi aggiunge una propria poesia, *Od dvostruke smarti ciovieka* [Sulla doppia morte dell'uomo]⁶², dedicata al suo cugino, la vedova Maria Katičina di Čiprovci⁶³. Il 14 luglio, “to yest na isti dan S. Bonaventurae” (“nel giorno stesso di S. Bonaventura”), P. Bogdan scrive una premessa al volume con la quale lo dedica al nobile čiprovacense “Francesco Markanič”. Poco più tardi, però, egli rifà la premessa (e nell'edizione si legge il testo rifatto) ampliando i riconoscimenti nei confronti di F. Markanič ed estendendoli anche al suo defunto padre per i suoi meriti riguardo la costruzione del convento francescano a Čiprovci. Sempre lì P. Bogdan spiega che per varie ragioni deve tornare a casa prima che il volume sia stampato e lascia la cura di esso al suo “maestro di una volta, ma sempre amato e stimato” fra Raffaele Levaković e al compagno e concittadino Francesco Soimirovič.

Nell'autunno a Roma giungono lettere da Čiprovci nelle quali si raccomanda che il custode P. Bogdan venga nominato vescovo⁶⁴. La nomina evidentemente era nell'aria, il processo informativo si svolge il 16 dicembre (testimoni sono Raffaele Levaković e Francesco Soimirovič!) e due mesi dopo Petăr Bogdan viene nominato

⁶⁰ Pubblicate solo recentemente in *Dokumenti*: 25-29.

⁶¹ A questo punto va notato che tutti i dati sulla popolazione di Čiprovci che abbiamo a disposizione testimoniano che durante il XVII sec. lì vi abitavano ca. 4000 persone, divise incirca a metà tra cattolici e ortodossi, ma tra le due comunità non c'era conflitto, addirittura la scuola fondata dal vescovo Marinov era aperta anche ai ragazzi di famiglie ortodosse.

⁶² Ed. critica Jerkov 1984.

⁶³ Su questo poema, composto da 60 quaterni e una quinterna finale, v. Jerkov 1984 e Ivanova 1988.

⁶⁴ Una del 25 ottobre del vescovo Marinov, altra del 28.X. firmata dai francescani della Custodia, v. Fermeňdžin 1887: 45-46, nn. XLIV e XLV. Fermeňdžin data il documento n. XLIV (la lettera dei frati) il 20 ottobre, mentre nel testo si legge 28.

vescovo (v. qui sotto).

Sempre nell'autunno a Roma giunge una lettera del sopracitato Francesco Markanič che trasmette una lettera del voevoda di Valacchia Matteo Besarab e propone che R. Levaković sia incaricato di redigere i libri liturgici in lingua slava (però ortodossi! – K.S.) che il voevoda intende stampare. Sembra che l'ispiratore della lettera e forse di tutta l'iniziativa sia stato P. Bogdan, da poco tornato da Roma

⁶⁵.

1638. Il 13 febbraio papa Urbano VIII (1623-1644) firma il breve con il quale Petăr Bogdan viene elevato vescovo (titolare) di Gallipoli e coadiutor del vescovo di Sofia Ilia Marinov “in regimine et administratione ecclesie So-phiensis et futuris illius episcopus” (Dujčev 1939: 123-126, cit. p. 125) ⁶⁶.

Esce il libro di P. Bogdan “*Meditationes S. Bonaventurae*. To yest BOGOGLUBNA RAZMISGLIANYA Od Otaystva Odkupglienya Covi-čanskoga. S. BONAVENTURAE CARDINALA Prenesena. Vyezic Slovinski, Trudom P.O.F. Petra Bogdana Baksichia Custoda Bulgariae Reda Male Bratye S. O. Francesca obsuxevayuchijh. ROMAE MDCXXXVIII / Typis Sacrae Congreg. de Propag. Fide” con il poema aggiunto. P. Bogdan, come si vede, è ancora chiamato custode, ma in realtà è già vescovo e si pone il problema della sua sostituzione come custode dei francescani in Bulgaria e Valacchia.

Nel mese di luglio R. Levaković, accompagnato da F. Soimirovič, arriva a Čiprovc ⁶⁷ dove, assieme a P. Bogdan, redige lo *Statuto della Custodia* ⁶⁸ firmato dal vescovo I. Marinov, dal suo coadutore P. Bogdan Bakšič, dal ‘commissario-visitatore’ R. Levaković, dal nuovo custode Petăr Kokič ed altri. In un speciale paragrafo dello Statuto, intitolato *Grati animi monumentum*, P. Bogdan viene proclamato, per meriti particolari, “in patrem perpetuum eiusdem Custodiae” con il diritto di vivere, con un collaboratore e un servitore, in uno qualsivoglia dei monasteri della custodia, servendosi a sua scelta e quando ne abbia bisogno dei libri ivi conservati.

1640. Con un breve del 28 settembre 1640 papa Urbano VIII nomina Petăr

⁶⁵ Su questa iniziativa, che aveva un carattere piuttosto politico, v. Stanimirov 1988: 37-41; cf. anche Stančev 2008a: 602-604.

⁶⁶ Il breve porta la data del 13 febbraio 1637, ma si deve notare che nel documento è stato usato il computo detto ‘fiorentino’, secondo il quale l’anno inizia il 25 marzo (*anno Incarnationis*, come si legge anche nel nostro documento) e finisce il 24 marzo, perciò per chi conta dal 25 dicembre (oppure, successivamente, dal 1.I.) il 13.II appartiene già all’anno successivo. Visto che nel breve è indicato il XV anno del pontificato di Urbano VIII, che correva tra il 6.VIII.1637 e il 5.VIII.1638 e ricordandoci che il processo informativo si svolge il 16.XII.1637, dobbiamo precisare che la nomina vescovile di Petăr Bogdan risale al 13 febbraio 1638 (e non 1637 come viene di solito indicato).

⁶⁷ Meta finale del viaggio è la Valacchia, perché il papa aveva incaricato Levaković della missione suggerita da F. Markanič.

⁶⁸ Fermendžin 1887: 50-61 (n. XLIX: *Statuta sive Constitutiones Custodiae Bulgariae*).

Bogdan “vicarium apostolicum Vallachiae [sic] et Moldaviae provinciis” (Dujčev 1939: 127).

Dai primi di settembre fino all'8 novembre P. Bogdan è impegnato in una lunga visita della Bulgaria e della Valacchia dalla quale nasceranno due lunghe descrizioni⁶⁹; la sua *Visita della Bulgaria al 1640* è la più dettagliata descrizione della Bulgaria e della sua popolazione dell'epoca pre-moderna; in molti testi successivi, provenienti dall'ambiente bulgaro-cattolico, verranno ripresi i dati in essa contenuti. Il numero dei cattolici in Bulgaria, secondo questa relazione, ammontava a ca. 9.000 persone tra adulti e bambini: 4.355 nella zona di Čiprovc, ca. 3.500 pauliciani convertiti nella Bulgaria settentrionale e ca. 700 nella zona di Filippopoli/Plovdiv; c'erano, inoltre, 235 commercianti ragusei che risiedevano in alcune grandi città.

1641. Il 15 giugno a Čiprovc passa a miglior vita il vescovo Ilia Marinov, da anni ammalato. Lo sostituisce, come previsto già nel breve per la sua nomina vescovile, Petăr Bogdan Bakšič.

Dal 27 settembre al 27 ottobre P. Bogdan effettua una visita in Moldavia della quale lascia una dettagliata relazione⁷⁰ accompagnata dalla proposta che per la Bulgaria nord-orientale e per la Moldavia sia istituito un nuovo episcopato (Vinulescu 1939: 131-133).

1642. 6 dicembre: breve di Urbano VIII per il “restitutio in archiepiscopatum ecclesie S.te Sophie in Regno Bulgarie cum nova provisione” (Dujčev 1939: 127-130). P. Bogdan (“frater Petrus archiepiscopus”) diventa il primo arcivescovo cattolico di Sofia (con residenza sempre a Čiprovc).

1643. Il 2 febbraio P. Bogdan scrive la premessa-dedica al suo secondo (ed ultimo) libro stampato che uscirà lo stesso anno: “BLAGOSKROVISCTE NEBESKO MARIE DIIVICZE MAYKE BOXYE. Preneseno po G. F. Petru Bogdanu Baksichiu R. M. B. od Obsluxenya Archibiskupu Sardieskomu ili Soffi[y] skomu. ROMAE. Apud Franciscum Monetam. 1643”⁷¹.

Il 9 febbraio, “in aula Clementina palatii apostolici Vaticani ... fuit consistorium secretum” nel corso del quale P. Bogdan, “moderno archiepiscopo Sardicensi”, viene solennemente introdotto nel suo incarico.

La Santa Sede, accolta la proposta di P. Bogdan di due anni prima, decide di nominare un arcivescovo “ad ecclesiam metropolitanam Martionopolis in Mesia inferiori in partibus infidelium”⁷² nella persona del francescano osservante Marko Bandulović (alias Marco Bandini, XVI/90 – 1650) “de Scopia in Bosnia

⁶⁹ Fermežin 1887: 68-95 (“La visita della Bulgaria” al 1640) e 95-106 (“Visita della Valacchia”), editi insieme sotto il n. LV.

⁷⁰ Ed. Vinulescu 1939: 100-126.a

⁷¹ Traduzione del *Tesoro celeste della divozione di Maria Vergine Madre di Dio* dell'agostiniano Andrea Gelsomini (1579-1629), pubblicato per la prima volta a Padova nel 1618 e dedicato alla Madonna di Loreto.

⁷² In quei tempi l'antica *Martianopolis* o *Marcianopolis* (l'attuale città bulgara di Devnja),

Argentina⁷³.

1644. “Nel monasterio della Madonna assunta in Chiprovatz li 6 di Febraro 1644” viene firmato un accordo tra P. Bogdan e M. Bandulović sui confini delle loro diocesi:

Al arcivescovo di Sardica, Soffia nuncupata, sia concessa la sua chiesa Sardicense con le sue suffraganee, et l’administratione della Tracia, Dacia Ripense e Valachia. Al arcivescovo eletto ⁷⁴ di Marcianopoli sia concessa la sua chiesa di Marcianopoli con le sue suffraganee e la provincia ovvero chiesa di Tomi, che confina con la sua, et la provincia di Moldavia, dove potrà far la residenza, essendo Provincia libera e dove potrà haver commodità di vivere (*Dokumenti*: 31-32).

La copia dell’accordo, conservata nell’archivio di *Propaganda fide*, è scritta da F. Soimirovič che dal 1641 è custode della Bulgaria, mentre nel 1644 P. Bogdan lo assume come proprio vicario generale. Secondo questa copia, il confine tra le due diocesi, nella Dacia Ripense, è fissato sul “fiume chiamato Iskar, che sbocca nel Danubio sopra Nicopoli”, mentre in un’altra copia dello stesso documento, che presenta anche un diverso inizio, nella stessa frase il nome del fiume è “Osam” (cf. *Dokumenti*: 32) e va detto che proprio Osām affluisce nel Danubio sopra Nikopol, mentre la foce del Iskār si trova a una cinquantina di chilometri più su. In ogni caso, i paesi dei pauliciani rimanevano sotto la giurisdizione dell’arcivescovo di Marcianopoli.

Il vescovo Bandulović assume come segretario il čiprovacense don Petăr Parčević (1612? – 1674), dottore di teologia e diritto canonico (Roma, “La Sapienza”) ⁷⁵.

1646. F. Soimirovič invia a Roma una lettera (cronologicamente la prima conosciuta ad oggi) nella quale racconta delle crudeltà durante la raccolta della ‘tassa di sangue’ (*devşirme*) da parte del potere turco.

P. Bogdan si reca in visita pastorale alla sua diocesi nei suoi nuovi confini: tra il 7 novembre e i primi di dicembre visita Sofia e i pauliciani nella Bulgaria meridionale, nella zona di Filippopoli (Plovdiv), dei cui villaggi dà delle preziose descrizioni; dopo le feste natalizie continua la visita nella zona di Čiprovi ed il 17

denominata così dall’imperatore Traiano in onore di sua sorella Ulpia Marciana, veniva erroneamente identificata con la seconda capitale del Primo Impero Bulgaro, Preslav (distante ca. 65 km da Devnja in direzione occidentale).

⁷³ Secondo il verbale del processo istruttorio, Dujčev 1937: 91-97 (cit. p. 92).

⁷⁴ Il breve di Innocenzo X (1644-1655) per la nomina di M. Bandulović è del 23.XII.1644, ma già il 26.VIII.1643 Urbano VIII gli indirizzava una dispensa che gli permetteva di svolgere le sue funzioni – v. Dujčev 1939: 131-133.

⁷⁵ La biografia più completa di Parčević rimane quella scritta da Julian Pejačević (Pejacsevich 1880). Per un aggiornamento bibliografico si veda Nešev 1989: 352-358.

febbraio 1647 firma l'ampia relazione di questa visita, ricca di dati e descrizioni ⁷⁶.

In autunno M. Bandulović visita la parte moldava della sua diocesi e ne fa una dettagliata descrizione contenuta nella sua celebre relazione del 1648, "*Visitatio generalis omnium ecclesiarum catholici ritus in provincia Moldaviae...*", nota come *Codex Bandinus* ⁷⁷.

1647. Il maestro di P. Bogdan e F. Soimirovič, "R. P. Raphaelae Levacovich Crovata [sic] ordinis minorum S.ti Francisci de obserbantia" viene nominato arcivescovo di Ocrida (Ohrid) "seu Prima Iustiniana in Bulgaria, olim Dardania, vacantem a pluribus annis sub dominio Turcarum" ⁷⁸. Levaković non entrerà mai nella sua diocesi, la sua promozione de facto rimarrà nominale.

Il Capitolo della *Custodia Bulgariae et Valachiae* elegge, al posto di F. Soimirovič, il nuovo custode: fra Paolo da Cinquefonti (Pavel ot Petokla-denzi).

Fra F. Soimirovič, vicario dell'arcivescovo di Sofia P. Bogdan, parte per la Valacchia dove, nella città di Târgoviște, s'incontra con il suo collega e amico don P. Parčević, segretario dell'arcivescovo di Marcianopolis, e di là partono insieme per Varsavia dove propongono al re Ladislao IV Vasa la corona del Regno di Bulgaria ⁷⁹. L'unico risultato concreto di questa missione, però, è che il re appoggia la candidatura di Soimirovič per la sede vescovile di Nikopol.

1648. Viene istituito un episcopato specialmente per i pauliciani settentrionali con sede a "*Nicopolis ad Danubium flumen in Bulgaria*". È promosso vescovo di Nikopol don Filippo Stanislavov (*Philippo Stanislao*), proveniente da quei territori, dal villaggio di Oreše nei pressi di Nikopol, e da famiglia pauliciana ⁸⁰. Per questa nomina P. Bogdan aveva avanzato la candidatura del proprio vicario F. Soimirovič, ma viste le tensioni tra i francescani di Čiprovci e il clero secolare che lavorava presso i pauliciani sul Danubio, la Santa Sede ha preferito nominare un candidato locale.

1649. Viene firmata tra i francescani della *Custodia Bulgariae et Valachiae* e il vescovo di Nikopol don F. Stanislavov una *Conventio* che regola i rapporti tra loro (Fermendžin 1887: 190-192, n. CIV), in particolare la posizione dei frati che lavorano come parroci nei paesi trovatisi sotto la giurisdizione del nuovo vescovo.

Il 5 dicembre alla Custodia di Bulgaria e Valacchia arriva la notizia che fra Raffaele Levaković, arcivescovo di Ocrida, è passato a miglior vita.

1650. Anno Santo. Quasi tutta l'élite del cattolicesimo bulgaro passa per Roma dove:

⁷⁶ La biografia più completa di Parčević rimane quella scritta da Julian Pejačević (Pejačevich 1880). Per un aggiornamento bibliografico si veda Nešev 1989: 352-358.

⁷⁷ Fermendžin 1887: 155-175, n. LXXXVII, erroneamente datata 7.II; Jačov 1992, I: 86-112, n. 65; *Dokumenti*: 44-75 (traduzione in bulgaro: pp. 75-107).

⁷⁸ Ed. Urechia 1895.

⁷⁹ Vedi su questa missione Stanimirov: 1988: 68-73.

⁸⁰ Documenti del processo informativo: Dujčev 1937: 102-111.

– F. Stanislavov presenta un esposto per i pauliciani in Bulgaria settentrionale nel quale, tra l'altro, afferma che la gente non vorrebbe i francescani di Čiprovcj ⁸¹;

– F. Soimirovič viene nominato vescovo della chiesa di Prizren “in Servia in partibus infidelium”: il 26 settembre si svolge il processo informativo, il 6 ottobre egli già firma il giuramento (Dujčev 1937: 123-127) mentre il breve papale esce il 27.II.1651 ⁸²;

– P.Parčević viene da Venezia (dove il 6 luglio ha presentato al Senato un memorandum di carattere politico) e dopo una permanenza di circa 3 mesi a Roma parte per Ancona dove ha un appuntamento con P. Bogdan, il quale deve ancora andare a Roma (si suppone che dovessero coordinare le loro posizioni nelle trattative per la costituzione di una coalizione antiturca) ⁸³;

– P. Bogdan firma nella Città eterna una relazione sullo stato della sua diocesi (datata 27.XII) (Fermendžin 1887: 213-215, n. CXXII; Jačov 1992, I: 310-314, n. 155).

Nello stesso anno passa a miglior vita M. Bandulović, vescovo di Marčanopoli, amministratore e vicario apostolico della Moldavia.

1651. Esce a Roma l'*Abagar* curato da F. Stanislavov ⁸⁴: una raccolta di preghiere e testi apocrifi vicina alla tipologia ‘Libri per viaggiatori’, stampata in caratteri cirillici in cinque grandi fogli destinati ad essere ritagliati e incollati in forma di rotolo. Per via del carattere cirillico e della lingua, sempre ‘illirica’ ma più vicina al bulgaro parlato dell'epoca, l'*Abagar* per tradizione viene considerato il primo libro bulgaro a stampa, a scapito delle due edizioni di P. Bogdan.

Il 21.V.1651 a Venezia si svolge la solenne cerimonia della consacrazione del nuovo vescovo di Prizren, il francescano čiprovacense F. Soimirovič. Nel settembre dello stesso anno egli è già nella sua diocesi e stabilisce la sua residenza nella città di Novo Brdo (“Montenovo” nei documenti in lingua italiana).

L'albanese Andrea Bogdani (inizio XVII sec. – 1683), già sacerdote nella diocesi di Prizren, viene nominato arcivescovo di Ocrida al posto del defunto fra R. Levaković. Questa volta nei documenti del processo istruttorio la sede

⁸¹ Jačov 1992, II: 159-163 (n. 394). La scrittura è di Stanislavov. M. Jačov data il documento del 1660 ca., ma alcuni riscontri tematici con la relazione di P. Bogdan del 1649 fanno pensare che sia scritto nel 1649/50 e presentato a Roma durante la visita giubilare del 1650.

⁸² Dujčev 1939: 136-137, datato 1650, però anche in questo caso, come già constatato riguardo alla nomina di P. Bogdan (v. nota 86), la datazione del documento è “anno Incarnationis Dominice 1650, tertio calendas martii, pontificatus nostri anno septimo” (Innocenzo X è papa dal 15.IX.1644), il che dovrebbe essere interpretato come 27 febbraio 1651 (computo ‘fiorentino’).

⁸³ Lettera di Parčević del 20.XI.1650, Fermendžin 1887: 213, n. CXXI; cf. anche Stanimirov 1988: 88.

⁸⁴ Edizione più recente: Rajkov 1979; cf. Jerkov 1978b.

arcivescovile viene definita “Ocride in finibus Servie”⁸⁵. Come si può evincere da alcune vicende successive, tale definizione sarebbe stata voluta e suggerita dal diretto interessato.

1652. L'arcivescovo A. Bogdani, senza neanche aver tentato di entrare nella sua diocesi, nel mese di giugno s'insedia nei territori della diocesi di Prizren dove in precedenza aveva servito e da ciò nasce una lunga contesa giurisdizionale con il nuovo vescovo di Prizren fra F. Soimirovič. La contesa verrà risolta solo nel 1656 e risulterà molto proficua per la nascita della moderna storiografia nazionale bulgara che, nelle persone di P. Bogdan e F. Soimirovic, s'impegna a dimostrare e difendere la ‘bulgaricità’ dei territori da Ocrid al Mar Nero. Il caso ha generato anche una ricca corrispondenza parzialmente ancora inedita (cf. Stančev 1998 e Stančev 2008a).

1653. Nasce, ad opera dei francescani di Čiprovci, la moderna storiografia bulgara.

Tra il 15.I e il 4.XII F. Soimirovic invia a Roma 10 lettere (inedite) concernenti la contesa con A. Bogdani⁸⁶. Una di esse, scritta il 28.I, è ricca di argomenti storici e citazioni di opere di storia e geografia⁸⁷ il cui scopo è di dimostrare che la sede di A. Bogdani, Ocrida, fa parte della Bulgaria e non della Serbia, nella quale invece si trova la sua ecclesia di Prizren. Sempre allora, tra gennaio e febbraio, Soimirovič cura la composizione di due esposti nei quali approfondisce il tema in una più ampia prospettiva storico-geografica: *Breve descriptione [sic] del Regno di Servia e Breve descrizione di Ocrida in Bulgaria*⁸⁸, erroneamente attribuiti da alcuni autori a P. Bogdan⁸⁹ il quale, invece, si pronuncerà sull'argomento due anni più tardi.

Nella vicenda s'inserisce anche il parroco di Novo Brdo (la residenza di Soimirovič), Petăr Lekičić, che in una lettera del 2. I. 1653 spiega l'estraneità di “Ochrida in Bulgaria” alla diocesi di Prizren, quindi al “Regno di Servia” (Jačov 1992, I: 407-408).

⁸⁵ Cf. verbale del processo informativo del 3.II.1651, Dujčev 1937: 128-131, cit. p. 128.

⁸⁶ Nella lettera del 15.I.1653 Soimirovič propone una soluzione che sarà adottata tre anni più tardi: attribuire a lui la diocesi di Ocrida, lasciando A. Bogdani in Serbia oppure affidandogli un'altra diocesi.

⁸⁷ Archivio storico di *Propaganda fide*, SOCG, vol. 220, ff. 569-570.

⁸⁸ Fermendžin (1892: 187-191, n. XV) lo fa datare 10.II.1655 e lo attribuisce a P. Bogdan; Jačov 1992, I: 565-569, n. 265, conserva la datazione 1655, però lo attribuisce a F. Soimirovič.

⁸⁹ Fermendžin 1892: 191-192 (senza numero proprio e data, lo tratta come parte del precedente n. XV); Jačov 1992, I: 569-571, n. 266, attribuzione e datazione come il precedente. Il lavoro diretto con i due documenti e il confronto paleografico e contenutistico con le lettere di Soimirovič del gennaio 1653 mi permettono di ipotizzare che con ogni probabilità anche le storie delle due diocesi siano scritte in quel tempo, cf. Stančev 1998 e Stančev 2008a

P. Bogdan, dal canto suo, nella relazione per la visita della diocesi nel 1652/53, datata 15 giugno 1653, inserisce un esposto ben distinto sulla *storia di Sofia* (inc.: “La città di Sofia, anticamente chiamata Sardica, nella Dacia mediterranea fra mont’Hemo e Rodope, ...”)⁹⁰ il cui scopo principale è quello di motivare e difendere il suo titolo *Sardicensis* che sarebbe stato portato già dal santo papa e martire Clemente.

1655. P. Bogdan, sollecitato dal segretario di *Propaganda fide* a causa della contesa tra F. Soimirovič e A. Bogdani, il 10 febbraio presenta a Roma una dettagliata relazione sulla *storia della diocesi di Ocrida* ⁹¹. In una lettera del 2 dicembre, invece, egli si lamenta delle persecuzioni da parte dei turchi e del metropolita greco di Sofia ed esprime il desiderio di trasferire la propria residenza in Valacchia (Fermendžin 1887: 249-250, n. CXLIII).

F. Soimirovič presenta a Roma un esposto sui confini dell’arcidiocesi di Marcianopoli e sul suo stato dopo la morte di M. Bandulović, contenente il suggerimento che il futuro arcivescovo avrebbe potuto risiedere a Tärnovò (Jačov 1992, I: 500-503).

1656. La Congregazione di *Propaganda fide* s’affretta a risolvere i problemi sorti attorno ai vescovi cattolici considerati bulgari.

Con un decreto della Congregazione del 3 febbraio viene iniziata la procedura per la nomina del ciprovacense P. Parčević, ex segretario del defunto M. Bandulović, arcivescovo di Marcianopoli: “designavit Petrum Parcevic sacerdotem secularem Bulgarum, virum de religione catholica benemeritum, iam S. Congregationis de Propagandas Fide alumnum in sacra theologia et sac. canon. versatum, ad ecclesiam metropolitanam Marcianopolitanam” (Dujčev 1937: 149-150). La consacrazione di Parčević avviene il 6 marzo dello stesso anno (Dujčev 1937: 150). Visto, però, che non gli danno l’amministrazione anche della Moldavia, come era nei tempi di Bandulović, Parčević non si reca nella sua diocesi e dal 1657 diventa consigliere presso la corte di Vienna con il titolo di barone.

Sempre del 3 marzo è il decreto con cui l’arcivescovo di Ocrida Andrea Bogdani viene trasferito “ad ecclesiam metropolitanam Scupien [Skopje] vacantem in Servia” (Dujčev 1937: 136). Con altro decreto della stessa data s’apre la procedura per il trasferimento di Francesco Soimirovič, vescovo di Prizren, alla sede arcivescovile di Ocrida; il 20 marzo il nuovo arcivescovo viene solennemente insediato (Dujčev 1937: 141-143). Durante il processo informativo viene ribadito che “la città di Ochrida è sita in Bulgaria vicino ad un lago detto Ochrida” (Dujčev 1937: 140). È evidente che i dibattiti degli anni precedenti e

⁹⁰ Fermendžin 1887: 226-245, n. CXXXVI; Dimitrov 1985: 180-187 (solo la ‘Storia di Sofia’ con una trad. in bulgaro); miglior edizione: Jačov 1992, I: 418-442, n. 226, la parte storica – pp. 420-423.

⁹¹ Jačov 1992, I: 485-493, n. 256. Prima della pubblicazione di questo testo alcuni autori attribuivano a P. Bogdan la storia di Ocrida scritta, come si è detto, da F. Soimirovič.

gli scritti sulla storia ecclesiastica di Ocrida e di Serbia hanno prodotto qualche risultato. Veniva finalmente risolta la contesa tra F. Soimirovič e A. Bogdani, durata quasi 5 anni.

In questo modo nell'anno 1656 il sogno politico dei cattolici čiprovacensi, la rinascita del "Regno di Bulgaria" (come più volte lo chiamano nei loro scritti) sotto il segno del cattolicesimo (del quale loro erano indubbiamente la colonna portante)⁹², sembrava realizzarsi dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica. Le tre arcidiocesi che abbracciavano tutto il territorio bulgaro – quelle d'Ocrida, di Sofia (comprensiva dei pauliciani meridionali) e di Marcianopolis (a quest'ultima era suffraganea, almeno nominalmente, la diocesi di Nikopol) – erano nelle mani di tre čiprovacensi: i francescani dell'Osservanza F. Soimirovič (Ocrida) e P. Bogdan (con una posizione centrale come arcivescovo di Sofia residente a Čiprovci, la fortezza del cattolicesimo bulgaro secenteso) e il sacerdote secolare a loro vicinissimo P. Parčević (Marcianopoli). D'altronde, i čiprovacensi già dal 1647 (v. qui sopra) erano alla ricerca di "qualche Signore cattolico" che avrebbe potuto governare "questo regno di Bulgaria"⁹³ con il ruolo dominante dei cattolici, sul modello di Čiprovci dove i cattolici e gli ortodossi erano equamente presenti (ca. 2000 persone per ciascuna delle comunità) ma, a dir di P. Bogdan, "dove è uno delli nostri cattolici, se fussero cento scismatici, non hanno tanto ardimento di far niente senza lui" (Fermendžin 1887: 91). Alla realizzazione del loro sogno, diventato un programma politico, sono dedicati anche gli intensi contatti politici dei cattolici bulgari nella prima metà degli anni '50 che si concludono nel 1656 con la nomina, da parte di Ferdinando III d'Asburgo (1608-1657, dal 1637 imperatore del Sacro Romano Impero), di un cardinale protettore "Regni nostri Bulgariae" nella persona di Girolamo Colonna⁹⁴. A partire dalla seconda metà degli anni '50, però, iniziò un periodo di dubbi, di qualche ripensamento e, inevitabilmente, d'invecchiamento dei grandi protagonisti dell'attività cattolica nella Bulgaria secentesca. Dagli scritti di alcuni di loro, *in primis* dei frati minori, si evince che qualcuno cominciava a rendersi conto che le ambizioni erano troppo grandi per una comunità che comunque non riusciva a superare le 10.000 persone e sempre di meno poteva contare su nuove conversioni. Ma andiamo avanti con la cronaca.

1656. F. Soimirovič invia a Roma un esposto nel quale spiega cosa sarebbe necessario fare perché il nuovo arcivescovo d'Ocrida, ossia lui stesso, possa entrare nella sua diocesi (Fermendžin 1887: 254-255, n. CXLVIII). Sembra che l'esposto accompagnasse una lettera del 14 luglio

⁹² Sull'argomento si veda Stančev 2008b.

⁹³ P. Bogdan nella sua Visita della Bulgaria al 1640, Fermendžin 1887: 69.

⁹⁴ Il principe Girolamo Colonna (1604-1666) dal 1627 è stato cardinale vescovo di Albano, dal 1643 arcivescovo di Bologna e dal 1661 cardinale vescovo di Frascati; il cardinale Colonna, che era protettore anche della Germania, è stato dichiarato protettore di Bulgaria il 10.VII.1656, v. Stanimirov 1988: 108 e le precisazioni nella nota 22 (p. 137).

contenente una richiesta di mezzi finanziari con lo stesso scopo (Jačov 1992, I: 579-581, n. 271).

1657. P. Parčević, incaricato dalla corte di Vienna, svolge la sua celebre missione presso l'hetman ucraino Bohdan Chmel'nyč'kyj⁹⁵ che gli rende il riconoscimento delle origini nobili e la nomina di consigliere dell'Imperatore, ma lo mette in conflitto con la Santa Sede che non tollera l'esplicito impegno politico dei suoi prelati.

1658. F. Soimirovič, diversamente dai suoi predecessori, si reca in visita alla diocesi d'Ocrida e il 28 novembre invia alla Congregazione una lettera da Čiprovci nella quale scrive: "Non trovai nella mia visita una scintilla di nome cattolico in tutta la Diocesi, et Città d'Ocrida, [...] et io con al-quanti mij Sacerdoti mi sono retirato qui in Chiprovaz nella mia Patria" (Jačov 1992, I: 711-713, n. 318, cit. p. 712).

P. Bogdan invia a Roma un'ampia relazione sullo stato della sua diocesi, ricca di notizie storiche sui bulgari e sulla città di Sofia e di elementi autobiografici⁹⁶; nella relazione cita l'atto con il quale il voevoda di Valacchia Constantin Șerban (1654-1658) "concede, dà e dona" la chiesa e il monastero "S. Francisci romani ritus in civitate nostra Targovistiensi [...] ad Reverendissimum Archiepiscopum Sardicensem Patrem Petrum Deodatum a Chiprovatio eiusdem Franciscanae familiae Alumnum, et Apostolicum Vicarium huius nostrae Provinciae" con la vigna "in circulo monasterij"⁹⁷. Sembra che P. Bogdan non abbia abbandonato l'idea di trasferire la propria sede in Valacchia: sia in vista delle crescenti difficoltà che deve affrontare alla sua età già avanzata (cf. qui sopra la sua lettera del 1655), sia per potersi dedicare con calma ad un'opera che da tempo gli sta a cuore e che aveva già iniziato a scrivere – la *Storia della Bulgaria* (la completerà nel 1667, v. più avanti).

L'arcivescovo P. Bogdan firma una delega al čiprovacense Stefan Knežević⁹⁸, francescano dell'Osservanza, "Custodiae Bulgariae Custodem

⁹⁵ Cf. (con uso anche di alcune nuove fonti) Stanimirov 1988: 109-122 e la bibliografia ivi citata.

⁹⁶ *Dokumenti*: 113-129, trad. in bulgaro: 130-146.

⁹⁷ *Dokumenti*: 126. Dell'atto si veda anche Fermendžin 1887: 251-253, n. CXLVI.

⁹⁸ Stefan Knežević, alias Ivan-Stefan, *Joannes Stephanus a Comitibus*, Giovanni Stefano Conti, nato a Čiprovci nel 1623 (ca.) in famiglia di nobili origini, morto a Sibiu (Hermannstadt) in Transilvania il 28.X.1691, ha studiato a Čiprovci e poi a Perugia, è stato guardiano del monastero francescano a Čiprovci, custode di Bulgaria (secondo alcune fonti dal 1665, ma il documento firmato da P. Bogdan lo indica come tale già nel 1658), vicario generale di P. Bogdan e suo erede indiretto (dal 1677). Cf. Dujčev 1937: 56-70 e 151-156 (i documenti

Actualem” affinché lo rappresenti a Roma davanti al papa Alessandro VII e davanti ai cardinali della Congregazione ⁹⁹.

1660. P. Bogdan scrive da Napoli, dove si trova per la prima volta e ha “goduto per alquanti giorni delitie di questa nobile Città, quale prima non havevo visto”; intercede presso il suo protettore a Roma perché si dia l’incarico ad un certo padre Donato “della nostra lingua” di occuparsi degli schiavi cristiani (cattolici) capitati a Napoli come prigionieri di guerra essendo stati costretti a servire l’armata turca ¹⁰⁰.

1661. F. Soimirovič invia a Roma una lettera con la proposta che la Custodia di Bulgaria e Valacchia venga elevata a Provincia; la lettera è accompagnata da documenti che disegnano il quadro della Custodia in quei tempi: un elenco di 12 “sugetti [sic] più qualificati” con indicazione degli studi conseguiti e l’età e un elenco dei “Conventi nel Regno di Bulgaria” (in realtà anche in Valacchia e Serbia) (Milev 1914: 185-190).

1662. Gli incarichi dell’arcivescovo P. Parčević e del vescovo F. Stanislavov, suo suffraganeo, vengono sospesi per motivi di carattere disciplinare e le loro diocesi vengono temporaneamente affidate alle cure di F. Soimirovič, che a sua volta non riesce ad insediarsi nella sua diocesi d’Ocrida (v. qui sopra, a. 1658). Parčević verrà riabilitato nel 1668, mentre Stanislavov solo all’inizio del 1673, un anno prima della morte.

1663. P. Bogdan invia a Roma un’ampia relazione sulla sua visita della diocesi negli anni 1662/63¹⁰¹. La relazione, ricca di dati sulla storia di Sofia e di elementi autobiografici, è comprensiva anche di un riassunto della relazione del custode di Bulgaria e Valacchia che al posto e a nome di P. Bogdan aveva visitato la Valacchia; nel riassunto vi è una dettagliata descrizione della contesa che era sorta tra i frati minori dell’Osservanza che abitavano il monastero di S. Francesco a Târgoviște, donato da Constantin Șerban, e un minorita conventuale che voleva la metà del reddito dalla vigna che era l’unica fonte di mezzi per i suddetti padri osservanti di origini bulgare (“Patres Bulgari”). Con un decreto del 10 aprile 1664 la Congregazione risolve il problema a favore dei minoriti dell’Osservanza¹⁰².

In una lettera ai cardinali della Congregazione F. Soimirovič riporta

della nomina).

⁹⁹ *Dokumenti*: 108-110, trad. in bulgaro: 110-112.

¹⁰⁰ La lettera, la risposta positiva della Congregazione e altre lettere sulla vicenda: Jačov 1992, II: 123-125 (n. 376).

¹⁰¹ Jačov 1992, II: 360-382, n. 494; *Dokumenti*: 159-182, trad. bulgara 182-205.

¹⁰² Il decreto è citato nella Cronaca di B. Kleiner, cf. Madjar 1999: 17-18.

interessanti informazioni su un invito del patriarca ortodosso di Peć (Serbia) all'arcivescovo di Scopie Andrea Bogdani e sul proprio incontro a Kosovo con il nipote di quest'ultimo, Pietro Bogdani, in quei tempi vescovo di Scutari (Shkodra). Soimirovič non perde l'occasione di lanciare qualche freccia contro i vecchi avversari, mettendo nella bocca dello stesso P. Bogdani le seguenti parole: "Lei sa, che il Monsignor Zio non sa niente, et io manco non so la lingua Illirica antiqua"¹⁰³.

1665. Un terremoto provoca il crollo della parte superiore della chiesa cattolica di 'SS. Maria Assunta' a Čiprovci. Ottenere il permesso (dal sultano) e i mezzi (da Roma) per il suo restauro sarà la principale preoccupazione dell'arcivescovo P. Bogdan negli anni successivi.

1666. Essendo incaricato della loro amministrazione, F. Soimirovič invia una relazione sullo stato dell'arcidiocesi di Marcianopoli e della diocesi di Nikopol¹⁰⁴: è lo scritto più corposo di Soimirovič che oggi si conosce. Seguendo il modello delle relazioni di P. Bogdan, Soimirovič si sofferma all'inizio sulla storia del cattolicesimo nel "Regno di Bulgaria", poi esprime alcune opinioni proprie su come dovrebbe essere organizzata la chiesa cattolica in Bulgaria (tornare sotto un unico arcivescovo aiutato da un vescovo coadiutore: evidentemente Soimirovič pensa a P. Bogdan nel primo ruolo e a se stesso nel secondo) e solo dopo descrive la sua visita alle due diocesi.

1667. Il 15 novembre P. Bogdan invia a Roma una lunga relazione sulla visita della sua diocesi e della Valacchia nello stesso anno¹⁰⁵, dilungandosi sulla storia e i confini del "Regno di Bulgaria", sui bulgari ortodossi e la Chiesa metropolitana di Sofia, sulla storia del cattolicesimo in Bulgaria. Informa che, pregato da molti, "compilavit historiolam, nihil aliud continentem nisi defensionem paterni soli, ubi semper viguit catholica fides, contra eos qui somniat nostros eo tempore agnuisse fidem, quo Paulianistae conversi sunt; adventum in Bulgaria Seraphicae Religionis, et conversionem Paulianistarum; ac etiam multa alia quae tam Episcopos, quam Religiosos, atque catholicos concernunt; omnia haec per ordinem redacta apud se Archiepiscopus retinet" (*Dokumenti*: 231). Assieme alla sua descrizione della Bulgaria del 1640, questo è lo scritto di P. Bogdan più ampio e più ricco di notizie (a volte documentate con la trascrizione di interi atti), ragionamenti

¹⁰³ Jačov 1992, II: 404-405, n. 502; sono interessantissime anche la relazione del cardinale Rospigliosi, basata sulla lettera di Soimirovič, e la posizione della Congregazione presa di conseguenza, ivi, pp. 405-407.

¹⁰⁴ *Dokumenti*: 355-366, trad. bulgara 366-379.

¹⁰⁵ *Dokumenti*: 211-250, trad. bulgara 250-292.

storici e impressioni personali.

1668. L'arcivescovo di Marcianopoli P. Parčević viene riabilitato e gli viene affidata anche l'amministrazione della Moldavia, come fu nei tempi di M. Bandulović (del quale Parčević fu il segretario).

Il 20 febbraio P. Bogdan invia alla Congregazione una lettera nella quale di nuovo racconta con amarezza del crollo della chiesa di Čiprovci e delle tante difficoltà da superare per poterla ricostruire; si sofferma anche su alcuni momenti autobiografici (ha già 67 anni, da 30 anni è vescovo) (Milev 1914: 191-194). Più tardi nello stesso anno e sempre con lo scopo di ottenere aiuti per la ricostruzione della chiesa, il vecchio prelado intraprende un lunghissimo viaggio che lo porta a Varsavia, Vienna, Venezia e Roma dal quale torna il 10 febbraio 1669¹⁰⁶.

Durante il suo soggiorno a Roma P. Bogdan lascia lì l'unico manoscritto della sua *Storia della Bulgaria* perché sia valutata la possibilità che venga pubblicato a spese della Congregazione. Del lavoro redazionale è incaricato il letterato croato Ivan Paštrić (Giovanni Pastrizio) nei cui archivi negli anni '70 del XX sec. fu ritrovata una copia che contiene la prefazione (inc.: *Bulgarorum res gestas...*), i primi tre capitoli e l'inizio del quarto¹⁰⁷, mentre il manoscritto autografo di Petăr Bogdan si è perso (forse a Venezia, dove sarebbe stato successivamente portato secondo un'annotazione di Paštrić).

1670. Il 10 novembre P. Bogdan invia a Roma la sua relazione (rimarrà l'ultima) sulla visita della diocesi e della Valacchia effettuata lo stesso anno, comprensiva della relazione di Paolo di Cinquefonti della sua visita, come inviato di P. Bogdan, presso i pauliciani meridionali¹⁰⁸. Racconta che tra dicembre 1669 e gennaio 1670 si è recato a Salonicco, dove si trovava il sultano, per via dei mezzi e del permesso per la ricostruzione della chiesa di Čiprovci. Più tardi è stato a Bucarest dove la chiesa cattolica era crollata ed egli ha organizzato il suo restauro al prezzo di 300 scudi; successivamente si è recato a Târgoviște dove la chiesa del monastero, incendiato dai tartari, era rimasta senza tetto. Tornato in Bulgaria, fa la visita delle parrocchie

¹⁰⁶ Fermendžin 1887: 277; per la data del ritorno: *Dokumenti*: 293 (321). Vedi su questo viaggio anche Stanimirov 1988: 153-157.

¹⁰⁷ La copia si trova nel ms. Borg. lat. 485, ff. 207-210 della Biblioteca Apostolica Vaticana ed è stata pubblicata da J. Jerkov (1978) e B. Dimitrov (1979 e 1985: 115-123 con una traduzione in bulgaro). Le parti ritrovate testimoniano, comunque, che si trattava di una storia completa della Bulgaria che iniziava con le origini dei Bulgari e il loro arrivo nei Balcani, e non solo di una storia del cattolicesimo bulgaro, come si pensava in precedenza.

¹⁰⁸ *Dokumenti*: 292-321, trad. bulgara 321-353.

nella zona di Čiprovci (in quest'occasione per la prima volta menziona che gli 'scismatici' avevano due chiese nella città di Čiprovci): è l'ultima descrizione della sua Patria (come con orgoglio la chiama più volte nei suoi scritti) e contiene molti interessantissimi dettagli sulla prassi liturgica e le lingue usate, sulla scuola, sul numero dei cattolici ecc.

1672. In due lettere al proprio protettore a Roma, del 10 e del 15 marzo (Fermendžin 1887: 284-286, nn. CLXXIV e CLXXV), P. Bogdan di nuovo parla della chiesa, racconta della processione con l'icona miracolosa della Madonna organizzata contro la pestilenza, si scusa della "mano vecchia e tremante".

1673. Viene riabilitato il vescovo di Nikopol F. Stanislavov.

La lettera al protettore del 15 settembre su alcune questioni amministrative (Fermendžin 1887: 289-290, n. CLXXX) è l'ultimo scritto di P. Bogdan pervenutoci.

Nell'autunno, forse nel mese di ottobre (cf. *Dokumenti*: 503, nota 36), a Čiprovci muore Francesco Soimirovič, uno dei più illustri francescani čiprovacensi. Egli passa a miglior vita all'età di 59 anni, un anno prima del suo maestro e modello di vita e opera P. Bogdan con il quale per decenni aveva condiviso idee e fatiche, speranze e delusioni ed il cui posto, molto probabilmente, sperava (e meritava) di ereditare.

1674. Nell'arco di due mesi (anzi, meno) scompaiono i tre personaggi più celebri del cattolicesimo bulgaro del XVII sec.:

- il 23 luglio a Roma, all'età di ca. 62 anni, passa a miglior vita l'arcivescovo di Marcianopoli Petăr Parčevič; viene sepolto nella chiesa di S. Andrea delle Fratte dove nei giorni nostri il riconoscente popolo bulgaro ha deposto una lapide commemorativa;

- l'8 agosto, all'età di ca. 65 anni, muore il vescovo di Nikopol don Filip Snislavov;

- ai primi di settembre a Čiprovci, all'età di 73 anni, si spegne il personaggio più illustre del francescanesimo bulgaro e di tutta la Bulgaria secentesca, l'arcivescovo di Serdica/Sofia fra Petăr Bogdan Bakšič.

1675. Il 27 febbraio il custode di Bulgaria e Valacchia Vlas Kojčevič¹⁰⁹, vicario generale di P. Bogdan per la diocesi di Sofia, invia a Roma una lettera sullo stato della diocesi dopo la morte di P. Bogdan: è l'unico scritto di Kojčevič noto oggi (Fermendžin 1887: 290-291, n. CLXXXI).

¹⁰⁹ Vlas (Blasius, Blasio, Biagio) Koičevič, francescano dell'Osservanza, era nato a Čiprovci probabilmente nel 1622 e aveva studiato teologia in Polonia (secondo l'elenco di F. Soimirovič del 1661, v.). Fu custode di Bulgaria e Valacchia e vicario generale di P. Bogdan. Cf. Dujčev 1939: 43-44.

I cattolici della diocesi di Nikopol inviano a Roma una lettera con la quale informano la Congregazione della morte di F. Stanislavov e propongono che al suo posto sia nominato il padre Serafino di Čiprovci (Fermendžin 1887: 292 (n. CLXXXIII); la proposta non viene accolta.

1676. Il 19 giugno papa Clemente X (1670-1676) firma il documento con cui la Custodia francescana (dell'Osservanza) di Bulgaria e Valacchia viene elevata a Provincia (esisterà fino al 1781); il primo ministro provinciale è Stefan Knežević di Čiprovci (cf. sopra, sotto l'anno 1658), fino ad allora custode (Madjar 1999: 73, nota 40).

Il 5 dicembre viene nominato arcivescovo di Sofia, al posto del defunto P. Bogdan, Vlas Koičević¹¹⁰ che, però, muore tra la fine del 1676 e l'inizio del 1677 (prima del 29 gennaio) senza riuscire ad entrare effettivamente nel suo incarico.

1677. Stefan Knežević viene nominato arcivescovo di Sofia il 5 aprile¹¹¹. Sarà l'ultimo arcivescovo cattolico di Sofia residente a Čiprovci da dove fuggirà dopo la tragedia del 1688.

Il 7 aprile si svolge il processo informativo per la nomina del nuovo vescovo di Nikopol e il 10 maggio viene nominato il francescano čiprovacense Anton Stefanov¹¹²; anche lui come S. Knežević, finirà i suoi giorni in emigrazione.

1679. Il 10 settembre l'arcivescovo S. Knežević invia alla Congregazione una dettagliata relazione sullo stato della diocesi di Sofia, frutto della visita effettuata in due turni: novembre-dicembre 1678 (Filippopoli/Plovdiv e i pauliciani della zona, al ritorno – Sofia) e maggio 1679 (Čiprovci e dintorni)¹¹³. Il testo è ricco di varie informazioni tra le quali spicca la descrizione della chiesa di Čiprovci finalmente ricostruita ovvero costruita di nuovo grazie alle fatiche di P. Bogdan. Scrive Knežević:

Iddio mostrò gran miracolo per consolare il sopradetto prelado [P. Bogdan], havendo ottenuto la licenza della Porta Ottomana per fabbricarla, havendo fatto il gran vesiro prohibitione, che non si fabbricano le chiese nel suo dominio. Ma Iddio per sua misericordia ha trovato li mezzi di fabbricarla

¹¹⁰ Il processo informativo si svolge a Venezia il 5 dicembre 1676, v. *Dokumenti*: 379-384, trad. in bulgaro 384-387.

¹¹¹ Il processo informativo si svolge il 1 marzo 1677, la consacrazione – il 5 aprile, v. Dujčev 1937: 151-156.

¹¹² Su Anton Stefanov, it. Antonio Stefani, v. Dujčev 1937: 67-70 e 157-161 (i documenti del processo informativo). Era nato a Čiprovci probabilmente nel 1645, morì a Vienna (secondo altre fonti a Venezia, dove si era recato da Vienna) tra il 1692 e il 1693.

¹¹³ *Dokumenti*: 389-406, trad. in bulgaro 407-425. Sulla consacrazione di A. Stefanov cf. anche la lettera di S. Knežević del 1679, Fermendžin 1887: 294-295, n. CLXXXVII.

e fù fatta la bellissima chiesa, la metà è fatta in volta e la metà con travi, spatiosa a sufficienza. La sacristia anche fù fatta nella medema [sic] chiesa, dove prima non vi era [...] Questa chiesa ha le porte tre, vasi d'acqua benedetta appresso le porte, senza pulpito, si predica sopra l'altare, sepolture delli sacerdoti e dei secolari; le fenestre son sei e la porta della sacristia; sta diviso il sesso alli offitij divini [...] Il choro è dietro dell'altare maggiore con le sue sedie, ben provisto dai libri necessarij per il choro dai Padri Minori Osservanti. Si offitia in lingua latina, esponendo li giorni festivi l'Evangelio e l'Epistola nella lingua slava per amor del popolo, che non intende *penitus* latino.

Offitij divini, hora, messe, vesperi, mattutino in mezza notte in soma s'osservano con ordine e s'offitia la chiesa per gratia del Signore, come se fossi in mezzo della Christianita (*Dokumenti*: 399).

Era questo il grande desiderio del defunto P. Bogdan, il cui esausto corpo riposava nella stessa chiesa: che in Bulgaria si potesse vivere “come se fossi in mezzo della Cristianità”.

1680. Il vescovo di Nikopol fra A. Stefanov invia a Roma la sua prima relazione sullo stato della diocesi, all'inizio della quale racconta come “per la sua povertà non potendo mandar' il huomo apposta per le Bolle Apostolicae”, ossia per il Breve per la sua nomina vescovile, “anno 1679, alli 20 d'Agosto, fu consacrato a Chiprovaz d'un solo Vescovo, cioè dal Monsignor Arcivescovo di Sofia [S. Knežević]”¹¹⁴. La relazione è ricca di informazioni oggettive¹¹⁵ sullo stato, poco felice, del cattolicesimo tra i pauliciani settentrionali, molti dei quali erano fuggiti oppure avevano abbandonato la fede (alcuni per “diventare turchi”), altri si chiamavano cattolici ma seguivano tradizioni e riti pagani o eretici. In evidente polemica con alcune gonfiate notizie giunte a Roma, Stefanov scrive: “in tutto questi novelli christiani, detti paulianisti, chi si trovano fra Danubio e Monte Hemo, con quelli chi sono fugiti e vanno vagabondi, non so s'arrivarano a cinque millia [sic] anime, [...] altri 150.000 dove sono” (*Dokumenti*: 466). Informa, inoltre, che da tre anni risiede “a Begliani [Belene], quantumque miserabilmente e con la continua paura”, però almeno “sin' hora non è stato legato, nemeno imprigionato, ma se fosse stato in altro luogo, Iddio benedetto sa, cosa sarebbe stato sin' hora d'esso” (*Dokumenti*: 472). Si lamenta che “essendo stato fratte de Minori Osservanti di San Francesco, non ha atteso a studiare le cose pertinenti al governo vescovale. E subito, quand'udito all'insperata la sua elezione, è

¹¹⁴ *Dokumenti*: 445-473, trad. in bulgaro 473-503, cit. p. 446.

¹¹⁵ Come scrive lo stesso A. Stefanov, egli partì da Čiprovci il 2 agosto 1677, appena avvisato della sua promozione, e “incominciò ad impraticarsi del tutto e con li proprij occhi a vedere quello, che non credeva, che prima haveva sentito con l'orechia”, *Dokumenti*: 446.

venuto in questi paesi, dove l'altri libri, chi trattano delle cose pertinenti all'ufficio vescovale non si trovano, eccetto ch'il pontificale" (*Dokumenti*: 473).

1685. A. Stefanov invia a Roma una nuova relazione, molto più breve, nella quale riporta quasi le stesse informazioni aggiungendo, però, un elemento che getta luce su una delle principali cause del degrado nel quale vive la missione cattolica in Bulgaria settentrionale: "Nelli tempi passati, cioè avanti le guerre di Polonia, sono stati quelli Paesi in altro essere, e li xr'iani [christiani], tanto Mercanti Ragusei, quanto l'altri abitanti di quelli contorni in altro stato"¹¹⁶. Il fallito assedio di Vienna (1683), dove il re polacco Jan III Sobieski sconfisse i turchi, e la formazione nel 1684 della antiottomana Lega Santa, misero i cattolici dell'impero turco, mai visti di buon occhio, nella situazione di nemici da perseguire. Questo, come anche le pessime condizioni economiche a causa delle guerre in corso, costrinse molti dei pauliciani convertiti ad emigrare in Valacchia, mentre alcuni di quelli non convertiti preferirono accettare l'Islam.

1686/87. La situazione in Bulgaria diventa esplosiva, vi sono alcune notizie di insurrezioni a Tărnovo e Arbanasi, le truppe austriache si muovono verso i Balcani, la gente cerca rifugio al di là del Danubio. Il 2 marzo 1687 A. Stefanov scrive a Roma che tutti i pauliciani neoconvertiti cercano di scappare e "la poca fede, che avevano un anno fa, ora è non solo addormentata, ma quasi morta"; lui stesso, essendo stato catturato da un tartaro e essendo riuscito a riscattarsi pagando, intende emigrare perché "vedo in modo chiaro che se rimango qua, entro due mesi sarò ammazzato miseramente e senza nessuna utilità"¹¹⁷. Nel corso dello stesso mese il vescovo di Nikopol si trasferisce in Valacchia, da dove nel dicembre il principe Șerban Cantacuzino (Spisarevska 1988: 105) lo invia a Vienna con una missione presso l'imperatore Leopoldo I (Spisarevska 1988: 109).

A Čiprovci la situazione rimane ancora relativamente calma. L'arcivescovo Knežević il 25 luglio 1686 invia a Roma una lettera con la quale chiede alla Congregazione l'approvazione di alcune sue disposizioni concernenti conferme o sostituzioni di missionari presso i pauliciani meridionali, una nuova nomina a Klisura e la scelta di un nuovo maestro per la scuola di Čiprovci; solo alla fine egli fa un accenno alla crescente tensione politica: "La relatione dovuta che si deve dare secondo il mio obbligo della

¹¹⁶ Fermežin 1887: 298-301 (n. CXCI, secondo una copia incompleta); *Dokumenti*: 503-509, trad. in bulgaro 509-514.

¹¹⁷ Relazione di A. Stefanov del 2 marzo 1687, *Archivio storico di Propaganda fide*, SOCG, vol. 497, f. 454-455, ed. solo in traduzione bulgara (Spisarevska 1988: 192-194) e qui ritradotto in italiano

mia Diocese, il tempo non permette, perché tutte le saette sopra di noi si scaricano”¹¹⁸.

1688. Nei mesi di maggio e giugno A. Stefanov è di nuovo a Vienna come ambasciatore del principe di Valacchia incaricato di trattare le condizioni per l’adesione della Valacchia e della Moldavia alla coalizione antiottomana¹¹⁹.

Il 12 agosto le forze della Lega Santa assediano Belgrado e il 6 settembre la conquistano; in questo periodo il cugino di S. Knežević, Giorgio Pejačević, si presenta al comandante delle truppe austriache in Transilvania, il feldmaresciallo F. Veterani, a capo di un corpo militare bulgaro che avrebbe già partecipato alla conquista di Orșova e si mette a disposizione per azioni militari in direzione della Bulgaria; nel mese di settembre i bulgari della zona di Čiprovcî insorgono sperando di essere raggiunti presto dalle truppe austriache¹²⁰. Attaccato da re Luigi XIV, però, l’imperatore Leopoldo I trasferisce gran parte del suo esercito sul fronte del fiume Reno e presto perde non solo Belgrado, ma anche l’intera Serbia. Le speranze dei čiprovacensi di una prossima liberazione svaniscono, la città viene messa a fuoco e rasa al suolo.

Il 20 ottobre 1688 dal monastero di S. Francesco in Târgoviște (Valacchia), dove ha trovato rifugio, l’arcivescovo Stefan Knežević invia a Roma una relazione in 12 punti, nella quale racconta la tragedia dei čiprovacensi dopo l’insurrezione¹²¹: sono stati uccisi tutti i cristiani di confessione cattolica, salvo i ragazzi fino all’età di 16 anni e le ragazze, portati in schiavitù (ca. 1.000 persone); le chiese, i monasteri e le case dei cattolici a Čiprovcî, Kopilovci, Železna e Klisura sono stati rasi al suolo; quelli che sono riusciti a salvarsi (come egli stesso, che ha cavalcato tutta la notte fino al Danubio) è scappato in Valacchia e ora questa gente, priva di tutto, sta morendo di fame; della regione di Filippopoli/Plovdiv, da lui amministrata, non sa dire niente, non sa “se sono vivi o morti” ma aspetta notizie; i cattolici bulgari emigrati in Valacchia sono ca. 3.000 e l’arcivescovo prega che il papa interceda per loro davanti al principe di Valacchia, per sé chiede i paramenti e gli altri attributi che spettano a un (arci)vescovo perché nella fuga è rimasto sprovvisto di tutto.

¹¹⁸ *Dokumenti*: 436-438, trad. in bulgaro 438-439 (cit. p. 438).

¹¹⁹ Si veda Spisarevska 1988: 120-121

¹²⁰ La storia dell’insurrezione di Čiprovcî rimane finora, e forse rimarrà per sempre tra realtà e leggenda: non a caso proprio così è intitolato il rispettivo capitolo nel volume della compianta collega e amica Joanna Spisarevska (1988: 130-143, *L’insurrezione – leggende e realtà*) sul quale mi baso qui.

¹²¹ Spisarevska 1988: 198-200 (trad. in bulgaro), illustr. 39-42 (fac-simile); *Dokumenti*: 426-428 e 428-430 (trad. bulgara ripresa da Spisarevska 1988).

Così nell'autunno dell'anno 1688 il sogno politico dei cattolici bulgari e dei loro padri spirituali, i francescani čiprovacensi, si spense nel sangue dei sognatori stessi. L'arcivescovo Stefan Knežević († 1691), il vescovo Anton Stefanov († 1692/93) e gli altri francescani čiprovacensi, sopravvissuti alla tragedia, fecero il possibile per mantenere viva tra i bulgari in emigrazione sia la fede cattolica che la speranza "di ritornare in breve tempo nella propria Patria"¹²². Svanita la speranza di un prossimo ritorno, anzi – aumentato il numero degli emigrati per conto dei pauliciani della Bulgaria settentrionale che continuavano ad attraversare il Danubio per cercare salvezza e fortuna, agli inizi del '700 una consistente massa di bulgari s'insediò nei territori della Transilvania e del Banato¹²³ dove già esisteva una minoranza bulgara e dove, come si è visto, già nel XIV secolo era sorta la prima *Custodia Bulgariae* francescana. Ma la storia del francescanesimo bulgaro nella diaspora¹²⁴ per ora rimane fuori dal nostro tema. Farò solo i nomi di due personaggi nati a Čiprovc prima dell'insurrezione, la cui attività si è svolta già in emigrazione.

Uno è Krăstju Pejkič (1665-1730/31), che studiò inizialmente nella scuola francescana di Čiprovc e, dopo il 1688, a Roma. Ordinato sacerdote nel 1698, egli partì come missionario presso i bulgari cattolici in Valacchia e Transilvania e nel periodo 1699-1703 fu uno degli organizzatori della colonia bulgara ad Alvinz. Tra il 1705 e 1709 fu attivo a Venezia, dopodiché ritornò tra i bulgari emigrati; passò a miglior vita a Belgrado. K. Pejkič è l'autore di tre opere (la prima di esse, *Zercalo istine/Speculum veritatis*, edita in lingua 'illirica' e in latino, le altre solo in latino), pubblicate tra 1716 e 1730, che trattano dei rapporti tra le chiese dell'Oriente e dell'Occidente e della possibilità di convertire i mussulmani al cattolicesimo¹²⁵.

L'altro čiprovacense (che ormai della città natale non aveva nessun ricordo) attivo in emigrazione fu Jakov Pejačević (Jacobus Peiacevich, 30.IV.1681 – 14.VII.1738), allievo del Collegio Illirico a Loreto, gesuita, professore di teologia

¹²² Lettera di S. Knežević del 8 maggio 1689, *Dokumenti*: 440-441, trad. in bulgaro 442-443 (cit. p. 441).

¹²³ Dettagli e ampia bibliografia nel recentissimo libro di Ljubomir Georgiev (2010); cf. anche il volume di Blagovest Njagulov (1999) sui bulgari del Banato nell'epoca moderna. È importante per il nostro tema anche la raccolta di documenti curata da I. D. Tot (2008). Rimangono sempre attuali i fondamentali studi di L. Miletič della fine dell'Ottocento raccolti ora nel volume Miletič 1987.

¹²⁴ Una ricchissima fonte per la ricostruzione di questa storia è la già citata terza parte dell'*Achivium tripartitum* del francescano Blasius Kleiner (Madjar 1999) che proprio per le vicende che vanno dal 1688 in poi (fino al 1773) è ben documentata e abbastanza credibile (il ché non si può dire per le sue ricostruzioni concernenti il periodo antecedente).

¹²⁵ Biografia e bibliografia nella voce Krăstjo [sic] Pejkič (autore K. Stančev) in Petkanova 1992 (2003²).

e filosofia a Tyrnava, Zagabria, Nadsombat ecc. Nel 1714 egli pubblicò a Zagabria un volume contenente due sue opere in lingua latina: un compendio geografico (ovvero storico-geografico), nel quale vi sono delle pagine dedicate alla Bulgaria, e una dissertazione intitolata *Theses ex universa philosophia*¹²⁶.

5. Dalla rovina di Čiprovcì alla Liberazione della Bulgaria: i francescani e il cattolicesimo tra i pauliciani bulgari dalla fine del '600 all'anno 1878

5.1. Dopo l'insurrezione e il successivo spopolamento di Čiprovcì l'appartenenza alla confessione cattolica rimane la caratteristica distintiva di una parte dei pauliciani bulgari (un'altra, non insignificativa di numero, passa all'islam) e con il tempo i due termini diventano sinonimi: pauliciani = bulgari cattolici; in questo senso si parlerà di pauliciani anche nel presente testo da qui in poi¹²⁷. Nonostante fossero eredi delle stesse tradizioni, anche dialettali, le due comunità pauliciane – quella settentrionale e quella meridionale – hanno avuto uno sviluppo abbastanza diverso. È diversa la loro presenza nel panorama culturale bulgaro nei secoli XVIII-XIX, sono diverse anche le strutture ecclesiastiche alle quali appartengono sinora.

La vita spirituale dei pauliciani settentrionali, convertiti al cattolicesimo a partire dall'inizio del XVII per opera della missione francescana di Čiprovcì, dal 1648 (v. sopra) e sino ad oggi è affidata all'episcopato di Nikopol. Com'è stato già detto, nel periodo della sospensione di mons. F. Stanislavov la sua diocesi fu affidata al francescano čirovacense F. Soimirovič e dopo la morte di Stanislavov, vescovo di Nikopol divenne il francescano čirovacense A. Stefanov; cent'anni dopo un altro francescano, fra Pavel Dovanlia (pauliciano meridionale, v. più avanti), sarà vescovo di Nikopol dal 1774 al 1804. Nonostante tutto questo, però, il francescanesimo non riuscì mai a radicarsi e a diffondere le sue tradizioni spirituali e culturali tra i pauliciani settentrionali.

I pauliciani meridionali intorno a Filippopoli/Plovdiv (da qui in poi mi servirò solo del nome moderno della città, Plovdiv), convertiti poco più tardi e per merito soprattutto di P. Bogdan, dopo la rovina di Čiprovcì divennero la colonna portante dell'Arcidiocesi cattolica di Sofia al punto che nel 1699 il papa Innocenzo XII

¹²⁶ Biografia e bibliografia nella voce Jakov Nikolov Pejačević (autore K. Stančev) in Petkanova 1992 (2003²).

¹²⁷ Sui pauliciani bulgari esistono le seguenti ricerche e raccolte di documenti più importanti: Miletič 1903 e Miletič 1905; Stančev 1975; Jerkov 1985, 2006 e 2007; Walczak-Mikołajczakowa 2004; Spasov 2008. Serie di materiali tratti da manoscritti pauliciani andati successivamente distrutti pubblicò Vlas Čaplikov nell'annuario cattolico bulgaro Kalendar Sv. Kiril i Metodi (Sofija) per gli anni 1926-1929 e 1931-1935. Cf. anche la voce *Katoličeska knižnina* (autore K. Stančev) in Petkanova 1992 (2003²).

(1691-1700) rinominò quest'ultima in Arcidiocesi di Sofia e Plovdiv. Nel 1758 papa Clemente XIII (1758-1769) trasformerà l'arcidiocesi in un Vicariato apostolico e solo nel 1979 il papa Giovanni Paolo II (1978-2005) la (ri)eleverà in diocesi¹²⁸; dal 1699 la sua sede ufficiale è nella città di Plovdiv. È proprio questa comunità che cercherà, tra mille difficoltà, di portare avanti le tradizioni del francescanesimo ciprovacense nei secoli più bui del dominio ottomano in Bulgaria.

5.2. Della situazione tra i pauliciani meridionali “dopo la strage, la cattività e la devastazione di Čiprovcī”¹²⁹ abbiamo la preziosissima testimonianza di una voce del luogo: quella di Stefano da Ludbreg, francescano dell'Osservanza, dal 1680 missionario apostolico “inter Paulianistas in Tracia”¹³⁰. Nelle sue lettere della primavera del 1692, fra Stefano racconta come dopo la devastazione di Čiprovcī il già defunto arcivescovo (S. Knežević) a fatica si è salvato scappando in Valacchia, mentre lui stesso e il suo compagno don Demetrio¹³¹ si sono nascosti mentre si scatenava la furia dei turchi (che, secondo lui, avrebbero fatto 18.000 vittime) e poi hanno continuato la loro opera missionaria. Non potendo, però, avere la conferma triennale del loro impegno da parte dell'arcivescovo che si era trasferito a Sibiu, in Transilvania (dove S. Knežević morì nell'ottobre 1691), continuavano a lavorare facendo fede alla lettera pervenuta loro da parte di fra Marco Pejačević

¹²⁸ *Sofijsko-Plovdivska eparchija* con a capo un vescovo che è membro della *Conferentia episcoporum Bulgariae* composta da tre vescovi: quello di Sofia-Plovdiv (rito romano, sede a Plovdiv), quello di Nikopol (rito romano, sede a Ruse) e l'esarca di Sofia (rito orientale).

¹²⁹ “Facta est Nex, captivitas et vastatio Ciprovatij” – *Dokumenti*: 526, lettera di Stefano da Ludbreg del 15.IV.1692.

¹³⁰ *Dokumenti*: 524. Di questo missionario francescano sappiamo solo quello che ci propongono i suoi tre scritti pervenutici – due lettere al protettore a Roma, del 9 marzo e del 15 aprile 1692, e una relazione del 1696, ed. *Dokumenti*: 515-541 – e i documenti in essi citati. Dalla lettera del 9.III.1692 apprendiamo che egli è giunto nella missione il 1° novembre 1680 “cum litteris patentibus Domini pie defuncti Archiepiscopi Soffiensis [sic]” (*Dokumenti*: 517), cioè da parte di Stefan Knežević (“Joanne Stephano a Comitibus”, *ibidem*) e che sta compiendo 45 anni (*Dokumenti*: 518), il che vuol dire che con ogni probabilità era nato nel 1647. La stessa lettera è firmata così: “frater Stephanus a Liudbreg, Ordinis Minorum Regularis Observantiae, Concionator et Lector, Provinciae Sancti Ladislai Reghis in Sclavonia Filius; missionarius Apostolicus in Chalacslija et Dughanlija. manu propria” (*Dokumenti*: 519). Non si capisce bene se fra Stefano fosse nativo della città croata di Ludbreg (nei documenti citati *Liudbreg*) in Slavonia, tra Varaždin e Koprivnica, o appartenesse alla confraternita del monastero francescano ivi collocato che faceva parte della Custodia (dal 1655) e poi Provincia (dal 1661) francescana di S. Ladislao (in ungherese László).

¹³¹ Don Demetrio, ovvero Dimitar Mirković, era di Jagnevo, in Serbia, inviato dalla Congregazione di *Propaganda fide* come missionario nella zona di Plovdiv dal 1685 e trattenutosi lì almeno fino al 1696 – v. *Dokumenti*: 534 (la relazione di Stefano da Ludbreg dello stesso anno).

(*Marcus Peiacsevich*, rampollo della nota famiglia čiprovacense), minorita dell'Osservanza, vicario della Provincia e vicario generale dell'arcivescovo di Sofia¹³². Nella sua lettera del 9 marzo 1692 fra Stefano chiede che sia ordinato sacerdote il suo allievo Michail Iliev (*Michael de Elia*) poiché dopo la morte di un altro missionario, Florio di Andrea, sono rimasti solo in due con don Demetrio a servire tre parrocchie che abbracciano cinque villaggi. La situazione in questi cinque villaggi¹³³, che rimarranno i pilastri del cattolicesimo nella zona di Plovdiv anche nei secoli successivi, secondo la relazione di Stefano da Ludbreg da lui stesso presentata a Roma nel 1696¹³⁴, era la seguente:

Nella missione di Calaclije [Kalačlii] con la villa di Baltagije [Baltadžii] vi sono da 792 cattolici.

Nella missione di Doghanlije [Doganlii, noto anche come Duvanlii] con altre doi ville, cioè Hambarlie et Selgikovo [Seldžikovo], vi sono da 638 cattolici.

Nella missione di Davugevo [Davudževo] vi sono da 485 cattolici.

In tutti li sudetti luoghi vi sono doi missionarij solamente, cioè don Demetrio di Jagneva e don Michele di Elia, Bosnese. Don Demetrio nella missione di Calaclije e don Michele in quella di Davugevo.

Del tutto, dunque, i pauliciani meridionali o, come si esprime fra Stefano, “nella Bulgaria superiore”, ammontavano a ca. 2.000 (1.915 per l'esattezza). Lui ci dà informazioni preziose anche sulla situazione “nella Bulgaria inferiore, vicino et alle rive del Danubio”:

In Begliane [Belene] vi sono da 140 case de cattolici, alli quali amministra li sacramenti fra Filippo Bulgaro.

In Orasse [Oreše] vi sono da 90 case de cattolici, a questi serve don Stefano Bosnese. [...]

Nelle seguenti cinque ville, cioè Lasane [Lážane], Calugeriza [Kalugerica], Baszio [Báscevo], Sotio [Sotevo], Terniceviza [Trănčevica], [...] sono sopra 2.000 anime di cattolici, senza alcun ministro evangelico. [...]

In Rusi, Sumen, Provadia et Varna, vi saranno da 400 catolici senza alcun sacerdote [...]. (*Dokumenti*: 534-535)

Di seguito fra Stefano parla anche dell'“arcivescovato di Scopia” dove “ve ne sono sopra 2.000 cattolici con un solo missionario, don Paolo Josich [Jošić]” (*Dokumenti*: 535), proponendo poi una soluzione ‘economica’:

¹³² La lettera di fra Marco è citata per intero da Stefano da Ludbreg nella sua lettera del 15 aprile 1692, *Dokumenti*: 526-527, trad. bulgara 532.

¹³³ Kalačlii, rinominato General Nikolaevo, e Baltadžii (Sekirovo) ora fanno parte della città Rakovski, ca. 30 km a nord-est di Plovdiv. Doganlii, oggi Duvanlii, Seldžikovo (Kalojanovo) e Chambarlii (Žitnica) sono tre villaggi vicinissimi tra di loro, collocati a nord di Plovdiv in direzione di Chisarja. Davudževo è l'attuale frazione Miromir della città di Chisarja, ca. 50 km a nord di Plovdiv.

¹³⁴ *Dokumenti*: 533-537, trad. in bulgaro 537-541 (cit. p. 534).

E perché da molti anni in qua li cattolici di una e dell'altra Bulgaria e Serbia si ritrovano senza alcun pastore, che ordini nuovi sacerdoti, facci Santa Cresima [...], consagri S. oglio", la Congregazione potrebbe pensare "di provederli d'un pastore, che possi rissedere in quelle parti et intenda la voce delle sue pecorelle, con determinarli la residenza in Filippopoli, luogo il più proprio nelli presenti tempi. [...] Sparmiandosi le provisioni della S. Congregazione dell'arcivescovo di Sofia e Scopia e quelle di Nicopoli, [...] si potrebbero applicare queste al nuovo arcivescovo (*Dokumenti*: 536).

Un arcivescovo con sede a Plovdiv, dunque, al posto delle cattedre, ormai vacanti, di Sofia, Nikopol e Skopje. Forse non saremmo lontani dalla verità se ipotizzassimo che fra Stefano non era estraneo all'idea di vedere se stesso in questo ruolo¹³⁵: sarebbe stato il primo (arci)vescovo francescano residente a Plovdiv. Ma la Congregazione, accogliendo solo alcuni dei suoi suggerimenti, ha deciso in altro modo.

5.3. L'arcidiocesi di Sofia fu rinominata 'di Sofia e Plovdiv' con sede a Plovdiv e nel 1699 (secondo altre fonti, nel 1707) fu affidata al dalmata don Paolo Jošić (Ioscich), già menzionato da Stefano da Ludbreg come sacerdote in Serbia; egli assumeva temporaneamente anche l'amministratore della diocesi di Nikopol¹³⁶. Ad aiutarlo nel lavoro presso i pauliciani settentrionali (pur inizialmente destinato a Plovdiv) dalla Congregazione fu inviato il francescano bosniaco Matteo Medaković che nel 1708 scrisse in una lettera che i pauliciani di Dolno Lážane (Laxani inferiore) e di Marinopolci negli ultimi 25 anni non avevano visto mai un sacerdote cattolico (Fermendžin 1887: 330; cf. Miletič 1903: 67).

Nel 1712 ad aiutare l'arcivescovo Jošić fu inviato il giovane missionario Marco Andriaši (it. Andriaschi) da Ragusa/Dubrovnik che giunse a Plovdiv il 26 novembre.

¹³⁵ Che Stefano da Ludbreg non si considerasse l'ultimo tra i missionari cattolici in Bulgaria lo dimostra un passo della sua lettera del 9.III.1692, dove leggiamo: "Dominus Archiepiscopus Soffiensis [Knežević] pie defunctus nunquam servivit in Sacra Missione, neque fuerat tanta scientia praeditus, condecoratus est sede Episcopali; Dominus frater Antonius Stephani, sine nullo merito, consecratus est Episcopus Nicopolitanus et absque causa Legatum Principis Vallachiae gerens, Viennae residet, in carpento vehitur, sine cura et sollicitudine vitam beatam ducit" (*Dokumenti*: 518).

¹³⁶ Su P. Jošić si veda Miletič 1903: 66-68 e 147. Secondo Miletič, P. Jošić fu promosso arcivescovo di Sofia-Plovdiv nel 1707, mentre secondo altre fonti la sua nomina risalirebbe all'anno 1699 (cf. http://bg.wikipedia.org/wiki/Католически_софийско-пловдивски_епископ, consultato il 25. 09. 2010). Non vi è unanimità anche sulla data della sua morte: Miletič (p. 147) riporta il 6.VII.1719 (che sembra comunemente accettata oggi), mentre alcune altre pubblicazioni indicano il 28.X.1717. Stando alla tradizione locale, P. Jošić avrebbe trovato ospitalità a Davudževo dove sarebbe anche sepolto. Le incertezze riguardo alla sua biografia si devono al fatto che da questo periodo ci sono pervenuti pochissimi documenti.

Come racconta egli stesso¹³⁷, “Monsignor Ioscich, [...] invece d’accretarmi e darmi corraggio, alla prima vista [...] m’intimò dovessi senza dimora ritornare a dietro” (Jerkov 2006: 99)¹³⁸. Avuti, però, precisi ordini dalla Congregazione, Jošić mandò Andriaši “verso Danubio alla missione di Begliani, dove son capitato alli 22 di marzo [1714] ... con il titolo di Vicario Generale di Nicopogle” (Jerkov 2006: 100). Nella sua prima lettera dalla Bulgaria settentrionale Andriaši racconta:

Qui in Begliani ha esercitata la missione un tal Padre fra Filippo Minor Osservante e pure non trovo per miracolo ne pur un cattolico che sappia far il segno della S. Croce, non che gli altri rudimenti della nostra S. Fede. [...] Alla chiesa non comparivano, perché il lor sacerdote si per causa dell’ignoranza, come anche per l’età avanzata da 80 in 90 anni, ne celebrava, ne diceva l’offitio. Veramente io dubitavo, se egli fosse stato sacerdote, [...], però alcune lettere dei Religirosi di Valachia, m’assicurarono di sì. [...] Il padre Filippo, dopo haver havute le sue provisioni, s’è ritirato in Valachia nel convento della sua Religione, e sarebbe stato meglio, non fosse stato mai qui, havendo fatto più del male, che del bene (Jerkov 2006: 100-101)¹³⁹.

Si vede che i vecchi rancori tra i sacerdoti secolari e i francescani operanti nella diocesi di Nikopol non erano cessati, nonostante gli eventi tragici del 1688 e il fatto che uno dei predecessori di Andriaši, Anton Stefanov, fosse francescano.

Non è chiaro quando esattamente M. Andriaši fu elevato da vicario generale a vescovo di Nikopol, ma in una dettagliata relazione del 1721 egli si presenta così: “Relatione della visita delle Diocesi di Nicopoli e Sofia visitate da me Marco Andriaschi vescovo di Nicopoli et arcivescovo eletto di Sofia, nell’anno del signore 1721” (Jerkov 2006: 107-139: 107)¹⁴⁰. Evidentemente M. Andriaši, dopo la morte

¹³⁷ Lettera di M. Andriaschi del 18.V.1714, Jerkov 2006: 99-103, n. 1.

¹³⁸ P. Jošić avrà avuto le sue buone ragioni di radiare M. Andriaši lontano da Plovdiv dove, stando ad alcune testimonianze postume, l’arcivescovo “con tanta prudenza governò quella chiesa, ed in tanta buon’armonia seppe diportarsi coi Greci, che quando passava per la Piazza tutt’i Greci si alzavano in piedi, e li facevano mille riverenze” (Jerkov 2006: 199), mentre Andriaši, quando succedette a Jošić, riuscì presto ad irritare il clero greco-ortodosso di Plovdiv che ottene dal potere il suo arresto e l’espulsione della missione (cf. Jerkov 2006: 197-198; v. anche qui più avanti).

¹³⁹ Il padre Filippo che nei tempi di Andriaši aveva tra 80 e 90 anni, sarebbe lo stesso francescano fra Filippo di Gorno Lažene menzionato nelle relazioni di F. Soimirovič del 1666 (*Dokumenti*: 363), di A. Stefanov del 1680 (“Padre Philippo di Luxani Superiori con la facultà del Padre Custode di Bulgaria, allora Vicario Sardicense” citato all’interno di un gruppo di “sacerdoti, tanto dalli preti, quanto delli frati” la cui “qualità [...] e poco profittevole in questi paesi”, *Dokumenti*: 446-447) e di Stefano da Ludbreg del 1696 (proprio come sacerdote a Belene, *Dokumenti*: 535).

¹⁴⁰ La doppia titolatura è ripetuta anche nella firma: “Io Marco Andriaschi Vescovo di Nicopoli et Arcivescovo eletto di Sofia”, p. 139. Evidentemente nel 1721 Andriaschi era già nominato arcivescovo di Sofia, ma ancora non era insediato; nello stesso tempo continuava a svolgere le sue funzioni di vescovo di Nikopol.

di P. Jošić, ebbe per qualche tempo entrambi i suoi incarichi. Nella succitata relazione egli scrive:

Il Regno di Bulgaria sotto li doi Metropolitani della Sardica, e Misia inferiore numerava dodeci vescovi cattolici, et hora il solo arcivescovo di Sofia, con l'amministrazione di Nicopoli poiche per mancanza dei vescovi e per la Dilatione di creare i loro successori, è venuto a mancare il Cattolicesimo, e per la mancanza del Cattolicesimo sono state occupate le nostre Chiese dai Scismatici (Jerkov 2006: 108).

Mentre si aspettava la nomina del nuovo arcivescovo, l'incarico di Vicario generale di Sofia e Plovdiv fu affidato ad un altro personaggio, il pauliciano Michail Dobromirov di Kalačlii. Completati gli studi in Italia e tornato in patria nel 1715, egli – a differenza di Andriaši – si guadagnò subito la fiducia di P. Jošić e diventò suo stretto collaboratore. Dopo la nomina di M. Andriaši, Dobromirov fu inviato da lui presso i pauliciani settentrionali come missionario a Belene da dove tornò nel 1725, quando alla sede di Nikopol fu elevato Nikola Stanislavič¹⁴¹.

Proprio quando Dobromirov rientrò nella regione di Plovdiv, la missione cattolica nella diocesi di Sofia e Plovdiv subì un colpo durissimo. L'arcivescovo Andriaši e tutto il suo clero furono arrestati dai turchi e portati a Istanbul per essere processati come cospiratori e soltanto grazie agli sforzi “del signor console di Ragusa ricoperarono la libertà a condizione di perpetuo bando dalla Tracia e dalla Bulgaria”¹⁴². Tutti i ragusei furono espulsi, il permesso di ritornare e riprendere le loro funzioni fu concesso soltanto ai due bulgari: Michail Dobromitrov e Nikola Todorov. Poiché Andriaši, che rimaneva nominalmente arcivescovo di Sofia, non poté mai più valicare i confini dell'Impero Ottomano, le cure per la sua diocesi furono affidate a M. Dobromirov¹⁴³, dal 1737 affiancato da Nikola Bošković (Nicolò Boscovich) da Ragusa (Dubrovnik), nipote dell'arcivescovo Andriaši¹⁴⁴. Una frase di troppo in una sua lettera di raccomandazione abbinata

¹⁴¹ Nella ricostruzione degli avvenimenti tra 1715 e 1725 mi baso sullo studio di Miletič 1903: 146-148.

¹⁴² Dalle *Memorie di Kalaclia* di fra Edoardo da Torino (per lui v. più avanti) citate da Miletič 1903: 149, nota 1. Il manoscritto delle *Memorie*, posseduto da Miletič, oggi risulta disperso.

¹⁴³ Scrive lo stesso Dobromirov: “La Sacra Congregazione di Propaganda fede [sic] per soccorrere [...] agli spirituali bisogni di tutti li cattolici di detta Diocesi di Sofia, rimasta a fato priva d'ogni sacerdote cattolico latino, s'è compiaciuta di premonire me predetto Dobromir de le nesessar[i]e facultà Apostoliche, solite a concedersi dalla sacra [sic] Sede ali Vescovi in *partibus infidelium* e speditomi da Roma in Bulgaria per missionario Apostolico *pro interim* in tutta la Diocesi di Sofia” – annotazione autografa di Dobromirov nel *Libro della muissione di Sofia. Registro de battesimi dal anno 1703 al 1767*, già nelle mani di Miletič, oggi forse distrutto, v. Miletič 1903: 150 (l'intero testo è riportato nella nota 1).

¹⁴⁴ È conservata una (verosimilmente l'unica) relazione di Bošković del 1737 dove egli si presenta come “Missionario e Vicario Generale dell'Illustrissimo e Reverendissimo Monsi-

ad un'altra, firmata da Dobromirov, costò ad entrambi la vita: accusati di essere spie austriache, Dobromirov e Bošković furono processati per direttissima e il 22 aprile 1738 furono decapitati a Odrin¹⁴⁵. Nel 1741 passò a miglior vita anche l'arcivescovo Andriaši e all'inizio del 1742 fu inviato ad effettuare una visita delle diocesi di Sofia e di Nikopol "P. Giovanni Battista Nicolovich Casasi, vicario generale di Servia et nunc Visitator apostolicus totius regni Bulgariae" con il quale il 23 febbraio giunse "in questa orfana, pericolosa e derelitta quasi diocesi [di Sofia e Filippopoli]" Nicolò Angeli Radovani, "oriundo da Scutari in Albania, missionario apostolico"¹⁴⁶. Di questa visita (Jerkov 2006: 165-205) Nikolović lasciò una relazione estremamente interessante e atipica, mentre N. Radovani rimase in Bulgaria inizialmente come missionario e dal 1743 come arcivescovo di Sofia e amministratore di Plovdiv. Dopo aver risanato non poco la situazione nell'arcidiocesi, N. Radovani lasciò la Bulgaria nel 1753 perché fu nominato arcivescovo di Durazzo e al suo posto nel 1754 fu elevato Benedetto Zuzzeri il quale, però, all'inizio del 1756 rinunciò all'incarico e se ne andò. Nel 1758 l'arcidiocesi di Sofia e Plovdiv fu trasformata in Vicariato apostolico che ebbe come vicari S. Dugli (1759, morto nello stesso anno), don Giuseppe Roverani (1759-1763) e dal 1765 il pauliciano Paolo Dovanlia, che nel 1776 sarà nominato vescovo di Nikopol. Prima di parlare di questo meritevole francescano, però, gettiamo uno sguardo allo sviluppo della situazione nella diocesi di Nikopol dopo il trasferimento di M. Andriaši nell'arcidiocesi di Sofia-Plovdiv e la nomina di Nikola Stanislavič alla sede di Nikopol.

Fino all'anno 1736 il vescovo Nikola Stanislavič, che fu destinato dalla Sacra Congregazione *De Propaganda fide* "alla cura d'anime della Diocesi di Nicopoli sino dall'anno 1725"¹⁴⁷, non riuscì (forse non ebbe il coraggio di provare) ad entrare nella sua diocesi e la governava dalla città di Craiova in Valacchia con l'aiuto di un francescano, "P. Fra Giovanni Nikolich Min. Osservante di S. Francesco della Provincia di s. Caio, Missionario Apostolico nella Diocesi di Nicopoli"¹⁴⁸, l'unico sacerdote cattolico che "al presente [...] in tutta la Diocesi si ritrova" (Jerkov 2006: 141) e dell'aiuto del quale Stanislavič poté avvalersi nella sua unica visita della diocesi fatta tra aprile e maggio del 1736 e descritta nella sua relazione del 1738

gnor Andriaschi attuale Ordinario" – Jerkov 2006: 157-165 (cit. p. 157). Lo stesso Andriaši, quando ha saputo della tragica fine di Bošković, ha scritto: "Ho perso un nipote, che era l'unica mia speranza e consolazione in questo mondo, sopra di cui avevo io appoggiato la cura della mia diocesi, dal medesimo molto bene amministrata" – Miletič 1903: 156, nota 2.

¹⁴⁵ Sulla base delle fonti pervenuteci la vicenda è descritta nei dettagli da L. Miletič (1903: 153-156).

¹⁴⁶ Miletič 1903: 157, nota 1, dove è riprodotto il racconto dello stesso N. Radovani.

¹⁴⁷ Relazione del vescovo Stanislavič del 1738, pubblicata recentemente: Jerkov 2006: 139-157, cit. p. 139. In alcuni elenchi dei vescovi di Nikopol, stesi ai giorni nostri, viene indicato come anno della nomina vescovile di Stanislavič il 1728.

¹⁴⁸ Jerkov 2006: 140, la relazione di Stanislavič del 1738.

(Jerkov 2006: 139-157). La relazione è inviata da Craiova, ma nello stesso anno Stanislavič, insieme ad un numeroso gruppo di pauliciani settentrionali fuggiti in Valacchia, si trasferì in Ungheria dove nel 1739 divenne vescovo di Csanád (cf. Miletič 1903: 70). La sua diocesi rimase senza un titolare fino al 1753, quando fu nominato vescovo di Nikopol il raguseo Nicolò Pugliesi, che si dedicò con zelo, a volte esagerato, allo sradicamento delle superstizioni arrivando a redigere nel 1757 una specifica “Formola del giuramento proposto a pauliciani di Nicopoli” (Jerkov 2007: 168-173)¹⁴⁹. Nel 1766 il vescovo Pugliesi fu arrestato dai turchi e poi espulso dalla diocesi; gli succedette il battistino Sebastiano Canepa che morì nel 1769 (Miletič 1903: 73-75). La sede vescovile rimase vacante fino al 14 ottobre 1776 quando papa Pio VI nominò vescovo di Nikopol il già menzionato Paolo Dovanlia che in sintonia con le tradizioni francescane seppe essere più tollerante rispetto agli usi e costumi del popolo.

5.4. Il francescano Paolo Dovanlia (Pavel Gajdadžijski Duvanlijata, Paulus Dovanlia) è senza dubbio un personaggio di particolare rilievo nella storia del cattolicesimo bulgaro del secondo '700¹⁵⁰. Nato nel 1733 (e non nel 1704, come erroneamente veniva riportato in alcune vecchie pubblicazioni) a Doganlii/ Duvanlii, da dove il soprannome¹⁵¹, fra Paolo studiò nei collegi della *Propaganda fide* a Fermo e a Loreto e poi si laureò in teologia a Roma. Fu ordinato sacerdote il 1 maggio 1765, ma già dal 1763 svolgeva attività presso i pauliciani meridionali. Nel 1771 fu nominato Vicario apostolico di Sofia e Plovdiv. Il 24.X.1775 concluse il lavoro su una raccolta manoscritta contenente canti spirituali e omelie tradotte o compilate da fonti italiane, tabelle calendarie ed altro. Gli si attribuisce anche un'altra raccolta composta da nove cicli di canti spirituali. La tradizione popolare vuole che Pavel Dovanlia sia l'autore di quasi tutte le canzoni e poesie che circolano nell'ambiente pauliciano, vi è addirittura una leggenda secondo la quale il poeta nazionale bulgaro Ivan Vazov (1850-1921) avrebbe imparato a comporre poesie da Paolo Dovanlia! Stranamente, dopo il suo trasferimento nella Bulgaria settentrionale quest'ultimo, come pare, non si dedicò più all'attività letteraria. Sia in questo campo che come vicario apostolico di Sofia-Plovdiv egli ebbe come successore il suo amico e compagno nell'attività missionaria Petăr Kovačev Carski (*Petrus Fabri Imperiali*, 1745/46 – 24.II.1795)¹⁵², il quale ha lasciato un notevole patrimonio letterario che lo mette accanto a P. Dovanlia come l'altro fondatore e più importante rappresentante della tradizione letteraria dei pauliciani meridionali.

¹⁴⁹ Sono conservate e recentemente sono state pubblicate (Jerkov 2007) anche le relazioni delle sue visite della diocesi fatte negli anni 1754, 1756, 1759, 1762 e 1765 nelle quali il tema principale rimane lo stesso: le superstizioni dei pauliciani e la lotta per sradicarle.

¹⁵⁰ Cf. la voce Pavel Gajdadžijski Duvanlijata (autore K. Stančev) in Petkanova 1992 (2003²).

¹⁵¹ In alcune recenti pubblicazioni, soprattutto su Internet, si trova che sia nato a Plovdiv, ma la famiglia fosse di Duvanlii. Non vengono citati, però, documenti al riguardo.

¹⁵² Cf. l'omonima voce (autore K. Stančev) in Petkanova 1992 (2003²).

Nel 1776 fra P. Dovanlia fu consacrato vescovo di Nikopol. Le speranze della Congregazione sicuramente furono che egli, con l'esperienza del lavoro presso i pauliciani meridionali, sarebbe riuscito a rianimare la comunità dei pauliciani settentrionali. Però le condizioni lì erano diverse, molto più instabili, quasi del tutto mancavano sacerdoti. Nel 1781 da Roma furono inviati due passionisti e le loro lettere fanno percepire bene tutta la crudeltà delle condizioni nelle quali dovettero lavorare in Bulgaria settentrionale tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX sec. (cf. Sofranov 1982; Giorgini 1998). Nella sua relazione dell'ottobre 1781 il vescovo P. Dovanlia presentò il seguente quadro della sua diocesi:

paese	n° famiglie	n° abitanti
Oreše	55	334
Belene	93	613
Petikladenci	26	166
Trănčevica	39	313
Lagene [Gorno Lăžani]	49	415
Butovo	5	30
Varnapolci	27	172
Totale	294	2.043¹⁵³

Nel 1696 il suo confratello Stefano da Ludbreg parlava di “sopra 2.000 anime di cattolici” presso i pauliciani settentrionali e poco meno di 2.000 tra quelli meridionali: è evidente che nel corso di quasi un secolo i numeri non hanno subito una sostanziale variazione e che il totale dei bulgari cattolici verso la fine del XVIII secolo ammontava a circa 4.000 persone. C'erano, inoltre, gli stranieri in alcune grandi città che spesso ospitavano e mantenevano i vescovi cattolici: P. Dovanlia, per esempio, risiedeva a Ruse (allora Rusčuk, la forma turca del nome) nella casa di mercanti ragusei (vi erano in tutto 6 case con 28 persone) poiché a Nikopol, la sua sede ufficiale, non c'era nessun cattolico, mentre i contadini nei paesi della diocesi erano troppo poveri e non potevano mantenerlo (cf. Giorgini 1998: 13).

5.5. Nell'anno 1781 venne chiusa la Provincia francescana (dell'Osservanza) *Bulgariae et Valachiae*, fondata il 2.VI.1623 come custodia della provincia *Bosna Argentina* ed elevata in provincia nel 1676 (v. sopra). Nel dicembre del 1804 a Bucarest, all'età di 71 anni, passò a miglior vita il vescovo fra Paolo Dovanlia. La presenza francescana in Bulgaria, che nei secoli XVII-XVIII ha conosciuto momenti di gloria e ha fornito alla cultura bulgara personaggi d'altissimo livello, si rinnoverà verso la metà del secolo XIX con l'arrivo nella zona di Plovdiv dei

¹⁵³ Giorgini 1998: 12, dove come somma della seconda colonna appare erroneamente indicata la cifra 2.053. È stata pubblicata anche un'altra relazione di P. Dovanlia, del 1778, v. Jerkov 2007: 183-189.

frati minori di un'altra famiglia, i cappuccini.

Dopo un breve periodo di presenza dei missionari liguoristi (alias redentoristi), guidati dal ceco Ivan Ptáček (1836-1840)¹⁵⁴, nella primavera del 1841 a Plovdiv giunse una missione di frati cappuccini guidata da Andrea Canova, piemontese di Garessio (prov. di Cuneo)¹⁵⁵. Il 7 marzo 1841 egli firmò il suo primo documento dalla Bulgaria nel modo seguente: "P. Andrea da Garessio, Cappuccino, Prefetto della missione di Filippopoli" (Tarnovaliski 1968: 124, n. I). Un anno più tardi A. Canova già firmava come "Prefetto Apostolico del Vicariato di Sofia" (Tarnovaliski 1968: 151, n. XVI), mentre dall'autunno del 1843 lo troviamo già nel ruolo di vicario apostolico, quale rimarrà fino alla morte, avvenuta il 10 agosto 1866, essendo dal 1848 elevato alla dignità di vescovo (titolare) di Croja¹⁵⁶. Durante i 25 anni di governo di A. Canova furono costruite la cattedrale "S. Lodovico" a Plovdiv e le chiese nei paesi pauliciani circostanti; furono aperte le prime scuole cattoliche; sempre a lui si attribuisce l'iniziativa di stabilire a Plovdiv le rappresentanze diplomatiche di Austria, Francia, Regno Unito e Russia a livello di vice-consoli.

Fu cappuccino italiano anche il successore di monsignor Canova, Francesco Domenico Reinaudi da Villafranca (2.XI.1808 – 24.VII.1893), vicario apostolico di Sofia e Plovdiv dal 1868 al 1885. Egli fondò il seminario e l'ospedale cattolico a Plovdiv, difese i partecipanti all'insurrezione antiturca del 1876, organizzò la cura per i feriti durante la guerra russo-turca del 1877/78, fu eletto per tre volte presidente onorario del Consiglio Regionale della Rumelia Orientale, di cui Plovdiv fu la capitale fino all'Unificazione della Bulgaria nel 1885: l'anno in cui F. D. Reinaudi, all'età di 77 anni, si ritirò a riposo a Kalačlii. Per i suoi meriti ebbe da papa Leone XIII (1878-1903) la nomina onoraria ad Arcivescovo di Stavropoli.

Sotto la guida di questi due cappuccini il cattolicesimo presso i pauliciani meridionali visse una rinascita e la città di Plovdiv divenne la vera capitale del cattolicesimo in Bulgaria. Ma i meriti non vanno soltanto ai vicari apostolici. Erano attivi tutti i membri della missione tra i quali si distingue per la sua attività letteraria ed educativa fra Edoardo da Torino (29.II.1812 – 7.I.1873)¹⁵⁷. Giunto in Bulgaria il 13 dicembre 1841, fra Edoardo lavorò come missionario 4 anni in Chambarlii (Žitnica) e 27 anni in Kalačlii (General Nikolaevo). Avendo imparato benissimo la lingua bulgara (non solo il dialetto locale), egli scrisse una grammatica bulgara in

¹⁵⁴ Il ben noto rigorismo dei liguoristi raccolse più dissensi che consensi tra i cattolici della regione di Plovdiv e la missione fu richiamata.

¹⁵⁵ Su Andrea Canova v. lo studio e i documenti (139) pubblicati da A. Tarnovaliski (1968).

¹⁵⁶ Croja, oggi Kruje, in Albania, all'inizio del XV secolo fu la fortezza del principe Giovanni Castriota, il padre di Giorgio Castriota Scanderbeg; cadde nelle mani dei turchi nel 1478.

¹⁵⁷ Su di lui si veda Stančev 1995.

italiano per i suoi colleghi missionari, compilò un dizionario italiano-bulgaro (vi lavorò sopra fino ai suoi ultimi giorni), fece una rielaborazione del *Carstvenik ili Istorija bolgarskaja* di Christaki Pavlovič (1844), scrisse la storia della missione cattolica a Kalačlii (le già menzionate Memorie di Kalaclia ampiamente citate da L. Miletič). Queste opere di fra Edoardo, rimaste in manoscritto, non sono del tutto conservate (ed è particolarmente grave la perdita del dizionario). Il suo confratello e compagno nella missione, fra Samuele di Prato († 18.I.1894), pubblicò, invece, in quattro volumi le traduzioni e le opere proprie di fra Edoardo di carattere religioso: *Misleni za maki Issukrastovi*, Roma 1878 (scritto nel 1847); *Nauki od sveti Francisko od Sales i od blaxeni Egidio*, Roma 1878 (tradotto dall'italiano nel 1847); *Nauki za kristianskiat xivot*, Roma 1878 (tradotto dal latino nel 1863); *Izbranie ot bogomilni falbi i pesni*, Prato 1878 (tradotti dall'italiano, non c'è indicazione dell'anno, forse frutto di un lavoro durato più anni)¹⁵⁸.

Scritti in una lingua ancora fortemente influenzata dal dialetto dei pauliciani meridionali e stampati in caratteri latini, pubblicati in Italia nell'anno della Liberazione della Bulgaria e destinati al “bulgarski-plovdivski-katolicenski narod”¹⁵⁹ (“popolo cattolico bulgaro di Plovdiv”), questi quattro libri segnano la fine di un'epoca in cui i cattolici bulgari erano una minoranza fortemente isolata dal resto del popolo bulgaro, distinta non solo per confessione, ma anche per tradizione culturale, compresi alfabeto e norma linguistica, insomma, detto con le parole di fra Samuele di Prato, un “popolo cattolico bulgaro” a sé. Dopo il 1878 i bulgari cattolici si sono inseriti nel processo di costruzione del nuovo Stato bulgaro nel quale sono rimasti “solo” una minoranza confessionale che ha la propria storia, in alcuni periodi drammatica, della quale i padri francescani di nuovo fanno parte: ma questo è un altro tema.

In conclusione vorrei tornare per un attimo sul titolo del presente contributo: *I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria*. Spero che la rassegna qui proposta, per quanto incompleta, abbia dimostrato in modo inconfutabile che sarebbe difficile e poco sensato scrivere solo del francescanesimo in Bulgaria, così come sarebbe impossibile e insensato scrivere del cattolicesimo nelle terre bulgare senza trattare ampiamente il ruolo dei francescani. I due fenomeni sono inscindibilmente legati, perciò studiando la presenza francescana in Bulgaria praticamente si studia la storia del cattolicesimo in questo paese di maggioranza e di tradizione cristiana orientale: una storia sulla quale recentemente è stata gettata molta più luce rispetto a qualche decennio fa, ma della quale siamo ancora lungi dal conoscere tutti i dettagli e tutti i protagonisti e dall'aver valutato senza pregiudizi il vero peso nel passato e nel presente del paese.

¹⁵⁸ Si vedano i titoli completi e altri dati editoriali in Stančev 1995: 174.

¹⁵⁹ È la dedica di fra Samuele contenuta nel titolo del volume stampato a Prato.

Bibliografia

- Božilov, Totomanova, Biljarski 2010: I. Božilov, A. Totomanova, I. Biljarski, *Borilov sinodik. Izdanie i prevod*, Sofija 2010.
- Dall'Aglia 2003: F. Dall'Aglia, *Innocenzo III e i Balcani: fede e politica nei Regesta pontifici*, Napoli 2003.
- Dermendžiev 1989: Ch. P. Dermendžiev, *Rodăt Knežević-Parčević i čiprovskite familii Parčević, Pejačević, Knjažević i Tomagionović*, in G. Nešev (a cura di), *Čiprovci 1688-1988. Sbornik posveten na 300-godišninata ot Čiprovskoto vāstanie*, Sofija 1989, pp. 100-133.
- Dimitrov 1979: B. Dimitrov, *Za istorijata na Sofija i Bālgarija ot Petār Bogdan*, "Istoričeski pregled", XXXV, 1979, 1, pp. 102-108.
- Dimitrov 1985: B. Dimitrov, *Petār Bogdan Bakšev – bālgarski politik i istorik ot XVII vek*, Sofija 1985 (Sofija 20012).
- Dokumenti*: B. Primov, P. Sarijski, M. Jovkov (a cura di), S. Stanimirov (red.), *Dokumenti za katoličeskata dejnost v Bālgarija prez XVII vek*, Sofija 1993.
- Dujčev 1937: I. Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*, *Orientalia Christiana Analecta*, 111, Roma 1937.
- Dujčev 1939: I. Dujčev, *Sofijskata katoliška archiepiskopija prez XVII vek. Izučvane i dokumenti*, *Materiali za istorijata na Sofija*, X, Sofija 1939.
- Dujčev 1942: I. Dujčev, *Prepiskata na papa Inokentija III s bālgarite*, "Godišnik na Sofijskija universitet. Istoriko-filologičeski fakultet", 38, 1941-1942, 3.
- Dujčev 1965: I. Dujčev, *Il francescanesimo in Bulgaria nei secoli XIII e XIV*, in Id., *Medioevo bizantino-slavo*, I, (Storia e letteratura. Raccolta di Studi e testi, 102), Roma 1965, pp. 395-424, aggiornamenti bibliografici: pp. 561-562 (già in "Miscellanea Francescana", XXXIV, 1934, 3, pp. 254-264; 4, pp. 323-329).
- Dujčev 1972: I. Dujčev, *Prinosi kām istorijata na Ivan Asen II*, in Id., *Bālgarsko srednoviekovie*, Sofija 1972, pp. 289-321 (prima pubblicazione in "Spisanie na Bālgarskata akademija na naukite i izkustvata", LXVI, 1943, pp. 147-180).
- Fermendžin 1887: E. Fermendžin (a cura di), *Acta Bulgariae ecclesiastica ab anno 1565 usque ad annum 1799*, Zagreb, 1887.
- Fermendžin 1892: E. Fermendžin (a cura di), *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis ab anno 925 usque ad annum 1752*, Zagreb 1892.
- Georgiev 2010: L. Georgiev, *Bālgarite katolici v Transilvanija i Banat (XVIII –*

- părvata polovina na XIX v.*), Sofija 2010.
- Giannelli 1937: C. Giannelli, *Petar Zlojutrič, primo vescovo dei bulgari cattolici (1601-1623) in una supplica inedita dei suoi fedeli*, in I. Dužev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*, Orientalia Christiana Analecta, 111, Roma 1937, pp. 177-191 (Appendice).
- Giorgini 1998: F. Giorgini, *I passionisti nella Chiesa di Bulgaria e di Valachia (Romania)*, Ricerche di storia e spiritualità passionista, 53, Roma 1998.
- Gjuzelev 2009: V. Gjuzelev, *Papstvoto i bălgarite prez Srednovekovieto (IX-XV v.)*, Plovdiv 2009.
- Gorca 1916: O. Gorca, *Descriptio Europae orientalis (Imperium Constantinopolitanum, Servia, Bulgaria, Ruthenia, Ungharia, Polonia, Bohemia) anno MCCCVIII exarata*, Cracoviae 1916.
- Gorina 1970: L. Gorina, *Pochodăt na graf Amedej VI Savojski protiv Bălgarija prez 1366-1367 g.*, "Istoričeski pregled", XXVI, 1970, 6, pp. 71-78.
- IBI XII, LIBI II: *Izvori za bălgarskata istorija*, XII. *Latinski izvori za bălgarskata istorija*, II / *Fontes Historiae bulgaricae*, XII, *Fontes latini Historiae bulgaricae*, II, Sofija 1960.
- IBI XXV, LIBI IV: *Izvori za bălgarskata istorija*, XXV [sulla copertina XXIV!]. *Latinski izvori za bălgarskata istorija*, IV / *Fontes Historiae bulgaricae*, XXV, *Fontes latini Historiae bulgaricae*, IV, Sofija 1981.
- Ivanova 1988: N. Ivanova, *Poetičnata tvorba na bălgarskija knižovnik Petăr Bogdan Bakšev "Za dvojnata smärt na čoveka" (1638 godina)*, "Palaeobulgarica", XII, 1988, 4, pp. 92-102.
- Jačov 1992, I-II M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, I-II, Studi e testi, Città del Vaticano, 1992.
- Jerkov 1978a: J. Jerkov, *Un fragment inédit de l'Histoire de la Bulgarie de Petr Bogdan Bakšič*, "Études Balkaniques", XIV, 1978, 1, pp. 98-109.
- Jerkov 1978b: J. Jerkov, *Latinski izvori na Stanislavovija "Abagar"*, "Literaturna istorija", 2, 1978, pp. 60-68.
- Jerkov 1979: J. Jerkov, *Bakšič, Parčević et Stanislavov: formes et caractères d'une littérature militante*, "Ricerche slavistiche", XXIV-XXVI, 1977-1979, pp. 157-178.
- Jerkov 1984: J. Jerkov Capaldo, *Tanatologia negativa in una poesia bulgara del seicento*, "Europa Orientalis", III, 1984, pp. 33-91 + foto del manoscritto.
- Jerkov 1985: J. Jerkov Capaldo, *Sulla sorte dei manoscritti dei pauliciani bulgari*, "Europa Orientalis", IV, 1985, pp. 29-37.
- Jerkov 1989: J. Jerkov Capaldo, *"Peccati del diavolo" e "scandali dell'inferno" nella chiesa cattolica bulgara del XVII secolo*, "Europa Orientalis", VIII,

1989, pp. 41-69.

- Jerkov 2006: J. Jerkov, *Relazioni delle visite apostoliche e altri documenti sui pauliciani bulgari del XVIII secolo*, Prima parte, "Ricerche Slavistiche", N. S., IV (L), 2006, pp. 99-205.
- Jerkov 2007: J. Jerkov, *Relazioni delle visite apostoliche e altri documenti sui pauliciani bulgari del XVIII secolo*, Seconda parte, "Ricerche Slavistiche", N. S., V (LI), 2007, pp. 45-190.
- Jovkov 1991: M. Jovkov, *Pavlikjani i pavlikjanski selišta v bălgarskite zemi XV-XVIII v.*, Sofija 1991.
- Juez Gálvez 1997: F. J. Juez Gálvez, *Blasii Kleiner Archivium Tripartitum Inclytae Provinciae Bulgariae*, Nueva Roma, 4, Madrid 1997.
- Madjar 1999: I. L. Madjar et alii, *Chronika na bălgarskato franciskanstvo (XIV-XVIII v.)*, săstavena prez 1775 g. v gr. Alvinc ot Blazius Klajner (*Archivium tripartitum – III*), Sofija 1999.
- Matanov, Michneva 1988: H. Matanov, R. Michneva, *Ot Galipoli do Lepanto. Balkanite, Evropa i osmanskoto našestvie 1354-1571*, Sofija 1988.
- Mazzara, Antonio 1721: *Leggendario francescano overo Istorie de santi, beati, venerabili ed altri uomini illustri, che fiorirono nelli tre ordini istituiti dal serafico padre san Francesco raccolto, e disposto secondo i giorni de mesi in quattro tomi dal padre Benedetto Mazzara minore riformato. – E in questa terza impressione piu corretto, e per l'aggiunta di nuove vite ridotto in dodici tomi dal padre Pietr'Antonio di Venezia delle stesso Ordine, e Riforma. Tomo 2. In cui si riferiscono le vite, che corrono nel mese di Febrajo*. Venezia 1721.
- Miletič 1903: L. Miletič, *Našite pavlikjani*, "Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina", XIX, 1903, pp. 1-369.
- Miletič 1905: L. Miletič, *Novi dokumenti po minaloto na našite pavlikjani*, "Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina", XXI, 1905, pp. 1-55.
- Miletič 1987: L. Miletič, *Izsledvanija za bălgarite v Sedmigradsko i Banat*, pod red. na prof. d-r Simeon Damjanov, săst. M Runtova, Bibl. Bălgarsko istoričesko nasledstvo, Sofija 1987.
- Milev 1914: N. I. Milev, *Katoliškata propaganda v Bălgarija prez XVII vek*, Sofija 1914.
- Nešev 1989: G. Nešev (a cura di), *Čiprovci 1688-1988. Sbornik posveten na 300-godišnjinata ot Čiprovskoto văstanie*, Sofija 1989.
- Nikolova 1999: B. Nikolova, *Opit za săzdavane na katoličeski episkopii văv Vidin i Veliki Preslav (60-te godini na XIV v.)*, in Gjuzelev V. (a cura di), *1396. Nikopolskata bitka v sădbata na Bălgarija, Balkanite i Evropa*, Sofija 1999, pp. 87-99.

- Njagulov 1999: B. Njagulov, *Banatskite bălgari. Istorijata na edna malcinstvena obštност vāv vremeto na nacionalnite dāržavi*, Sofija 1999.
- Orbini 1601: Mauro Orbini, *Il Regno degli Slavi*, Pesaro 1601. Nachdruck besorgt von Sima Ćirković und Peter Rehder. Mit einem Vorwort von S. Ćirković, München 1985.
- Pejacsevich 1880: J. Pejacsevich, *Peter Freiherr von Parchevich, Erzbischof von Martianopel, apostolischer Vicar und Administrator der Moldau, bulgarischer Internuntius am kaiserlichen Hofe und kaiserlicher Gesandter bei dem Kosaken-Hetman Bogdan Chmielnicki (1612-1674). Nach archivalischen Quellen*, Archive für österreichische Geschichte, LIX, Bd. II, Wien 1880.
- Petkanova 1992: D. Petkanova (a cura di), *Starobălgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, Sofija 1992 (Veliko Tărново 2003²).
- Popruženko 1928: M. G. Popruženko, *Sinodik carja Borila*, Sofija 1928.
- Praga 1940: G. Praga, "Descriptio Europae Orientalis" del 1308 e le caratteristiche delle fonti per la storia delle crociate nel sec. XIV, "Archivio storico per la Dalmazia", XV, 1940, pp. 293-302.
- Rajkov 1979: B. Rajkov (a cura di), *Abagar na Filip Stanislavov, Rim, 1651. Fototipno izdanje*, Sofija 1979.
- Sofranov 1982: I. Sofranov, C. P. (a cura di), *La missione passionista di Bulgaria tra il 1789 e il 1825*, Ricerche di storia e spiritualità passionista, 27, Roma 1982.
- Sotirov 1989: I. Sotirov, *Za sāzdavaneto na Ćiprovci i pronikvaneto na katolicizma v Severozapadna Bălgarija*, in G. Nešev (a cura di), *Ćiprovci 1688-1988. Sbornik posveten na 300-godišninata ot Ćiprovskoto vāstanie*, Sofija 1989, pp. 27-60.
- Spasov 2008: R. Spasov, *Bălgarite katolici v Severna Bălgarija (1700-1878)*, Disertacija za polučavane na obrazovatelna i naučna stepen "doktor", Sofija 2008.
- Spisarevska 1988: J. Spisarevska, *Ćiprovskoto vāstanie i evropejskijat svjat*, Sofija 1988.
- Stančev 1975: K. Stančev, *Poezijata na bălgarskite pavlikjani*, "Literaturna misāl", XIX, 1975, 1, pp. 63-71.
- Stančev 1995: K. Stančev, *Otec Eduardo ot Torino i bălgarskata pavlikjanska knižnina*, in G. Dell'Agata (a cura di), *Atti del Quinto Convegno Italo-Bulgaro "La rinascita nazionale bulgara e la cultura italiana" (Pisa 24-28 settembre 1990)*, Collana di filologia e letterature slave diretta da Giovanna Brogi Bercoff e Mario Capaldo, Roma 1995, pp. 169-181.
- Stančev 1998: K. Stančev, *Njakoi utočnenija otnosno istoriografskite sāčinjenja na Petār Pogdan Bakšič*, "Palaeobulgarica", XXII, 1998, 2, pp. 128-132.

- Stančev 1999: K. Stančev, *L'immagine della maggioranza ortodossa negli scritti secenteschi dei bulgari cattolici*, "Letterature di Frontiera", IX, 1999, 2, *Culture maggioritarie e culture minoritarie: incontri e scontri*, Atti del convegno di Cividale del Friuli, 20-23 maggio 1999, vol. I, pp. 281-295.
- Stančev 2002: K. Stančev, *Barokovijat ilirizām i deloto na Kiril i Metodij (Po povod na edin nepublikuvan dokument ot Vatikanskata biblioteka)*, "Palaeoslavica", X, 2002, 2, *For professor Ihor Ševčenko on his 80th birthday*, Cambridge (Massachusetts) 2002, pp. 155-165.
- Stančev 2008a: K. Stantchev, *Francesco Soimirović: un protagonista poco noto della cultura bulgara dell'età barocca*, in M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra le culture, Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, II, Firenze 2008, pp. 601-613.
- Stančev 2008b: K. Stantchev *Assimilazione alla rovescia ovvero quando la minoranza vuole dominare. Il programma politico dei Cattolici bulgari nel secolo XVII*, in: G. Giraudo e A. Pavan (a cura di), *Integrazione, Assimilazione, Esclusione e Reazione Etnica*, II, Scriptaweb, Napoli 2008, pp. 149-166.
- Stanimirov 1988: S. Stanimirov, *Političeskata dejnost na bālgarite katolici prez 30-te – 70-te godini na XVII vek (Kām istorijata na bālgarskata antiosmanska sāprotiva)*, Sofija 1988.
- Tarnovaliski 1968: A. Tarnovaliski, *Mssgr. Andreas Canova, Bulgariens erster Kapuzinermissionar und Bischof, 1841-1866*, Brixen 1968.
- Tot 2008: I. D. Tot, *Bālgarskoto učastie v katoličeskite misii iz Ungarija i Transilvanija prez XVII-XVIII vek. Dokumenti ot Archiva na Svetata kongregacija za razprostranenie na vjarata – Vatikana, 1637-1716*, Sofija 2008.
- Urechiā 1895: V. A. Urechiā, *Codex Bandinus*, "Analele Academiei Române", serie II, 16 (1893-1894), București 1895, pp. 1-335.
- Vinulescu 1939: Gh. Vinulescu, *Pietro Diodato e la sua relazione sulla Moldavia (1641)*, in *Diplomatarium Italicum. Documenti raccolti negli archivi italiani*, IV, Roma, 1939, pp. 75-135.

http://bg.wikipedia.org/wiki/Католически_софийско-пловдивски_епископ

<http://www.bosnasrebrena.ba/v2010/povijest-provincije/kronoloski-pregled-dogadjaja.html>

I francescani in Bulgaria

Blasius Kleiner: un francescano in viaggio per i Balcani
(sulla base della *Storia della Bulgaria* di Blasius Kleiner)

Wanda Stępnia-Minczewska
Università Jagellonica
Cracovia

La presenza dei primi francescani in Bulgaria è attestata molto presto, vale a dire già nel XIII secolo. È un fatto tanto più significativo e interessante, se si considera che la Bulgaria è stata, ed è tuttora, nella sfera d'influenza della Chiesa orientale, perciò non si può collegare la comparsa laggiù dei frati minori ad un'iniziativa dell'ordine e ad una decisione di san Francesco. La decisione di mandare i frati in giro per il mondo, presa al capitolo generale di Assisi nel 1221, si riferiva all'invio di frati nei Paesi cattolici (Barcik 1999: 189). Pertanto, l'arrivo dei francescani in questo Paese slavo-meridionale si può piuttosto mettere in correlazione con una decisione di papa Innocenzo IV, che attribuiva molta importanza alle missioni orientali (Barcik 1999: 199) e alla conversione dei popoli alla fede cattolica. Inoltre, la creazione dell'Impero Latino di Costantinopoli (1204-61) e il pericolo costante in cui si venivano a trovare uno dopo l'altro gli imperatori bizantini, creava molte occasioni favorevoli per un'unione dei cristiani ortodossi con Roma, e la Santa Sede cercava di non sprecare tali occasioni, servendosi dei francescani o dei domenicani come intermediari (Iriarte 1998: 160). Del viaggio dei frati minori in Bulgaria per incarico di papa Innocenzo IV apprendiamo dall'epistola che questi scrisse allo zar dei Bulgari Koloman nel 1245 (Kleiner 1977: 124).

Le informazioni sui primi francescani sulle terre bulgare provengono dalla storia del Paese scritta nel XVIII secolo dal francescano tedesco Blasius (Biagio) Kleiner (Kleiner 1977). Questa è l'unica fonte che documenta una così antica comparsa dei Frati Minori in questo Paese. Nelle altre opere storiche sulla Bulgaria le prime informazioni sull'attività missionaria e la presenza dei minoriti in questa parte della Slavia risalgono al XIV secolo e sono legate al regno dello zar Sracimir e di sua moglie Anna, nel Regno di Vidin (Ireček 1876/1978), indipendente dal Secondo Impero bulgaro, la cui capitale era Tărnovo. La maggior parte delle storie della Bulgaria famose e popolari e degli studi di medievistica dei francescani non fa menzione (Dujčev 1934).

Prima di passare alla descrizione dei momenti della storia Bulgara segnati

dalla presenza francescana è opportuno dedicare un po' d'attenzione alla figura di Biagio Kleiner e alla sua *Storia della Bulgaria*, scritta nel 1761. Sarà anche necessaria un'introduzione sulla storia bulgara, in particolare sull'epoca in cui visse quel francescano settecentesco.

La *Storia della Bulgaria* di Blasius Kleiner è la prima delle due parti pubblicate di un'opera intitolata *Archivium Tripartitum*, scritta in latino. L'opera di Biagio Kleiner nelle intenzioni dello stesso autore si sarebbe dovuta comporre di tre parti, come indicato dallo stesso titolo *Archivium Tripartitum*.

La prima parte è la *Storia della Bulgaria*, conclusa nel 1761, pubblicata nel 1977 dai bulgari, da Ivan Dujčev (Dujčev 1977), in una traduzione in bulgaro. La seconda parte è costituita dalla *Cronaca dei francescani bulgari*, conosciuta in traduzione bulgara dal 1999, edita da Istvan Lenard Madyar (Madyar 1999).

Le due parti dell'opera di Kleiner, sono conservate nell'Archivio della provincia francescana di San Giovanni da Capestrano a Budapest (Othmer 1931: 330-356).

Kleiner scrive la *Storia della Bulgaria* nel monastero francescano di Alwinz (oggi Vințu de Jos o Vinț, in Romania). Dall'*Introduzione* alla *Storia* (Kleiner 1977: 5-21) apprendiamo che Kleiner, con ogni probabilità un tedesco, come indicherebbe il suo cognome, proveniva da una schiatta di emigranti tedeschi stabilitisi nella località di Alwinz (Kleiner 1977: 9). A giudicare da quanto menziona Kleiner sui francescani bulgari e sui legami con loro, si può supporre che egli sia stato sin da giovanissimo legato alla provincia francescana e ai francescani di Bulgaria, che abbia svolto il noviziato insieme coi bulgari del posto e che, una volta monaco, sia rimasto nel monastero di Alwinz. Egli è coinvolto emotivamente negli eventi descritti, è legato al Paese e al popolo con cui aveva passato lunghi anni.

Nell'*Introduzione* alla sua *Storia* Kleiner ammette apertamente che, nel descrivere la storia del popolo bulgaro, all'inizio aveva considerato il proprio lavoro come una sorta di obbligo verso un Paese e un popolo da cui “per grazia di Dio” era stato accolto come “un figlio adottivo” tramite l'ordine dei frati osservanti. All'inizio il suo lavoro “aveva avuto per fondamento l'ignoranza e il diletterantismo”, ma poi col tempo la situazione era cambiata e lo stesso Kleiner, pentendosi, dichiara di voler ultimare l'opera e sistamarla. Kleiner dedica la *Storia* alla provincia bulgara dei francescani, la sua “gloriosissima Madre”, come segno di riconoscenza.

Nel lavoro di Kleiner è citata un'ampia letteratura, segno che l'autore dovette servirsi di numerosi libri a lui accessibili. Non è escluso che proprio il convento di Alwinz possedesse una ricca biblioteca o che l'autore avesse la possibilità di servirsi anche di altre biblioteche dei dintorni, nelle quali potevano essere affluiti libri portati dagli emigrati bulgari. Quella scritta da Kleiner è la prima storia di questo tipo sulla Bulgaria, nonché una fonte unica di informazioni sull'ordine dei francescani, che, come apprendiamo dall'opera di Kleiner, già pochi decenni dopo la sua fondazione fece registrare la sua presenza quasi stabile nella storia della Bulgaria.

Entrambe le parti editate dell'*Archivium* furono copiate da A. Wipffler, confratello

di Kleiner. Nella maggior parte delle descrizioni dell'*Archivium* si menzionano due parti trascritte e si suppone che la terza o non sia stata proprio trascritta o sia persa. Su questa convinzione si sono fondati per esempio gli editori della prima parte della *Cronaca*. Come sottolineava Ivan Dujčev, con ogni probabilità il copista dell'opera, A. Wipfler, non fece in tempo a trascrivere la terza parte (Dujčev 1977: 9). Invece, la terza parte menzionata da Kleiner nel 1767 esisteva solo nei suoi progetti, che egli poi non poté realizzare perché fu eletto ministro provinciale nel 1767 e per il momento dovette abbandonare il lavoro sulla *Cronaca*. Così, a dispetto delle precedenti aspettative e delle dichiarazioni d'intenti dello stesso Kleiner, che preannunciava la realizzazione di una *Cronaca* in tre parti del popolo bulgaro, di fatto nel 1761 era conclusa solo la prima parte, la *Storia*, e nel 1775 fu ultimata la seconda parte, scritta in varie tappe, condizionate dall'impegno di Kleiner nell'opera dell'ordine, la *Cronaca del francescanesimo bulgaro*.

Abbiamo le prime notizie sull'esistenza della *Cronaca* dei francescani bulgari già alla fine del XIX secolo, dall'opera dello storico francescano croato E. Fermendžin O.F.M. (Fermendžin 1887). In seguito l'opera di Kleiner, in maggior o minor misura, divenne oggetto dell'interesse anche di altri studiosi che si occupavano della storia del francescanesimo e della storia della Bulgaria. Essa è menzionata, fra gli altri, da Marcellino da Civezza (Civezza 1894), dal francescano ungherese Ö. Bölcskey (Bölcskey 1924: 601) o da L. Miletič (Miletič 1897).

Le informazioni su Blasius Kleiner non sono molte, ma ce ne sono abbastanza per comprendere i motivi che lo avevano spinto a scrivere la storia di un Paese e di un popolo non suoi.

Nel XVIII secolo, quando visse Kleiner, e nei due secoli precedenti è difficile parlare di uno sviluppo della vita spirituale in Bulgaria. Sono tempi d'inquietudine e di confusione, causati dal secolare giogo turco, durante il quale la vita culturale e spirituale praticamente s'arrestarono. Scoppiarono alcune insurrezioni contro il dominatore turco, tutte soffocate nel sangue; gran parte della popolazione fu costretta a lasciare la patria, riparando in Paesi vicini, soprattutto a nord. L'attività letteraria e intellettuale si concentrò pertanto unicamente nei monasteri, e per di più principalmente al di fuori dei confini bulgari. Un centro dell'ortodossia nei Balcani era attivo, benché in quell'epoca anch'esso debolmente: era il noto Monte Athos, in cui le tendenze illuministiche non avevano alcuna possibilità di penetrare, poiché incontravano la resistenza dei monaci, che continuavano a vivere nello spirito teocentrico medioevale.

Il monaco del Monte Athos Paisij di Hilandar, contemporaneo di Kleiner, scrive infatti la *Storia slavobulgara* (*Istorija slavjanobolgarskaja*) (Rajkov 1989), che aprì in Bulgaria una nuova epoca nell'interesse per il passato e diede inizio al Rinascimento bulgaro.

La menzionata *Storia slavobulgara* di Paisij fu scritta un anno dopo la storia di Blasius Kleiner, cioè nel 1762. La popolarità dell'opera di Paisij era legata fra l'altro al fatto che essa era scritta in una lingua accessibile al lettore cui era indirizzata; lo stesso monaco di Hilandar si adoperò per fare in modo che la sua *Storia* raggiungesse un pubblico il più vasto possibile.

La situazione di Blasius Kleiner era diversa. La *Storia della Bulgaria* scritta da lui apparve in latino, perciò non era accessibile al vasto pubblico e per lungo tempo

passò inosservata. Del resto, Kleiner stesso, a differenza dell'autore della *Storia slavobulgara*, scritta l'anno successivo, non mirava ad una ricezione immediata e di massa della sua opera, scrive più per l'esigenza interiore di comunicare gli eventi che testimoniavano un 'radioso passato' del popolo bulgaro, inviando nel contempo un messaggio ai posteri, che avrebbero potuto un giorno usare i fatti da lui raccolti per creare "un'opera grande ed indimenticabile".

Altre informazioni su Kleiner da lui stesso non ne abbiamo. Dal titolo della *Storia* apprendiamo che, al momento della conclusione del lavoro, egli era priore del monastero di Alwinz, mentre prima aveva ricoperto l'incarico di definitor ed era stato lettore di teologia. Nel monastero aveva coinvolto nella copiatura dell'opera un confratello, anche lui tedesco, tale Andreas Wipfler, poi guardiano in quello stesso monastero, che ricopiò in bella il manoscritto. Negli anni successivi, dal 1764 al 1767 Kleiner fu a capo della provincia bulgara dei francescani (*minister provincialis*) e, dopo un intervallo di alcuni anni, nel 1773, tornò a ricoprire l'incarico di provinciale, fino al 1776 (Othmer 1931: 348).

La prima parte dell'*Archivium Tripartitum*, ultimata nel 1761, descrive la storia della Bulgaria fino al 1453. La parte successiva, portata a compimento da Kleiner nel 1775, è dedicata ai Frati Minori che si erano stabiliti nelle terre bulgare fino al 1688 e, negli anni seguenti, anche nelle terre della Valacchia, della Transilvania e del Banato. La *Cronaca* termina con l'anno 1775.

Dal titolo di opera si capisce di quante parti si componesse la *Storia* da lui scritta, e ricaviamo inoltre l'informazione su chi fosse il provinciale dei francescani all'epoca, cioè Francesco Subotin; sono anche menzionate le funzioni che ricoprivano allora Blasius Kleiner e il suo confratello Wipfler:

Archivum tripartitum inclitae provinciae Bulgariae, sub titulo Immaculae Conceptionis beatae Virginis Mariae, Fratrum Minorum Regularis Observantiae sancti patris nostri Francisci, ex variis probatis authoribus pro futura memoria collectum, annuente A. R. P. Francisco Subotin ex-diffinitore et sanctae theologiae lectore, ac iterato ministro provinciali actuali, per R. Patrem Blasium Kleiner, ex-diffinitorem et sanctae theologiae lectorem, in conventu Al.-Vinciensi ad sanctos apostolos Petrum et Paulum, anno a partu virgineo 1761-o, descriptum vero a R. P. Andrea Wipfler eiusdem ordinis et provinciae praedicatore, necnon recensiti conventus Al.-Vinciensi actuali guardiano anno Christi 1764-to.

Dopo una breve introduzione dello stesso Kleiner viene il titolo della prima parte della storia (Kleiner 1977: 11):

Pars prima Archivii Provinciae Bulgariae, in qua artus, mores, religio gentis bulgaricae, aiusque in Europam eruptiones ac ipsum Bulgariae Regnum cum praecipuis urbibus describitur, omniaque memorabilia tam politicum, quam ecclesiasticum statum concernentia, a Bulgarorum in Bulgariam adventu, usque ad annum Christi 1453, quo anno a Turca infestissimo christianorum hoste capta est Constantinopolis, recensentur et pro coronide elenchus omnium principum ac regnum Bulgarae annectitur.

Il testo occupa 207 pagine, in cui viene descritta la storia della Bulgaria.

Ci soffermiamo qui sulla prima parte della *Storia* di Kleiner, in cui sono presenti frammenti che descrivono i francescani in Bulgaria.

Nel 1245 a Koloman viene indirizzata una missiva di papa Innocenzo IV, in cui il papa “ammonisce” il giovane zar, preoccupato per le sorti del suo Paese e del popolo, che “si era allontanato dalla retta fede”. In questa epistola è contenuta la menzione sui Frati Minori inviati in missione in Bulgaria citata all’inizio del nostro articolo. Non desta meraviglia il fatto che in tale missione si siano trovati appunto dei francescani, dei quali (oltre che dei domenicani) la Santa Sede si serviva come mediatori nei tentativi di unire i cristiani ortodossi con Roma (Iriarte 1998: 160). Il secolo XIII e il XIV nel complesso furono un periodo di grande espansione dell’ordine nei Balcani, dove però i risultati delle missioni non sempre furono soddisfacenti, e dove l’apostolato a favore dell’unione a molti di loro costò la vita (Iriarte 1998: 161).

Nella lettera a Koloman il papa scrive fra l’altro:

[...] Perciò ti preghiamo anche caldamente di non ritenere superfluo e non necessario il fatto che in questi giorni ti abbiamo mandato i nostri frati, che desiderano illuminare te e il tuo popolo secondo le Sacre Scritture. [...] E se ascolterai con pazienza ciò che ti proporranno questi emissari di pace, cioè di tornare nel grembo della Chiesa, per diventare per Cristo un buon principio di un popolo che torna alla Chiesa [...]. Pertanto ti chiediamo, in nome di Dio Padre e di Suo Figlio Gesù Cristo, di accogliere amorevolmente e di essere ben disposto verso i nostri cari figli, frati dell’ordine dei minoriti, che ti recano questa missiva, uomini ricolmi di bontà, di provata fedeltà alla regola dell’ordine, educati nelle Sacre Scritture ed eletti fra gli altri, poiché riteniamo che possano esserti utili come esempio da imitare dell’umiltà del nostro Salvatore. Ecco perché abbiamo deciso di mandarli a te, per la gloria di Dio e per il nostro amore. Inoltre, [attraverso di loro] dovresti essere ubbidiente a noi, e credere in tutto ciò che ritengono bene proporti a nome nostro. [...] Discorri con loro di tutto ciò di cui ti abbiamo scritto, e segnatamente della pace che dovresti garantire loro, devi assicurare loro un pacifico soggiorno e ritorno, e tutte le altre cose loro necessarie affinché si sentano sicuri sia [dopo] presso i Tatarsi, sia presso gli altri popoli.

Scritto a Lione, il 21 marzo 1245 (Kleiner 1977: 121).

Un importante episodio che attesta la presenza dei frati minori, indicato anche in molti studi storici è, fra gli altri, il loro arrivo nel Regno di Vidin nel 1366, dopo che il re ungherese Lodovico lo aveva conquistato.

La seconda metà del XIV secolo è un periodo in cui la minaccia turca è in costante crescita, un periodo in cui la Bulgaria è divisa in due imperi distinti, quello di Tărnovo e quello di Vidin. L’impero indebolito con capitale Tărnovo viene sconfitto nel 1393 dai turchi; il 2 giugno 1365 il re ungherese Lodovico conquista quello di Vidin. La situazione in cui si è venuto a trovare lo zar bulgaro lo costringe ad accettare le condizioni che gli vengono poste da re Lodovico in cambio della restituzione del suo potere su Vidin. Una delle condizioni era il passaggio al cattolicesimo, che lo zar accetta. Così re Lodovico, convinto e coadiuvato dal vescovo bosniaco fra Pellegrino manda in Bulgaria otto frati francescani, che nel giro di cinquanta giorni convertono al cattolicesimo oltre duecentomila persone.

I libri di storia della Bulgaria indicano solo brevi cenni su questo fatto, invitano a prendere con cautela il dato sul numero di convertiti, considerandolo incerto (Ireček 1876/1978). Kleiner (Kleiner 1977: 132), invece, descrivendo l'anno 1366 scrive:

Era l'anno del Signore 1366, centocinquantanove anni dopo la fondazione dell'ordine dei Frati Minori e cinque anni dall'ascesa al soglio pontificio di papa Urbano V". Come afferma oltre il francescano tedesco, i nomi dei convertiti sono stati accuratamente trascritti in registri, registri che il re Ludovico mandò al generale dell'ordine con acclusa la preghiera di "inviare un maggior numero di operai in questo campo fertile.

La lettera di Lodovico d'Ungheria è stata trasmessa dal generale dell'ordine al ministro della provincia di san Francesco con la richiesta di leggere questa missiva e rappresentare la richiesta del re ungherese prima della festa della Porziuncola, per la quale si radunavano tutti i frati. Il generale dell'ordine contava che "dopo avere udito le buone novelle sul progresso nella conversione degli infedeli", i frati stessi si sarebbero fatti avanti "col desiderio di recare aiuto alla causa di Dio nelle terre abitate dagli infedeli".

Il generale dell'ordine ricorda anche che vorrebbe che il numero di frati missionari fosse accresciuto fino ad almeno duemila, per far fronte a questo compito. Parlando dell'episodio della conversione in massa al cattolicesimo, Kleiner menziona le eresie allora molto diffuse, come quella patara, quella manicheista, quella albigese o quella pauliciana – tutte annientate grazie ai francescani, che avevano battezzato gli eretici nella Chiesa cattolica (Kleiner 1977: 135).

Alla comparsa dei primi francescani che avevano convertito il popolo alla fede cattolica Kleiner riconduce gli albori della presenza costante dei frati minori in Bulgaria. Descrive l'arrivo dei frati dalla Bosnia con l'icona miracolosa della Madre di Dio, che essi poi lasciarono nella località di Čiprovci, in cui fu consentito loro fondare un monastero. Lì rimasero stabilmente due frati per convertire la popolazione locale, mentre gli altri si recarono in altre parti della Bulgaria. Alla località di Čiprovci e agli inizi della presenza francescana minorita in Bulgaria è legata la leggenda, registrata da Kleiner, in cui si ricorda un miracolo connesso con l'icona della Madre di Dio. L'icona, secondo la leggenda, la notte dopo essere stata portata dai francescani nella chiesetta locale sparisce misteriosamente. Viene ritrovata dal superiore dei frati, padre Bernardo, che grazie alla forte luce che emanava da essa, la ritrovò fra i cespugli lì vicino. Per ben tre notti di fila l'icona sparì per essere poi ogni volta ritrovata allo stesso posto. Questo fu letto come un segno della volontà di Dio che proprio là si sarebbe dovuta erigere una chiesa dedicata alla Madre di Dio. Tale chiesa fu costruita nel 1371 e l'icona vi fu introdotta solennemente.

Nel 1368, papa Urbano V manda un'altra volta i francescani, in quanto missionari di provata esperienza e bravura, in quasi tutti i Paesi orientali e settentrionali, fornendo loro una serie di diritti e privilegi. Allo stesso tempo papa Urbano V nella lettera a Lodovico d'Ungheria esprime un grande apprezzamento per il lavoro dei francescani Giovanni e Andrea da Perugia, menzionando il resoconto che gli fecero dopo il ritorno dalle terre di missione, cioè dalla Bulgaria,

la Serbia e la Bosnia.

Kleiner menziona i primi francescani martiri per la fede, indicando la data della loro morte, il 12 febbraio 1379¹. Scrive infatti di cinque frati, dei quali tre erano sacerdoti e due semplici fratelli. Dà i loro nomi e l'origine: fra Antonio dalla Sassonia, illustre predicatore, fra Gregorio, conoscitore delle Sacre Scritture, paladino della fede e monaco di grande umiltà, fra Nicola, di origine ungherese, famoso per la sua volontà eccezionalmente forte, che digiunò a pane e acqua per sedici anni (mangiava una volta al giorno, dopo il vespro), e mortificava il suo corpo – “indossando una armatura di ferro e infilando sulle braccia e le gambe anelli di ferro”. Gli altri due sono fra Tommaso da Foligno, che mortificava il suo corpo “usando mezzi e metodi fuori dal comune” e fra Ladislao, dall'Ungheria, che “dedicava tutto il suo tempo alla preghiera”. Le circostanze in cui morirono i frati non sono state indicate da Kleiner (Kleiner 1977: 180).

Nel 1399, durante il pontificato di Bonifacio IX, i frati francescani, insieme con i domenicani, rinnovano la Società dei pellegrini per Cristo (*Societas peregrinantium propter Christum*), fondata precedentemente (nel 1252) e ottengono speciali privilegi dal papa. Questi privilegi li avrebbero dovuti aiutare nel lavoro di conversione degli eretici e degli infedeli. Inoltre, quando assunse la guida della Società il vicario della Curia generalizia da loro eletto, i frati iniziarono a visitare ancora più spesso i Paesi degli infedeli, visitando “Ruteni, Valacchi, Tatai, Saraceni, Bulgari ed altri popoli infedeli orientali e settentrionali”. Avevano privilegi simili ai loro anche gli arcivescovi e i vescovi che s'insediavano nei singoli monasteri (Kleiner 1977: 139).

Per lo stesso anno 1399 Kleiner parla delle questioni organizzative dell'ordine, cioè della nascita della prima custodia nelle terre bulgare (Iriarte 1998: 102).

Altre informazioni sui francescani all'inizio del XV secolo, collocate già verso la fine della prima parte della *Storia* si presentano più come una versione della storia dell'ordine molto sintetica piuttosto che come una storia della Bulgaria. Ciò è ampiamente comprensibile, considerando che la Bulgaria negli ultimi anni descritti da Kleiner nella prima parte si trovava già sotto il gioco turco. Non è nemmeno escluso che Kleiner stesso in questo modo abbia compiuto una sorta di ‘passaggio’ alla parte successiva, che era incentrata più sulla storia dell'ordine e solo secondariamente sulla storia del Paese in sé.

Le informazioni sull'ordine riguardano l'anno 1421, allorché la Società dei pellegrini arrivò in Rutenia e Podolia (Zadvorny 1996), cioè in terre in cui i frati erano giunti già prima. Kleiner menziona altri privilegi papali ottenuti dai francescani, che permettevano loro di possedere case in quei Paesi, di costruire monasteri, chiese, campanili, cimiteri, senza dover richiedere uno speciale permesso dalle autorità ecclesiastiche locali, rispettando però nel contempo i diritti dei proprietari delle terre su cui sarebbero dovute sorgere le costruzioni summenzionate.

All'anno 1433, sotto papa Eugenio IV, apprendiamo di frati provenienti dal

¹ Nel lavoro di L. Iriarte non è menzionato nessuno di questi martiri, né alla data del 12 febbraio 1379, né nell'elenco dei nomi dei martiri.

vicariato di Bosnia e dalla custodia di Bulgaria.

Nella bolla papale del 1433 sono menzionati tutti i privilegi (con l'indicazione dei luogotenenti della Santa Sede che li avevano concessi) che i frati avevano ottenuto prima². E così, nell'ordine, sono menzionati Giovanni XXII, Urbano V, Urbano VI, Martino V, dopodiché la bolla papale di Eugenio definisce anche nuovi diritti che possono aiutare nella "conversione degli infedeli e degli eretici". Egli stabilisce fra l'altro che siano cassati tutti i divieti posti dai suoi predecessori a proposito dell'acquisizione di nuove case nei luoghi di missione o dell'esercizio delle funzioni vescovili dove ciò si rende necessario.

Lo stesso papa dopo il Concilio di Firenze invia altri missionari francescani dal vicariato bosniaco in Bulgaria, Moldavia, Valacchia e Serbia. Qui viene menzionato un tale fra Fabiano, come pure altri frati (senza l'indicazione dei nomi) del vicariato di Bosnia. Fabiano e i suoi confratelli furono designati anche inquisitori nei territori dove furono mandati, soprattutto però in Moldavia.

Sotto l'anno 1444, famoso per la battaglia di Varna e la presenza del re polacco Ladislao, Kleiner scrive anche del cardinale Giuliano Cesarini e della sua influenza sulla rottura della tregua conclusa fra l'armata cristiana e gli eserciti del sultano Murad II. Viene descritta anche la disfatta di Varna e la morte del re Ladislao, chiamato poi 'Varnense'. Sono ricordati anche polacchi, che nelle lettere mandate tramite speciali messi, "supplicarono il loro re di non rompere la tregua stipulata coi turchi e di sforzarsi di mantenere la pace" (Kleiner 1977: 143).

Due anni dopo la battaglia e la disfatta di Varna, sotto l'anno 1446, sempre sotto il pontificato di Eugenio IV, viene descritta la "situazione inquietante" del principato di Bosnia e dei territori confinanti con la Bosnia: la Moldavia, la Valacchia, la Bulgaria, la Serbia, la Slavonia, nei quali "in massa, anche fra gli ecclesiastici, si arrivava alla corruzione, si conduceva una vita dissoluta e si propagandava e sosteneva tra i fedeli la vita al di fuori del matrimonio come vita senza peccato". Per fermare questa rilassatezza dei costumi diffusa dagli ecclesiastici sia nella pratica sia nella teoria, papa Eugenio IV con un decreto speciale prese provvedimenti contro questi ecclesiastici, conferendo a fra Fabiano e ai suoi confratelli speciali diritti, grazie ai quali essi avrebbero potuto giudicare "chi s'allontanava dalla retta fede". Fabiano all'epoca era vicario in Bosnia e inquisitore.

Nell'anno 1451, nel "quinto anno del pontificato di papa Niccolò V, nelle terre di Albania, Bulgaria e Serbia fu inviato, provvisto di tutti i diritti e privilegi papali che gli consentivano di agire in nome del pontefice tale Eugenio Somma. Questo frate fu inviato come nunzio pontificio, commissario della Santa Sede e inquisitore generale, a cui il papa dava piena libertà di decisione in queste "terre così difficili

² I diritti conferiti all'ordine non sono presentati al meglio da Kleiner. P. es., è difficile capire o apprendere da questa descrizione notizie sulle dispute sui singoli papi e le polemiche fra loro. Non rientra nell'intento del presente articolo polemizzare sull'attendibilità dei fatti narrati dall'autore della Storia; ciò potrebbe costituire il tema di un articolo a parte, che certamente sarà scritto. Sulle bolle dei papi qui menzionati e sul problema dei rapporti dell'ordine con la Santa Sede (Iriarte 1998: 79-95).

per il lavoro” (Kleiner 1977: 144).

Kleiner conclude la sua prima parte, quella ‘storica’ con l’anno 1453, con la conquista di Costantinopoli da parte dei turchi. Alla fine della prima parte egli scrive che i francescani sarebbero stati capaci di “convertire” tutto il popolo se non fosse stato per la cattiva influenza dei turchi, che li ostacolavano nelle loro iniziative, nonché per la resistenza dei non convertiti.

Con la descrizione dei meriti dei francescani sul campo di battaglia contro le eresie nella Bulgaria del XV secolo Kleiner conclude la prima parte della sua *Storia*.

Nella conclusione della prima parte della sua opera, Kleiner avverte che nel materiale storico da lui presentato possono trovarsi molte imprecisioni, derivanti da discrepanze che compaiono nelle fonti stesse da lui utilizzate. Pertanto, possono figurare anche errori nei nomi geografici citati, negli avvenimenti descritti o nei nomi dei personaggi storici menzionati. L’autore della *Storia* si rendeva conto che “l’opera non è stata scritta in una lingua raffinata e con maestria, ma con parole semplici, comprensibili a tutti” (Kleiner 1977: 146). L’espressione ‘lingua comprensibile da tutti’ sorprende se si considera che la lingua in cui è stata scritta la *Storia* era il latino, usato nella Chiesa.

La valutazione dell’opera di Blasius Kleiner da un punto di vista storico va lasciata appunto agli storici, che certamente vi potranno rintracciare numerose imprecisioni. Ma non è il valore storico dell’opera di Kleiner che vogliamo qui prendere come parametro di valutazione. Nel manoscritto del 1761 è altro che merita di essere valutato, e valutato positivamente. Sarà infatti la valutazione di Kleiner come francescano in cui, in un contesto europeo di tendenze a descrivere il passato, si è manifestato il desiderio di raccontare la storia dell’ordine cui apparteneva. La descrizione delle storie del Paese a cui, come già ricordato, Kleiner si sentiva strettamente legato, era in realtà probabilmente solo un pretesto per una descrizione dell’ordine, che inizialmente passava in secondo piano. Un’attenta lettura della prima parte della *Storia* mostra chiaramente che proprio la storia della Bulgaria diventa un tema secondario, mentre ogni volta che appaiono informazioni sull’ordine, esse divengono il centro degli eventi descritti. Il francescano Kleiner non nasconde la sua appartenenza confessionale, anzi: il suo atteggiamento verso la Chiesa ortodossa, in particolare quella greca, è piuttosto negativo, con la conseguenza che una serie di eventi della storia della Bulgaria e della Chiesa ortodossa è descritta con una parzialità che non è ammissibile in un lavoro storico. L’antipatia verso la Chiesa orientale e verso i greci emerge molto spesso in una contrapposizione: da una parte la Chiesa romana e l’ordine dei frati minori e tutti i momenti positivi della storia della Bulgaria, dall’altra la Chiesa orientale e le disfatte e i periodi di decadenza del popolo bulgaro, fino alla conseguenza estrema del giogo turco.

La grandezza della *Storia della Bulgaria* di Blasius Kleiner consiste principalmente nel fatto che ad oggi essa rimane forse l’unica opera da cui possiamo attingere informazioni sulla storia più antica dell’ordine di san Francesco d’Assisi in Bulgaria.

Bibliografia

- Barcik 1999: S. J. Barcik, *Franciszkanie w Polsce. Pierwszy etap rozwoju – XIII w.*, “W nurcie franciszkańskim”, VIII, 1999.
- Bölskey 1924: Ö. Bölskey, *Capistranói szent János élete és kora*, III, Székesfehérvár 1924.
- Marcellino da Civezza 1894: Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, VII/3, Firenze 1894.
- Dujčev 1934: I. Dujčev, *Il francescanesimo in Bulgaria nei secoli XIII e XIV*, “Miscellanea Francescana”, XXXIV, 1934, pp. 254-264, 323-329.
- Dujčev 1977: I. Dujčev, *Uvod*, in B. Kleiner, *Istorija na Bălgarija ot Blazius Klajner, săstavena v 1761*, Sofija 1977, pp. 5-21.
- Ireček 1876/1978: K. Ireček, *Istorija na bălgarite*, Sofija 1876 (rist. Sofija 1978).
- Iriarte 1998: L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998 [trad. it. *Storia del francescanesimo*, ed. it. con aggiornamentobibliograficoacuradell’Autoreedi F. Mastroianni, trad. dallasecondaed. spagnoladi F. Mastroianni e C. Colombo, Napoli 1982, N.d.C.].
- Kleiner 1977: B. Kleiner, *Istorija na Bălgarija ot Blazius Klajner, săstavena v 1761*, Sofija 1977.
- Miletič 1897: L. Miletič, *Zaselenie na katoliškite bălgari v Sedmogradsko i Banat*, “Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina”, XIV, 1897, pp. 284-543.
- Othmer 1931: C. Othmer, *Una Cronaca manoscritta dell’antica Provincia francescana bulgaro-valacca (1764)*, “Studi Francescani”, Ser. III, III (XXVIII), 1931, 3, pp. 330-356.
- Rajkov 1989: B. Rajkov, *Paisievijat răkopis na “Istorija slavjanobolgarskaja” 1762*, Sofija 1989 [trad. it. in A. Pitassio (a cura di), *Balcani nel caos. Storie e memorie di Vasilije Petrović*, Paisij Hilendarski, Sofronij Vračanski, Napoli 2003, N.d.A.].
- Zadworny 1996: W. Zadworny, *Franciszkanie w Rosji*, “W nurcie franciszkańskim”, VIII, 1996, pp. 135-144.
- Zlatarski 1940: V. Zlatarski, *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove*, III: *Vtoro bălgarsko carstvo. Bălgarija pri Asenevci (1187-1280)*, Sofija 1940.

Postfazione

Zdzisław J. Kijas
O.F.M. Cons.

L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ha proclamato il 2010 Anno Internazionale per l'Avvicinamento delle Culture. Il coordinamento di tutte le iniziative previste per tale occasione è stato affidato all'UNESCO, che già da sessant'anni opera per promuovere l'avvicinamento e la reciproca comprensione fra persone provenienti da ambiti culturali e religiosi diversi. Lo scopo principale dell'Anno Internazionale per l'Avvicinamento delle Culture è mostrare l'importanza e i vantaggi derivanti dalla varietà culturale, dai rapporti fra le diverse culture e dalla loro compenetrazione. Il concetto di cultura è un concetto ampio, che ricomprende non solo l'arte e la letteratura, ma anche il sistema di valori, le tradizioni e le credenze, i diversi stili di vita e modi di convivenza. Pertanto quest'Anno ha anche il compito di far conoscere, promuovere e preservare queste diversità a livello locale, nazionale, regionale e internazionale.

I Paesi membri dell'UNESCO hanno fissato inoltre quattro linee d'azione fondamentali su cui si dovrebbe incentrare il programma delle attività finalizzate all'avvicinamento delle culture: promuovere la conoscenza sulla varietà culturale, etnica, linguistica e religiosa; porre le basi di un sistema di valori comuni; garantire un'elevata qualità dell'istruzione, che permetta di suscitare competenze multiculturali; promuovere il dialogo per uno sviluppo equilibrato.

Sia il convegno *I francescani nella storia dei popoli balcanici* tenutosi a Venezia il 13-14 novembre 2009, sia gli atti qui pubblicati s'inscrivono perfettamente nel tema dell'Anno Internazionale dell'Avvicinamento delle Culture. Gli Autori hanno accettato il compito – compito difficile, sì, ma nel contempo estremamente interessante ed importante, sia dal punto di vista culturale sia da quello religioso – di descrivere la compenetrazione di due culture e confessioni diverse: da una parte quella occidentale, di stampo latino, rappresentata, fra l'altro, dall'ordine francescano nella ricchezza delle sue espressioni giuridiche (frati minori, franti minori conventuali e frati minori cappuccini), dall'altra quella orientale, in maggioranza ortodossa, che è presente nelle terre balcaniche.

L'eccezionalità del convegno non si limita alla ricca e varia tematica degli

interventi, né ai nomi illustri dei partecipanti, esponenti di importanti università europee, centri di studi e ricerche, che da anni si occupano della problematica trattata nel simposio. La sua eccezionalità non si può nemmeno restringere all'attualità della tematica religiosa, che nel mondo sta suscitando un rinnovato interesse. Tutto questo, naturalmente, è stato essenziale nella sessione di studi e nella pubblicazione che ne è risultata. Ho tuttavia l'impressione che oltre agli aspetti fin qui citati sia stato altrettanto importante l'incontro in uno stesso tempo e luogo, per discutere di uno stesso tema, di persone appartenenti a diverse tradizioni linguistiche e religiose, etniche e culturali, di laici e consacrati, di docenti universitari e studenti, di persone con più anni ed esperienza e di giovani pieni di entusiasmo e speranza in un futuro migliore. I materiali pubblicati possono restituire solo in parte la dinamica spirituale e intellettuale di quei giorni di novembre nella splendida Venezia. Gli incontri, che hanno avuto luogo nei locali dell'Università Ca' Foscari, nei conventi francescani siti nel territorio della Serenissima e in altri luoghi ancora, hanno costituito occasioni per dotte discussioni sulla multiculturalità dei Balcani e sulle sue conseguenze, sulla reciproca compenetrazione di differenti tradizioni ecclesiali e spirituali, teologiche e monastiche, sui conflitti sorti e i tentativi intrapresi per superarli... Sono stati momenti significativi e molto istruttivi.

È ovvio che un singolo incontro o una singola conferenza, per quanto preparati e condotti con grande rigore scientifico, col coinvolgimento di svariati centri accademici e di vari esperti, non possono spiegare tutto ciò che nel corso di secoli si è sviluppato per l'assenza di una corretta comunicazione fra culture e religioni diverse. I materiali pubblicati mostrano quanto ancora resti da fare per scoprire la coesistenza dinamica e il confronto di culture, religioni e lingue nei Balcani. La lettura dei lavori raccolti nel presente volume dimostra appunto quanti temi ancora aspettino di essere approfonditi e discussi. Gli Autori dei testi danno l'idea di quanti siano i punti da chiarire, legati anche a conseguenze positive, nella storia della coesistenza di molte culture e religioni per la scoperta del vero volto di queste terre. La compenetrazione di più culture ed i contatti fra di esse non devono essere per forza fattori negativi: ne possono derivare anche certi vantaggi, la possibilità di arricchire la vita di nuove forme di convivenza. Gli standard ed i sistemi di valori di una cultura possono arricchirsi di valori che essa prima non possedeva.

Non resta che sperare che i contributi qui pubblicati servano da ispirazione e stimolo per l'organizzazione di altre sessioni di studio sul tema della presenza e della compenetrazione di culture diverse – e non solo nei Balcani.