

La Chiesa ortodossa serba e i tentativi d'unione nel XVII secolo

Antal MOLNÁR

I movimenti d'unione da parte della Chiesa cattolica, e qui penso soprattutto ai tentativi del XVI–XVIII secolo, definito dalla nuova storiografia “epoca delle confessioni”, incorrono in giudizi piuttosto contraddittori sia dal punto di vista ecclesiologico che storico. Ovviamente qui non c'è bisogno di presentare la problematica generale,¹ ma vorrei in ogni caso accennare che durante lo studio dei rapporti tra la Chiesa ortodossa serba e il cattolicesimo queste difficoltà appaiono ancora più forti del solito. Per prima cosa il risultato finale parla da sé: nel caso della Chiesa serba, nonostante una dozzina di tentativi non possiamo parlare di unione in una Chiesa nuova ed autonoma, (oltre alla diocesi di Kőrös/Križevci comprendente alcune parrocchie).² Il fallimento dell'unione nell'ambito della popolazione serba indica dunque le gravi tensioni causate dall'avvicinamento di due differenti universi religiosi e culturali, cioè della Chiesa orientale e di quella occidentale sotto il segno dell'esclusività confessionale. D'altra parte il fatto del fallimento dei tentativi spinge più intensamente la nostra attenzione sulla forte determinazione politica, sociale, economica e di diritto ecclesiastico della questione. In altri termini: da una parte il ruolo culturale e nazionale dell'ortodossia serba, dall'altra invece la relativa autonomia fruita nelle strutture statali ottomane e cristiane hanno reso, praticamente a livello teorico, insensato e condannato al fallimento ogni tentativo d'unione da parte cattolica.

Consapevoli di ciò, l'analisi della letteratura specialistica concernente tale questione conduce ad un risultato a prima lettura sorprendente che dopo una riflessione più approfondita si rivela effettivamente naturale. È sorprendente perché, mentre numerose e fondamentali questioni della storia delle chiese balcaniche cristiane sono rimaste a tutt'oggi irrisolte, è a nostra disposizione un'ampia letteratura specialistica dei tentativi d'unione effettuati tramite trattative da alcuni missionari e vescovi cattolici e da metropolitani e monaci ortodossi che hanno svolto un ruolo indubbiamente marginale nel passato della Chiesa ortodossa e cattolica

¹ Per un contesto più ampio vedi: BAÁN ISTVÁN, ‘Egyesült egyházak vagy testvéregyházak?’ in *Teológia* (1997/3–4) 5–14.

² Sintesi della storia della diocesi greco-cattolica di Kőrös: IOANNES ŠIMRAK, *Graeco-catholica Ecclesia in Jugoslavia (Diocesis Crisiensis, olim Maricensis). Historiae et hodiernus status*, Zagreb, 1931; GIORGIO DŽUDŽAR, *La Chiesa cattolica di rito Bizantino-slavo in Jugoslavia*, Romae 1986.

sotto la dominazione ottomana.³ Di queste trattative, soprattutto grazie a scrupolose ricerche negli archivi romani, siamo a conoscenza di tutti i fatti documentabili, gran parte delle fonti, anche da parte serba e croata, è stata elaborata in monumentali studi e monografie e una considerevole parte di questi è accessibile anche in edizione stampata. Tutto ciò però si comprende da sé: a questi rapporti entrambe le parti, sia la storiografia cattolica (croata) che quella ortodossa (serba) hanno attribuito un grande significato, ovviamente posteriormente, sotto il segno della ricerca dell'identità nazionale nel XIX secolo e delle sue conseguenze. Significati molto maggiori rispetto a quelli che avevano a loro tempo.

Per la storiografia croata la storia dell'unione si inserisce organicamente (con un po' di anacronismo) nella storia dell'attività di missione nei Balcani della Chiesa cattolica croata e come operazione d'espansione religiosa e nazionale doveva essere necessariamente di successo. Gli storici che si occupano della questione sono praticamente senza eccezioni tutti sacerdoti cattolici croati che hanno studiato a Roma, il loro obiettivo primario è di dimostrare un numero sempre più grande di tentativi che abbiano portato, almeno provvisoriamente, a validi risultati. Ovvero il programma teologico e spirituale dei missionari e dei vescovi impetuosi, più o meno indipendentemente dai punti di vista politici e secolari, ha convinto gli alti prelati e i monaci ortodossi profondamente religiosi e aperti al cattolicesimo, i quali da questo momento rappresentarono in maniera perseverante l'idea dell'unione con Roma. Gli autori degli scritti della grande documentazione d'archivio ribadiscono obbligatoriamente quasi in ogni caso che le dichiarazioni unitarie dei metropolitani e dei superiori dei monasteri erano valide e sincere. Conseguenza diretta di ciò fu che i sacerdoti e i fedeli delle zone in questione aderirono con entusiasmo all'unione, almeno secondo i resoconti dei missionari, per cui, facendo riferimento agli storici citati, non abbiamo motivo di dubitare. Cioè i territori in questione, alcune zone del Montenegro, della Hercegovina e della Dalmazia oppure l'intero patriarcato di Peć, durante il periodo delle azioni degli alti prelati interessati all'unione appartenevano effettivamente alla Chiesa cattolica. Certamente è difficile armonizzare questo corteo trionfale col risultato finale: il tenace attaccamento del popolo serbo all'ortodossia – come spiegazione possono servire i sacerdoti serbi intriganti contro l'unione, le contromosse degli ottomani, degli Asburgo e delle autorità veneziane, molto spesso anche l'insoddisfazione morale e la profonda ignoranza del clero e dei fedeli.⁴

Gli storici serbi invece sottolineano due fattori. Da un lato attribuiscono alla falsità e alla slealtà dei missionari le lettere inviate a Roma da parte dei sacerdoti serbi, in cui si dimostrano propensi all'unione. Da un altro invece dietro tutta la

³ Per un orientamento bibliografico è un buono strumento ausiliario: ROMAN MYZ, *Keleti egyházak. Rövid történelmi áttekintés*, Szeged 1999, 181–201.

⁴ Le più importanti sintesi croate sulla questione: JANKO ŠIMRAK, 'Marčanska eparhija', in *Bogoslovska Smotra* 18 (1930) 31–73, 19 (1931) 17–50, 147–191. IDEM, 'Povijest Marčansko-svidničke eparhije i crkvene unije u jugoslavenskim zemljama', in *Bogoslovska Smotra* 12 (1924) 64–81, 160–187, 286–311, 412–446, 13 (1925) 33–58; CAROLUS NEŽIĆ, *De pravoslavij Jugoslavij saec. XVII ad catholicam fidem reversis necnon eorum conceptu Romanae Ecclesiae*, Romae 1940; JOSIP UHAČ, *Marčanska biskupija (eparhija). Neki povijesno-pravni pogledi*, Zagreb 1996.

serie di operazioni vedono gli intrighi della Santa Sede aspirante ad annullare la Chiesa serba ed insieme ad essa l'intera identità nazionale. Secondo loro Roma ha sfruttato il desiderio d'indipendenza dei "popoli jugoslavi" e la loro difficile situazione economica e con la promessa d'un aiuto militare od economico ha estorto il riconoscimento dell'unione della Chiesa ad alcuni alti prelati, mettendo gravemente in pericolo con ciò gli elementari interessi nazionali del popolo serbo.⁵

Se esaminiamo con prospettive maggiori le fonti archivistiche relative alla questione allora possiamo notare i seguenti punti di vista. Delle decine di migliaia di scritti del XVII secolo conservate nell'archivio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide riguardanti le missioni nei Balcani soltanto una minima parte si riferisce ai tentativi d'unione, vale a dire che l'opinione serba distorce perché intende far vedere in queste prove il punto cruciale della storia delle missioni cattoliche nei Balcani in partenza da Roma.⁶ L'organizzazione dell'approvvigionamento delle diaspore cattoliche, la costruzione della gerarchia missionaria e poi la regolamentazione dei numerosi dissidi personali e delle autorità giudiziarie ad essa relativa hanno significato piuttosto le questioni essenziali dell'organizzazione delle missioni.

Un altro importante punto di vista invece è la parzialità delle fonti. La più grande difficoltà nella storia della Chiesa serba è forse rappresentata dalla mancanza di fonti. Mentre nel caso della Chiesa cattolica le peculiarità della scrittura hanno reso possibile la ricostruzione dei rapporti interni e anzi anche un certo livello di autointerpretazione, nel caso dell'ortodossia serba una documentazione simile non è disponibile nel periodo esaminato: esistono appena scritti illuminanti la vita interna dei monasteri, i rapporti di forze e i conflitti nella gerarchia serba.⁷ Del dialogo di due culture profondamente diverse possiamo trarre informazioni dalle descrizioni effettuate nel contesto ideologico solo di una delle parti contra-

⁵ Cito soltanto alcuni lavori indicativi per la storiografia serba, senza pretesa di completezza: NIKODIM MILAŠ, *Documenta spectantia historiam dioeceseos Dalmatiae et Istriae a XV usque ad XIX saeculum I, (unicus)* Zadar 1899; UÓ., *Pravoslavna Dalmacija*, Novi Sad 1901; JOVAN RADONIĆ, *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje od XVI do XIX veka*, Beograd 1950, (Posebna izdanja SAN 155. Odeljenje društvenih nauka. Nova serija 3). Per comprendere la storiografia serba sono molto indicative le edizioni delle fonti di Marko Jačov che nel titolo portano la documentazione delle missioni nei Balcani ma allo stesso tempo l'autore ha scelto in gran parte le fonti relative ai tentativi unitari, nel primo volume ha pubblicato alcune fonti in maniera frammentaria e tagliata. MARKO JAČOV, *Spisi Kongregacije za propagandu vere u Rimu o Srbima I. (1622–1644)*, Beograd 1986, (Zbornik za istoriju, jezik i književnost srpskog naroda. II Odeljenje. Knjiga XXVI); IDEM, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645–1669)*, I–II. Città del Vaticano 1992, (Studi e Testi 352–353.); IDEM, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due guerre: Candia (1645–1669), Vienna e Morea (1683–1699)*, Città del Vaticano 1998. (Studi e Testi 386.).

⁶ MOLNÁR ANTAL, *Katolikus missziók a hódolt Magyarországon I. (1572–1647)*, Budapest 2002, (Humanizmus és Reformáció 26.) 16–26.

⁷ A quanto ne sappia io finora non ci si è occupati con pretesa teorica dei differenti rapporti delle fonti della storia della Chiesa cattolica ed ortodossa del 16–17. secolo. Possiamo formarci un'immagine degli archivi monastici serbi tramite le parti illustranti le fonti delle nuove monografie monastiche. Cfr. p. es.: MIRA ŠAKOTA, *Dečanska riznica*, Beograd 1984; IDEM, *Studenička riznica*, Beograd 1988. Da questo punto di vista è molto istruttivo il volume che raccoglie gli eccezionali studi di Vladimir ČORVIĆ: *Srpski manastiri u Hercegovini*, Beograd 1999.

stanti, senza però sapere cosa c'era da parte serba sullo sfondo delle trattative, che cosa pensavano i sacerdoti serbi quando in alcuni casi si mostravano disponibili ad unirsi con la Chiesa romana. Secondo i riferimenti proprio questo problema di critica delle fonti costituisce la difficoltà maggiore, in quanto due parti con intenzioni non uguali e non dello stesso grado hanno trattato di cose aventi non lo stesso significato per entrambe. I resoconti dei missionari oppure le professioni di fede e le dichiarazioni d'intenti redatte in base ai criteri della parte cattolica indubbiamente non falsificate danno un'immagine soltanto riflessa del concetto di unione, delle motivazioni reali e delle intenzioni della parte serba e ancora meno dell'opinione dei capi ecclesiastici o dei sacerdoti e dei fedeli.

Le ambizioni espansionistiche del cattolicesimo della prima età moderna non si sono arenate fortuitamente nel caso della Chiesa serba: proprio qui mancavano quelle condizioni generali che nel caso delle altre chiese ortodosse hanno migliorato le probabilità d'unione. La dominazione ottomana ha generato cambiamenti fondamentali ed un notevole ampliamento della funzione anche nella storia della Chiesa serbo-ortodossa. Il patriarcato serbo ha cessato di vivere per un secolo nel 1459 (secondo alcuni storici soltanto nel 1532), la gerarchia è finita sotto l'autorità giuridica dell'arcidiocesi di Ohrid. Soltanto nel 1557 è stata ripristinata l'autonomia grazie all'efficace sostegno del gran visir Mehmed Sokolović, d'origine serbo-bosniaca. In seguito il patriarcato di Peć divenne l'istituzione ecclesiastica cristiana più forte di tutta la penisola balcanica. Per spiegare la forza interna e il dinamismo della Chiesa serba ortodossa dobbiamo cogliere due fondamentali peculiarità: l'uniformarsi della vita religiosa alla religiosità del popolo e la sopravvivenza dell'ecclesiologia politica d'origine medievale. Del primo fenomeno abbiamo un'immagine plastica dai resoconti dei missionari cattolici che riferiscono dell'ignoranza del clero ortodosso e dei suoi fedeli. La messa in secondo piano dell'istruzione e della teologia, il passaggio in prima linea della liturgia e in particolare delle usanze paraliturgiche, la particolare simbiosi del mondo delle credenze popolari e dell'insegnamento ecclesiastico ufficiale ha allontanato in maniera fondamentale la mentalità dell'ortodossia sotto gli ottomani dalla cristianità occidentale rinnovata e diventata più intellettuale grazie alla riforma protestante e cattolica.

Col passaggio del paese sotto la dominazione ottomana la Chiesa serba è rimasta l'unica depositaria dello stato medievale serbo, il più grande fattore della creazione della coscienza nazionale serba. Durante il periodo del regno della casata Nemanja la Chiesa serba ortodossa ha curato e tramandato il culto della dinastia e l'ideologia del potere come elemento costituente ecclesiologico. In conseguenza di ciò l'espansione statale ed ecclesiastica è avvenuta parallelamente, i territori conquistati dai regnanti serbi sono passati contemporaneamente sotto l'autorità giuridica della Chiesa serba e le popolazioni residenti sono diventate parte della nazione serba (in senso medievale). Il ruolo dell'alto clero e dei monasteri, maggior sostegno della dinastia, aumentò con la scomparsa dello stato serbo. Il patriarca divenne anche la guida secolare della nazione al posto del re, i monasteri invece i santuari della tradizione politica e del culto dei sovrani, anzi

la scena delle decisioni politiche. I patriarchi erano non soltanto i rappresentanti ecclesiastici e politici del popolo serbo al più alto livello ma si appropriarono anche del patrimonio politico dello stato medievale serbo. Tutto ciò ha significato che l'organizzazione ecclesiastica serba, che si diffondeva contemporaneamente con processi migratori, ha scelto di rappresentare l'espansione e le esigenze territoriali e di potere dello stato serbo passato e futuro. Importante dimostrazione di questo ruolo politico è stato il graduale aumento dei titoli dei patriarchi e il ruolo d'integrazione nazionale della fondazione delle eparchie e dei monasteri serbi. I monasteri serbi, contemporaneamente alla dominazione ottomana e all'immigrazione serba, sono stati istituiti in Bosnia, Hercegovina, Croazia meridionale e poi nei territori ungheresi conquistati situati a Nord della Sava e del Danubio. L'organizzazione della gerarchia ha fatto seguito all'apparizione dei monaci. Alla metà del XVII secolo la rete delle eparchie (aventi lo stesso rango delle metropoli nella Chiesa serba) e dei monasteri serbi si è diffusa da Skopje a Buda, dalle Alpi Dinariche fino al confine orientale della Transilvania e della Bulgaria occidentale. Questi territori nella coscienza del clero ortodosso divennero parte della terra serba e poi del futuro regno serbo.⁸

Nonostante l'alta autonomia interna e le esigenze politiche gli ottomani hanno inserito la Chiesa serba non nel loro sistema giuridico-politico ma prima di tutto in quello economico; in altre parole la definizione serba e ottomana del patriarcato differivano notevolmente l'una dall'altra, ma questi differenti principi trovavano comunque posto uno accanto all'altro. In conseguenza di ciò la definizione del patriarcato come stato quasi vassallo non si regge. Secondo il *berat* i patriarchi di Peć e i metropolitani disponevano dell'autorità legale di arbitrato negli affari ecclesiastici ad ampio raggio, e negli affari ereditari e matrimoniali dei fedeli. Inoltre, con l'aiuto della milizia ottomana, potevano riscuotere le tasse dai membri della Chiesa e ammortizzare con quest'introito le tasse annuali e quelle spettanti per la nomina dovute alla Sublime Porta. Gli ottomani dunque hanno applicato praticamente le strutture del reddito e il sistema dei timar (*mutatis mutandis*) nell'assegnazione delle dignità ecclesiastiche, per cui gli alti prelati dovevano versare all'erario una parte dei redditi incassati.⁹

⁸ Le opinioni di cui sopra, con ampia letteratura, si basano soprattutto su: LADISLAS HADROVICS, *L'Église serbe sous la domination turque*, Paris 1947, (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Comparée VI.). Traduzione in ungherese (senza note né bibliografia): HADROVICS LÁSZLÓ, *Vallás, egyház, nemzetudat, (A szerb egyház nemzeti szerepe a török uralom alatt)*, Bp. 1991; ĐOKO SLIJEPEČEVIĆ, *Istorija Srpske pravoslavne crkve I. Od pokrštanjanja Srba do kraja XVIII veka*, Minhen 1962, (nuova edizione: Beograd 2002); SREĆKO M. DŽAJA, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegovina. Voremanzipatorische Phase 1463–1804*, (Südosteuropäische Arbeiten 80.), München 1984, 103–150. (con un'ulteriore ampia letteratura).

⁹ Per la costruzione dell'organizzazione ecclesiastica serbo ortodossa del XVII secolo e per i rapporti giuridico-finanziari è fondamentale: HELMUTH SCHEEL, *Die staatliche Stellung der ökumenischen Kirchenfürsten in der alten Türkei*, Berlin 1943, (Abhandlungen der Preussischen Akad. der Wiss. Jg. 1942. Philos.-hist. Kl. 9), 3–19; JOSEF KABRDA, *Le système fiscal de l'église orthodoxe dans l'Empire ottoman*, Brno 1969, (Opera Universitatis Pukynianae Brunensis. Facultas Filosofica 135); ALEKSANDAR MATKOVSKI, *Crkveni davački (kilise vesimleri) vo Obridskata arbiepiskopija (1371–1767)*, Prilozi MANU II. 2. Oddelenie za opštstveni nauki, Skopje 1971, 40–72; RADMILA TRIČKOVIĆ, 'Srpska Crkva sredinom

L'ortodossia serba, avente una struttura solida e ben costruita, era ovviamente avvantaggiata rispetto a quanto rimaneva della Chiesa cattolica. Si spiega così il fatto che dalla seconda metà del XV secolo numerose comunità cattoliche hanno aderito alla Chiesa ortodossa, nonostante che da parte del clero serbo non si possa parlare di consapevoli intenzioni di conversione, ma soltanto di tentativi di sottomissione economica. I patriarchi e i metropoliti serbi hanno ottenuto, secondo il *berat*, l'autorità giuridica anche sui cattolici e quindi hanno provato a costringerli a pagare le tasse. I rappresentanti dei cattolici, soprattutto i francescani bosniaci, naturalmente fecero resistenza e condussero la cosa davanti al tribunale ottomano affermando di appartenere ad un'altra religione. Per i cattolici difatti le intenzioni di tassazione da parte dei vescovi ortodossi significavano non solo una perdita materiale ma anche la messa in pericolo della propria identità.¹⁰ Srećko M. Džaja, analizzando i motivi della storica contrapposizione ortodosso-cattolica, ha osservato che le autorità ottomane nei processi del XVII–XVIII secolo hanno sempre dato ragione ai cattolici, nonostante essi fossero di meno e avessero dato meno soldi al giudice. Il motivo di ciò possiamo cercarlo nel desiderio di consolidazione, poiché impedendo lo sgretolamento della minoranza cattolica si sosteneva la divisione dei cristiani e la fonte di guadagno da essa derivante (minore nel momento in questione, ma comunque continua). A lungo termine quindi la politica religiosa ottomana ingannante le due chiese ha contribuito in gran parte all'inasprimento del rapporto ortodossi-cattolici.¹¹

Questi problemi rappresentano quindi le questioni base dei rapporti religiosi nei Balcani e i motivi dell'odio secolare e non invece i pochi e falliti tentativi periferici d'unione. Se osserviamo la collocazione geografica delle diocesi e dei monasteri toccati da questi tentativi salta subito agli occhi questo carattere marginale: quasi tutti i tentativi sono partiti dai monasteri al confine veneziano-ottomano o da parte degli uomini di Chiesa serbi finiti sotto il dominio cristiano. Neanche i rapporti mantenuti col papato dai patriarchi di Peć hanno contraddetto questa regola. I successori Paisije Janjevac (1614–1647/1648) e Gavriilo Rajić (1648–1655/1656) del patriarca Jovan Kantul II (1592–1614) ne hanno continuato l'orientamento dal punto di vista politico e militare verso Roma e le potenze cristiane.¹² Nonostante i rapporti ottimisti dei missionari che negoziavano con i

XVII veka', in *Glas SANU* 320. *Odjelenje istorijskih nauka* 2 (1980) 61–164; ALEKSANDAR FOTIĆ, *Sveta Gora i Hilandar u Osmanskom carstvu (XV–XVII vek)*, Beograd 2000. (Balkanološki institut SANU posebna izdanja 74.).

¹⁰ La serie di questioni dal punto di vista nazionale è preconcetta ma l'elaborazione è ricca di dati: Krunoslav Draganović: KRUNOSLAV DRAGANOVIĆ, 'Massenübertritte von Katholiken zur »Orthodoxie« im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft', in *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937) 181–232; IDEM, 'Über die Gründe der Massenübertritte von Katholiken zur »Orthodoxie« im kroatischen Sprachgebiet', in *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937) 550–599.

¹¹ DŽAJA, *Konfessionalität und Nationalität* (*op. cit.* alla nota 8), 207–212. Divulga un'ampia scelta di documenti ottomani sulla questione: VANČO BOŠKOV, *Turski dokumenti o odnosu katoličke i pravoslavne crkve u Bosni, Hercegovini i Dalmaciji (XV–XVII vek)*, Spomenik SANU 131. *Odeljenje istorijskih nauka* 7. Urednik: RADOVAN SAMARDŽIĆ, Beograd 1992, 7–95.

¹² JOVAN N. TOMIĆ, *Pečki patrijarh Jovan i pokret hrišćana na Balkanskom Poluostrvu*, Zemun 1903; IDEM, *Grada za istoriju pokreta na Balkanu protiv Turaka krajem XVI i početkom XVII veka*, Beograd 1933.

patriarchi, il dalmata Francesco de Leonardis e il ruteno Pavlin Demski, nessuno credeva seriamente che la gerarchia serba e tutta la Chiesa ortodossa si sarebbe unita un giorno con Roma. I loro successori, Maxim (1655/1656–1674) e Arsenije Crnojević (1674–1706), invece, con la loro aperta avversione nei confronti dei cattolici, non lasciarono alcun dubbio riguardo il completo rifiuto dell'unione da parte delle alte sfere della Chiesa serba.¹³

Osservando il contesto storico e geografico dei tentativi d'unione, l'espansione verso Est delle potenze cristiane (l'Impero Asburgico e la Repubblica Veneziana) e la migrazione verso Ovest dei popoli ortodossi, cioè nei paesi cattolici, fungevano da incontro di tipo politico della Chiesa latina ed orientale. Nel primo caso le guide secolari ed ecclesiastiche ortodosse di confine univano l'orientamento occidentale (in primo luogo veneziano) col pensiero dell'unione con Roma, mentre nel secondo caso l'integrazione nel nuovo ambiente sociale e politico e i vantaggi ad esso collegati rappresentarono i moventi principali.

Centro dei movimenti d'unione nel XVII secolo furono la zona sud-occidentale del patriarcato di Peć, le metropoli e i monasteri di Cetinje, Budimlje e della Herzegovina. Le aspirazioni unionistiche degli alti prelati e dei monaci montenegrini erano strettamente connesse all'autonomia sempre più ampia all'interno dell'Impero ottomano dei territori sotto il loro potere. Il Montenegro nel XVII secolo giunse a privilegi unici nella penisola balcanica sia nell'ambito della tassazione che della giurisdizione e dell'amministrazione pubblica ottomane, i capi della nazione, sfruttando la situazione, provarono a sostituire la dominazione ottomana con l'autorità veneziana.¹⁴ Parte di questo processo politico furono i tentativi d'unione dei metropolitani di Cetinje Mardarije e Visarion i quali tra il 1639 e il 1655, sulle orme del lavoro dei missionari Francesco de Leonardis e Pavlin Demski, accettarono praticamente l'unione con la Chiesa romana. Un dato posteriore illustra le possibili tensioni tra i capi della Chiesa serba centrale e i confini occidentali: nel 1672 il vladika di Cetinje Ruvim Boljević, per un dissidio giurisdizionale e materiale col patriarca di Peć, si orientò verso l'unione col papato.¹⁵ Insieme ai metropolitani a volte si sono presentati dai vescovi della Dalmazia e la Santa Sede anche monaci

(Zbornik za istoriju, jezik i književnost srpskog naroda VI).

¹³ JANKO ŠIMRAK, *Arsenije Crnojević i unija*, Zagreb 1935; NEŽIĆ, *De pravoslaviz Jugoslaviz* (op. cit. alla nota 4), 8–23; RADONIĆ, *Rimska kurija* (op. cit. alla nota 5), 331–357. Oltre alle citate pubblicazioni di Jačov delle fonti ha divulgato numerosi documenti su questi negoziati: EUZEBIJE FERMENDŽIN, 'Izprave god. 1559–1671. tičúce se Crne gore i stare Srbije', in *Starine JAZU* 25 (1892) 164–200.

¹⁴ Sulla situazione del Montenegro nell'Impero Ottomano è disponibile un'ampia letteratura. Sottolinea troppo l'indipendenza del Montenegro all'interno dell'Impero Ottomano provocando veementi discussioni Branislav Đurđev: BRANISLAV ĐURĐEV, *Turska vlast u Crnoj Gori u XVI i XVII vijeku. Prilog jednom nerešenom pitanju iz naše istorije*, Sarajevo 1953. Per la storiografia delle discussioni vedi: BOGUMIL HRABAK, 'Posleratna istoriografija o Crnoj Gori od kraja XV do kraja XVIII veka i udeo »Istorijskih zapisa« u njoj', in *Istorijski zapisi* 33 (1980/4) 11–15.

¹⁵ JANKO ŠIMRAK, 'Sveta Stolica i Franjevci prema pravoslavnoj crkvi u primorskim krajevima', in *Nova Revija vjeri i nauci* 9 (1930) 22–38, 81–92, 407–421; NEŽIĆ, *De pravoslaviz Jugoslaviz* (op. cit. alla nota 4), 23–36; RADONIĆ, *Rimska kurija* (op. cit. alla nota 5), 128–151, 396–401; di recente: ALEKSANDAR STAMATOVIĆ, *Kratka istorija mitropolije crnogorsko-primorske (1219–1999) sa šematizmom za 1999. god.*, Cetinje 1999, 20–21.

provenienti da alcuni monasteri ed in cambio d'un aiuto (principalmente materiale) dimostrarono più o meno interesse nei confronti dell'unione. Dal Montenegro e dalla Serbia meridionale giunsero inviati dai monasteri di Budimlje, Morača e Mileševo, dalla Hercegovina invece da Trebinje, Zavala e Žitomislčići.¹⁶

I tentativi d'unione indotti dalla situazione ai confini si possono notare anche nei villaggi lungo la costa vicino al Montenegro. La popolazione serba degli insediamenti finiti sotto il dominio veneziano e appartenenti alla giurisdizione dell'arcivescovo di Antivari e del vescovo di Cattaro aderirono in continuazione all'unione: il vescovo di Cattaro Vincenzo Bucchia e Francesco de Leonardis condussero i villaggi della zona di Pastrovići all'unione con la Chiesa romana nel 1630, similmente al lavoro missionario di Giovanni Pasquali nel villaggio di Grbalj nel golfo di Cattaro, e riconobbero insieme all'autorità veneziana il primato del papa di Roma nel 1647. Simili risultati furono raggiunti anche dall'arcivescovo di Antivari Andrija Zmajević, entusiasta sostenitore dell'unione, nel territorio della propria arcidiocesi nella seconda metà del secolo.¹⁷

Tra i tentativi d'unione diffusi tra i serbi fuggiti in terre cattoliche il più importante è la cosiddetta unione di Marča, che con la propria incertezza offre comunque un buon esempio di tutti gli ostacoli collegati a simili prove. A partire dal 1587 si sono insediate nelle zone della Croazia, interamente distrutte dalle continue guerre e confinanti con gli ottomani, popolazioni balcaniche di religione ortodossa che vennero definite collettivamente, dal punto di vista giuridico, valacche. I nuovi coloni goderonο sin dall'inizio di rilevanti privilegi: prima di tutto non appartenevano alla giurisdizione del possidente terriero ma al comando militare ed inoltre non dovevano neanche pagare le tasse agli originali signori feudali.¹⁸ Dal punto di vista ecclesiastico erano sempre sotto la giurisdizione del patriarca di Peć, il loro vescovo portava il titolo di Vretanje. Questo titolo significava letteralmente le isole britanniche, ma in realtà era concretamente sinonimo della Croazia, l'Occidente lontano.¹⁹ Gli stati croati hanno combattuto una secolare battaglia per inserire negli ambiti degli ordini i valacchi ed in questa battaglia ebbero un ruolo determinante i vescovi di Zagabria. Gli alti prelati di Zagabria subirono da ogni punto di vista ingenti danni materiali e giurisdizionali nei secoli 16–17. Parte della loro diocesi era sotto la dominazione ottomana, nella regione del Međimurje degli

¹⁶ JANKO ŠIMRAK, 'Hercegovački metropolit Avakum i manastir Zavala prema papi Klementu X', in *Nova revija vjeri i nauci* 11 (1932) 108–117; NEŽIĆ, *De pravoslavīs Jugoslavīs* (op. cit. alla nota 4), 45–51; RADONIĆ, *Rimska kurija* (op. cit. alla nota 5), 301–329, 359–386, passim.

¹⁷ NEŽIĆ, *De pravoslavīs Jugoslavīs* (op. cit. alla nota 4), 36–44; RADONIĆ, *Rimska kurija* (op. cit. alla nota 5).

¹⁸ La storiografia croata negli ultimi decenni si è occupata molto della storia della questione valacca. Per una sintesi dell'ampia letteratura sulla questione: ZEF MIRDITA, *Vlasi u historijografiji*, Zagreb 2004. (Hrvatski institut za povijest. Biblioteka hrvatska povijesnica). Un riassunto presentante un contesto più ampio, fino ad oggi ben utilizzabile: JOSIP ADAMČEK, *Agrarni odnosi u Hrvatskoj od sredine XV do kraja XVII. stoljeća*, Zagreb 1980. (Građa za gospodarsku povijest Hrvatske. Knjiga 18.). Di recente sulla Chiesa e il popolo serbo delle zone croate di confine: DUŠAN LJ. KAŠIĆ, *Srpska naselja i crkve u sjevernoj Hrvatskoj i Slavoniji*, Zagreb 2004 (soprattutto: 141–156, 321–344).

¹⁹ RADOSLAV M. GRUJIĆ, '»Vretanijska ostrva« u svećanoj titulaturi pečkih patrijaraha XVII i XVIII veka', in *Glasnik Skopskog naučnog društva* 13 (1934) 203–208.

Zrinski imperversava la riforma; sulle proprietà al di là del confine si erano insediati i valacchi che non pagavano né le tasse né le decime e per giunta erano fedeli della Chiesa ortodossa.²⁰ Si comprende dunque da sé se i vescovi aventi un ruolo chiave nella regolamentazione dello stato croato ed impegnati nella restaurazione cattolica intendessero aumentare con ogni mezzo il peso materiale, canonico e pastorale della diocesi. Sostennero dure lotte per riconquistare i propri beni, fecero pagare, unici nel territorio ottomano, le tasse ai proprietari terrieri croati, acquisirono la giurisdizione sulle zone oltre la Drava della diocesi di Pécs e misero un vicario generale nelle zone ottomane tra i francescani della Slavonia.²¹

Gli sforzi compiuti nell'interesse dell'unione dei valacchi e della loro integrazione nell'organizzazione ecclesiastica hanno costituito parte del tentativo di restaurazione. Nel 1611 il vescovo di Simeon Vretanje entrò in unione con la Chiesa cattolica a Roma ed in questo modo partì la conversione cattolica tra i valacchi. In verità però nessuna delle due parti, l'ortodossa e la cattolica, ha ottenuto ciò che voleva. Per i serbi la posta dell'unione sarebbe stata la garanzia della loro autonomia ecclesiastica e la facilitazione del loro adattamento. Tutto ciò ovviamente non ha significato l'interruzione dei tradizionali rapporti ecclesiastici e culturali, poiché i loro vescovi continuavano a farsi ordinare dal patriarca di Peć, i loro monaci erano in stretto contatto con i monasteri della Serbia e del distretto della Sirmia. Essi naturalmente avevano valutato l'unione come un atto apparente, un compromesso politico che non toccava minimamente la loro vita religiosa e i legami culturali. Non è un caso se i missionari croati e ruteni che si trovavano fra di loro o i vescovi di Zagabria continuavano a considerare chiaramente scismatici i sacerdoti e i fedeli. I vescovi di Zagabria invece non volevano neanche sentir parlare dell'istituzione d'una diocesi unita indipendente nel territorio della loro diocesi, poiché così sarebbe aumentata la lista delle perdite di giurisdizione, già di per sé considerevole. Circostanza caratteristica è stata che nel caso dei primi sei vescovi non si è riusciti a trovare un titolo adeguato per i vescovi uniti: Roma non aveva permesso il titolo di Svidnic, peraltro fittizio, affermando che un vescovo di rito orientale non può portare un titolo latino. Vienna non acconsentì di inserire tra le diocesi della corona ungherese quella di Vretanje, Zagabria invece non pensava ad una diocesi autonoma ma semplicemente ad un vicariato di rito. Non è stato quindi un caso se l'influsso dell'unione, già di per sé abbastanza debole, abbia continuato ad indebolirsi verso la seconda metà del secolo e alla fine il patriarca di Peć e la migrazione delle masse serbe del 1690 abbiano limitato il numero delle comunità unite.²²

²⁰ Fino ad oggi non è stata scritta una monografia complessiva della storia della diocesi di Zagabria della prima età moderna. Per la letteratura più recente vedi: MIRKO VALENTIĆ, *Zagrebačka biskupija i hrvatsko-turski ratovi, Zagrebačka biskupija i Zagreb 1094–1994. Zbornik u čast kardinala Franje Kuharića*, Zagreb 1995, 189–198. ANDRIJA LUKINOVIĆ, *Zagreb – devetstoljetna biskupija*, Zagreb 1995, 157–217; *Zagrebački biskupi i nadbiskupi*, Red. JURAJ KOLARIĆ, Zagreb 1995, 233–361.

²¹ FRANJO EMANUEL HOŠKO, Luka Ibrišimović i crkvene prilike u Slavoniji i Podunavlju potkraj 17. stoljeća, IDEM, *Franjevci u kontinentalnoj Hrvatskoj kroz stoljeća*, Zagreb 2000, (Analecta Croatica Christiana XXXII.) 123–137.

²² Oltre ai lavori citati alle note 2 e 4 vedi: NIKOLAUS NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae*

Ancor più debole di questa furono le unioni di Pécs e del distretto della Sirmia dopo la cacciata degli ottomani, dove i missionari gesuiti e i vescovi che rioccuparono la propria sede provarono a svolgere una propaganda unionistica nell'ambito della popolazione serba che ottenne ampi privilegi da Leopoldo I. All'atto di fede attestato nel 1690 dai sacerdoti serbi del Transdanubio nella chiesa gesuita di Pécs non ci fu alcun seguito, nella regione non venne istituita neanche una comunità unita; nella Sirmia invece i vescovi uniti, senza sovvenzione secolare ed ecclesiastica, erano praticamente inermi rispetto alla ben diffusa struttura ecclesiastica ortodossa e soprattutto all'attività antiunionistica del patriarca di Peč Arsenije Crnojević.²³

La sorte dei serbi fuggiti in Dalmazia assomigliava molto alla situazione dei serbi di Croazia e d'Ungheria. Durante la guerra di Candia (1645–1669) nelle città dalmate si erano insediate numerose popolazioni balcaniche, fedeli soprattutto della Chiesa serbo-ortodossa.²⁴ Essi, similmente ai correligionari spintisi più a Nord, hanno goduto dell'appoggio dei capi militari veneziani. I vescovi dalmati e i missionari da essi inviati, similmente ai loro colleghi zagabresi, lavorarono per l'unione ma tutto ciò era concepito con l'istituzione d'una struttura ecclesiastica unita non indipendente. Le due unioni dalmate, l'accordo stipulato da Epifanije Stefanović nel 1648 e da Nikodim Busović nel 1693, fallirono per la mancanza d'una diocesi unita indipendente e per la forte resistenza della Chiesa serba di Dalmazia.²⁵

Orientalis in terris coronae S. Stephani, II, Oenipontae 1885, 699–812; ALEKSA IVIĆ, 'Iz istorije crkve hrvatsko-slavonskih Srba tokom XVII. veka', in *Vjesnik Kraljevskog brvatsko-slavonsko-dalmatinskog zemaljskog arhiva* 18 (1916/2) 1–21; IOANNES ŠIMRAK, *De relationibus Slavorum Meridionalium cum Sancta Romana Sede Apostolica saeculis XVII. et XVIII. secundum selecta documenta nondum edita, ex Tabulariis Romanis Vaticanis, S. Congregationis de Propaganda Fide et almae Ecclesiae Zagrabienensis eruta* I. *De rebus gestis unionis in confiniis Croatiae ab episcopo Simeone Vratanja usque ad Sabbam Stanislavić (1611–1661)*, Zagreb 1926, (Hrvatska Bogoslovska Akademija 7); IDEM, 'Povijest Marčansko-svidničke eparhije i crkvene unije u jugoslavenskim zemljama', in *Bogoslovska Smotra* 12 (1924) 64–81, 160–187, 286–311, 412–446, 13 (1925) 33–58; IDEM, 'Marčanska eparhija', in *Bogoslovska Smotra* 18 (1930) 31–73, 19 (1931) 17–50, 147–191; ZLATKO KUDELIĆ, 'Izvjješće zagrebačkoga biskupa Benedikta Vinkovića apostolskom nunciju Casparu Mattheiju o Marčanskoj biskupiji i Vlasima iz 1640. godine', in *Povijesni prilozi* 19 (2000) 153–179.; IDEM, 'Prvi marčanski grkokatolički biskup Simeon (1611.–1630.)', in *Povijesni prilozi* 23 (2002) 145–192; IDEM, 'Prijedlog dvorskih savjetnika caru Leopoldu I. o smjenjivanju marčanskog biskupa Gabrijela Mijakića i sužavanju vlaških povlastica iz 1668. godine', in *Croatica Christiana Periodica* 26/51 (2003) 79–100; IDEM, 'Povijest grkokatoličke Marčanske biskupije ("biskupije Vlahi") zagrebačkog biskupa Petra Petretića iz 1662. godine', in *Povijesni prilozi* 25 (2003) 187–216; IDEM, 'Izvjješće zagrebačkog biskupa Petra Petretića o Svidničkoj (Marčanskoj) biskupiji caru Leopoldu I. iz 1667. godine', in *Povijesni prilozi* 26 (2004) 69–97. Unico compendio nella letteratura specialistica ungherese: HORÁNYI LUKÁCS, 'A márcsai görögkeleti püspökség kialakulása', in *Regnum. Egyháztörténeti évkönyv* 1 (1936) 150–176.

²³ Šimrak ha scritto numerosi e voluminosi saggi sulla questione sui calendari della diocesi greco-cattolica di Kőrös pubblicati tra il 1932 e 1937. In sintesi: ŠIMRAK, *Graeco-catholica Ecclesia* (op. cit. alla nota 2), 13–30. Fonti: NILLES, *Symbolae*, II (op. cit. alla nota 22), 786–795.

²⁴ Numerosi dati sulla migrazione dalla Dalmazia in: MARKO JACOV, 'Le guerre Veneto-Turche del XVII secolo in Dalmazia', in *Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria* 20 (1991).

²⁵ JANKO ŠIMRAK, 'Crkvena unija u sjevernoj Dalmaciji u XVII. vijeku', in *Nova revija vjери i nauci* 11 (1932) 253–287; MILE BOGOVIĆ, *Katolička Crkva i pravoslavlje u Dalmaciji za mletačke vladavine*, Zagreb 1993². (Analecta Croatica Christiana XIV.), 22–80. Giuseppe Gentilezza divulga numerose fonti

In verità è significativo per la storia osservare chi è rimasto fuori: gli uomini locali della Chiesa cattolica che conoscevano davvero da vicino le relazioni ecclesiastiche nei Balcani. I francescani bosniaci e i cappellani operanti nelle colonie di Ragusa non si intromisero mai in queste azioni, anzi per le differenze culturali e religiose ritennero sempre impossibile qualsiasi lavoro di proselitismo tra gli ortodossi. Pietro Massarecchi, in seguito arcivescovo di Antivari e visitatore apostolico nei Balcani, già nel 1623 ritenne senza alcuna chance tutti i tentativi di missione fra i serbi.²⁶ Ugualmente insensato sembrò a Matteo Gondola, ambasciatore ad Istanbul della Repubblica di Ragusa, il proselitismo, secondo il suo rapporto redatto nel 1674, in primo luogo per le differenze nella cultura ecclesiastica ortodossa e latina.²⁷ Il procuratore della Congregazione della Propaganda nei Balcani, il sacerdote raguseo Francesco Ricciardi che disponeva di importanti conoscenze locali, ai monaci di Trebinje in partenza per Roma nel 1676 non diede una lettera di raccomandazione poiché secondo lui essi imbrogliano le autorità romane, le loro intenzioni sono poco serie.²⁸ Il vescovo cattolico di Trebinje, anch'esso raguseo di nascita, Antonio Primi, raccomandò alla Propaganda nel 1672 i monaci di Zavala, ma solo perché così avrebbero disturbato di meno i cattolici della zona.²⁹

Nonostante le sue esagerazioni è molto istruttiva l'opinione del vescovo bosniaco Nikola Ogramić del 1676. Secondo lui i monaci che si dirigono a Roma non sono meno scismatici degli altri serbi, tra i quali provengono anche i vladika; costoro importunano i cattolici e li costringono davanti ai tribunali ottomani. Non parlano dell'ubbidienza promessa al papa ma si dirigono verso Roma soltanto per la solita mancia e per gli oggetti sacri, con queste cose poi frastornano il popolo semplice dicendo che se anche il papa paga loro una tassa come riconoscimento del primato della Chiesa serba, allora perché essi non accettano la loro giurisdizione? I calici poi li vendono agli ottomani che li usano per bere davanti ai cattolici. Con l'elemosina ottenuta dal papa ci corrompono il sultano e ci comprano un firmano perché affermano che i soldi del papa sono molto più efficaci contro i cattolici di qualsiasi altro mezzo di pagamento: dieci scudi di questi valgono di più di mille di quell'altro. Alla fine del suo resoconto il vescovo bosniaco ha chiesto

in: GIUSEPPE GENTILEZZA, 'Miscellanea di documenti che si riferiscono alle relazioni della Chiesa slava-ortodossa mista colla latina in Dalmazia', in *Bessarione* 17 (1913) 490–512; IDEM, 'Su la storia della Chiesa slava ortodossa in Dalmazia. Documenti inediti', in *Bessarione* 18 (1914) 70–96; IDEM, 'Miscellanea di documenti su la Chiesa greco-rassiana dalmata nelle sue relazioni con la latina', in *Bessarione* 18 (1914) 232–242; IDEM, 'Miscellanea di documenti che si riferiscono alle relazioni della Chiesa slava-ortodossa mista con la latina in Dalmazia', in *Bessarione* 18 (1914) 357–372; IDEM, 'Della Chiesa slavo-greca-rassiana in Albania, Montenegro, Serbia, Bosnia-Herzegovina, Dalmazia', in *Bessarione* 25 (1921) 120–135.

²⁶ KRUNOSLAV DRAGANOVIĆ, 'Izvišće apostolskog vizitatora Petra Masarechija o prilikama katol. naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji i Bosni g. 1623. i 1624', in *Starine JAZU* 39 (1938) 6, 11, 27–28.

²⁷ KARLO HORVAT, 'Novi historijski spomenici za povjest Bosne i susjednih zemalja', in *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine* 21 (1909) 382–383.

²⁸ NEŽIĆ, *De pravoslaviz Jugoslaviz* (op. cit. alla nota 4), 49.

²⁹ DOMINIK MANDIĆ, *Hercegovački spomenici franjevačkog Reda iz turskoga doba I. (1463–1699)*, Mostar 1934, 199.

con insistenza di tenere segreta la sua relazione e di non menzionarla né ai monaci ortodossi né ai missionari dalmati, perché soprattutto questi ultimi non conoscono la natura dei sacerdoti serbi e hanno confidenza con loro.³⁰

Se si desidera riassumere i motivi del fallimento dei tentativi d'unione, allora possiamo definire quanto segue. Nel caso del patriarcato di Peć avente a disposizione una possente missione religiosa, culturale e politica e un sistema di istituzioni molto solido e d'estensione enorme, i tentativi d'unione erano privi di realtà sociale, politica e culturale, hanno rappresentato i tentativi isolati di vladika e monaci marginali in senso geografico e organizzativo, senza nessun serio appoggio ecclesiastico e secolare. L'interesse verso Roma è cessato col cambiamento delle circostanze politiche attuali e delle tensioni interne alla Chiesa rimaste in ombra. Le autorità ottomane, proprio per il retroscena politico, a volte accoglievano molto ostilmente l'orientamento filoccidentale e ciò è costato la vita a molti, tra cui il metropolita di Budimlje Paisij e il patriarca di Peć Gavriilo Rajić. Gli organi militari e amministrativi dei territori cristiani accolsero piuttosto con indifferenza, anzi molte volte con decisa riprovazione, i tentativi d'unione, riconoscendone i diritti ecclesiastici tentarono di rendere il popolo serbo un suddito più leale e un esercito più potente. Da parte dei vescovi cattolici la garanzia della giurisdizione era l'obiettivo primario che sarebbe andata di pari passo con l'articolazione della struttura ecclesiastica e a lungo termine invece con la latinizzazione. I missionari dalmati, italiani e ruteni che si davano da fare per l'unione si gettarono nell'impegno con minima conoscenza dei luoghi e con infondato entusiasmo. La Santa Sede, tranne qualche piccola eccezione, non rifiutò mai coloro che si rivolgevano a Roma col desiderio di unirsi, e questo non sarebbe stato neanche possibile al tempo dell'espansione della confessione cattolica, in più col passar del tempo i monaci ortodossi serbi vennero accolti nella Città Eterna sempre più con diffidenza e con minor entusiasmo. L'unionismo deliberato, con il quale ancora oggi la storiografia serba accusa Roma, almeno per quanto riguarda la storia dei tentativi d'unione nei Balcani, è molto lontano dal papato del periodo barocco.

Traduzione di Stefano de Bartolo

³⁰ BASILIUS PANDŽIĆ, *De dioecesi Tribuniensi et Mercanensi*, Romae 1959, (Studia Antoniana 12) 60–62.