

INTRODUZIONE GENERALE

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

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

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

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

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

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

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

Confini porosi, identità ambigue

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La communicatio in sacris: una chiave di lettura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fonti principali e dati generali

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Cfr. *infra*, p. 169-177.

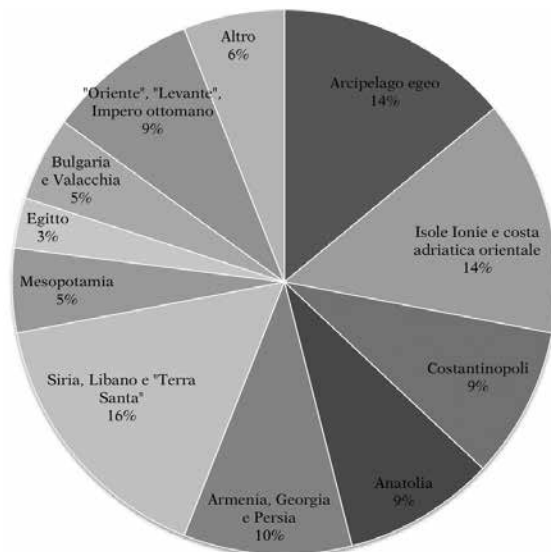


Fig. 1 – Provenienza geografica dei casi di *communicatio in sacris* considerati nel repertorio (1613-1803)

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

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

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

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

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

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

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

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

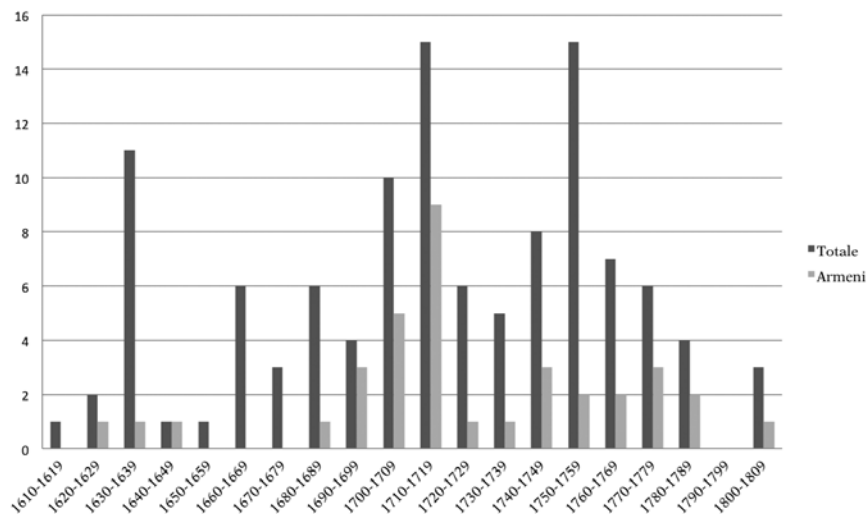


Fig. 2 – Andamento cronologico delle segnalazioni incluse nel repertorio.

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

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

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

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

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

Questioni di metodo e struttura del libro

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

