

Nato da un convegno dedicato alla relazione sullo stato delle missioni nel mondo redatta da Urbano Cerri per Innocenzo XI, questo volume guida il lettore dentro una fonte decisiva per comprendere l'orizzonte missionario della Roma seicentesca. Dai vicariati apostolici alla Moscovia, dai Balcani al Nuovo Mondo, fino all'Inghilterra e alle sue colonie, i saggi qui raccolti ricostruiscono reti, conflitti, itinerari e frontiere della presenza cattolica nel mondo moderno, offrendo una prima introduzione storica e critica alla futura edizione italiana di un testo di eccezionale rilievo per la storia delle missioni, della curia romana e delle relazioni tra Europa e mondo.

ALESSANDRO BOCCOLINI, DEIM, Università degli Studi della Tuscia. Direttore della rivista scientifica *Eastern European History Review*: <http://www.easterneuropeanhistory.eu/>

MASSIMO CARLO GIANNINI, Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Università degli Studi di Teramo: <https://www.unite.it/UniTE/Docente/Doc/massgiannini>

GIOVANNI PIZZORUSSO, DiLASS, Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara. <https://www.dilass.unich.it/node/8415>

PÉTER TUSOR, Department of History, Pázmány Péter Catholic University e Hungarian Academy of Sciences. Vedi http://institutumfraknoi.hu/en/research_group_leader

*Della Francia soggiogata da Giulio Cesare, che poi passò
tutta la Germania dominata da' Duca d'Austria pren-
dendo i suoi Popoli il nome di Svizzeri dal fante d'Ar-
mista / fante ucciso / Leopoldo ultimo lor Duca del 1400
si refero affatto liberi. Sono questi l'omini divisi in 13 lan-
toni fra loro uniti sette de' quali sono cattolici, quattro E-
retici, e due misti, che per la religione hanno tra loro au-
tissima guerra suscitata dalla perfida Breffarda Lün-
gho, che restò morto in una battaglia. La religione tra*

In copertina: particolare di manoscritto (XVII secolo).

ISBN: 979-12-5524-235-2

EURO 25,00



9 791255 242352

ALESSANDRO BOCCOLINI
MASSIMO CARLO GIANNINI
GIOVANNI PIZZORUSSO
PÉTER TUSOR

A CURA DI

"UNUS NON SUFFICIT ORBIS"
ROMA E LE MISSIONI EUROPEE NEL SECONDO SEICENTO

SETTE CITTÀ

a cura di
Alessandro Boccolini
Massimo Carlo Giannini
Giovanni Pizzorusso
Péter Tusor

"UNUS NON SUFFICIT ORBIS" ROMA E LE MISSIONI EUROPEE NEL SECONDO SEICENTO

*Della Francia soggiogata da Giulio Cesare, che poi passò
tutta la Germania dominata da' Duca d'Austria pren-
dendo i suoi Popoli il nome di Svizzeri dal fante d'Ar-
mista / fante ucciso / Leopoldo ultimo lor Duca del 1400
si refero affatto liberi. Sono questi l'omini divisi in 13 lan-
toni fra loro uniti sette de' quali sono cattolici, quattro E-
retici, e due misti, che per la religione hanno tra loro au-
tissima guerra suscitata dalla perfida Breffarda Lün-
gho, che restò morto in una battaglia. La religione tra*

SETTE CITTÀ

Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche 13

Collana diretta da
Massimo Carlo Giannini (Università di Teramo)
Matteo Sanfilippo (Università della Tuscia)



ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI ROMANI

Editori Scientifici:

Istituto Nazionale di Studi Romani

DEIM (Università della Tuscia)

Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport – HUN-REN PPKE-PTE
(Istituto di Ricerca Vilmos Fraknói dell'Università Cattolica Péter Pázmány e
della Rete di Ricerca Scientifica Ungherese. Budapest).

DiLASS (Università di Chieti-Pescara)

Centro Studi Emigrazione (Roma)

Ogni opera di questa collana è valutata da due lettori anonimi

Chiuso il 15-03-2026

Impaginazione a cura di: Emanuele Paris

ISBN: 979-12-5524-235-2

ISBN ebook: 979-12-5524-232-1

Edizioni **SETTE CITTÀ**

Via Mazzini 87 – 01100 Viterbo

tel. +39 0761 303020

info@settecitta.eu

www.settecitta.eu

a cura di
Alessandro Boccolini
Massimo Carlo Giannini
Giovanni Pizzorusso
Péter Tusor

**“UNUS NON SUFFICIT ORBIS”
ROMA E LE MISSIONI EUROPEE
NEL SECONDO SEICENTO**



Sommario

- 7 *Abbreviazioni*
- 9 *Alessandro Boccolini e Matteo Sanfilippo*
Premessa
- 13 *Massimo Carlo Giannini*
Per una storia della circolazione europea del testo di Urbano Cerri fra pratiche culturali e polemiche religiose
- 41 *Giovanni Pizzorusso*
I Vicariati Apostolici e Propaganda Fide nella relazione di Urbano Cerri a Innocenzo XI
- 57 *Gaetano Platania*
Propaganda Fide e la “tollerante” Rzeczpospolita. Una minoranza religiosa nella relazione di Urbano Cerri: il caso ruteno
- 91 *Matteo Sanfilippo*
I rapporti con le minoranze religiose: le migrazioni
- 105 *Péter Tusor*
At the frontier of missions: the Hungarian-Ottoman border
- 115 *Alessandro Boccolini*
Alle frontiere delle missioni: la Moscovia
- 141 *Silvia Notarfonso*
Alla frontiera delle missioni: l'area turco-balcanica

- 169 *Elisabeth Richard*
Alla frontiera delle missioni: l'area persiano-turca
- 181 *Luca Codignola*
Alla frontiera delle missioni: il mondo coloniale americano
- 191 *Matteo Binasco*
Alla frontiera della missione: le isole britanniche e loro colonie
- 203 Indice dei nomi

Abbreviazioni

AAV Archivio Apostolico Vaticano

Segr. Stato: Segreteria di Stato

AGT Archivio Generale dei Teatini. Roma

ASMa Archivio di Stato di Mantova

BAV Biblioteca Apostolica Vaticana

APF Archivio Storico di Propaganda Fide

Acta: Acta Sacrae Congregationis

CP: Congregazioni Particolari

Lettere: Lettere (1622-1892)

SC: Scritture Riferite nei Congressi

SOCG: Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali

Relazione: Miscellanea Varie, vol. XI, Relazione di Mons.^r Urbano Cerri alla Santità di N.S.P.P. Innocenzo XI dello Stato di Propaganda Fide, ff. 1rv, 48rv-179rv

Premessa

Alessandro Boccolini e Matteo Sanfilippo

Con questo volume si apre un nuovo ciclo di atti dei convegni organizzati da più istituti accademici e di ricerca sotto l'egida dell'Istituto Nazionale di Studi Romani. Nel recente passato (2022-2024) abbiamo lavorato sui Collegi per Stranieri in Italia¹, dopo aver organizzato un convegno sui cardinali e due sugli agenti delle nazioni². Ora prevediamo un nuovo triennio nel quale le università di Viterbo e Chieti-Pescara e alcuni istituti di ricerca, quali il Centro Studi Emigrazione di Roma e il *Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport* (HUN-REN PPKE-PTE), si sono dati, sempre sotto l'egida dell'Istituto Nazionale di Studi Romani, il compito di esplorare parte della documentazione storica dell'attuale Dicastero vaticano per l'Evangelizzazione dei Popoli.

Come primo testo abbiamo affrontato la *Relazione* sullo stato delle missioni nel mondo redatta da Urbano Cerri per Innocenzo XI. Mentre alcuni di noi stavano lavorando alla sua edizione, che seguirà a breve, ci siamo resi conto che bisognava approfondire i molti punti da essa indicati, chiarirne il lessico, ricostruirne il contesto e verificarne il rilievo sul piano storico, istituzionale e storiografico. A tal scopo abbiamo organizzato il convegno dal quale ha avuto origine questo libro. La relazione di Cerri, infatti, non è soltanto un inventario delle missioni cattoliche nel secondo Seicento, né un semplice strumento informativo redatto per il pontefice: essa è anche una vera e propria mappa del mondo confessionale vista da Roma, un testo che riflette insieme le ambizioni della Santa Sede, i limiti della sua azione, la qualità delle informazioni disponibili, le gerarchie interne alle priorità missionarie e, soprattutto, la tensione continua

1 *I collegi per stranieri a/e Roma nell'età moderna*, vol. I: *Cinque-Settecento*, a cura di Alessandro Boccolini, Matteo Sanfilippo, Péter Tusor, Viterbo, Sette Città, 2023; vol. II: *1750-1915*, Viterbo, Sette Città, 2024, e vol. III: *Dopo la grande guerra*, Viterbo, Sette Città, 2025, entrambi a cura di Alessandro Boccolini, Philippe Roy-Lysencour, Matteo Sanfilippo, Péter Tusor.

2 *Gli "Angeli custodi" delle monarchie. I cardinali protettori delle nazioni*, a cura di Matteo Sanfilippo, Péter Tusor, Viterbo, Sette Città, 2018; dei medesimi curatori, *Gli agenti presso la Santa Sede delle comunità e degli Stati stranieri*, vol. I: *Secoli XV-XVIII*, Viterbo Sette Città, 2020, e vol. II: *Secoli XVIII-XX*, Viterbo, Sette Città, 2021.

tra universalismo cattolico e concretezza dei singoli contesti locali.

In quest'ultimo esploriamo quasi passo per passo la suddetta relazione e ne affrontiamo sia alcuni temi trasversali, sia alcune aree geografiche. Fra i primi rientrano l'evoluzione dei vicariati apostolici, il problema della mobilità durante il Seicento, la questione dei ruteni e, più in generale, il rapporto tra giurisdizione, evangelizzazione e costruzione di chiese locali. Fra le seconde abbiamo invece privilegiato una serie di frontiere, intese non come limiti statici, ma come spazi di contatto, di attrito, di negoziazione e talora di convivenza tra confessioni, poteri politici, culture e lingue diverse: la Moscovia, il confine tra l'impero turco e il regno d'Ungheria, l'area balcanica, l'area persiano-turca, il Nuovo Mondo, il Regno d'Inghilterra e le sue colonie.

Ne risulta un itinerario che segue la relazione di Cerri, ma al tempo stesso la supera e la mette alla prova. Il saggio iniziale ricostruisce la fortuna europea del testo, la sua circolazione manoscritta in Italia e fuori d'Italia, il suo uso nelle polemiche religiose e la sua successiva pubblicazione in contesti non italiani. Tale ricostruzione mostra già quanto la relazione non fosse un documento marginale, ma un testo capace di viaggiare, di essere riutilizzato e reinterpretato in ambienti confessionali differenti. A questo primo livello di indagine si collega poi quello, più strettamente istituzionale, che riguarda il ruolo di Propaganda Fide e dei suoi strumenti di governo: in particolare il vicariato apostolico, che nel secondo Seicento si conferma come uno dei mezzi più duttili e più efficaci per rafforzare la presenza romana nelle aree di frontiera, nei territori di minoranza cattolica, nelle regioni sottratte o solo parzialmente sottratte ai tradizionali sistemi di patronato.

Accanto alla storia delle istituzioni, il volume mette in luce anche la varietà dei quadri regionali. L'Europa centro-orientale e balcanica emerge come uno spazio in cui Roma si confronta non soltanto con l'islam ottomano, ma anche con la pluralità dei cristianesimi orientali, con le resistenze degli assetti locali e con le fragilità stesse dell'organizzazione missionaria latina. La Rzeczpospolita e il problema ruteno mostrano in modo esemplare quanto fossero stretti i nessi fra politica, disciplina ecclesiastica e unione religiosa; la Moscovia rivela invece il carattere insieme ambizioso e incerto dei progetti romani verso il mondo ortodosso; l'area turco-balcanica e quella persiano-turca illuminano la durezza dell'esperienza missionaria, la necessità di adattamento, il peso delle mediazioni linguistiche e culturali, nonché i limiti di collegi e strutture formative pensati a Roma ma spesso messi in crisi dalle realtà locali.

Non meno significativi sono i contributi dedicati al mondo coloniale americano e alle isole britanniche. In questi casi la relazione di Cerri consente di cogliere non soltanto il grado di conoscenza che la curia romana possedeva di quelle aree, ma anche le sue lacune, le sue asimmetrie e le sue preferenze. Si

conferma così che il documento non va letto come una fotografia oggettiva del cattolicesimo globale, bensì come una fonte complessa, talora selettiva, sempre rivelatrice delle priorità con cui Propaganda Fide guardava al mondo. Anche per questo il volume non si limita a “commentare” la relazione, ma la usa come osservatorio privilegiato per studiare l'intreccio fra informazione, governo, missione e rappresentazione dello spazio.

Purtroppo, alcuni partecipanti al convegno tenutosi il 12 dicembre 2025 non hanno potuto consegnare il loro saggio e sono rimasti quindi scoperti alcuni argomenti particolarmente interessanti, in particolare le missioni in India e nell'Estremo Oriente. Tale mancanza si avverte, perché proprio quei contesti avrebbero permesso di seguire ancora più da vicino questioni decisive per la storia della prima età moderna, quali le strategie di adattamento dell'azione missionaria, i rapporti con le grandi tradizioni religiose asiatiche e il confronto fra modelli diversi di evangelizzazione. Tuttavia, anche così, questo volume offre una prima e solida introduzione a quanto verremo scoprendo grazie all'edizione della relazione di monsignor Cerri.

Quest'ultima, infatti, non ha mai sinora conosciuto un'edizione italiana, pur essendo stata tradotta in altre lingue e pur essendo diffusa in moltissime biblioteche italiane. La sua stessa sopravvivenza in una pluralità di copie manoscritte, la sua circolazione europea e la sua ricezione in ambienti diversi mostrano che ci troviamo di fronte a una fonte di eccezionale interesse, non solo per la storia di Propaganda Fide, ma per la storia della Roma moderna e delle sue proiezioni globali. In tal senso questo libro vuole essere insieme un sondaggio preliminare, una guida di lettura e una dichiarazione di metodo: prima di offrire al pubblico l'edizione del testo, era necessario restituirgli il suo paesaggio storico, istituzionale e geografico.

Proprio a questo tema è dedicato il saggio iniziale, che ricostruisce sia la diffusione manoscritta in Italia e altrove, sia le ragioni per le quali fuori d'Italia la nostra relazione fu più volte pubblicata. I contributi che seguono mostrano invece, ciascuno dal proprio angolo visuale, quanto il testo di Cerri sia capace ancora oggi di suggerire piste di ricerca nuove, di riaprire dossier solo apparentemente noti e di collegare tra loro la storia delle missioni, la storia della curia romana, la storia politica europea e quella delle relazioni interculturali. Se questo volume riuscirà a rendere evidente anche solo una parte di tale ricchezza, esso avrà raggiunto il suo scopo.

Per una storia della circolazione europea del testo di Urbano Cerri fra pratiche culturali e polemiche religiose¹

Massimo Carlo Giannini

È noto che la cosiddetta relazione di Urbano Cerri fu tradotta e pubblicata nel 1715, prima in inglese e poi in francese. Alcune notizie circa il percorso attraverso cui il manoscritto sarebbe giunto in Inghilterra sono conosciute attraverso la prefazione dell'editore londinese². In questa sede, è importante, tuttavia, partire dalla considerazione di come esista ancor oggi un gran numero di copie manoscritte del testo di Cerri in biblioteche italiane, europee e statunitensi – che superano ampiamente quelle elencate, sia pur a titolo d'esempio, nel pionieristico studio di Bernard Jacqueline³ – a fronte dell'assenza di un "originale". La diffusione del testo in forma manoscritta rimanda chiaramente a una circolazione tra fine Seicento e Settecento di un documento giudicato significativo per il suo contenuto erudito, così da giustificarne la presenza in molte biblioteche laiche ed ecclesiastiche.

Da una raccolta di testimoni manoscritti dell'opera Cerri – una cui prima e incompleta lista si trova in appendice a questo contributo – e dal sommario

-
- 1 Le ricerche per questo saggio rientrano nel quadro delle attività del Project of National Research Interest (PRIN) PNRR 2022 of the Italian Ministry of University and Research, Code P2022L5RN5_01 – CUP C53D23009390001, "NETEX-NEtworks and EXchanges within the Congregations of the Roman Curia: a digital analysis of the Early Modern Church archives", funded by the European Union – Next Generation EU, Mission 4, Component C2, Investment 1.1. Nel licenziare il mio contributo desidero esprimere il mio ringraziamento: ad Alessandro Boccolini, Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo per i molti e proficui suggerimenti; a Carlotta Cirilli, Orsola Pellino e Letizia Nuscis che mi hanno gentilmente procurato le immagini di alcuni dei manoscritti di Cerri a Londra, Parigi e Venezia. Un caloroso e speciale ringraziamento va a Gaetano Platania per la fiducia, il supporto e, soprattutto, la pazienza.
 - 2 Bernard Jacqueline, *La S. Congrégation «de Propaganda Fide» en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, "Revue historique de droit français et étranger", 43 (1965), pp. 465-466. Cfr. anche Giovanni Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città, 2018, p. 82.
 - 3 B. Jacqueline, *La S. Congrégation «de Propaganda Fide» en 1678*, cit., p. 465, n. 3.

raffronto fra loro emerge anzitutto come essa sia stata tramandata con diversi titoli che contengono comunque sempre il nome dell'autore e quello del destinatario: "Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI", "Istruzione dello stato della Sacra Congregazione di Propaganda Fide data da Mons. Cerri segretario alla Santità di Nostro Signore Papa Innocenzio XI" e "Istruzione dello stato della religione nel mondo fatta da Mons. or Urbano Cerri segretario della Congregazione di Propaganda per Innocentio XI". Una seconda considerazione concerne il fatto che una piccola parte di questi manoscritti appare di lunghezza ridotta rispetto agli altri. Frutto forse di una precisa volontà di condensare un testo certamente non breve.

Lesistenza di tante e tanto diffuse copie manoscritte del testo in questione mi ha spinto a riflettere sull'indubbio rilievo della diffusione europea di una relazione ricca di informazioni di tipo geografico, ecclesiastico e religioso. D'altra parte, mi è parso importante e utile provare ad analizzare i percorsi, per nulla scontati, della circolazione della fatica di Cerri tra mondo cattolico e mondo protestante a cavaliere fra Sei e Settecento.

1. Tra gesuiti, giansenisti, gallicani e rigoristi

La nostra storia comincia da alcuni volumi che infiammarono i conflitti teologici e politico-religioso del cattolicesimo nell'ultimo trentennio del Seicento. In quel periodo le durissime polemiche degli anni centrali del secolo, fra giansenisti e antigiansenisti, mai sopite, riesplosero con forza fra Italia, Francia e Paesi Bassi spagnoli. Gli aspri scontri giurisdizionali tra la Santa Sede e la Francia di Luigi XIV, rigido assertore delle teorie e delle pratiche del gallicanesimo⁴, agirono da catalizzatore per il riaccendersi di feroci contrasti in cui posizioni teologiche, politiche e religiose si intrecciavano in maniera inestricabile. In particolare, il fronte dei giansenisti – che aveva assunto posizioni antigallicane – mise nel mirino la Compagnia di Gesù, principale attore delle condanne papali delle quattro proposizioni attribuite al vescovo di Ypres Cornelis Jansen, detto Giansenio, alla metà del Seicento⁵, mediante

4 Marc Dubruel, *La querelle de la Régale sous Louis XIV, le premier heurt (1673-1676)*, "Revue des questions historiques", 97 (1922), pp. 257-311, e Id., *La Cour de Rome et l'extension de la régale*, "Revue d'histoire de l'Église de France", 9 (1923), pp. 161-184 e 465-492.

5 Lucien Ceyssens, *Les cinq propositions de Jansénius à Rome*, "Revue d'histoire ecclésiastique", XLVI (1971), pp. 449-501 e 821-886 e Pietro Stella, *Il giansenismo in Italia*, vol. I, *I preludi tra Seicento e primo Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 1-6. Restano fondamentali gli studi di Lucien Ceyssens, *Le première bulle contre Jansénius. Sources relatives a son histoire (1644-1653)*, 2

l'accusa di lassismo teologico. Oltre a questo ambito, fu sottoposta a pesanti critiche l'azione missionaria dei gesuiti, cui era anche fortemente rimproverato di accettare pratiche religiose del tutto al di fuori dall'ortodossia cattolica da parte delle popolazioni asiatiche convertite. In questo ambito i polemisti giansenisti trovarono una sostanziale convergenza con gli ordini mendicanti (agostiniani, domenicani e francescani), protagonisti di veri e propri attacchi alla prassi di evangelizzazione della Compagnia di Gesù.

Fu in questo clima che, nel 1689, fu stampato un testo anonimo, la *Morale pratique des jésuites. Troisième volume contenant la justification des deux premiers volumes de cette Morale contre le livre faussement intitulé, Defense des nouveaux chrétiens & des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes*, che ebbe notevole impatto. L'opera oggetto di esplicita polemica era la *Defense des nouveaux chrétiens & des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes*, scritta dal gesuita Michel Le Tellier (1643-1719), docente di Sacra Scrittura nel prestigioso Collegio Clermont a Parigi⁶, pubblicata nel 1687. Essa, a sua volta, costituiva la risposta polemica ai primi due volumi della *Morale pratique des jésuites*, stampati, rispettivamente nel 1669⁷ e nel 1683⁸. Entrambi erano stati scritti dall'abate Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau (1634-1690), con la collaborazione del sacerdote, teologo e polemista Antoine Arnold (1612-1694)⁹. Tutti e due i libri erano stati posti all'Indice da Roma, rispettivamente, nel 1669 e nel 1687, mentre quello di Le Tellier lo sarebbe stato, con la clausola

voll., Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome, 1961-1962 e Id., *Le cardinal François Albizzi (1593-1684). Un cas important dans l'histoire du jansénisme*, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1977; Toon Quaghebeur, *La condamnation des Cinq Propositions selon les archives du Saint-Office*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 81 (2005), pp. 130-151

- 6 Sul gesuita cfr. Lucien Ceyssens, *Autour de l'Unigenitus: Le P. Michel Le Tellier (1643-1719)*, "Augustiniana", 34 (1984), pp. 263-330.
- 7 *La morale pratique des jésuites, représentée en plusieurs histoires arriveés dans toutes les parties du monde. Extraite ou de livres tres-autorisez & fidellement traduits*, Cologne [i.e. Amsterdam], chez Gervinus Quentel [i.e. Daniel Elzevier], 1669.
- 8 *Morale pratique des jésuites [...] où l'on represente leur conduit dans la Chine, dans le Japon, dans l'Amerique, & dans l'Ethyopie*, s.n.t., 1682.
- 9 Sulla redazione e l'impatto dei due testi, si vedano Bruno Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau (1634-1690) et ses missions à Rome. D'après sa correspondance et des documents inédits*, Rome, École Française de Rome, 1968, pp. 39-40 e 318 ed Émile Jacques, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld, 1679-1694*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain-Éditions Nauwelaerts, 1976, pp. 222 e 474-475. Circa i due personaggi, cfr. almeno B. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau*, cit. e Jean-Robert Armogathe, *Études sur Antoine Arnauld (1612-1694)*, Paris, Garnier, 2018.

“donec corrigatur”, solo nel 1694 in relazione alla seconda edizione¹⁰.

I primi due volumi della *Morale pratique des jésuites* contenevano una serie di racconti e testimonianze, volti a gettare una luce negativa sull'attività della Compagnia di Gesù nel continente europeo e nel mondo. Il terzo volume della *Morale pratique des jésuites*, uscito dai torchi nel 1689 e che non fu messo all'Indice, è da attribuire alla penna di Arnauld, che, in urto con la politica antigiansenista e gallicana di Luigi XIV, era andato in esilio volontario nei Paesi Bassi asburgici nel 1679. Qui aveva ricevuto numerosi materiali che utilizzò per la redazione del volume da una serie di importanti personaggi, quali i cardinali Girolamo Casanate, José Sáenz de Aguirre e Gaspare Carpegna, lo stesso Urbano Cerri, alcuni domenicani francesi a Roma e il suo amico e teologo Louis-Paul Du Vaucel (1641-1715), residente a Roma per conto dei giansenisti sin dall'ottobre 1682¹¹.

Ciò contribuisce a spiegare perché, nel XXIII capitolo, del terzo volume della *Morale pratique des jésuites*, è narrato che papa Innocenzo XI, eletto nel 1676, aveva incaricato monsignor Cerri, segretario della Congregazione de Propaganda Fide, ormai defunto, di redigere uno scritto dal titolo *Etat de la Religion Chrétienne dans tout le monde, présenté à notre saint Pere le Pape Innocent XI*. L'autore del volume specificava, inoltre, che “Une personne qui étoit à Rome en ce tems-là en eut une copie, dont voici l'extrait dans le Chapitre de la Chine”¹².

Occorre soffermarsi sul contesto in cui si collocava l'uscita del terzo volume della *Morale pratique des jésuites* (1689) di Arnauld e, nella fattispecie, sulle ragioni – o almeno sui presupposti – della citazione della relazione di Cerri. La situazione era, in effetti, alquanto complessa. In primo luogo, vale la pena di tener presente il progressivo avvicinamento di Antoine Arnauld alla Santa Sede, dopo l'elezione di papa Innocenzo XI. Nell'ottobre 1676, infatti, Arnauld si era congratulato con il neoeletto pontefice, inviandogli copia del suo famoso libro *De la Fréquente Communion* (1643) in cui aveva polemicizzato

10 *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, par Jesús Martínez De Bujanda, Montréal-Genève, Médiaspaul-Librairie Droz, 2002, pp. 309 e 536. Cfr. B. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau*, cit., p. 298.

11 B. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau*, cit., pp. 298-300 ed É. Jacques, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, cit., pp. 475-477. Per la figura di du Vaucel, si veda Bruno Neveu, *La correspondance romaine du Louis-Paul du Vaucel (1683-1703)*, in *Actes du colloque sur le Jansénisme, organisé par l'Academia Belgica, Rome, 2 et 3 novembre 1973*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain-Éditions Nauwelaerts, 1977, pp. 105-184.

12 *Morale pratique des jésuites*, 1689, p. 636.

con i calvinisti. Lo stesso aveva fatto con il cardinale Alderano Cibo (1613-1700). Questi, nel gennaio 1677, aveva risposto manifestando la benevolenza del successore di Pietro e propria nei confronti di Arnould, dando origine a un cordiale scambio epistolare mediato dall'abate de Pontchâteau. Il fatto, subito reso noto, aveva non poco allarmato lo stesso re Luigi XIV e l'intero schieramento antigiansenista francese¹³. Tanto più che nella Curia romana operava Agostino Favoriti (1624-1682), dal 1676 segretario papale alle cifre e dal 1677 della Congregazione sulla questione delle regalie, reputato dalla corte di Parigi un amico dei giansenisti¹⁴. Lo stesso cardinale Cibo, nei primi anni quale segretario di Stato di Innocenzo XI, incoraggiò la raccolta delle proposizioni di morale rilassata da parte di vescovi francesi in polemica con la Compagnia di Gesù¹⁵. A queste aperture verso gli esponenti di punta del giansenismo francese e dei Paesi Bassi avrebbe fatto seguito, nonostante l'opposizione di Luigi XIV, il decreto della Congregazione del Sant'Uffizio del 2 marzo 1679, di condanna di 65 proposizioni di morale rilassata, su pressione proprio dei vescovi francesi¹⁶. Del resto, come ha finemente sottolineato Bruno Neveu, l'Urbe e la Curia papale vivevano non solo anni di intensi dibattiti teologici, ma anche contrassegnati dalla circolazione di idee e personaggi che dai lontani Paesi Bassi e dalla Francia portavano nuove istanze religiose e culturali¹⁷.

-
- 13 Renato Mori, *Il cardinale Alderano Cibo e il suo carteggio con A. Arnould*, "Studi Romani", XII (1964), pp. 39-40; B. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau*, cit., pp. 128-129; Émile Jacques, *Les années d'exil d'Antoine Arnould, 1679-1694*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain-Éditions Nauwelaerts, 1976, pp. 18-19. Sul papato innocenziano, cfr. Antonio Menniti Ippolito, *Innocenzo XI*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, pp. 368-388 e *Innocenzo XI Odescalchi. Papa, politico, committente*, a cura di Richard Bösel, Antonio Menniti Ippolito, Andrea Spiriti, Claudio Strinati, Maria Antonietta Visceglia, Roma, Viella, 2011.
 - 14 Su Favoriti, si vedano B. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau*, cit., pp. 87-95; Id., *Culture religieuse et aspiration réformistes à la cour d'Innocent XI*, in Id., *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 246-247; Paolo Scuderi, *Le carte 'Favoriti-Casoni' nell'Archivio Segreto Vaticano (secolo XVII)*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 62 (2008), pp. 161-194. Cfr. anche Dario Busolini, *Favoriti, Agostino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XLV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1995, pp. 477-482.
 - 15 R. Mori, *Il cardinale Alderano Cibo*, cit., pp. 41-43 e B. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau*, cit., pp. 97-99.
 - 16 Jean-Louis Quantin, *Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679). Contribution à l'histoire de la théologie morale à l'époque moderne*, "Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée", 114 (2002), pp. 875-960.
 - 17 B. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau*, cit., pp. 99-105 e Id., *Cul-*

Anche la Compagnia di Gesù – nell'occhio del ciclone per le posizioni di molti suoi membri considerate lassiste – viveva anni assai travagliati: l'elezione a generale, nel luglio 1687, con il pieno appoggio di Innocenzo XI, di Tirso González de Santalla (1624-1705), strenuo sostenitore del probabiliorismo e avverso al gallicanesimo, aveva aperto una serie di drammatici conflitti interni¹⁸. Come poi è noto, il terzo volume della *Morale pratique des jésuites* era dedicato a un ambito, quale la “difesa” fatta da Le Tellier delle conversioni e delle missioni della Compagnia in Cina, in Giappone e nelle Indie orientali, circa il quale i gesuiti potevano contare su numerosi avversari, sia negli episcopati, sia fra gli ordini mendicanti. In special modo, la questione dei contrasti fra il vescovo di Eliopoli, François Pallu (1626-1684), vicario apostolico del Tonchino, cui i missionari gesuiti si erano rifiutati di prestare obbedienza, aveva stimolato la produzione di numerosi testi e memoriali nel quadro delle discussioni che ebbero luogo negli ambienti della Curia e, soprattutto, davanti alla Congregazione di Propaganda Fide¹⁹.

Nell'edizione del 1734 del terzo volume della *Morale pratique des jésuites* troviamo aggiunta alla citazione del testo di Cerri una breve nota in cui si afferma che lo scritto era stato successivamente tradotto in inglese e, quindi, dall'inglese in francese, venendo pubblicato ad Amsterdam nel 1716. Se passiamo, però, ad esaminare la successiva edizione parigina del 1780 – che si rifà esplicitamente alla versione del 1734 collazionata con quella del 1689 – all'interno del XXXIII volume delle *Œuvres* di Antoine Arnauld, scopriamo che le note esplicative a piè di pagina del passo di Cerri, sono aumentate in maniera significativa. In particolare, la prima nota cita l'edizione francese del testo di Cerri pubblicata ad Amsterdam nel 1716 e, menzionando l'editore, Richard Steele – di cui si sottolinea il fatto che non era cattolico – dichiara che questi, nella sua prefazione, aveva certificato che l'originale italiano proveniva dalla biblioteca dell'Abbazia di San Gallo, da cui era stato tolto al tempo della sconfitta dell'abate da parte delle forze dei cantoni di Zurigo e di Berna. Quello che sembrava di poter ipotizzare fosse un manoscritto del testo di Cerri era

ture religieuse et aspiration réformistes a la cour d'Innocent XI, cit., pp. 237-276. Cfr. anche P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, vol. I, cit., pp. 52-82.

- 18 Jean-Pascal Gay, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso Gonzalez (1687-1705)*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2012 ed Emanuele Colombo, *In virtù dell'obbedienza. Tirso González de Santalla (1624-1705) missionario, teologo, generale*, in *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, a cura di Fernanda Alfieri e Claudio Ferlan, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 97-137.
- 19 Henri Chappoulie, *Aux origines d'une Église. Rome et les Missions d'Indochine au XVII^e siècle*, t. I, Paris, Bloud et Gay, 1948, pp. 42-52.

stato collocato nella biblioteca di Zurigo, il cui bibliotecario, *Monsieur Ott*, aveva inviato una copia autentica.

Al racconto di queste peripezie, si sommava il fatto che l'anonimo estensore dichiarava di avere per le mani una copia in italiano, procurata a Roma sull'originale, su cui aveva potuto verificare la conformità dell'estratto reso noto a suo tempo da Arnauld. A suo avviso si trattava dello stesso testo che l'abate di Pontchâteau aveva inviato verso il 1679 a Johannes van Neercassel (1626-1686), altra figura legata ad Arnauld e ai giansenisti, che nel 1662 era stato nominato vicario apostolico della missione cattolica in Olanda e vescovo titolare di Castoria²⁰. Che il tramite per l'invio a Neercassel fosse stato l'abate di Pontchâteau è ipotesi del tutto plausibile, dal momento che l'ecclesiastico aveva compiuto le sue note missioni a Roma – ampiamente studiate da Neveu – allo scopo di difendere gli interessi della causa giansenista presso la Curia papale, fra il maggio 1677 e giugno 1679 e fra il luglio 1679 e il luglio 1680²¹.

2. Dalla Svizzera a Londra

L'estensore delle note al passo nell'edizione del 1780 della *Morale pratique des jésuites* introdusse tuttavia un nuovo interessante elemento: quello della sottrazione di una copia italiana del testo di Cerri dalla biblioteca dell'Abbazia di San Gallo, che sarebbe avvenuta – insieme a quella di un gran numero di manoscritti e volumi – in occasione del saccheggio da parte delle truppe del Cantone di Zurigo, nella primavera 1712, durante la Seconda guerra di Villmergen fra i Cantoni cattolici e quelli protestanti²². Curiosamente, però,

20 Antoine Arnauld, *Morale pratique des jésuites troisième volume des précédentes éditions*, in Id., *Œuvres*, t. XXXIII, A Paris, Chez Sigismond D'Arnay & Compagnie, 1780, p. 305, note (a e (b. Circa la figura del vicario apostolico Neercassel, si vedano Reinier Post, *De apostolische vicaris Johannes Neercassel naar Rome (1670-1671)*, "Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome", 2^a serie, IV (1934), pp. 97-132; Bruno Neveu, *Les protestants français réfugiés aux Pays-Bas vus par un évêque catholique. Lettres de Jean de Neercassel à Louis-Paul Du Vaucel (1685-1686)*, "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français", 113 (1967), pp. 49-60; Gian Ackermans, *Good Pastors in the 'Missio Hollandica' in the Second Half of the Seventeenth Century*, "Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History", 83 (2003), pp. 260-270. Cfr. soprattutto Charles H. Parker, *Faith on the Margins. Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008.

21 B. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau*, cit., pp. 116-239.

22 James Midgley Clark, *The abbey of St. Gall as a centre of literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1926, pp. 276-277. Sul conflitto, cfr. Thomas Lau, *Villmergen, seconda guerra di*, in *Dizionario storico della Svizzera*, <https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/008911/2013-02-28/>.

l'autore della nota menziona la traduzione in francese del testo di Cerri, edita nel 1716 ad Amsterdam e non l'originale inglese, uscito nel 1715 a Londra.

La “pista elvetica” merita, peraltro, un approfondimento. Infatti, da una rapida verifica – che purtroppo ho potuto condurre solo a distanza – emerge che esiste ancor oggi presso la Zentralbibliothek di Zurigo, un manoscritto, segnato B 70, dal titolo “Instruptione per N. S. Innocenzo XI dello Stato della Religione nel Mondo”, che, secondo l'inventario, sarebbe stato realizzato nel periodo 1680-90. Assai interessante è l'indicazione di chi fosse il precedente proprietario: il principe-abate di San Gallo Celestino Sfondrati (1643-1696)²³. Monaco benedettino di illustre famiglia milanese, figura di spicco della teologia del tardo Seicento, questi fu abate di San Gallo dal 1687 al 1695, quando fu elevato alla porpora cardinalizia²⁴. Recenti ricerche lo indicano come autore di opere antigallicane – fra cui il *Regale sacerdotium romanum pontifici assertum, et quatuor propositionibus explicatum*, edito nel 1684 sotto lo pseudonimo di Eugenio Lombardo²⁵. Non sappiamo, allo stato delle conoscenze quando la copia del manoscritto di Cerri entrò nella biblioteca di San Gallo. Se cioè, durante l'abbaziato di Sfondrati o se fu da questi acquisito durante il suo soggiorno romano del 1695-96. Alla sua morte, pochi mesi dopo, nel dicembre 1696, il cardinale Sfondrati lasciò erede di tutti i suoi beni l'Abbazia²⁶. A ogni buon conto, è molto probabile che sia questo il testimone da cui fu tratta la copia inviata in Inghilterra, dove fu tradotta e pubblicata nel 1715. Copia diversa da quella inviata da de Pontchâteau ad Arnauld.

La traduzione inglese era presentata come opera di Sir Richard Steele e preceduta da due testi: *A large dedication to the present Pope giving Him a very particular account of the state of Religion amongst Protestants and of several others matters of importance relating to Great Britain* e una prefazione a firma di Steele, nonché seguita da un *Discourse concerning the state of religion in*

23 <https://zbcollections.ch/home/#/content/f640c7d5d37c4958a7e68ao843dab5ca>.

24 Sul quale si veda Peter Erhart (Hg.), *Fürstabt Celestino Sfondrati von St. Gallen 1696 als Kardinal in Rom*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau Verlag, 2019. Cfr. Herman H. Schwedt, *Die römische Inquisition. Kardinäle und Konsultoren, 1601 bis 1700*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2017, pp. 562-565.

25 Giuanna Beeli, *Personal Networks and Practices of Self-Positioning of a Benedectine Abbot. Celestino Sfondrati as Prince-Abbot of St. Gallen (r. 1687-1696)*, in *Religious Orders and the “World”. Catholic Regular Clerics’ Self-Positioning in Early Modern Societies*, a cura di Ead., Lukas Camenzind, Nicolas Rogger, Christian Windler, Wien-Köln-Weimar, Böhlau Verlag, 2025, pp. 263-281.

26 Helena Müller, *Elogium und Tagebuch von P. Hermann Schenk*, in P. Erhart (Hg.), *Fürstabt Celestino Sfondrati*, cit., pp. 178-182.

*England. Written in French in the time of K. Charles I, and now first translated*²⁷. Nella prefazione, è narrata la storia della provenienza del testo dalla biblioteca dell'Abbazia di San Gallo e trasmesso dal dotto zurighese Ott, primo segretario della Biblioteca di Zurigo²⁸. Quest'ultimo è identificabile quasi certamente con il pastore Johann Baptist Ott (1661-1744), studioso e docente di ebraico a Zurigo dal 1702²⁹. In effetti, come ha recentemente segnalato Philippe Bernhard Schmid, presso la Lambeth Palace Library a Londra, la biblioteca della residenza ufficiale dell'arcivescovo di Canterbury, primate della Chiesa d'Inghilterra, si trova ancor oggi il manoscritto 304 "Instruttione per N. S. Innocenzo XI dello stato della religione nel mondo, fatta da Mons[igno]r Urbano Cerri, Segretario di Prop[agan]da Fide". Non è possibile stabilire se l'edizione londinese del 1715 fu condotta su questo testimone, ossia che questa sia la copia proveniente da Zurigo. Tuttavia è certo che il catalogo on line della Lambeth Palace Library segnala che il manoscritto in questione era stato posseduto o copiato da Johann Baptist Ott, come testimonia la nota di possesso nel secondo foglio³⁰.

Non va poi trascurato il fatto che il figlio di Johann Baptist Ott, Johann Heinrich (1693-1743), dopo aver compiuto i suoi studi a Ginevra, era giunto a Londra nel 1716. Qui il giovane zurighese fece parte di quel gruppo di protestanti elvetici che si stabilirono nell'Inghilterra della nuova dinastia hannoveriana, contribuendo a creare e a mantenere solidi rapporti fra i due paesi, in un momento cui essi si stavano avvicinando nel segno della comune fede riformata.

27 *An account of the State of the Roman-Catholick religion throughout the world written for the use of the Pope Innocent XI by Monsignor Cerri, Secretary of the Congregation de Propaganda Fide. Now first traslated from an autentick italian Ms. never publish'd. To wich is added a Discourse concerning the state of religion in France in the time of K. Charles I and now first translated, with A large dedication to the present Pope giving Him a very particular account of the state of Religion amongst Protestants and of several others matters of importance relating to Great Britain*, by Sir Richard Steele, London, Printed for J. Roberts near the Oxford-Arms in Warwick Lane, 1715.

28 *Preface*, *ibid.*, p. I.

29 Due testimonianze coeve in tal senso – rispettivamente del presbiteriano irlandese di Ginevra Samuel Haliday e del teologo ginevrino Jean-Alphonse Turrettini – sono riportate da Philippe Bernhard Schmid, *The Beneficed Broker: John Henry Ott and Anglo-Swiss Confessional Networks after the War of the Spanish Succession*, "Swiss Papers in English Language and Literature", 45 (2025), pp. 147-148.

30 Lambeth Palace Library, London, ms. 304, "Instruttione per N. S. Innocenzo XI dello stato della religione nel mondo, fatta da Mons[igno]r Urbano Cerri, Segretario di Prop[agan]da Fide". Cfr. Ph.B. Schmid, *The Beneficed Broker: John Henry Ott and Anglo-Swiss Confessional Networks*, cit., p. 161.

Nel 1721, John Henry Ott (come fu presto chiamato), grazie alla presentazione di un importante esponente del protestantesimo illuminato e della *République des Lettres* – il teologo ginevrino e docente di storia ecclesiastica Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) – poté conoscere il neoarcivescovo di Canterbury, William Wake (1657-1737), e conseguì la naturalizzazione come suddito britannico. Ott divenne segretario e bibliotecario del prelado che lo ordinò diacono³¹.

In quegli stessi anni, mentre il governo *whig* britannico – guidato, dal 1715, da James Stanhope e Charles Spencer, conte di Sunderland – aveva avviato una politica di avvicinamento alla Francia in funzione antispagnola, l'arcivescovo Wake utilizzò Ott come proprio agente per creare solidi rapporti con esponenti gallicani e giansenisti d'oltre Manica. Soprattutto dopo che la bolla *Unigenitus* – emanata da papa Clemente XI l'8 settembre 1713 per condannare 101 proposizioni gianseniste – si era scontrata con l'opposizione di una parte significativa del clero e di alcuni vescovi francesi³², Wake operò per stabilire un'alleanza confessionale, basata su comuni posizioni antipapali e antispagnole – connotata per giunta da un marcato antigesuitismo – con i sostenitori sia delle idee gallicane sia di quelle gianseniste che rifiutavano di sottomettersi a Roma³³.

31 Norman Sykes, *William Wake, Archbishop of Canterbury, 1657-1737*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, pp. 17-18. Come sacerdote della Chiesa d'Inghilterra, John Henry Ott sarebbe divenuto anche rettore di due parrocchie: *ibid.*, pp. 141-168, specialmente pp. 148-150. Sull'importante figura di Turretini, cfr. Martin I. Klauber, *The Drive toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva: Jean-Alphonse Turretini on the 'Fundamental Articles' of the Faith*, "Church History", 61 (1992), pp. 334-349; Maria-Cristina Pitassi, *Quand le Calvinisme genevois parlait anglican: les relations théologiques et ecclésiastiques entre Genève et l'Angleterre dans la première moitié du XVIII^e siècle*, "Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français", 153 (2007), pp. 231-244; Ashley Walsh, *Ideas of International Protestant Union and the Enlightenment in England and Switzerland*, in *Debating Enlightenment: Scholarship, Historiography and the Transmission of Books and Ideas*, edited by Marco Barducci, London, Boydell & Brewer, 2025, pp. 199-224.

32 Circa la complessa vicenda innescata dalla bolla *Unigenitus*, si vedano John McManners, *Church and Society in Eighteenth Century France*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 353-432 e Olivier Andurand, *La Grande Affaire. Les évêques de France face à l'Unigenitus*, Rennes-Paris, Presses Universitaires de Rennes-Société d'Histoire religieuse de France, 2017. Da non scordare, inoltre, la monumentale opera di Lucien Ceysens e Joseph A. G. Tans, *Autour de l'Unigenitus, recherches sur la genèse de la constitution*, Louvain, Leuven University Press, 1987.

33 N. Sykes, *William Wake, Archbishop of Canterbury*, vol. II, cit., pp. 24-88, 161-165,

Si tratta di un punto importante che, da un lato, ci fornisce uno dei piani di lettura in cui inserire l'edizione a stampa inglese del testo di Cerri, e, dall'altro, spiega in maniera plausibile le ragioni per cui la traduzione inglese ebbe molto a che vedere con alcuni esponenti *Whig* della Chiesa anglicana e altri protagonisti della vita politica e culturale londinesi di quegli anni. Anche la versione francese dell'edizione inglese del 1715, stampata da Amsterdam nel 1716 presso Pièrre Humbert, ginevrino naturalizzatosi cittadino della città olandese³⁴, è forse da collocare all'interno di questa medesima articolata cornice³⁵.

Nella prefazione dell'edizione inglese del testo di Cerri del 1715 il traduttore dall'italiano è indicato nell'autore dei *Memoirs of Literature*, ossia Michel de la Roche (?-1741), ugonotto francese fuggito in Inghilterra, dove si era convertito all'anglicanesimo nel 1701 per poi naturalizzarsi suddito britannico. Non è chiaro da dove derivasse la sua conoscenza della lingua italiana. Dai non molti elementi biografici disponibili relativi a de la Roche risulta che, sempre nel 1701, si era recato a compiere il *grand tour* in vari paesi europei, fra cui l'Italia. Oltre a compiere numerosi viaggi, de la Roche appartenne al gruppo dei traduttori in inglese del *Dictionnaire* di Pierre Bayle, edito a Londra nel 1710 in quattro volumi. Come giornalista, pubblicò, dal 13 marzo 1710 al 6 settembre 1714 i *Memoirs of literature containing a weekly account of the state of learning, both at home and abroad*, che uscirono a Londra dai torchi dello stesso James Roberts, dove fu stampata l'edizione di Cerri. De la Roche apparteneva a quei circoli che auspicavano una religione non dogmatica, tollerante, con simpatie antitrinitarie e sociniane, oggetto, queste ultime, di aspre polemiche da parte della Chiesa anglicana³⁶.

181-182. Catherine Arnold, 'True Catholic Unity': *The Church of England and the Project for Gallican Union, 1717-1719*, in *British Protestant Missions and the Conversion of Europe, 1600-1900*, edited by Simone Maghenzani and Stefano Villani, London, Routledge, 2021, pp. 121-139 e Ph.B. Schmid, *The Beneficed Broker: John Henry Ott and Anglo-Swiss Confessional Networks*, cit., pp. 152-153.

34 Sulla sua attività si veda la voce *Humbert, Pierre (1680?-1758; imprimeur-libraire)*, in <https://www.idref.fr/079179843>.

35 *Etat présent de l'Eglise romaine dans toutes les parties du monde écrit pour l'usage du Pape Innocent XI, par Monsignor Urbano Cerri, secrétaire de la Congregation de Propaganda Fide, avec une épître dédicatoire du chevalier Richard Steele au Pape Clement XI contenant l'état de la Religion dans la Grande Bretagne et autres particularitez sur la conjoncture présente. Traduit de l'Anglois*, Amsterdam, Chez Pièrre Humbert, 1716.

36 Tutte le informazioni sono tratte dalla documentata voce dedicata a Michel de la Roche da Margaret Thomas nel *Dictionnaire des journalistes (1600-1789)*, <https://>

3. Nell'Inghilterra della successione hannoveriana

Sempre nel 1715 uscì la traduzione in olandese dell'edizione inglese di Steele³⁷. L'anonimo traduttore, celato da un acronimo, pare fosse Pieter Le Clercq (1693-1759): olandese, di famiglia di esuli calvinisti francesi, autore di numerose traduzioni dall'inglese³⁸.

All'inizio dell'edizione londinese del 1715, nonché delle altre traduzioni, si trova un lungo indirizzo a papa Clemente XI (1649-1721), firmato da Richard Steele, che si presenta come uno "scismatico, eretico e infedele" che, per giunta, riconosce di essersi procurato il trattato in modo clandestino. Con tono assai ironico, l'autore spiega:

I find that all the Infallibility, with which your Holiness is illuminated, doth not disdain the Help Of Human Information; and that your Accounts of the Religious, as well as Civil, State of this Kingdom, are in a particular manner defective: And therefore I have resolved to act the Part of a Generous Adversary, and without Reserve to lay before you, out of the Fulness of my Heart, such Things, as will give you a Juster Information of the State We of these Nations are in, than any of your Predecessors in the Holy See ever enjoy'd; and this, without any further Ceremony, just in the Order in which they shall arise in myown Mind³⁹.

dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/journaliste/458-michel-de-la-roche e Ann Thomson, *In defence of toleration: La Roche's Bibliothèque angloise and Mémoires littéraires de la Grande-Bretagne*, in *Cultural transfers: France and Britain in the long Eighteenth Century*, edited by Ann Thomson, Simon Burrows and Edmond Dziembowski, with Sophie Audidière, Oxford, Voltaire Foundation-University of Oxford, 2010, pp. 161-174.

- 37 *Staet van de Roomsche-Katholyke religie door de geheele werelt, geschreven ten dienste van Paus Innocentius den XI. door den Heer Urbanus Cerri, Sekretaris van de Vergaderinge de propaganda fide, uit een echt Italiaensch handschrift in het Engelsch overgezet; met eene Opdraght aen den tegenwoordigen PAUS, behelzende een zeer omstandig bericht van den staet des Godtsdiensts onder de Protestanten, en verscheide andere zaken van aengelegenheit, opzigt hebbende of groot Brittanje, door Richard Steele, Ridder, en Lidt van het Parlement van groot Brittanje. Uit het Engelsch vertaelt door A.G.L.R.G., Amsterdam, Nikolaes ten Hoorn, 1715.*
- 38 Catharina H. Schoneveld, 'Tets des nazaats waardig'. *De vertaalarbeid van Pieter le Clercq (1693-1759)*, "Documentatieblad werkgroep Achttiende eeuw", 24 (1992), pp. 217-256 e Huib J. Zuidervaat, *Science for the public: the translation of popular texts on experimental philosophy into the Dutch language in mid-eighteenth century*, in *Cultural Transfer through Translation. The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation*, edited by Stefanie Stockhorst, Amsterdam-New York, NY, Editions Rodopi B.V., 2010, pp. 236, 241, 256 e 262.
- 39 *To His Holiness Clement XI*, in *An account of the State of the Roman-Catholick religion throughout the world*, cit., 1715, pp. I-II.

In realtà il testo di Cerri è lo spunto per una lettura beffarda della situazione delle Chiese protestanti e, specialmente, della Chiesa d'Inghilterra: il papa, infatti, ignora quanto esse siano ormai giunte vicino a quei privilegi e a quella perfezione di cui la Chiesa cattolica pensa di essere la sola detentrica. Secondo l'autore, molte delle persone "più perspicaci e sagaci non sono ormai in grado di scoprire alcun'altra differenza tra noi, quanto al principio fondamentale di tutta la dottrina, del governo, del culto e della disciplina, se non questa sola: cioè che voi non potete errare in nulla di ciò che determinate, e noi non lo facciamo mai. Vale a dire, in altre parole, che voi siete infallibili e noi abbiamo sempre ragione". Il vantaggio è tutto per i protestanti, dato che possiedono tutti i benefici dell'infallibilità, senza l'assurdità di pretendere di averla e senza il gravoso compito di sostenere una tesi così fastidiosa per l'intelletto degli uomini⁴⁰. Così il Sinodo di Dordrecht, i concili dei riformati in Francia, l'assemblea della Chiesa di Scozia e le *Convocation* di Canterbury e York (ossia una delle due assemblee sinodali della Chiesa d'Inghilterra) sono stati tutti riconosciuti possedere la stessa indiscutibile autorità che la Chiesa di Roma rivendica esclusivamente sulla base della sua infallibilità. In questo modo, nei paesi protestanti il popolo si trova sotto lo stesso rigoroso obbligo di obbedienza alle autorità ecclesiastiche che in quelli protestanti⁴¹.

Con grande ironia l'autore descrive la situazione religiosa della Gran Bretagna, dove il Sinodo di Dordrecht non ha alcun peso, in quanto accusato di avere deciso erroneamente su molte dottrine. L'Assemblea della Chiesa di Scozia, dal punto di vista anglicano, non possiede alcuna vera autorità ed è molto fuori strada per dottrina, culto e governo. Viceversa la Chiesa d'Inghilterra è rivestita di tutta l'autorità e giustamente rivendica ogni obbedienza. Se, però, si attraversa il confine scozzese, la prospettiva cambia completamente: la Chiesa d'Inghilterra non è abbastanza riformata; le sue dottrine, il suo culto e il suo governo conservano troppo di cattolico. Solo la Chiesa di Scozia possiede un diritto divino, derivante dal suo unico capo, Cristo Gesù, di riunirsi e di stabilire ciò che le sembrerà opportuno per il bene della sua Chiesa. In questo modo i protestanti britannici si sono separati da Roma per la sua ingiustificabile pretesa di possedere uno spirito infallibile, ma, in cambio, hanno trovato la via per rivendicare tutti i diritti che appartengono all'infallibilità, mentre, al contempo, tempo la negano. Se poi si dovesse credere a molti dei suoi difensori, solo la Chiesa d'Inghilterra avrebbe vescovi in una successione certamente ininterrotta dagli Apostoli. E su questa base, essa ha il diritto di separarsi dalla Chiesa cattolica, mentre nessuno ha il diritto di dissentire o separarsi

⁴⁰ Ibid., p. II.

⁴¹ Ibid., pp. III-IV.

dalla Chiesa anglicana. Anche i rapporti tra confessioni protestanti non sono idilliaci “Meglio essere papista che presbiteriano” era una massima diffusa fra gli anglicani: fatto che diminuisce l'orrore e l'avversione che una volta il popolo nutriva per il papismo:

And this works by insensible Degrees; till many a Man, who at first feels himself a Hearty Enemy to Popery, finding it to be allowed to be better than something else, of which he knows nothing, begins to think with more Patience about it; first, as not near so bad as it used to be represented; and then as an innocent Matter; and then as a very tolerable Religion⁴².

Al medesimo scopo tende il revival di alcune questioni di dottrina e prassi cattoliche fra gli anglicani. Il potere conferito ai sacerdoti di assolvere gli uomini dai loro peccati è stato dichiarato da molti, tanto da avere, in effetti, reso la volontà di Dio stesso determinata dalla loro volontà, o persino dal loro capriccio. In sostanza è tornata in auge l'idea che gli uomini non possono avere alcuna speranza di perdono da Dio se non tramite l'assoluzione dalla bocca di un sacerdote, ordinato con precisione secondo una particolare idea di regolarità; e che Dio deve perdonare coloro che un sacerdote dichiara degni di perdono. Vale a dire che essi non sono tanto obbligati dalla volontà di Dio quanto Dio lo è da loro. Alcuni hanno trasformato questa assurdità di un'assoluzione autoritativa (che vedono non poter difendere così facilmente) in un'intercessione autoritativa del sacerdote, che ora è diventato un mediatore tra Dio e l'uomo. Questo crea la stessa dipendenza dei laici dai sacerdoti e dimostra ancora una volta quanto gli ecclesiastici anglicani siano abili a cambiare le parole, quando se ne presenta l'occasione, senza cambiare affatto le cose. Le stesse persone dichiarano che la confessione auricolare, e lo sfogarsi particolare di ogni segreto della coscienza, devono precedere questo grande beneficio. E questo è un congegno di un'influenza immisurabile, capace di governare famiglie, sovvertire stati e dominare il mondo.

A questo si aggiunge un altro elemento: che tutti i battesimi, se non amministrati da sacerdoti anglicani siano invalidi e privi di effetto⁴³. La critica della teologia e della disciplina ecclesiastiche della Chiesa d'Inghilterra prosegue serrata e con ironia sferzante che, tuttavia, si arresta bruscamente, allorché l'autore afferma solennemente che Giorgio I di Hannover è il nuovo re di Gran Bretagna e che la nuova dinastia protestante tedesca è saldamente sul trono:

42 Ibid., pp. IV-VI e XXII.

43 Ibid., pp. XXIII-XXV.

He sees Himself surrounded by True Friends, as well as Patriots, at Court. The Goolest Heads, and the Warmest Hearts, are in His Service, And He is bless'd with a First Parliament, whose Affections, and Passions, are His; engaged in His Cause; and inflamed with a Zeal for His Glory, and Interest, which are One with their own Happiness. And what hath He to fear, thus guarded, without; and possess'd within, of Every Thing, that can Recommend a Prince to the Love of a People?⁴⁴

L'elogio del nuovo monarca è pieno, così come la critica del rifiuto che l'Università di Oxford – nota sostenitrice della causa degli Stuart – ha compiuto della sua successione al trono alla regina Anna nel 1714. Da qui parte un attacco al partito *tory* e ai giacobiti, già contrari a Guglielmo III d'Orange, fra cui coloro che in quei mesi si apprestavano alla fuga, abbandonando i loro amici. L'autore sembra adombrare una figura in particolare, in cui è lecito riconoscere Henry Saint-John Bolingbroke (1678-1751), ministro del governo *tory* che, nel 1715, era fuggito in Francia⁴⁵.

Le ultime pagine della dedica a Clemente XI contengono un'esortazione al pontefice ad abbandonare le ricchezze mondane della Chiesa di Roma e a riconoscere che la religione è qualcosa di più che essere avvolti in vesti eleganti o dell'abilità nel compiere “a Dextrous Performance of Antick Gestures”. Con un crescendo, il papa è invitato a spogliarsi dell'infallibilità, della sovranità terrena e di quelle spirituale, fatta di vanità, indulgenze, processioni e canonizzazioni, così da mostrarsi nella nuda semplicità e prendere “the Gospel into your Hand, and into your Heart”. Dovrebbe inoltre richiamare i suoi missionari ed emissari da tutte le parti del mondo, affinché siano istruiti, prima di pretendere di convertire gli altri. Soprattutto, dovrebbe abbandonare il culto delle reliquie dei santi, lasciando riposare le loro ossa:

Throw up all your Legends; Discard all your Miracles, stated, and unstated: and make over all your Tricks, to the Fuglers of this World. Declare to the Jesuits, that their Game is at an End: and Restore the Inquisition to Hell, in which It was forged.

E, per la conclusione di questa grande opera, il pontefice dovrebbe:

Celebrate an Open and Solemn Marriage, between Faith, and Reason: Proclaim an Eternal Friendship, between Piety, and Charity; and Establish an Agreement, never to be dissolved, between Religion, on one Side; and Humanity, Forbearance, and Good – nature, on the other.

44 Ibid., pp. LV-LVII.

45 Ibid., pp. LVIII-LXVIII.

Da parte protestante un simile atto esemplare dovrebbe avere come risposta la rinuncia da parte delle varie Chiese alla loro autorità indiscutibile. Se Roma, infatti, rinuncia ai decreti del Concilio di Trento, i calvinisti in Olanda dovrebbero rinunciare al Sinodo di Dordrecht e le altre Chiese riformate a ogni sorta di decisioni umane in materia religiosa. Inoltre:

If You [il papa] discard the Inquisition; Let Them discard Classes, and Judicatories, and Consistories, and Fines Imprisonments; and the whole Train of Secular Artillery, and the whole Armory of the Weapons of this World

In conclusione, l'autore formula l'auspicio che i cristiani cessino di essere chiamati con i loro diversi nomi e che, avendo un solo Maestro, Gesù Cristo, abbiano una sola denominazione comune⁴⁶.

Le posizioni espresse da colui che ho definito sin qui come l'autore non erano in realtà farina del sacco dello scrittore e giornalista *whig* Richard Steele: troppa dottrina teologica e capacità di ragionamento filosofico. Infatti colui che si celava dietro al nome dell'amico Steele, con cui condivideva l'adesione al partito *whig*, era in realtà il sacerdote anglicano Benjamin Hoadly (1676-1761)⁴⁷, rettore di St. Peter-le-Poer a Londra, uno dei protagonisti delle intense polemiche durante i regni di Anna Stuart (1665-1714) e di Giorgio I di Hannover (1660-1727)⁴⁸. Hoadly fu sempre strenuo avversario del clero conservatore e sostenitore dell'apertura della Chiesa d'Inghilterra ai fedeli non conformisti, tanto sul piano religioso ed ecclesiale quanto su quello civile, sostenendo fra l'altro l'abolizione o la mitigazione delle varie misure di legge che impedivano a

46 Ibid., pp. LXXII-LXXVII.

47 *The Dedication to Pope Clement XI prefixed to Sir R. Steele's Account of the State of the Roman Catholick Religion throughout the World*, in *The works of Benjamin Hoadly, D.D. successively Bishop of Bangor, Hereford, Salisbury, and Winchester, published by his son John Hoadly*, vol. I, London, Printed by W. Bowyer and J. Nichols, 1773, pp. 534-553. *The Correspondence of Richard Steele*, edited by Rae Blanchard, Oxford, Clarendon Press, 1968², p. 108, n. 1. Cfr. Joris van Eijnatten, *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 161.

48 William Gibson, *Enlightenment Prelate. Benjamin Hoadly 1676-1761*, Cambridge, James Clarke & Co., 2004 e Guglielmo Sanna, *Religione e vita pubblica nell'Inghilterra del '700. Le avventure di Benjamin Hoadly*, Milano, Franco Angeli, 2012. Più in generale, cfr. Brent S. Sirota, *The Trinitarian Crisis in Church and State: Religious Controversy and the Making of the Postrevolutionary Church of England, 1687-1702*, "Journal of British Studies", 52 (2013), pp. 26-54; Stephen Hampton, *Anti-Arminians. The Anglican Reformed Tradition from Charles II to George I*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

costoro l'accesso alle cariche pubbliche, difese sia dalle gerarchie anglicane sia dal governo *tory*. Tale apertura di Hoadly non valeva, peraltro, per i cattolici contro cui era stato promulgato il *Test Act* (1673) che imponeva un giuramento alla Chiesa d'Inghilterra e l'obbligo di assumere la comunione secondo il rito anglicano, che aveva finito per colpire tutti i gruppi non conformisti⁴⁹. Nel 1714, Hoadly fu fautore dell'ascesa al trono degli Hannover ed importante esponente del clero *whig*.

La *verve* ironica dispiegata da Hoadly nella dedica a Clemente XI è un tipico esempio di quello *humour* che, come ha sottolineato Giovanni Tarantino, era utilizzato da tutti coloro che, per motivi diversi, non erano allineati alle posizioni ufficiali della Chiesa d'Inghilterra o con la stessa ortodossia protestante, "lo strumento più efficace per il dialogo e per la composizione dei conflitti, laddove invece la *gravitas* puritana, in quanto irrigidiva le posizioni reciproche, implicava piuttosto l'insidia dell'intolleranza e del dogmatismo acritico"⁵⁰. Soprattutto l'indirizzo a Clemente XI esponeva, con la tipica mescolanza di *humour* e serietà, le posizioni di un latitudinarismo che, pur attribuendo alla ragione un ruolo essenziale, ne riconosceva altresì alcuni limiti⁵¹. Insomma Hoadly si distingueva da quei latitudinari che ritenevano che solo l'argomentazione razionale e non la fede fosse "the final arbiter of Christian belief and dogma"⁵². Erano quelli anni di aspre polemiche, in cui religione, politica ed ecclesiologia si mescolavano quasi inestricabilmente in continui dibattiti, alimentati dall'ampia diffusione di sermoni e *pamphlet* che trovavano la loro cassa di risonanza su giornali e periodici⁵³.

49 G. Sanna, *Religione e vita pubblica nell'Inghilterra del '700*, cit., pp. 374-394 e Brent S. Sirota, *The Occasional Conformity Controversy, Moderation, and the Anglican Critique of Modernity, 1700-1714*, "The Historical Journal", 57 (2014), pp. 81-105.

50 Giovanni Tarantino, *Lo scrittoio di Anthony Collins (1676-1729). I libri e i tempi di un libero pensatore*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 61-63 (la citazione proviene da p. 61).

51 G. Sanna, *Religione e vita pubblica nell'Inghilterra del '700*, cit., pp. 175-178.

52 Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Ithaca, Cornell University Press, 1976, pp. 33-35. Sul problema del latitudinarismo inglese, vedano John Spurr, 'Latitudinarianism' and the Restoration Church, "The Historical Journal", 31 (1988), pp. 61-82; Richard Ashcraft, *Latitudinarianism and Toleration: Historical Myth versus Political History*, in *Philosophy, Science and Religion in England, 1640-1700*, edited by Richard Kroll, Richard Ashcraft, and Perez Zagorin, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 151-77.

53 Gareth Vaughan Bennett, *The Tory Crisis in Church and State 1688-1730. The career of Francis Atterbury Bishop of Rochester*, Oxford, Clarendon Press, 1975; Brian Cowan, *Hoadly the high and Sacheverell the low: religious and political cele-*

Torniamo all'edizione londinese del testo di Cerri: all'indirizzo a papa Clemente XI segue una prefazione, sempre a firma di Steele – ma questa volta effettivamente frutto della sua penna⁵⁴ – che, oltre a lodare il testo di Cerri che avrebbe ben meritato un posto nella biblioteca “of Every Man who is a Friend to Learning and Good Sense”, esprimeva i sentimenti di un leale suddito di Giorgio I, contrario al papato e alla Chiesa cattolica⁵⁵. Del resto, Richard Steele (1672-1729), giornalista e scrittore, direttore del giornale governativo “London Gazette” (1709-10), fino all'avvento al potere dei *Tory*, poi fondatore della rivista “The Tatler” (1709-11) che diresse con l'amico Joseph Addison, quindi collaboratore di “The Spectator” del medesimo Addison, era un esponente di punta dell'opposizione *whig*, attraverso campagne di stampa proseguite sul giornale “The Guardian” (1713) e il settimanale “The Englishman” (1713-14 e luglio-novembre 1715)⁵⁶. Eletto alla Camera dei Comuni nel 1713, ne era stato espulso per i suoi scritti contro la maggioranza *tory*.

La situazione politica britannica di quegli anni era particolarmente complessa e difficile. Infatti, con l'ascesa al trono di Giorgio I nell'agosto 1714, dopo la morte della regina Anna Stuart, si erano riaperti in seno alla società

brity in post-revolutionary England, in *Political and religious practice in the early modern British world Book*, edited by William J. Bulman and Freddy C. Domínguez, Manchester, Manchester University Press, 2022, pp. 158-178.

- 54 *Tracts and Pamphlets by Richard Steele*, edited by Rae Blanchard, New York, Octagon Books, 19672, pp. 347-348.
- 55 *Preface*, in *An account of the State of the Roman-Catholick religion throughout the world*, cit., 1715. Il testo è anche edito in *The works of Benjamin Hoadly*, vol. I, cit., pp. 553-556 e *Tracts and Pamphlets by Richard Steele*, cit., pp. 351-355.
- 56 Richard Steele, in *A General Dictionary Historical and Critical: in which a New and Accurate Translation of that of the Celebrated Mr. Bayle with the Corrections and Observations printed in the Late Edition of Paris is included; and interspersed with several thousands lives never before published*, by John Peter Bernard, Thomas Birch and John Lockman, vol. IX, London, James Bettenham, 1739, pp. 395-406; George Atherton Aitken, *The Life of Richard Steele*, 2 voll., London, Wm Isbister Limited, 1889; James D. Alsop, *Richard Steele and the Reform of the “London Gazette”*, “The Papers of the Bibliographical Society of America”, 80 (1986), pp. 455-461; Id., *New Light on Richard Steele*, “The British Library Journal”, 25 (1999), pp. 23-34; Andrew A. Hanham, *Steele, Richard (1672-1729)*, of *Bloomsbury Square, London, and Llangunnor, Carm.*, in *The History of Parliament: the House of Commons 1690-1715*, edited by Eveline Cruickshanks, Stuart Handley, David Hayton, vol. V, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 559-564. Cfr. anche *Tracts and Pamphlets*, edited by Rae Blanchard, cit., e *Joseph Addison and Richard Steele. The Critical Heritage*, edited by Edward A. Bloom, Lillian D. Bloom, London, Routledge, 1996².

inglese le discussioni sulla legittimità del passaggio dinastico, stabilito dal Parlamento con l'*Act of Settlement* del 1701. La situazione si complicò allorché, fra il gennaio e il marzo del 1715, i *Tory* furono pesantemente sconfitti nelle elezioni per la Camera dei Comuni dai *Whig* – tra le cui fila fu rieletto Richard Steele – che appoggiavano il nuovo sovrano: alcuni complotti organizzati dai *Tory* e da gruppi giacobiti, come erano chiamati i sostenitori del pretendente Giacomo Francesco Edoardo Stuart (1701-1766), figlio del re Giacomo II Stuart spodestato dalla rivoluzione del 1688-89, furono repressi nei mesi successivi. Sappiamo peraltro che la traduzione di Cerri curata da Steele fu pubblicata a metà maggio di quello stesso anno⁵⁷, proprio in concomitanza con l'avvio da parte sua della durissima campagna di stampa su *The Englishman* contro gli ex ministri del governo *tory* di Robert Harley (1661-1724), conte di Oxford, in carica dal 1711 al 1715, accusati di alto tradimento in occasione della successione di Giorgio I e di cattiva conduzione degli accordi di pace di Utrecht (1713). Fra l'altro Harley fu messo in stato d'accusa dai Comuni e arrestato, malgrado la strenua difesa presso l'opinione pubblica compiuta da Daniel Defoe, che dai primi del secolo aveva svolto attività di spionaggio per conto del governo e poi di propaganda al soldo del politico *tory*⁵⁸.

Fra il settembre 1715 e i primi del 1716, scoppiò l'importante rivolta giacobita in Scozia che spinse il Parlamento di Londra a sospendere l'*habeas corpus* e il governo *whig* a reprimere l'attività dei sostenitori del pretendente Stuart nella stessa Inghilterra⁵⁹. Fu senza dubbio un momento drammatico, in cui la fedeltà a Giorgio I divenne dirimente nei grandi dibattiti politici ed

57 George Atherton Aitken, *The Life of Richard Steele*, vol. II, London, Wm Isbister Limited, 1889, p. 61, n. 1 e *The Correspondence of Richard Steele*, cit., pp. 102-103, n. 1.

58 James Alan Downie, *Robert Harley and the Press. Propaganda and Public Opinion in the Age of Swift and Defoe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 185-189. Sui rapporti fra Defoe e Harley, cfr. *ibid.*, 57-79 e Rebecca Bullard, *The Politics of Disclosure, 1674-1725. Secret History Narratives*, London, Pickering and Chatto, 2009, pp. 135-147. Per la biografia del primo ministro *de facto* negli ultimi anni della regina Anna, si veda Brian W. Hill, *Robert Harley, Speaker, Secretary of State, and Premier Minister*, New Heaven, Yale University Press, 1988.

59 Charles Petrie, William Shippen, *The Jacobite Activities in South and West England in the Summer of 1715*, "Transactions of the Royal Historical Society", 18 (1935), pp. 85-106; Gareth Vaughan Bennett, *English Jacobitism, 1710-1715. Myth and Reality*, "Transactions of the Royal Historical Society", 32 (1982), pp. 137-151; Daniel Szechi, *1715: The Great Jacobite Rebellion*, New Heaven and London, Yale University Press, 2009.

ecclesiologici che ebbero luogo in quegli anni sia in Inghilterra sia in Scozia⁶⁰.

Fu questo il contesto in cui fu pubblicata la seconda edizione inglese del testo di Cerri, sempre presso James Roberts, nel 1716, anche se – secondo Rae Blanchard – essa fu in realtà stampata nel dicembre precedente⁶¹. L'unica, importante, variante rispetto alla prima edizione era l'aggiunta di una nuova prefazione in cui l'editore sottolineava come lo scoppio della ribellione in favore della causa papista rendeva il volume di lettura ancora più consigliabile per i protestanti “when it is Exerting all its Strength once more, to Enslave and Destroy us”. In particolare, scrive Steele

it is as Authentick a Proof, and as Convincing a Demonstration, as possible, that the One Constant View of that Religion is, an Universal Empire over the Bodies, Souls, and especially the Estates, of all Mankind. Whoever reads it, will see Popery recollected in its Retirement, and Centre; and from that Centre dispensing its Influences to the whole Circumference of Europe, Asia, Africa, and America. And no Protestants can read it, without considering the Church of Rome, as a sort of Universal Spirit, insinuating it self, as far as it can, into every Particle of the Universe; extending it self far and near; and even where it seems most to lie dormant, and lifeless, always retaining the Principles of Life, ready to awake, and put all things around them, into Motion, upon every Occasion that offers it self When they see, what is here described at length, that no Corner of the Earth is out of the View of its Votaries; that in many Countries They reign without Controul; and that, in Places, where They lie under the greatest Discouragements, what would make any other Eady of Men despair and sink, only serves to double and actuate their Diligence: When They see plainly set before their Eyes, the vast Comprehensiveness of their Design; (no less than the Conquest of the whole World) their Regular Oeconomy in the ordering the several Parts of it; their Undaunted Zeal in executing it; and their Unwearied Perseverance, in pursuing it for ever: This alone, I should hope, as it is a Standing Monument of Romish Policy, must convince Them all, of how vast Importance it is, for Themselves to be Watchful, Zealous, and United, at this Time, against the Assaults of so Formidable an Enemy, which threatens All equally with Persecution, Tyranny, Slavery, and Poverty⁶².

60 Margaret Steele, *Anti-Jacobite Pamphleteering, 1701-1720*, “The Scottish Historical Review”, 60 (1981), pp. 140-155 e James J. Caudle, *Origins of British Political Broadcasting: the Sermon in the Hanoverian Revolution, 1714-1716*, “The Journal of Religious History, Literature and Culture”, 2 (2016), pp. 42-62.

61 *The Correspondence of Richard Steele*, cit., p. 105, n. 1.

62 *Preface to the Second edition*, in *An account of the State of the Roman-Catholic religion throughout the world*, cit., 1716², pp. I-II. Il testo è anche edito in *The works of Benjamin Hoadly*, vol. I, cit., p. 556 e in *Tracts and Pamphlets by Richard Steele*, cit., p. 356.

I toni di questa vibrante denuncia, vero e proprio atto di accusa nei confronti del papato e dei suoi fautori sono naturalmente da mettere in relazione con le drammatiche vicende di quei mesi, in cui lo spettro della guerra civile fra sostenitori degli Stuart e sostenitori degli Hannover e del Parlamento si era ripresentato davanti allo sguardo di molti. Ecco allora che lo scritto di Urbano Cerri poté essere usato come prova di una strategia cattolica di conquista del mondo, sorretto dallo zelo indomito e dall'instancabile perseveranza dei suoi agenti. Il testo poteva dunque esser definito da Steele come "un monumento permanente della politica romana", la cui lettura avrebbe dovuto convincere i sudditi britannici di fede protestante dell'enorme importanza di essere "vigilanti, zelanti e uniti" (qui il richiamo era ai noti conflitti fra la Chiesa d'Inghilterra e i numerosi gruppi non conformisti) contro gli attacchi di un nemico così formidabile, in grado di minacciare tutti "ugualmente di persecuzione, tirannia, schiavitù e povertà". Erano questi gli elementi che, nella propaganda *whig* e anti-cattolica dei primi decenni della monarchia degli Hannover, furono a tal punto presenti nei dibattiti pubblici, che l'accusa di "Popery" fu tranquillamente scagliata dalle chiese dissidenti nei confronti delle gerarchie della Chiesa anglicani⁶³.

Non a caso, lo studio di Jeremy Black sull'anticattolicesimo nella stampa inglese negli anni Venti e Trenta del Settecento ha mostrato come la Chiesa cattolica fosse presentata costantemente come "an oppressive, corrupt and evil institution dedicated to the suppression of Protestantism" e come fossero alimentati i timori in relazione a tutto ciò che era percepito quale sconfitta o smacco per gli aderenti a tutte le confessioni protestanti nel continente europeo. Non solo: il cattolicesimo, essendo per antonomasia fautore di credulità e superstizione, era sinonimo di autocrazia che conduceva i popoli sottomessi a "misery, poverty, clerical rule, and oppression"⁶⁴. Anche l'aggressività dispiegata da Roma nel proselitismo e la relativa facilità delle conversioni dal cristianesimo protestante alla confessione cattolica costituivano un grave problema. Di qui la rappresentazione del clero cattolico come insieme di persone sinistre, corrotte dalla brama di potere e dedite a pratiche lascive e sadiche⁶⁵.

La posizione ufficiale britannica era tuttavia complicata dall'alleanza con la cattolica Francia, stipulata dal governo *whig* nel corso del 1716. Senza poi contare l'esigenza di mantenere buoni rapporti con altre potenze cattoliche come

63 Andrew C. Thompson, *Popery, Politics, and Private Judgement in Early Hanoverian Britain*, "The Historical Journal", 45 (2002), pp. 333-356.

64 Jeremy Black, *The Catholic Threat and the British Press in the 1720s and 1730s*, "Journal of Religious History", 12 (1983), pp. 365-366.

65 Ibid., p. 368.

l'Impero e la Spagna. Da parte sua, la dinastia hannoveriana, anche a fini di autolegittimazione interna, si presentava come difensora dei protestanti europei, così come la Chiesa d'Inghilterra, peraltro assai poco proclive ad accettare i gruppi riformati non conformisti all'interno della Gran Bretagna. In questo clima, il "catholic plot", strettamente connesso alla minaccia giacobita, fu uno dei convitati di pietra dei dibattiti politici, ecclesiologici e teologici nell'Isola. La propaganda governativa agitava lo spauracchio che il ritorno degli Stuart sul trono avrebbe senza dubbio comportato, oltre a un governo basato sull'arbitrio e l'oppressione, l'arrivo dei gesuiti e dell'Inquisizione⁶⁶. Per giunta, nel febbraio 1689, la regina Maria Beatrice d'Este, consorte dello spodestato Giacomo II Stuart non aveva inviato una lettera a papa Innocenzo XI per chiedergli di formare un'alleanza di principi cattolici per porre fine al governo degli eretici in Inghilterra⁶⁷? Anche se, in verità, il pontefice, pur manifestando la sua paterna benevolenza e solidarietà, si era guardato bene dall'impegnarsi anche solo con l'invio di denaro a sostegno della causa di Giacomo II, legatissimo ai gesuiti e a Luigi XIV e per questo oggetto di critiche da parte di molti cattolici inglesi⁶⁸, la lente anticattolica con cui Steele leggeva il testo di Cerri – diretto al medesimo Innocenzo XI – era dunque pienamente aderente agli stereotipi polemici e ideologici propri di quei decenni, in cui il pericolo proveniente dall'estero e dall'interno contribuiva al mantenimento della politica discriminatoria nei confronti dei sudditi britannici appartenenti a tale pericolosa confessione religiosa⁶⁹. Del resto, abbondavano testimonianze di viaggiatori, notizie, sermoni, nonché articoli di giornali e

66 Ibid., pp. 370-373 e 376-377 e Colin Haydon, *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England, c. 1714-80. A Political and Social Study*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1993, pp. 4, 12-13 e 26. Cfr. anche Adam Morton, *Anti-Catholicism. Catholics, Protestants, and the "Popery" Problem*, in *A Companion to Catholicism and Recusancy in Britain and Ireland. From Reformation to Emancipation*, edited by Robert E. Scully, S.J. with Angela Ellis, Leiden-Boston, Brill, 2022, p. 425.

67 C. Haydon, *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England*, cit., pp. 76-77.

68 Bruno Neveu, *Jacques II médiateur entre Louis XIV et Innocent XI*, "Mélanges d'archéologie et d'histoire", 79 (1967), pp. 699-764, pp. 743-747 e 754-757; C. Haydon, *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England*, cit., pp. 76-77; Steve Pincus, *The European Catholic Context of the Revolution of 1688-89. Gallicanism, Innocent XI, and Catholic Opposition*, in *Shaping the Stuart World, 1603-1714. The Atlantic Connection*, edited by Allan I. Macinnes and Arthur H. Williamson, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 79-114. Cfr. anche Charles Gérin, *Le Pape Innocent XI et la révolution anglaise de 1688*, "Revue des questions historiques", 11 (1876), pp. 426-481.

69 Circa la normativa anticattolica vigente nel primo Settecento, si veda C. Haydon, *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England*, cit., pp. 47-49.

periodici, immagini, *pamphlet*, catechismi, martirologi protestanti di larga diffusione, ma anche pubbliche manifestazioni che contribuivano a diffondere presso l'opinione pubblica inglese una visione del tutto negativa e temibile della "Popery"⁷⁰.

Vi era poi il non trascurabile effetto che l'anticattolicesimo comportava nella società inglese: unire i vari e, spesso, fra loro conflittuali gruppi, Chiese e conventicole non conformisti, nonché i diversi orientamenti e sensibilità interni alla stessa Chiesa anglicana nel rifiuto del papismo e, in particolare, dei tentativi di proselitismo in terra britannica⁷¹, cementando al contempo la fedeltà alla dinastia degli Hannover, la cui successione aveva rin vigorito la contestazione dell'ascesa al trono di Guglielmo III d'Orange e Maria Stuart nel 1688, da parte di molti sudditi ed esponenti del clero e della nobiltà anglicani⁷². D'altro canto, l'uso strumentale dell'accusa di papismo, anche tra appartenenti alle varie confessioni scaturite dalla Riforma, implicava che, seppur fra molte contraddizioni, il paradigma anticattolico contribuiva a definire le identità protestanti, inglesi e britanniche⁷³. Nel corso del Settecento, ciò avvenne persino a spese dei gruppi non conformisti che, nei frequenti episodi di intolleranza e violenza, erano indicati come agenti stranieri, esattamente come i cattolici⁷⁴.

È interessante infine notare che anche la dedica a papa Clemente XI ebbe una propria ulteriore vita, dal momento che ebbe almeno due edizioni come testo autonomo⁷⁵. La seconda, del 1717, fu pubblicata in versione francese dall'ex gesuita, nonché precettore dei figli di Benjamin Hoadly – dal 1715 nominato vescovo della diocesi gallese di Bangor – François de la Pillonnière. Questi, convertitosi al protestantesimo aggiunse alla dedica al pontefice di Hoadly una serie di note in cui esaltava antitrinitari e sociniani e criticava l'ortodossia

70 Ibid., pp. 26-28, 38-47 e 91-94.

71 Ibid., pp. 61-66, 74-75 e 91.

72 Ibid., pp. 100-102. Sull'opposizione all'interno della Chiesa d'Inghilterra alle successioni del 1688 e del 1714, si vedano John H. Overton, *The Nonjurors: Their Lives, Principles And Writings*, London, Smith, Elder, & Co., 1902; Cadoc D.A. Leighton, *The nonjurors and the Counter Enlightenment: some illustration*, "Journal of Religious History", 22 (1998), pp. 270-86; Id., *The religion of the non-jurors and the early British Enlightenment: a study of Henry Dodwell*, "History of European Ideas", 28 (2002), pp. 247-262; John William Klein, *The Mental Universe of the English Nonjurors*, Bloomington IN, Xlibris, 2021.

73 A. Morton, *Anti-Catholicism. Catholics, Protestants, and the "Popery" Problem*, cit., pp. 410-441 e 429-432.

74 C. Haydon, *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England*, cit., pp. 246-249.

75 G.A. Aitken, *The Life of Richard Steele*, vol. II, cit., p. 394 (che in realtà sdoppia l'edizione di de la Pillonnière).

calvinista, accusata di papismo. Ne seguì un finimondo di polemiche da parte di molti esponenti del clero anglicano che colsero l'occasione per accusare il traduttore e il suo patrono di socinianesimo e ateismo⁷⁶.

4. Una conclusione aperta

Un testo, quello di Cerri, che al di là – e malgrado – le intenzioni del segretario della Congregazione di Propaganda Fide ebbe una circolazione significativa, quanto sostanzialmente strumentale. Il fatto che fosse impiegato nelle polemiche antigesuitiche dei maggiori esponenti del giansenismo francese e successivamente in quelle anticattoliche, ma anche nei confronti di *Tory* e giacobiti, anglicani e calvinisti zelanti da parte di due autori e polemisti *whig* nell'Inghilterra hannoveriana, ci mostra come fosse percepito quale una specie di testo neutro. E dunque un repertorio di informazioni utilizzabili per scopi diversi, a seconda degli interessi e delle prospettive dei diversi attori.

Dopo quanto sin qui esposto è evidente che una conclusione definitiva non è ancora possibile. È certo che la fatica di Cerri viaggiò per diverse vie arrivando in forma manoscritta in numerose biblioteche europee. È ancor più lecito supporre che essa, una volta tradotta e stampata in inglese, francese e olandese, si diffuse in misura ancor più significativa, sebbene ancora da analizzare. Da questo punto di vista, , così come da quello della sua ricezione, occorreranno nuove ricerche. Sul versante cattolico sappiamo solo, ad esempio, che l'opera fu messa all'Indice nel gennaio 1719, prima nella versione francese – forse perché più “leggibile” dal pubblico colto – e poi in quella in inglese⁷⁷. Ciò non toglie che la gran parte dei manoscritti circolò nei paesi cattolici, se dobbiamo prestare fede alle copie che ci sono note. Quasi nessuna notizia abbiamo invece dell'uso che dell'opera di Cerri, nella sua versione manoscritta venne fatto, a differenza di quanto si è potuto mettere in luce, senza pretesa di completezza, per il contesto francese e inglese.

76 *Epître dedicatoire au Pape Clement XI. Ou on lui donne une ample & curieuse information de l'état de la religion parmi les protestants, [...] servant de preface à la traduction d'un manuscrit italien, trouve parmi les papiers de Mr. L'Abbé de St. Gall; intitulé, Etat de la religion romaine par tout le monde; [...] Par Mr. le Chevalier Steele. Traduite de l'anglois, pour la troisieme fois, s.n.t., Imprimé à Londres, 1717. Cfr. G. Sanna, Religione e vita pubblica nell'Inghilterra del '700, cit., pp. 179 e 311-316. Sulla celebre “controversia bangoriana”, si veda Andrew Starkie, *The Church of England and the Bangorian Controversy, 1716-1721*, London, Boydell & Brewer, 2007.*

77 *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, cit., p. 210.

Appendice

Elenco provvisorio delle copie manoscritte della relazione di Urbano Cerri

Archivio Apostolico Vaticano, Città del Vaticano, Fondo Bolognetti, vol. 122, ff. 2-181, "Relazione di Monsignor Urbano Cerri alla Santità di Nostro Signore Papa Innocenzio XI dello stato di Propaganda Fide".

Archivio Apostolico Vaticano, Città del Vaticano, Missioni, vol. 2, ff. 1-118, "Relazione di Monsignor Urbano Cerri alla Santità di Nostro Signore Papa Innocenzio XI dello stato di Propaganda Fide".

Archivio di Propaganda Fide, Città del Vaticano, Miscellanee Varie, vol. XIII, ff. 1r-149v, "Informatione dello stato della Religione Cattolica data alla Santità di Nostro Signore Innocenzo XI per l'aumento della Cristianità, et modo di ridurre facilmente gl'infedeli alla Fede Cattolica".

Archivio di Propaganda Fide, Città del Vaticano, Miscellanee Varie, vol. XIII/a, ff.nn., "Compendiosa, e general Relatione dello Stato delle Missioni fatta alla Santità di Nostro Signore Innocenzo XI da Mons.r Urbano Cerri"

Archivio di Propaganda Fide, Città del Vaticano, Scritture Riferite nei Congressi, II^a Serie, Missioni, Miscellanea, vol. 21, "Relazione dello Stato della Congregazione, e Missioni di Propaganda Fide Fatta alla San. Mem. di PP. Innocenzo XI da Mons.r Urbano Cerri".

Archivio di Stato di Firenze, Mediceo del Principato, fil. 5862, ff.n.n. "Istruzione dello stato della religione nel mondo fatta da Mons.or Urbano Cerri segretario della Congregazione di Propaganda per Innocentio XI".

Archivio di Stato di Roma, Camerale III, b. 2053, fasc. 1, pp. 1-284, "Istruzione dello stato della Sacra Congregazione di Propaganda fide data da Mons. Cerri segretario alla Santità di Nostro Signore Papa Innocenzio XI".

Archivio di Stato di Roma, Archivio Santacroce, vol. 83, "Relatione di tutto il mondo cattolico data a N.S. Papa Innocentio XI l'anno 1677 da Monsignor Urbano Cerri Segretario di Propaganda Fide".

Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. Ital 132, "Stato della Religione

Cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI a. 1677. Di Urbano Cerri segretario della Congregazione di Propaganda”.

Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Roma, ms. 39. G. 11, “Compendiosa e general relatione dello stato delle missioni fatta alla Santità di Nostro Signore l'anno 1677 da Mons.^r Urbano Cerri Segretario della Sac. Congregazione de Propaganda Fide”.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, ms. Barb. Lat. 4624, ff. 1-263r, “Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI. D. Urbano Cerri Segretario della Congregazione di Propaganda. Anno Domini MDCLXXVII”.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, ms. Borg. Lat. 311, ff. 1-193, “Istruzione dello stato della Sacra Congregazione di Propaganda Fide data da Mons. Cerri segretario alla Santità di Nostro Signore Papa Innocentio XI”.

Biblioteca Casanatense, Roma, ms. 2670, ff. 57-141, “Istruzione dello stato della Sacra Congregazione di Propaganda Fide data da Mons. Cerri segretario alla Santità di Nostro Signore Papa Innocentio XI”.

Biblioteca Casanatense, Roma, ms. 2907, ff. 2-138, “Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI. D'Urbano Cerri Segretario della Congregazione di Propaganda. Anno Domini MDCLXXVII”.

Biblioteca Comunale Augusta, Perugia, ms. E 8, “Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI. Di Urbano Cerri Segretario della Congregazione di Propaganda. Anno Domini MDCLXXVII”.

Biblioteca Comunale di Cortona (Arezzo), ms. 321, “Relazione dello stato delle missioni di Propaganda fide fatta da monsignor Cerro segretario della Congregazione alla Santità di Nostro Signore Papa Alessandro VII [sic]”.

Biblioteca Comunale di Cortona (Arezzo), ms. 322, ff. 2-129, “Relatione dello stato di Propaganda Fide in tutte le parti del mondo fatta da Monsignor Urbano Cerri a papa Innocenzo XI”.

Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia, Cod. Ital. Cl. V cod. VII (=5667), "Instruttione dello stato della Sacra Congregatione di Propaganda Fide data da Mons. Cerri segretario alla Santità di Nostro Signore Papa Innocentio XI".

Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia, Cod. Ital. Cl. XI cod. XXXI (=6845), pp. 711- 937, "Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo di Urbano Cerri Segretario della Congregatione di Propaganda a papa Innocentio XI 1678".

Biblioteca Nazionale di Napoli, ms. X. F. 47, "Relatione di tutto il mondo cattolico data a Nostro Signore Papa Innocenzo XI l'anno 1677. Da Monsignor Urbano Cerri Segretario della Congregatione di Propaganda Fide".

Biblioteca Nacional de España, Madrid, ms. 2466, "Instruttione per Nostro Signore Innocenzo XI dello stato della Religione nel mondo fatta da Mons. Urbano Cerri segretario di Propaganda Fide".

Biblioteca Nacional de España, Madrid, ms. 9732, "Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI. Di Urbano Cerri Segretario della Congregatione di Propaganda. Anno Domini MDCLXXVII".

Bibliothèque National de France, Paris, ms. Italien 1168, "Stato della Religione Cattolica in tutt'il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI. D'Urbano Cerri Segretario della Congregatione di Propaganda. Anno Domini MDCLXXVII".

Bibliothèque National de France, Paris, ms. Italien 1514, "Stato della Religione Cattolica in tutt'il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI. D'Urbano Cerri Segretario della Congregatione di Propaganda Fede. Anno Domini MDCLXXVII".

Bibliothèque National de France, Paris, ms. Nouvelles Acquisitions Françaises 7493, "Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocenzo XI d'Urbano Cerri Segretario della Congregatione de Propaganda. Anno 1677".

British Library, Londra, ms. Additional 17990, "Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI. D'Urbano Cerri Segretario della Congregatione di Propaganda. Anno Domini MDCLXXVII".

British Library, Londra, ms. Additional 23772, “Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI”

Civico Museo Correr, Venezia, Cod. Cicogna 1255 (CXXX), ff. 57-192, “Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo di Urbano Cerri Segretario della Congregazione de Propaganda a papa Innocenzo XI 1678”.

Indiana University, Lilly Library (Bloomington IN, USA), Miscellaneous mss., Serie 16th-17th century, Urbano Cerri, “Stato della Religione Cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocentio XI 1677”.

Lambeth Palace Library, London, ms. 304, “Instruttione per N. S. Innocenzo XI dello stato della religione nel mondo, fatta da Monsignor Urbano Cerri, Segretario di Propaganda Fide”.

Princeton University Library, ms. 224, “Stato della religione cattolica in tutto il mondo per la Santità di Nostro Signore Innocenzio XI. Ricavato da Monsignor Cerri, Segretario della Congregazione de Propaganda l’anno 1677”.

Zentralbibliothek Zürich, Ms. B 70, “Instruttione per N. S. Innocenzo XI. dello Stato della Religione nel Mondo”.

I Vicariati Apostolici e Propaganda Fide nella relazione di Urbano Cerri a Innocenzo XI

Giovanni Pizzorusso

1. Il recupero di un'istituzione missionaria della Chiesa primitiva

Nella parte finale della sua *Relazione* indirizzata al papa Innocenzo XI, conclusa la trattazione relativa allo “stato nel quale si trova la Fede cattolica per tutto il Mondo dove sono eretici e infedeli” Urbano Cerri, segretario della Congregazione de Propaganda Fide dal maggio 1675 all'agosto 1679 (e in precedenza dal marzo 1673 al novembre dello stesso anno) affronta brevemente lo “Stato della Congregazione” cioè i vari aspetti dell'organizzazione e dell'attività di Propaganda, dai bilanci economici, alla gestione dell'archivio, della Stamperia e del Collegio Urbano¹. Infine si tratteggiano molto rapidamente le figure ideali di coloro che devono svolgere il ministero apostolico: vescovi, missionari, procuratori, visitatori. Un punto specifico, intitolato “Missione dei Vescovi” è destinato alla funzione dei vescovati missionari spesso ricoperti da vicari apostolici con titolo vescovile.

1 Della *Relazione di Mons.r Urbano Cerri alla Santità di N.S.P.P. Innocenzo XI dello Stato di Propaganda Fide* utilizziamo la copia APF, Miscellanee Varie, vol. XI, ff. 1rv, 48rv-179rv (per il paragrafo sullo stato delle missioni di Propaganda si vedano i ff. 171r-178v). Sulla *Relazione* cfr. Bernard Jacqueline, *La S. Congrégation 'de Propaganda Fide' en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, “Revue historique de droit français et étranger”, 4^{ème} sér., XLIII (1965), pp. 464-481 e Gaetano Platania, *Viaggiare senza mai partire. La relazione di Urbano Cerri segretario della Congregazione de Propaganda Fide in Ad ultimos usque terrarum terminos in Fide Propaganda. Roma tra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di Massimiliano Ghilardi et al., Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 203-213. Sull'attività di Propaganda, Josef Metzler, *Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni 1622-1972*, a cura di Id., Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1971-6, vol. I/1: 1622-1700, 1971, pp. 244-305 (d'ora in avanti MR I/1). Per una rassegna sui segretari della Congregazione (con particolare riferimento all'America settentrionale) Luca Codignola, *L'area nord-atlantica secondo la curia pontificia. I funzionari di Propaganda Fide, 1622-1816*, in *Giovanni Caboto e le vie dell'Atlantico Settentrionale: Atti del Convegno Internazionale di Studi. Roma, 29 settembre-1° ottobre 1997*, a cura di Marcella Arca Petrucci e Simonetta Conti, Genova, Brigati, 1999, pp. 201-212.

Primieramente dirò che le Missioni dei Sacerdoti tanto secolari che Regolari non faranno mai progressi durabili se non saranno accompagnate da Vescovi o Vicari Apostolici che abbiano il carattere episcopale. Questo modo di predicare il Vangelo non solo è stato istituito da Cristo Signore Nostro, ma praticato in tutti i tempi dai Santi Apostoli e altri uomini Apostolici istruendo i Popoli e poi ordinando sacerdoti e Vescovi nazionali per l'amministrazione mediata et immediata dei Sacramenti. Onde questo è il vero modo di stabilire la Fede, anzi il seme proprio da propagarla tra gl'Infedeli².

Il richiamo al primo cristianesimo e al ruolo dei vescovi nella diffusione della fede è un tema ricorrente nella retorica di Propaganda fin dai documenti fondatori e ne è un evidente richiamo il parallelo con gli "apostoli e altri uomini apostolici" inviati da Cristo. Fin dai primi secoli i vicari apostolici hanno titolo vescovile e hanno una funzione sostitutiva dei vescovi nelle sedi vacanti dove sono i rappresentanti inviati dal papa in quanto definiti "apostolici". Nel 1860 Gaetano Moroni, riprendendo i dati dalla *Hierarchia Ecclesiastica* del gesuita Andrea Girolamo Andreucci del 1766, cita alcuni casi risalenti al IV, V e VI secolo in cui si nota come i vicari apostolici (o i vescovi con funzione di vicari fuori della loro diocesi) venissero inviati in varie regioni. Acolio, vescovo di Tessalonica, viene inviato in Illiria orientale nel 380 da papa Damaso I per l'amministrazione del clero di tutta la Grecia. Papa Zosimo dal 417 in avanti cominciò a inviare vicari nelle Gallie. Leone I nel 440 inviò a Costantinopoli presso l'imperatore il vescovo Giuliano di Kos per vigilare sull'espansione dell'eresia nestoriana. Ancora papa Simplicio designa suo vicario il vescovo di Siviglia nel 482 in qualità di primate di Spagna e papa Ormisda quello di Tarragona nel 514 in qualità di primate di Andalusia e Portogallo, così come in Francia papa Vigilio nel 545 designa suo vicario e primate di Francia il vescovo di Arles. Moroni cita poi altri nomi, presi da altre fonti, concludendo come la pratica fosse diffusa. Si trattava di prelati insigniti di titolo vescovile ai quali il pontefice aggiunge alla rispettiva sede un territorio "commettendogli le sue veci, come vicario apostolico di lui, sempre con personale prerogativa". Oltre al titolo vescovile, essi hanno il carattere di essere inviati direttamente dal pontefice (e da nessun altro) in territori che abbisognavano di tale intervento, in particolare in quelli più remoti, diritto che i papi hanno sempre detenuto³.

Questi due aspetti della carica di vicario apostolico (il titolo vescovile e la nomina diretta del papa) hanno particolare rilievo quando essa prende nuova

2 *Relazione*, ff. 175v-176r.

3 Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. 98, Venezia, Tipografia Emiliana, 1860, pp. 3-6 (citazione p. 4).

e larga diffusione con il rilancio missionario del papato postridentino che Moroni pone in linea di continuità definendo questi vicari come i “successori” dei precedenti. Il “nuovo” vicario apostolico diventa così una importante figura nella riappropriazione del pontefice nel suo ruolo di pastore universale che dal 1622 si attua attraverso la giurisdizione di Propaganda, il “ministero” missionario della Curia.

In primo luogo, la carica di vicario infatti viene ufficialmente parificata a quella vescovile (nei numerosi casi nei quali in essa non sia nominato un vescovo residenziale) concedendo il titolo di vescovo *in partibus* che, come è noto, significa l'elezione del vicario a una sede vescovile non più esistente ma mai soppressa formalmente. Di solito si tratta di un'antica sede vescovile sita in territorio islamico⁴.

Un secondo elemento di fondamentale importanza nel contesto missionario è che il vicario apostolico con titolo episcopale, in quanto dipendente direttamente dal papa da cui è nominato attraverso Propaganda, sfugge, almeno formalmente, ai condizionamenti che i sovrani cattolici esercitavano sulle elezioni vescovili anche nei territori missionari.

A questi due elementi se ne aggiunge un terzo: il vicario era un secolare piuttosto che un regolare e quindi non legato alle fedeltà che gli ordini, o più spesso, le singole province degli ordini avevano con l'autorità regia. Inoltre, il vicario poteva essere anche originario del territorio che andava ad amministrare: un vescovo “nazionale” che condivideva origine, lingua e costumi con i fedeli. Con i poteri di vescovo il vicario poteva, ad esempio, cresimare i convertiti confermando la loro adesione al cattolicesimo e, ancora di più, ordinare nuovi sacerdoti. Già questi due soli poteri mostrano l'importanza della figura del vicario nel favorire quel processo di *plantatio ecclesiae*, di formazione di una chiesa locale dopo che era stato saldamente impiantato il culto cattolico con una comunità di sacerdoti e fedeli e non più di missionari e convertendi. A quel momento, si sarebbe posto il problema della trasformazione del vicariato in diocesi e del territorio di missione in parte della chiesa di diritto comune, dove cioè non vigesse più quella speciale legislazione canonistica legata alle esigenze dell'apostolato che poteva talvolta derogare in modo più o meno ufficiale dai canoni e dettami tridentini⁵.

4 Ibid., pp. 7-12. Una conseguenza è che anche i vicari apostolici sono tenuti a fare la visita *ad limina* e a inviare la relativa relazione.

5 Su questi temi anche di carattere giuridico-canonistico cfr. le osservazioni di Eutimio Sastre Santos, *El asentamiento jurídico del primer Vicariato Apostólico Misionero, Holanda 1592-1626*, “Anthologica Annuaria”, 50 (2003), pp. 172-191. Cfr. anche Giovanni Pizzorusso, *Propaganda Fide*, I: *La Congregazione pontificia e*

2. Propaganda Fide e la strategia dei vicari apostolici

Naturalmente queste sono le estreme conseguenze di uno schema teorico che incontra molte varianti nella prassi missionaria. Lo si vede già dalle prime iniziative di Propaganda nelle quali il tema è subito all'ordine del giorno. Anzi nei territori di missione la neonata Congregazione (fondata nel 1622) trova già attivo un vicario apostolico missionario in Olanda, appena resasi indipendente dalla Spagna, dove dal 1592 si susseguono due vicari Sasbout Vosmeer e il successore Philip Rovenius (il primo dal 1602, il secondo dal 1620, entrambi con il titolo *in partibus* di Filippi in Macedonia), quest'ultimo in carica al momento della fondazione di Propaganda. La loro giurisdizione si dovette affermare in contrasto con l'opposizione degli ordini regolari (francescani, domenicani e gesuiti)⁶. In seguito, sotto l'impulso del primo segretario di Propaganda Francesco Ingoli, il quale “cherchait à créer des évêchés un peu partout”⁷, sostenitore del ruolo episcopale e del clero secolare nelle missioni⁸, abbiamo la nomina di un indiano, Matteo Mahalo de Castro formatosi a Roma presso gli oratoriani, a vicario apostolico dell'Idalcan con il titolo di vescovo di Crisopoli nel 1638, esperienza che non avrà molto successo⁹. Un passaggio molto importante è quello che avviene tra il 1658 e il 1660, regnante Alessandro VII, con la nomina dei vicari apostolici per l'Estremo Oriente e per la Nuova Francia (Canada)¹⁰. Questi ultimi non sono prelati “nazionali” bensì francesi che provengono da un nuovo attivo centro di formazione missionaria il

la giurisdizione sulle missioni, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022, pp. 209-229.

- 6 E. Sastre Santos, *El asentamiento jurídico*, cit. L'autore rivendica il primato cronologico della fondazione di vicariati missionari in Europa non riconosciuta dalla storiografia precedente anche perché non considerava i territori europei nel contesto missionario, p. 170.
- 7 Guillaume de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1959, p. 279.
- 8 Come emerge dal suo testo Francesco Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, a cura di Fabio Tosi, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 1999, pp. 156-165 e 274-276.
- 9 Giuseppe Sorge, *Matteo de Castro (1594-1677)*, Bologna, Clueb, 1986.
- 10 Per l'Oriente, Henri Chappoulie, *Rome et les Missions d'Indochine au XVIIe siècle. Aux origines d'une église*, 2 voll., Paris, Bloud & Gay, 1943-1948; cfr. anche François Rousseau, *L'idée missionnaire aux XVIe et XVIIe siècles. Les doctrines, les méthodes, les conceptions d'organisation*, Paris, Éditions Spes, 1930, pp. 123-142 che utilizza la *Relazione* di Cerri.

Séminaire des Missions-Étrangères di Parigi¹¹.

In questi ultimi casi vediamo come lo strumento della nomina di un vicario apostolico viene adattato alla convenienza da parte romana di avere il sostegno di una potenza coloniale in ascesa come la Francia per inserire la gerarchia ecclesiastica secolare in luoghi dove la situazione missionaria non è ancora pronta per una formale elevazione a diocesi oppure dove le nomine dei vescovi sono sottoposte al regime di patronato regio. Pur mantenendo il principio della preferenza per una gerarchia missionaria nazionale, per la quale vengono formati giovani sacerdoti nei collegi missionari a Roma e in Europa, questo adattamento è destinato a durare come risorsa per affermare una presenza di livello vescovile nelle missioni che si moltiplicherà nei secoli successivi.

Nella sua *Relazione* Urbano Cerri proclama apertamente la sua adesione alla creazione dei vicari apostolici in linea con la strategia della Congregazione citandone nel suo testo un buon numero, come vedremo. Per la loro utilità in qualità di vescovi missionari, anzi, prospetta i vantaggi futuri di un'implementazione di questa politica,

massime se con loro si manderanno Maestri di scuola¹² che istruiscono i nazionali e gli alunni dei Collegi già fondati. Si potrebbe appoggiare, quando vi fossero a proposito, l'una e l'altra incombenza. Sarà anche di gran sollievo alla Congregazione che in tal caso non avrà da spendere in viatici per gli operai che, con tutte le persecuzioni degli Infedeli, avendo la lingua e la pratica del Paese oltre le parentele e amicizie, non saranno necessitati a fuggire, come è succeduto nel Giappone, nella China, nell'Etiopia e in tanti altri luoghi che sono rimasti affatto abbandonati. [...] Ha però [perciò] la Santità Vostra deputato a questo effetto una Congregazione particolare¹³.

Le congregazioni particolari di Propaganda sono delle commissioni interne di cardinali che alla presenza del segretario ed eventuali consultori trattano per un tempo più o meno lungo delle questioni specifiche¹⁴. Nel 1677, l'anno

11 Sul Séminaire des Missions-Étrangères, luogo di formazione di clero secolare, François Fauconnet-Buzelin, *Aux sources des Missions-Etrangères. Pierre Lambert de la Motte (1624-1679)*, Paris, Perrin, 2006; Louis Baudiment, *François Pallu: Principal fondateur des Missions étrangères*, Paris, Archives des Missions Étrangères, 2006; Catherine Marin, *La Société des Missions Étrangères de Paris: 350 ans à la rencontre de l'Asie 1658-2008*, Paris, Karthala, 2008.

12 Canonici delle chiese cattedrali o collegiate solitamente laureati in diritto o in teologia.

13 *Relazione*, f. 176r.

14 G. Pizzorusso, *Propaganda Fide*, I, cit., pp. 110-111.

precedente alla redazione della *Relazione* di Cerri, si era riunita una di queste congregazioni formata da sette cardinali (di cui alcuni ex segretari di Propaganda promossi alla porpora) in quanto, negli anni precedenti, non erano mancate critiche alla strategia dei vicariati apostolici messa in campo da Propaganda. Tale strategia si era realizzata in contesti geografici diversi. In alcuni casi la decisione non aveva prodotto reazioni, ma altrove sì: l'esempio più noto e all'epoca più attuale riguardava l'Estremo Oriente (Cina, Cocincina, Tonchino) dove si era aperto un conflitto tra gesuiti portoghesi e vicari apostolici francesi che erano considerati una testa di ponte per l'influenza commerciale della Francia. Per difendere la loro posizione i portoghesi si erano appellati ai diritti di patronato ricevuti dai pontefici all'epoca delle scoperte geografiche. Questa difesa aveva allargato la polemica in quanto toccava uno dei punti centrali della politica di Propaganda: la lotta al patronato¹⁵. Nel suo rapporto presentato alla congregazione particolare, Cerri ammette che la strategia di inviare vescovi missionari può essere criticata. Tuttavia l'esistenza di un vescovo o di un vicario con titolo vescovile in un territorio costituisce nel tempo la testimonianza della presenza cristiana. In Europa, commenta Cerri, lo si vede dal confronto tra le

-
- 15 H. Chappoulie, *Rome et les Missions d'Indochine*, vol. II, cit., pp. 9-66 e Tara Al-berts, *Conflict and conversion. Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700*, Oxford, Oxford UO, 2013. Sul *padroado* e Propaganda vedi Ignacio Ting Pong Lee, *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, MR I/1, pp. 353-438; Giovanni Pizzorusso, *Il padroado régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, in *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, a cura di Id., Gaetano Platania e Matteo Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2012, pp. 177-219; Miguel Rodrigues Lourenço, *Inquisition and Empire: The Holy Office of Goa between Padroado and Propaganda Fide (1666-1681)*, "Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas. Anuario de Historia de América Latina", 57 (2020), pp. 87-121, Rui Zhang, *Overcoming the Patronage System: Propaganda Fide and Its Portuguese Patronage Documents on China in the Early Modern Period*, "Religions", 15, 959 (2024), <https://doi.org/10.3390/rel15080959>; Pedro Paiva, *The dioceses of the Portuguese Royal Patronage in Asia and the reasons for the foundation of Propaganda Fide (1622)*, "Trashumante-Revista Americana de Historia Social", 23 (2024), pp. 168-91. In generale sul *padroado*, Ângela Barreto Xavier, Fernanda Olival, *O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas*, in *Monarquias Ibérica em Perspectiva Comparada (séculos XVI-XVIII). Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*, a cura di Ângela Barreto Xavier, Federico Palomo e Roberta Stumpf, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2018, pp. 123-160; Pedro Paiva, *A Religion for the World: Royal Patronage and a Pluricontinental Diocese*, in *The Global History of Portugal. From Prehistory to the Modern World*, a cura di Carlos Fiolhais, José Eduardo Franco e José Pedro Paiva, Brighton-Chicago-Toronto, Sussex Academic Press, pp. 198-202.

zone (come in Irlanda, in Albania, in Bulgaria, in Olanda e nelle isole greche) dove in un passato anche remoto ci sono state sedi episcopali, e quelle (come Inghilterra, Olanda, e Scandinavia) dove le missioni cattoliche non riescono a imporsi perché non ci sono mai stati vescovi. Per questo motivo, tornando all'attualità della polemica sui vicari in Estremo Oriente, Cerri difende i vicari francesi, pur se accusati di giansenismo, che costituiscono figure che rafforzano l'affermazione del cristianesimo e dell'autorità spirituale pontificia. Cerri arriva addirittura ad ammettere che

questo è tanto vero che i Vescovi anche scismatici e colmi d'ignoranza, mantengono la Fede Cristiana in mezzo dei Turchi e degli Idolatri¹⁶.

Ma il punto che a Cerri sta a cuore, in quanto centrale nella strategia di Propaganda, è la possibilità, non sempre perseguita come si è visto, che i vicari offrono di ordinare missionari nazionali formando il clero indigeno, che potrebbe convertire con maggior successo i popoli che per lingua e tradizione sono loro connazionali e anche sopperire all'insufficienza del numero di missionari europei nelle varie parti del mondo¹⁷. A conclusione del suo rapporto per la congregazione particolare del 1677, Cerri rilancia la politica di invio di vicari apostolici come vescovi missionari avanzando proposte per nuove fondazioni e suggerendo di trovare i candidati tra gli allievi dei collegi nazionali. Il mantenimento dei nuovi vicari poteva essere trovato presso i sovrani cattolici, ma anche in modo autonomo dal papa con proprie risorse quali le entrate della fabbrica di San Pietro¹⁸.

3. I vicariati apostolici nella Relazione di Cerri a Innocenzo XI

Non stupisce, quindi, se nella *Relazione* di Cerri del 1678 vediamo come ci siano molti riferimenti alla fondazione di vicariati apostolici missionari con titolo vescovile nei vari continenti. L'interesse di considerarli singolarmente sta anche nel fatto che in questa prima fase emergono caratteri specifici in queste figure che vengono impiegate in contesti molto diversi e secondo modalità differenziate.

16 *Relazione*, f. 176r.

17 Sul tema vedi ora per il caso portoghese, Pedro Paiva, *Secular clergy and skin colour in the Portuguese Empire (16th-18th centuries): A controversial issue*, "Revista Portuguesa de História", LIV (2023), pp. 9-45.

18 Il documento si trova in APF, CP, vol. 21, ff. 215r-242v (due copie). Per un'analisi più dettagliata del medesimo, cfr. G. Pizzorusso, *Il padroado régio portoghese*, cit., pp. 198-203.

4. In Europa

In Inghilterra i primi vicari apostolici sono nominati nel 1623: William Bishop seguito da Richard Smith entrambi con il titolo di vescovi *in partibus* di Calcedonia divisero la loro giurisdizione tra vari arcidiaconi. Seguirono delle polemiche con i missionari regolari tanto che il vicario lasciò l'Inghilterra. In seguito, non fu possibile nominare un successore malgrado l'invio di delegati pontifici senza risultati, pur essendo anche il re disponibile. Cerri chiude il discorso dicendo che a Roma la questione è stata sottoposta al Sant'Uffizio e quindi segreta. Diversa era la situazione in Irlanda, paese in maggioranza cattolico ma sottoposto a Propaganda in quanto dominio inglese, dove, alla fondazione della Congregazione, quattro arcivescovi avevano come suffraganei ben ventisei tra vescovi residenziali e vicari apostolici. Ma al tempo di Cerri l'episcopato era molto ridotto: solo otto vescovi residenti¹⁹.

Dopo aver richiamato il vicariato apostolico di Olanda (di cui si è già detto), retto da Johann Neercassel, vescovo con il titolo di Castoria, Cerri parla di quello di Bois-le-Duc (s'Hertogenbosch) nel Brabante settentrionale, in passato sede vescovile, dove preoccupano più i conflitti tra i cattolici che il rapporto con i protestanti. Poi accenna al vicario apostolico residente in Hannover, reso possibile in virtù della fede cattolica del duca Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, convertitosi al cattolicesimo nel 1651. Nel 1667 Propaganda aveva nominato il sacerdote secolare Valerio Maccioni vescovo *in partibus* del Marocco come vicario apostolico del Braunschweig-Lüneburg al quale tra il 1669 e il 1670 era stata allargata la giurisdizione alle città di Halberstadt, Bremen, Magdeburg, Mecklenburg, Altona e Glückstadt. Morto Maccioni nel 1676, viene nominato il 21 agosto 1677, con il titolo vescovo titolare di Titiopolis in Isauria, il danese Niels Steensen, il famoso scienziato anatomista e geologo, noto come Nicolò Stenone convertitosi a Firenze dove si trovava per motivi di studio presso la corte granducale. Il 14 marzo 1678 le sue facoltà vengono estese al regno di Danimarca. La frase di Cerri "sperandosi che possa apportar grand'utile al Regno di Danimarca" può suggerire una datazione della *Relazione* del segretario di Propaganda successiva a quel provvedimento di estensione territoriale²⁰.

19 *Relazione*, ff. 53r-56r (Inghilterra e Ibernica). Cfr. anche il saggio di Matteo Binasco in questo volume.

20 *Relazione*, ff. 61v-63v (Province Unite e Germania Bassa) e 57v-60r (Danimarca). *Hierarchia Catholica* a cura di Remigium Ritzler e Pirminum Sefrin, vol. V, Patavii, Il Messaggero di S. Antonio, 1952, pp. 257 e 382 (d'ora in avanti HC V). Cfr. Hermann Tüchle, *Im Spannungsfeld des luterischen Christentums (Böhmen, Deutschland und Skandinavien)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*

Questi vicariati si trovano in situazioni di minoranza della presenza cattolica ed esistono per volontà dei principi locali con definizioni territoriali molto lasche e mutevoli. Un altro esempio di ciò citato da Cerri è quello del vescovo di Belgrado, nella parte turca dell'Ungheria, che deteneva in qualità di vicario apostolico la giurisdizione sulle chiese che stanno nella regione delimitata dai fiumi Drava, Danubio e Tibisco (Tisza) fino a Temesvar. Questa nomina costituisce anche un'affermazione della giurisdizione romana sul vescovato di Belgrado che l'Imperatore voleva sottomettere a un suo preteso *ius nominandi*. Cerri precisa, inoltre, che non era compresa in questa giurisdizione vicariale la chiesa di Sirmio (Sremska Mitrovica nell'attuale Vojvodina) di cui il vescovo sarebbe solo amministratore, distinguendo e valorizzando così ulteriormente la carica di vicario apostolico²¹. Anche in questo caso si tratta di una giurisdizione spazialmente composita e poco definita. La situazione è ancora più complicata perché l'eletto Matteo Bernjaković era sospeso dalla carica affidata in amministrazione a un francescano osservante bosniaco, Giovanni da Derventa, cui è dato anche il titolo di vicario apostolico che terrà fino al 1679 nei termini geografici generali sopra indicati quando Bernjaković sarà nuovamente insediato²².

Anche in Transilvania il vicario apostolico non è un secolare ma appartiene allo stesso ordine dei francescani osservanti missionari colà presenti. Casimiro Michele Domokos, vescovo titolare di Corone, vicario apostolico di Alba Iulia²³. Nell'isola greca di Siros (Sira) facente parte dell'Arcipelago (Cerri parla solo delle isole greche dove si trovano cattolici e un episcopato latino) si trova un vicario apostolico in quanto il vescovo, accusato "di alcuni delitti", è a Roma senza che si sia potuto per mancanza di prove decretare la sua destituzione dalla carica. Pertanto, Propaganda nel 1674 si è affidata a Tommaso Badet,

Memoria Rerum, cit., vol. I/2: 1622-1700, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1972, pp. 50-54 (d'ora in avanti MR I/2). Dal 1680 al 1683 Stenone svolse anche la funzione di vescovo ausiliare di Münster.

- 21 L'imperatore aveva nominato il vescovo di Sirmio nella persona di Jan Kéry, nomina non confermata da Roma. Kéry fu poi nominato il 5 dicembre 1678 al vescovato di Csanad; HC V, pp. 358 e 177.
- 22 *Relazione*, ff. 73r-74v (Ungheria). HC V, p. 117. Cfr. Duro Koška, *L'organizzazione periferica delle Missioni in Ungheria e in Croazia*, MR I/2, pp. 281-283.
- 23 *Relazione*, f. 75r (Transilvania); *Hierarchia Catholica* a cura di Patritium Gauchat, vol. IV (1592-1667), Monasterii, Librariae Regensburgianae, 1935, p. 341 (d'ora in avanti HC IV) e HC V, pp. 173, 385. Il 13 gennaio 1677 fu nominato come coadiutore con diritto di successione il confratello Giuseppe Caione e nel corso dell'anno Domokos sarebbe defunto. Quindi in questo caso dobbiamo registrare un mancato aggiornamento delle notizie da parte di Cerri.

originario di Scio, ex allievo del Collegio Urbano, senza tuttavia accordargli un titolo vescovile²⁴.

L'impiego di prelati con la carica di vicari apostolici presso popolazioni poste sulla frontiera confessionale ci viene da altri due esempi, riportati dalla relazione di Cerri, di comunità di rito greco migrate in aree di rito latino.

La prima è quella degli Uscocchi, comunità di valacchi di rito greco stabilitasi nella diocesi di Zagabria nel XVI secolo, per la quale vi era la necessità di un'assistenza spirituale sollecitata anche dall'Imperatore. La complessa situazione, rievocata in dettaglio da Cerri, fu risolta con la nomina del basiliano Paolo Sorchich, cattolico di rito greco, consacrato a Roma dal vescovo di rito greco residente mercé il decreto del Sant'Uffizio del 12 novembre 1671. Al vicario fu connesso il titolo vescovile *in partibus* delle Platee (o della Platea). Al momento di scrivere il suo rapporto Cerri afferma di non avere avuto notizie della condotta e dell'opera di questo vicario. Tuttavia, il vicariato con relativo titolo vescovile venne in seguito continuato con la nomina di altri basiliani²⁵.

Il secondo esempio riguarda i Mainotti, comunità di rito greco immigrata in Corsica e in Maremma in tempi recenti rispetto alla relazione di Cerri. Per l'esiguità numerica della comunità si era indecisi se favorire la permanenza della comunità nel rito greco o se promuovere il passaggio al rito latino. Anche qui ci fu l'intervento del Sant'Uffizio che decretò la nomina di un vicario apostolico dipendente dal vescovo di Sagona, misura tuttavia restata a titolo di progetto, mentre in quegli anni il sacerdote Odorisio Pieri svolgeva un ruolo di informatore di Propaganda per capire quali provvedimenti prendere²⁶.

24 *Relazione*, f. 85rv (Arcipelago); HC V, p. 367. Cfr. Gualberto Matteucci, *La Grecia, le sue isole e Cipro*, MR I/2, p. 339. Era entrato in collegio nel 1660, cfr. anche Archivio del Collegio Urbano di Propaganda Fide, *Giuramento*, vol. 1, *ad nomen*.

25 *Relazione*, ff. 98v-99v (Uscocchi); HC V, p. 317.

26 *Relazione*, f. 102r (Corsica); Pietro Chiocchetta, *La S. Congregazione e gli Italo-Greci in Italia*, MR, I/2, pp. 3-25, Giovanni Pizzorusso, *La Congrégation "de Propaganda Fide" et les missions en Italie au milieu du XVIIe siècle*, in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe siècle au XXe siècle*, *Actes du Colloque de Chambéry (18-20 mars 1999)*, a cura di Christian Sorrel e Frédéric Meyer, Chambéry, Institut d'études savoisiennes-Université de Savoie, 2001, pp. 43-61; Jean Pascal Gay, *The Inconsistent Observer: The Roman Inquisition and the Greek Community of Paomia (Corsica, Seventeenth-Eighteenth Centuries)*, in *The Inquisition and the Christian East, 1350-1850*, a cura di Cesare Santus, Jean Pascal Gay e Laurent Tatarenko, Durham, Durham University IMEMS Press, 2025, pp. 195-220; Giampaolo Salice, "Per venire a Corsica abitare". *Negoziante e nascita di una colonia*, in *Gli stranieri della Repubblica. Controllo gestione e convivenza a Genova in età moderna*, a cura di Andrea Zappia, Francesca Ferrando e Fausto Fioriti, Saluzzo, Editrice Fusta, 2023 pp. 221-242.

5. In Asia

L'alto numero di vicari sulle frontiere confessionali europee, con i protestanti nel nord e gli ortodossi ad est, dimostra la convenienza dell'utilizzo di questo strumento istituzionale. Nel cinquantennio che passa tra la fondazione di Propaganda e la *Relazione* del segretario Cerri esso si diffonde anche fuori dall'Europa, soprattutto in Asia, anche con prelati "indigeni", nazionali, originari dei territori cui vengono destinati. Le aree asiatiche sono tre: il Vicino Oriente, l'India e l'Estremo Oriente.

Relativamente alla prima, la nomina nel 1675 di François Picquet come vicario apostolico di Babilonia (con sede a Bagdad) con titolo vescovile di Cesaropoli, si colloca nella fase di stretta collaborazione di Propaganda con l'azione missionaria francese, connotata da forti interessi politici e commerciali. Picquet, proveniente da una famiglia di banchieri e mercanti lionesi, era stato console ad Aleppo e si era guadagnato la fiducia di Propaganda in un soggiorno romano al ritorno dall'Oriente²⁷. Proprio per questa esperienza Cerri vede con grande fiducia l'azione del vicario anche per la formazione di una gerarchia ecclesiastica e per i rapporti con le autorità locali nell'area siro-persiana e armena.

Nella città mercantile di Smirne la componente cattolica è stata sempre molto costante, tanto che la città è assunta al rango di sede arcivescovile, anche se spesso risulta vacante. All'epoca di Cerri, tuttavia, vi si trova un vicario apostolico Leone Macropodari di Scio (Chio), nominato da Propaganda il 5 aprile 1659, che è in difficoltà a comporre le discordie tra francescani riformati e cappuccini²⁸.

Nell'area indiana la presenza di vicari apostolici segnalati nel testo di Cerri è particolarmente complessa anche dopo quella del già citato Matteo de Castro. Anzitutto, si deve rilevare la presenza di un vicario italiano, Giuseppe Maria Sebastiani, carmelitano scalzo (Giuseppe di Santa Maria) nominato nel 1659 vescovo titolare di Ierapoli con giurisdizione sul Malabar e i cristiani di San Tommaso. Sebastiani si occupò anche di nominare un locale, Alessandro Parampil de Campo, vescovo titolare di Megara vicario di Angamal o Cranganor anche allo scopo di annullare la nomina abusiva di un preteso vicario precedente che aveva prodotto uno scisma, come raccontato in dettaglio dallo stesso Cerri.

Il rientro in Italia di Sebastiani lasciò libero il titolo di Ierapoli che fu assunto nel 1669 da un vicario indiano Custodio de Pinho, nato a Salsete e venuto a Roma a studiare al Collegio Urbano che aveva giurisdizione su

27 *Relazione*, ff. 115r-116v (Soria; Mesopotamia); HC V, pp. 110 e 133.

28 *Relazione*, f. 123r (Asia Minore); HC IV, p. 319.

Idalcan, Golconda e regno del Gran Mogor. Il 17 dicembre 1674 Tommaso de Castro, nipote di Matteo de Castro, anch'egli venuto a studiare a Roma, ma entrato nell'ordine dei teatini, fu eletto con il titolo vescovile di Fulsivila, con giurisdizione nella regione del promontorio del Comorin con le varie zone indicate da Cerri nella sua relazione. Per il segretario queste nomine restano insufficienti: secondo lui il numero dei vicari apostolici andrebbe aumentato, ad esempio inviandone uno nell'area del Bengala²⁹.

L'Estremo Oriente è il terzo teatro orientale del quale Cerri si occupa dove è apertissima la questione della giurisdizione dei vicari apostolici. Nominati da Propaganda e approvati dal papa tra il 1658 e il 1660 (come già detto) i membri del Séminaire des Missions-Etrangères Pierre Lambert de la Motte, vicario della Cocincina e vescovo titolare di Beyrouth, François Pallu vicario del Tonchino e vescovo titolare di Eliopoli, e Ignace Cotelendi, vicario apostolico di Nanchino (Nanjing) e vescovo titolare di Metellopoli (quest'ultimo deceduto durante il viaggio e in seguito sostituito da Louis Laneau con lo stesso titolo) la situazione si era bloccata e complicata. Anzitutto i confini della giurisdizione dei vicari erano vastissimi e poco determinati. Volendo coprire l'intera Cina tra i tre vescovi era stata anche suddivisa la semplice amministrazione di varie province cinesi che si aggiungeva alla giurisdizione sui vicariati. Tuttavia, il compimento dell'ambizioso programma restava teorico. Non fu infatti possibile aumentare il numero dei prelati con un sacerdote cinese come fu tentato nel 1671.

Intanto i vicari avevano nominato dei provicari secolari francesi che si scontrarono con i gesuiti, tra i quali Cerri nomina Domenico Fuciti e Giovanni Filippo Marini. Il racconto di Cerri è redatto in prima persona, con aggiornamenti sulla questione che gli appare come un pericoloso "scisma" sul quale tuttavia non può diffondersi troppo anche perché il papa vi ha posto il segreto del Sant'Uffizio. Certamente tutta la trattazione del tema dei vicari apostolici nell'intera *Relazione* gravita soprattutto intorno alla questione cinese che in quegli anni è ancora agli inizi, ma che si svilupperà ampiamente in seguito così come i contrasti intorno al patronato portoghese³⁰.

29 *Relazione*, ff. 125r-127v (Impero del Gran Mogor; Idalcan e altri Regni; Malabar) e 127v-128r (Bengala); HC IV, p. 167, 203 e 237; HC V, p. 219 e 206. Cfr. anche J. Wicki, *Unbewältigte Probleme in Indien, Ceylon und Burma*, MR I/2, pp. 558-9 e, per gli alunni indiani del Collegio Urbano, 568-9.

30 *Relazione*, ff. 113r (Seminario di Parigi), 131v-136v (Siam, Cocincina, Camboia, Tonchino); Fortunato Margiotti, *La Cina, ginepraio di questioni secolari*, MR I/2, pp. 597-631; H. Chappoulie, *Aux origines d'une église*, cit.; G. Pizzorusso, *Il padroado*, cit.; Maria Grazia Russo, "Non deponeva mai dalle mani un librettino, ed il vocabolario della lingua cocincinese": l'inedita relazione di viaggio di Domenico Fuciti (1623-1696) in terra vietnamita, in *Nel segno di Magellano tra terra e cielo. Il*

6. In Africa e in America

Per l'Africa, continente ancora in larga parte inesplorato, Cerri cita un tentativo fallito di inviare un vicario in Abissinia nella persona di Antonio d'Andrade, residente a Roma, nominato vescovo titolare di Callipoli nel 1650³¹. In Africa settentrionale invece due preti lazzaristi francesi, Philippe e Jean Le Vacher sono nominati ad Algeri e Tunisi nel 1650. In seguito nel 1667 Jean prenderà il posto di Philippe (tornato in Francia nel 1662) mentre a Tunisi sarà destinato un provicario. Va segnalato come queste nomine rientrano nella strategia di Propaganda di nominare secolari, misura che infatti suscitò l'opposizione dell'ordine dei trinitari spagnoli. Inoltre, si osserva la commistione tra il ruolo religioso e quello politico: Le Vacher fu infatti console a Tunisi (dal 1648 al 1653) e ad Algeri (destinatovi da Colbert nel 1677). Le due cariche erano state acquistate dalla duchessa d'Aiguillon rispettivamente nel 1648 e nel 1646³². Cerri conclude con l'augurio dell'invio di altri vicari a Loanda o in Madagascar³³.

Per quanto riguarda il Nuovo Mondo, Cerri rileva la particolare situazione di quel continente il cui territorio è ancora in gran parte da conoscere. Egli sottolinea come "Vi sono Vescovati, Università, Conventi e Missioni, onde a guardarla da lontano, pare una nuova Cristianità ben formata, stabilita, ma se la consideriamo da vicino, la Fede di Cristo ha preso ivi pochissimo piede, non dico nei Paesi soggetti ai Principi Cattolici, ma nelle Province infinite, che ancora professano l'idolatria, e in quelle occupate dagli inglesi e olandesi". Questa realtà contraddittoria è un esito della colonizzazione e del regime di Patronato Regio di cui i sovrani spagnoli hanno goduto e che hanno interpretato a loro

viaggio nelle arti umanistiche e scientifiche di lingua portoghese e di altre culture europee in un'ottica interculturale, a cura di Michela Graziani, Firenze, Firenze UP, 2021, pp. 193-217.

31 *Relazione*, ff. 140v-142v (Etiopia); J. Wicki, *Unbewältigte Probleme*, cit., p. 568; Questo vicario non risulta in HC; cfr. Teobaldo Filesi, *Ancora su alcuni documenti del '600 relativi all'Africa conservati negli archivi romani*, "Africa", XXII, 3 (sett. 1967), pp. 339-345 (in partic. 341-344). Bisogna ricordare che Propaganda aveva nominato nel 1645 Matteo de Castro, vescovo titolare di Crisopoli che abbiamo già citato come vicario nell'Idalcan (da cui era rientrato a Roma) vicario apostolico in Etiopia in sostituzione del carmelitano scalzo fiammingo, Jakob Weemers nominato nel 1640 con titolo di vescovo di Menfi in Egitto, morto però all'inizio del suo viaggio verso l'Africa. Ma neppure Matteo de Castro arrivò mai in Etiopia dirigendosi invece in India, cfr. G. Sorge, *Matteo de Castro*, cit., pp. 62-71.

32 *Relazione*, ff. 158v-159r (Barbaria); Teobaldo Filesi, *L'attenzione della S. Congregazione per l'Africa Settentrionale*, MR I/2, pp. 389 e 393-394.

33 *Relazione*, ff. 146v-147r (Angola; Madagascar).

vantaggio arrivando alla pretesa che il re sia “Delegato Apostolico e Supremo Direttore dell’Ecclesiastica Gerarchia”. Infatti nei territori direttamente sottoposti alla loro autorità essi hanno rapidamente formato numerose diocesi nel corso del XVI secolo. Invece non hanno sostenuto adeguatamente, secondo Cerri, l’evangelizzazione delle popolazioni indigene nelle altre parti del continente dove ora si formano le colonie protestanti. Pertanto, stante questa situazione di fatto, Cerri afferma che parlerà nella sua *Relazione* soltanto delle parti dove “sono o sono state missioni per la conversione degli infedeli”, senza quindi parlare della formazione di vicariati o diocesi³⁴. Questo quadro ha però un’eccezione nella Nuova Francia dove era stato possibile fondare un vicariato apostolico a Québec. Tale fondazione, come si è già accennato, si è svolta negli stessi anni di quella dei vicari per l’Estremo Oriente sulla spinta del Seminario della Missioni Estere e il sostegno della corona francese nella persona di François de Laval con il titolo vescovile *in partibus* di Petrea. Nel corso della segreteria dello stesso Cerri, tale vicariato è stato trasformato in una diocesi, la prima del Nuovo Mondo a non essere compresa nel patronato spagnolo. Nella descrizione che Cerri dà della situazione missionaria della Nuova Francia e della figura di Laval emerge un positivo giudizio generale sulla fondazione dei vicariati come momento di passaggio dalla missione al vescovato³⁵.

Cerri invece non fa cenno all’altra parte delle colonie francesi, quella caraibica dove pure fu tentata la fondazione di un vicariato apostolico o di un vescovato soprattutto negli anni 1660 attraverso contatti tra Propaganda e il Séminaire des Missions-Étrangères. I vari progetti restarono sempre sulla carta. Il fatto che Cerri non accenni a questi tentativi è comprensibile visto che non ci fu nessun seguito pratico; tuttavia, non si deve pensare che Cerri non ne fosse a conoscenza. Il suo paragrafo sulle isole “Antilles” è infatti un estratto di una relazione anonima detta “del gentiluomo scozzese” che costituiva uno dei documenti che avevano appoggiato il progetto di erezione di un vescovato in quelle isole³⁶.

34 Citazioni in *Relazione*, ff. 148r e 150v-151r (America).

35 *Relazione*, ff. 113r (Seminario di Parigi) e 166v-167r (Nuova Francia); HC IV, p. 278. Sulla erezione del vicariato e poi del vescovato di Québec, cfr. Matteo Sanfilippo, *Curia di Roma e Corte di Francia: la fondazione della diocesi di Québec*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento “Teatro” della politica europea*, a cura di Gianvittorio Signorotto e Maria Antonietta Visceglia, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 489-516, e il saggio di Luca Codignola in questo volume.

36 *Relazione*, ff. 153r-154v; Giovanni Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L’organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Roma, École Française de Rome, 1995, pp. 263-323.

7. I vicariati apostolici: un programma giurisdizionale di ampio spettro e di lungo periodo

I vicari apostolici che vengono citati o evocati nel testo di Cerri mostrano la varietà delle situazioni per le quali queste cariche vennero istituite e dei compiti attribuiti ai detentori di esse. L'elemento comune è che tale compito era formalmente svolto sotto la diretta dipendenza del papa attraverso la giurisdizione di Propaganda nei contesti di frontiera confessionale, di minoranza della comunità cattolica, di assenza del vescovo residenziale. In tutte queste situazioni la comunità cattolica mostrava di costituire insieme ai missionari una chiesa "non formata"³⁷, talvolta perseguitata, talaltra divisa tra clero regolare e secolare o tra differenze sui riti come sarà la Cina dove ci saranno due chiese, quella portoghese del patronato e quella "romana" dei vicari.

Ma la complessità del fenomeno della creazione dei vicari apostolici missionari conferma come la strategia dei vicari apostolici non sia soltanto volta all'aggrimento del patronato, ma diventi una pratica comune nella fase del passaggio della *plantatio ecclesiae* tra una missione e una diocesi e di rafforzare il ruolo del papa nelle missioni rispetto agli ordini che permette, fin dai primi casi, anche la nomina di un episcopato nazionale, locale, indigeno, formato spesso nei collegi missionari a Roma e in Europa. Per tutti questi motivi la fondazione e la diffusione dei vicari è un tema ricorrente nell'attività di segretario di Propaganda di Cerri e così presente nella sua *Relazione* indirizzata a Innocenzo XI.

Del resto, questo passaggio che il testo di Cerri sottolinea è ancora una fase iniziale di un aumento dell'utilizzo dello strumento del vicario apostolico che si intensificò nei secoli successivi. Ad esempio, un elenco del 1728 enumera 37 vicari apostolici di cui la maggioranza sono in Estremo Oriente (19). I restanti 18 sono in Europa, tranne uno nell'America francese (Caraibi) e in Africa settentrionale (Barbaria)³⁸. Dall'inizio del XIX secolo i vicari apostolici si diffondono per tutto il mondo missionario, come testimonia il quadro fornito dal volume 98 del *Dizionario di Erudizione* di Gaetano Moroni pubblicato nel 1860³⁹, e sono ormai affermati come la più importante e diffusa circoscrizione ecclesiastica missionaria.

37 E. Sastre Santos, *El asentamiento jurídico*, cit., pp. 183-187.

38 APF, Congressi Congregazione, vol. 1, ff. 313r-314v.

39 G. Moroni, *Dizionario di Erudizione*, vol. 98, cit., pp. 3-385. Come dichiarato dall'autore, *ibidem* p. 315, il censimento dei vicariati viene svolto sulla base delle *Notizie di Roma* (il "vecchio" Chracas) e del "nuovo" *Annuario pontificio* di cui in quell'anno era uscito il primo volume. Moroni rimanda ai volumi precedenti della sua opera per i vicariati di più remota fondazione e aggiorna la situazione per i nuovi stabiliti nel XIX secolo (insieme anche alle prefetture apostoliche, solitamente affidate a un ordine religioso e comprese da Moroni nel suo censimento).

Propaganda Fide e la “tollerante” Rzeczpospolita. Una minoranza religiosa nella relazione di Urbano Cerri: il caso ruteno

Gaetano Platania

1. Uno sguardo d'insieme

Sono alcuni anni che mi interesso alla figura di Urbano Cerri e alla sua breve relazione sullo “stato in cui si ritrova la Propaganda della Fede in tutte le parti del mondo”¹; documento conservato presso l'Archivio della *Sacra Congregazione de Propaganda Fide*, oggi al centro dell'attenzione di alcuni studiosi che hanno deciso di trascriverlo integralmente per una prossima edizione², spinti dalla consapevolezza di trovarsi di fronte ad uno strumento fondamentale per conoscere l'attività della Santa Sede in materia missionaria³. Leggendo il testo, tra tanti punti legati ai problemi di fede, risultano infatti come principali ordini missionari presenti ed operanti in varie parti del mondo

-
- 1 Rimando al mio *Viaggiare senza mai partire. La relazione di Urbano Cerri segretario della Congregazione de Propaganda fide*, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in Fide Propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di Massimiliano Ghilardi, Gaetano Sabatini, Matteo Sanfilippo, Donatella Strangio, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 203-213.
 - 2 Bernard Jacqueline in un suo saggio del 1966, aveva già messo in evidenza che della Relazione di Cerri, esistono diverse copie sia conservate presso l'archivio di Propaganda, sia nei fondi documentali di diverse biblioteche e archivi italiani sia all'estero. Bernard Jacqueline, *L'organisation centrale de la propagation de la foi en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au pape Innocent XI*, “Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft”, XXII/1 (1966), pp. 16-31. La relazione è stata tradotta nel 1715 dall'irlandese Richard Steele che la fece precedere da un'epistola dedicata a papa Clemente XI, e data alle stampe nel 1716. La stessa relazione è stata tradotta anche in lingua francese dal testo inglese per l'editore Pierre Humbert di Amsterdam.
 - 3 Per un quadro preciso sull'attività di Propaganda rimando all'importante lavoro di Giovanni Pizzorusso, *Propaganda Fide, I: La Congregazione Pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022. Per la figura e l'operato di Cerri *ad indicem*.

così nell'area più specifica legata al mio lavoro di ricercatore: i Gesuiti⁴, i Domenicani, i Carmelitani, i Lazzaristi, i Cappuccini e altri rami dei seguaci di san Francesco, i Teatini tra gli Armeni polacchi ed infine i padri dell'Ordine di San Basilio nelle provincie rutene dell'Ucraina⁵.

La relazione descrive quindi il contesto religioso e politico del tempo, dedicando, per quanto riguarda l'area geo-politica dell'Europa orientale, una particolare attenzione al mondo slavo⁶ e/o al problema turco⁷ e più in generale ai "protestanti e/o "eretici", senza dimenticare di lanciare un attento sguardo alla complessa realtà italiana, dove, negli anni di Cerri, continuavano a resistere presenze ereticali quali i valdesi nelle valli alpine e i greco-ortodossi rifugiatisi in diverse città italiane (Napoli, Venezia e la stessa Roma):

Tutto quello che si dice della Spagna s'adatta all'Italia perché in primo luogo sta in Venezia un residente inglese che tiene seco un Predicante eretico uomo molto erudito e quanto più è placito in apparenza tanto più cura d'insinuare nella coscienza e familiarità di tutti. Nel medesimo porto arrivano non solo gl'eretici del Settentrione, ma anco i Scismatici della Grecia e dell'Asia sotto pretesto di mercanzia e volesse Dio non fossero tanto tollerati anzi favoriti a segno che per non disviarli da quel Porto non si permette né all'Inquisizione né ai Ministri Apostolici usare quella diligenza con essi che la Congregazione ha più volte ordinata. Onde apertamente professano il loro rito e ardiscono pubblicamente fare invettive contro la Chiesa e Corte Romana tenendo i scismatici e chiese e Vescovi per mantenervi più fondatamente lo scisma, anzi gl'Armeni adesso tentano fabbricarne un'altra. S'adottarono pubblicamente in Padoa eretici conosciuti per tali e quello che è peggio alcuni Professori di medicina e d'anatomia sono vissuti nell'eresia sino alla morte stipendiati dalla Repubblica e per tutto lo Stato vè gran libertà⁸.

4 Un collegio fondato dall'Ordine dei Gesuiti era sorto a Vilnius, in Lituania. Si veda il recente saggio di Alessandro Boccolini, *Ruteni uniati, Ruteni scismatici e l'istituzione del Collegio di Vilnius*, in *I collegi per stranieri a/e Roma nell'età moderna*, I: *Cinque-Settecento*, a cura di Id., Matteo Sanfilippo, Péter Tusor, Viterbo, Sette Città, 2023, pp. 63-87.

5 Importante fu la figura del padre teatino Galano il quale, assistito dal confratello Luigi Maria Pidou, fondò un collegio armeno-cattolico a Leopoli. Cfr. Dmytro Blažejovskij, *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv*, Rome, PP Basiliani, 1975; Gaetano Platania, *Tolleranza e pluriconfessionalità nella Rzeczpospolita del XVII secolo. L'istituzione a Leopoli del collegio armeno-cattolico*, in *I collegi per stranieri*, I, cit., pp. 89-112.

6 Mi riferisco alla Moscovia, trattata in questo volume da Alessandro Boccolini, alla Tartaria, all'Illirico, all'Ungheria, Transilvania, Valacchia, Moldavia, Bosnia, Serbia, Albania ecc., *Relazione*, ff. 155r-168r.

7 Rimando al capitolo dedicato a Costantinopoli. Ibid., ff. 88r-92v.

8 Ibid., 103r-v.

Per far fronte a queste diverse “confessioni”, non solo nella Penisola, ma in tutto il mondo, Cerri suggeriva di utilizzare missionari “nazionali”, che conoscessero la lingua e gli usi delle popolazioni presso cui operavano, al fine di garantire, a suo dire, una maggiore efficacia pastorale. Un modo, o meglio un mezzo, per consolidare il potere pontificio su scala globale. Obiettivo che lo differenziava dal suo predecessore, Francesco Ingoli il quale, nella sua *Relazione sulle Quattro Parti del Mondo*⁹, aveva inteso proporre a papa Urbano VIII Barberini e alla Curia romana una visione d'insieme delle missioni cattoliche nei diversi continenti, offrendo utili dati alla stessa Congregazione per modulare le strategie di evangelizzazione. Per Cerri la religione non era solo una realtà spirituale, ma anche uno strumento politico per affermare la supremazia pontificia su quella laica e pertanto sulle monarchie cattoliche europee, spesso in conflitto con la Santa Sede per il controllo delle chiese locali e delle missioni, come nel caso della Rzeczpospolita alle prese con il dissidio tra i ruteni di rito uniate e quelli di rito scismatico, specificatamente oggetto del mio intervento¹⁰.

Per il nostro segretario, analizzare lo stato delle missioni sparse nel mondo allora conosciuto significava avere chiarezza sulle difficoltà riscontrate nei territori di apostolato e, se necessario, modificare il tiro e cercare soluzioni le più appropriate e migliorative a beneficio della centralità della chiesa latina e del potere pontificio.

Se la relazione del primo segretario di Propaganda, si caratterizzava per una concezione fortemente eurocentrica, con i dettami post-tridentini riguardo alle eresie, ma anche alle nuove scoperte geografiche, Cerri, al contrario, compie un importante passo avanti. Egli, infatti, rifletteva su una visione più globale e aggiornata della missione cattolica in un'epoca in cui la Congregazione aveva ormai assunto un ruolo rilevante nella politica internazionale della Santa Sede.

9 Francesco Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, a cura di Fabio Tosi, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 1999.

10 Un tema che ho già affrontato in altre occasioni cfr. Gaetano Platania, *Rzeczpospolita i Święta Kongregacja Szerzenia Wiary w czasach Wazów*, in *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji Kraków 18-20 listopada 2002*, a cura di Adam Kaźmierczyk, Andrzej Link-Lenczowski, Mariusz Markiewicz, Kraków, Księgarnia Akademicka, 2004, pp. 213-251; Id., *Alcuni cenni sui “ruteni uniti” nelle carte di Propaganda Fide*, in *Roma e il Papato nel Medioevo. Studi in onore di Massimo Miglio*, I: *Percezioni, scambi, pratiche*, a cura di Amedeo de Vincentiis, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 671-681; Id., *Viaggio politico, viaggio religioso. Nunzi pontifici e la questione degli “uniti” al tempo di Jan II Kazimierz Wasa (1648-1668) attraverso i documenti della Sacra Congregazione de Propaganda Fide*, in *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, a cura di Danuta Quirini-Popławska e Łukasz Burkiewicz, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2014, pp. 323-342.

2. La Rzeczpospolita: un regno “tollerante”

Ciò detto, ho iniziato a studiare la relazione trascrivendo in particolare alcune parti relative all'area geografica di mio interesse e pertinenza, soffermandomi in dettaglio sul regno polacco-lituano e, più in generale, sull'Europa centrale-orientale. Successivamente, mi sono concentrato specificatamente sullo stato della religione nella vasta e complessa regione della Rzeczpospolita, considerata dal cattolicissimo cardinale Stanisław Hozjusz un *asylum haereticorum*¹¹, ovvero un rifugio per gli eretici provenienti da tutta l'Europa continentale. Una drammatica realtà che spinse i fautori della Controriforma a lavorare dal basso verso l'alto, non solo con la predicazione, le opere di carità e altre forme di proselitismo, ma anche incitando il popolo (in particolare studenti) contro i protestanti. Al grido di allarme del noto porporato, gli faceva eco Federico Pendasio inviato in qualità di osservatore dal duca di Mantova, Guglielmo Gonzaga, ad assistere ai lavori del sejm *esecutivo* (= *egzekucyjny*) convocato da Zygmunt II August Jaghellone a Piotrków [1562/1563]¹².

Da una parte, l'assemblea dava così inizio all'attuazione del cosiddetto “movimento di esecuzione”, concentrandosi in particolare sul recupero dei beni reali (*dóbr*) e sull'efficienza amministrativa¹³, dall'altra si cominciava a discutere seriamente delle tensioni tra la chiesa cattolica e le correnti riformate, ma an-

11 Stanislaus Hosius, *De iudicio et censura ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium, de dogmate contra adorandam Trinitatem in Polonia nuper sparso*, in [Stanisław Reszka] *Stanisłai Hosii opera omnia*, vol. 2, Coloniae, Apud Maternum Cholinum, 1584, p. 696; anche Eugeniusz Barwiński, *Zygmunt III i dyssydenci*, “Reformacja w Polsce. Organ Towarzystwa do Badania Dziejów Reformacji w Polsce”, I/1 (1921), pp. 51-65; Jan Władysław Woś, *Santa Sede e corona polacca nella corrispondenza di Annibale di Capua (1586-1591)*, Trento, Università di Trento. Dipartimento di scienze filologiche e storiche, 2004, pp. 142-153.

12 Si vedano: Tomasz Matuszak, *Świadectwa funkcjonowania parlamentu polskiego doby staropolskiej w zasobie Archiwum Państwowego w Piotrkowie Trybunalskim*, e Maciej Hubka, *Problematyka wojskowa na sejmach piotrkowskich*, entrambi in *Conventa et Parlamenta. Studia i szkice z dziejów parlamentaryzmu*, a cura di Tomasz Matuszak, Piotrków, Archiwum Państwowe, 2015, pp. 91-109, e pp. 41-51.

13 Il mantovano sarà particolarmente preciso nell'informare il duca su questo aspetto, descrivendo nei minimi particolari l'attenzione posta da Zygmunt II August che non disertava quasi mai le “congregazioni” per seguire personalmente i lavori dell'assemblea. Né mancherà di riportare la giornata “tipo” del re, che era solito entrare “in congregatione et ivi sta fin alle XXII, e molte volte fin alle XXIII, uscito ch'è, ritorna subito a casa, e cena, magna in publico, e solo quasi sempre”. ASMa, Fondo Relazioni Varie. Diversi, b. 558, fasc. 4, Federico Pendasio a Guglielmo Gonzaga, Varsavia 5 gennaio 1574, f. 34r.

che come applicare i decreti tridentini, soprattutto come agire per contrastare l'eresia.

Nella relazione inviata da Pendasio al suo signore (ancora oggi inedita), egli metteva in evidenza tra i tanti problemi la “massiccia” presenza di eretici nel regno i quali, scriveva, “sono molti et assai potenti, la bramano grandemente et alcuni d'essi hanno avuto ardir di dire che vogliono in questa Dieta spengere in tutto e per tutto il nome del Papa in questo Regno”¹⁴. Leggendo tra le righe, si evince quanto il mantovano fosse sinceramente allarmato della sempre più incisiva presenza ereticale, ma, contestualmente, non mancava in lui la fiducia nell'operato del re, a suo dire “religiosissimo” come di parte della gerarchia latina all'interno della quale c'erano “molti e veri cattolici”¹⁵. La speranza di superare questi ostacoli risiedeva tuttavia su Francesco Giovanni Commendone, inviato da papa Pio IV in qualità di nunzio dopo il rientro a Roma di Berardo Bongiovanni. Per il rappresentante del Gonzaga, Commendone, con le sue doti di capace mediatore, avrebbe certamente fatta la differenza riuscendo a rimuovere ogni ostacolo¹⁶.

Dio non permetterà tanto male, atteso che Sua Maestà è religiosissima e d'ottima volontà, e che vi sono anco molti boni e veri cattolici li quali sono di grandissima autorità. Oltre che li Prelati sono molto devoti della Sede Apostolica, si come ne ha dato segno manifestissimo il Capitolo di questa città di Cracovia, il quale non poteva fare maggior dimostrazione d'osservanza verso la persona di Monsignor Comendone di quello che ha fatto, percioche venne il Soffraganio colli Canonici a visitarlo, et il Soffraganio fece una orazione latina piena di riverenza e sommissione verso la Sede Apostolica. Il vescovo non venne perché era già partito per andar alla Dieta. Vennero anco tutti li Dottori del Studio et il Rettore similmente fece una orazione latina bella e modestissima. A quali tutti Monsignor Comendone rispose con grandissima sodisfazione universale e lode sua, sichè vi sono de' molti catholici li quali difenderanno la Santa Chiesa e la Santa Sede Apostolica¹⁷.

14 Ibid., fasc. 9, Federico Pendasio a Guglielmo Gonzaga, Cracovia 23 novembre 1563, f. 28r.

15 Ibid., f. 27v.

16 Piotr Aleksandrowicz, *Przyjęcie przez króla i senat uchwał Soboru Trydenckiego w Parczewie w 1564 r.*, “Prazo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny”, 9/3-4 (1966), pp. 363-381.

17 ASMa, Lettere degli Ambasciatori dei Gonzaga presso la corte di Polonia e Diversi, b. 558, fasc. 9 Federico Pendasio a Guglielmo Gonzaga, Cracovia 23 novembre 1563, ff. n.n.

Infatti, Commendone portava con sé precise istruzioni riguardanti l'attuazione dei dettami tridentini, che tardavano ad essere messi in atto, e aveva soprattutto il compito di convincere Zygmunt II August Jaghellone ad impedire la convocazione di un concilio nazionale richiesto – viceversa – a gran voce dalla componente protestante che sperava così di legittimare la Riforma. Un'impresa che vedeva interessati, per motivi diversi, il controverso primate Jakub Uchański, tiepido verso le novità uscite dal concilio di Trento¹⁸, sia lo stesso sovrano che sperava così di creare una Chiesa nazionale sul modello di quanto fatto da Enrico VIII in Inghilterra, fautore dello scisma anglicano:

S'alineò questo Regno dall'ubbidienza della Sede Apostolica per gli impudichi amori di Enrico 8° verso Anna Bolena che di suo primogenito degenerò in nemico e ribelle con la morte e persecuzione dei Vescovi, e sacerdoti cattolici, e con la totale estinzione della gerarchia ecclesiastica, facendosi egli capo della Chiesa Anglicana¹⁹.

Scenario delicatissimo che Propaganda seguiva con particolare attenzione, inviando puntuali istruzioni, appoggiate dalla Segreteria di Stato, al nunzio Dal Portico il quale, dopo un lavoro “finissimo”, informava Roma di aver incontrato “a quattr'occhi” il sovrano e di essere riuscito nell'intento, dissuadendolo, e che “tutto è stato accetto”²⁰.

La creazione di una chiesa nazionale era stata alla fine bloccata e l'anno successivo il sovrano dovette accettare ufficialmente le risoluzioni del Concilio di Trento durante il sejm di Parczew [1565]. Ciò nonostante, nelle dichiarazioni pronunziate dal re a conclusione dell'assemblea pur confermando i privilegi assegnati alla chiesa cattolica non volle rinunciare a garantire ai suoi sudditi la libertà di religione. Zygmunt II August seguiva così due strade parallele. Da una parte assicurava il mantenimento di una forte chiesa cattolica, ma dall'altra dava mano libera in materia di fede. Era un modo chiaro di voler evitare dispu-

18 Jakub Uchański [1562-1581] era stato nominato vescovo con l'opposizione della Santa Sede che non si fidava di lui per le sue posizioni anti tridentine. Fu infatti uno dei più forti sostenitori della creazione di una chiesa nazionale capeggiata dal re sull'esempio di quanto avvenuto in Inghilterra. Per questo aveva più volte tentato di convocare un sinodo provinciale dove dibattere le sue posizioni. Cfr. Ignacy Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskie*, Warszawa, Akademia Teologii Katolickie, 1981, p. 107.

19 *Relazione*, ff. 51v-52r.

20 AAV, Segr. Stato. Polonia, vol. 6, Vincenzo Dal Portico a Girolamo Rusticucci, Varsavia 26 settembre 1571, f. 70r.

te religiose con evidente conseguenza di una possibile guerra civile²¹.

Mossa che non risolveva il problema dei “dissidenti” nel regno polacco-lituano lasciando così intatto il timore di una proliferazione di sacche ereticali. Infatti, nel 1568, sarà ancora una volta un rappresentante della Santa Sede, Giulio Ruggieri, a lanciare l'allarme, tornando sul grave e annoso problema della presenza di eretici che, secondo il suo giudizio, non appartenevano a una sola setta, ma “essendo giunti ministri di ogni genere, avevano rinnovato l'antica corte di Babele”²². Tra questi, i luterani, i calvinisti, i rappresentanti della cosiddetta “riforma radicale” sotto forma dei Fratelli Boemi detti sociniani, portatori delle idee spirituali dell'ussitismo, cacciati dalla loro patria con l'editto del 1548 emanato dall'imperatore Ferdinando, i Fratelli Polacchi (= *bracia polscy*) o ariani, la cosiddetta chiesa minore²³, ed ancora i seguaci di Menno Simons (i cosiddetti mennoniti) conosciuti anche come anabattisti. Una realtà complessa, come segnalato dallo stesso Cerri che scriveva a tal proposito che “è la Polonia infetta oltre lo sisma de' Greci e gl'errori degl'Armeni, dall'eresie. Calvinisti, Anabattisti e Luterani essendo stati in una Dieta Generale banditi gl'ariani dal regno”²⁴.

21 Henryk Gmiterek, *Sejm parczewski a kwestia różnowierców*, in *Parczew w dziejach. Na królewskim szlaku historii*, a cura di Mirosław Szumiło, Parczew, Rok Wydania, 2014, pp. 321-335.

22 Monsignor Ruggieri dedicava il X capitolo della sua relazione allo stato della religione in quel lontano regno la quale, scrive il nunzio, “come per sua natura et per l'occasione delli tempi che corrono, merita principal considerazione, così è stato il primo oggetto della mia negoziazione et ora è principal capo di questo ragionamento”. AAV, Misc. Arm. II, ms. 115, *Relatione al Santissimo Signor Nostro Papa Pio Quinto da Monsignor Giulio Ruggieri Protonotario Apostolico ritornato Nuntio di Sua Santità dal Serenissimo Re di Polonia nell'anno 1568*, ff. 289r-308r. L'intera relazione ora in *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. VI, *Iulius Ruggieri (1565-1568)*, a cura di Thaddeo Glemma e Stanisław Bogaczewicz, Romae, Institutum Historicum Polonicum, 1991, pp. 146-198.

23 Un ramo del calvinismo, rifiutavano il dogma della Santissima Trinità, insegnavano che tutti gli uomini sono fratelli e devono lavorare insieme, si opponevano alla servitù della gleba, condannavano la guerra e rifiutavano il servizio militare. Gli ariani fondarono un'accademia ariana a Raków. Questa branca fu condannata da altri movimenti della Riforma.

24 *Relazione*, ff. 91r-92v. L'arianesimo fu bandito definitivamente dalla Rzeczpospolita nel 1658 e da allora furono attivi, nelle terre rutene, solo gli istituti sociniani tra i quali i più importanti si trovavano a Černjachiv (regione di Żytomyr) e in Volinia a Hošča, Babyń, Berezky e Kysylyn. Cfr. Natalja Jakovenko, *Očerki istorii Ukrainy v srednie veka i rannee novoe vremja*, Moskva Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2012, pp. 386-387.

La Rzeczpospolita era un sicuro “rifugio” per gli eretici europei, uno stato senza *państwo bez stosów* (= il paese senza roghi), secondo la ben nota definizione di Janusz Tazbir²⁵ dove le minoranze religiose si erano insediate, rispetto alla chiesa latina, su tutto il territorio nazionale polacco-lituano.

Si trattava dunque di un grande paese tollerante²⁶, principalmente accogliente per chi fuggiva dalle persecuzioni e più favorevole alle attività che altrove non avrebbero potuto svolgere²⁷. La relazione era (ma lo è anche oggi) un documento indispensabile per avere un quadro preciso della realtà dello Stato della Chiesa nel mondo e per comprendere le strategie messe in atto dalla stessa Congregazione. Redatta su esplicita richiesta di papa Innocenzo XI Odescalchi e con molta probabilità nei primi mesi del 1678²⁸ (esemplari conservati presso altri fondi archivistici non sempre conformi con quello che ho preso in esame per questo articolo), si presenta suddivisa in brevi capitoli dedicati a singoli paesi europei ed extra europei²⁹. Cerri descriveva lo stato in cui versavano le missioni cattoliche nel mondo e le difficoltà incontrate dagli stessi missionari inviati nei luoghi più remoti del globo conosciuto allo scopo di irrobustire la chiesa di Roma, in particolare nei territori extraeuropei. Al centro del rapporto

-
- 25 Cito una edizione più recente di Janusz Tazbir, *Państwo bez stosów: szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa, Iskry, 2009.
- 26 Ambroise Jobert, *La Tolérance religieuse en Pologne au XVIe siècle*, in AA.VV. *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*, Firenze, Sansoni editore, 1962, pp. 337-343.
- 27 Il termine “tolleranza” riferito soprattutto alla Polonia è una definizione non condivisa dagli storici, alcuni dei quali preferiscono definirla “convivenza” e ritengono che “responsabile ne fosse piuttosto il lasciar fare del potere costituito”. Paolo Bellini, *La Descrizione della Polonia di Fulvio Ruggieri (1572)*, Trento, Università di Trento. Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 1994, p. 54.
- 28 Non tutti gli storici sono concordi nel fissare al 1678 la data della stesura del testo. Otto Georg Majer, giurista e docente di diritto ecclesiastico all’università di Königsberg indica l’inizio del 1677, Pastor ipotizza la datazione verso la fine dello stesso anno. Cfr. Otto Georg Aleksander Mejer, *Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht*, Göttingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung Leipzig: F. Chr. W. Vogel, 1852; Ludwig (von) Pastor, *Storia dei papi [...]*, vol. XIV/2, Roma, Desclée, 1932, p. 339.
- 29 Un chiaro esempio si rileva nella copia dello stesso documento conservata presso la Biblioteca Corsiniana di Roma dove il “capitoletto” dedicato alla Polonia è ben distinto da quello relativo alla Moscovia. BCors. 40 F 30, Relazioni diverse fatte a Papa Innocenzo XI delle Missioni della Reverenda Congregazione de Propaganda Fide, ff. 75r-82r. Questa distinzione non si rileva nella copia conservata presso l’Archivio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide da me presa in esame e più volte citata, ff. 89v-92v.

vi era l'esigenza di un maggiore controllo da parte della Congregazione sull'intera attività missionaria, tanto da spingere Innocenzo XI Odescalchi a prendere una decisione importante, poi formalizzata con il breve *Cum haec Sancta Sedes* del 10 ottobre 1678, che imponeva a tutti i missionari, sia secolari che regolari, il giuramento di "obbedienza" da prestare ai Visitatori Apostolici³⁰, al fine di render più vigorosa l'autorità della chiesa latina. Si trattava di una misura forte, inserita nel quadro della politica del pontefice, tenace difensore dei diritti della Santa Sede e impegnato a istituire un controllo rigoroso di Roma su tutte le attività missionarie.

Il nostro segretario si è occupato di redigere il documento in un contesto che vedeva la centralizzazione del potere voluto da Innocenzo XI a scapito delle autonomie e dei privilegi locali, sia all'interno dello Stato della Chiesa sia nei rapporti con le monarchie cattoliche europee. Per affermare questo potere e dare corpo alle sue innovazioni, il pontefice si avvaleva delle competenze di Cerri, adottando tutte quelle misure che, secondo lo stesso Odescalchi, erano necessarie per difendere la Chiesa di Roma, a partire dal rafforzamento del controllo sulle missioni, il che significava anche correggere la disciplina ecclesiastica, eliminare gli abusi all'interno del clero e provvedere a una selezione più attenta delle figure dei vescovi, giù fino a quelle dei parroci. In questa ottica, il pontefice rilanciò il ruolo di due Congregazioni della Curia ritenute fondamentali: il Sant'Uffizio e la Congregazione di Propaganda Fide, considerata da Cerri strumento principale per la propagazione della fede. In particolare, la seconda esercitava una giurisdizione universale sulle missioni, non solo perché coordinava le attività di apostolato sparse per il mondo, ma perché fungeva da controllo sul clero regolare, al fine di evitare le azioni autonome degli ordini religiosi, in particolare della Compagnia di Gesù che si muoveva, secondo il segretario, come un vero e proprio "monopolio missionario"³¹. Con queste innovazioni, il pontefice intendeva ribadire il ruolo centrale della Santa Sede in materia di fede, opponendosi con tutte le sue forze a ogni interferenza in politica esterna, come nel caso di Luigi XIV che, con grande preoccupazione di Roma, permetteva di arruolare in "reggimenti intieri d'eretici inglesi, scozzesi e svizzeri, oltre gli stessi francesi":

30 Si veda la sezione dedicata in *Relazione*, ff. 177v-178v.

31 Alla fine del documento, Cerri fotografa alcuni aspetti peculiari che possiamo sintetizzare così: 1. organizzazione centrale delle missioni; 2. competenza e informazione della stessa Sagra Congregazione; 3. mezzi finanziari legati all'altro tema altrettanto importante relativo al "personale" disponibile. *Relazione* ff. 176r-177v.

E se bene il Re paga per tutti quei regimenti un cappellano largamente, i Colonelli e Officiali sogliono defraudare quella paga o tenere cappellani inetti per tal ministero. E pure vi si potrebbe fare una raccolta bellissima d'Officiali e soldati convertiti se detti cappellani fossero idonei. Potrebbe però Vostra Beatitudine scrivere un Breve al Cardinal Buglioni per esortarlo a provvedere come Grand'Elemosiniere di Francia i reggimenti d'uomini dotti e zelanti dell'anime e anco dal ragguaglio alla Santa Sede tutti i progressi che si fanno nella conversione di quei soldati³².

Cerri ha denunciato un serio problema, ma ha anche messo in evidenza l'importanza dei seminari dove far educare i futuri missionari e per ribadire questo suo convincimento non mancava di citare quello istituito a Parigi che continuava a "sforare" capaci missionari da inviare particolarmente in Oriente, o nei nuovi territori soggetti alla corona francese, come la Nuova Francia (= Québec):

Ma non pare in questa occasione debba lasciarsi indietro il Seminario istituito in Parigi per le Missioni straniere ove si prova lo spirito di tutti quelli che si presentano per esser impiegati e s'istruiscono in tutto ciò che è necessario per sì santo ministero, esercitandosi anche in vari luoghi della Francia. Sono da questo Seminario usciti i Vicari Apostolici della China e il Vicario Apostolico della Nuova Francia, oggi Vescovo di Quivech e tutti i missionari mandati con loro dalla Congregazione che veramente sono sempre riusciti uomini Apostolici. Nel detto Seminario v'è una procura stabilita per fare i negozi tanto particolari de' Missionari quanto generale delle missioni attendendo con molta carità al temporale, cacciando molti sussidi dalla pietà di quel Re, Clero e Nobiltà e dallo spirituale per mezzo della Congregazione di Propaganda Fide³³.

A sostegno di questa linea, lo stesso segretario cita nella sua relazione come esempio da seguire, la nomina a vescovo di François de Montmorency-Laval, infaticabile pastore legato ai dettami tridentini che si spese per la fede cattolica in quelle terre difficili. Una figura, quella di Montmorency-Laval, che Cerri addita non solo in quanto primo vescovo di Québec, ma anche per il suo ruolo centrale sotto l'aspetto spirituale e missionario. Fu un vero e proprio punto di riferimento per la diffusione della chiesa cattolica in quella parte del mondo, ancora tutta da conquistare al vero credo³⁴.

32 Ibid., f. 109r.

33 Ibid., f. 113r-v.

34 Eletto l'11 aprile 1658, si dimetteva dall'incarico il 24 gennaio 1688 rientrando in

3. Ruteni uniti, ruteni scismatici

Restringendo lo sguardo e riprendendo in esame l'argomento relativo ai ruteni, è necessario ricordare che Cerri li cita tra le popolazioni presenti nell'area dell'Europa centro-orientale ma non singolarmente³⁵, al contrario come oggetto dell'attività missionaria sotto l'attenta osservazione di Propaganda dal momento che quella popolazione, tramite la Polonia, aveva assorbito tutte le correnti legate alla Riforma protestante (luteranesimo, calvinismo, il movimento dei Fratelli boemi, l'antitrinitarismo), oltre alla presenza quasi totalizzante dell'ortodossia scismatica.

Con il termine "ruteni" si indicano storicamente gli antenati degli attuali ucraini e bielorusi che abitavano le regioni, in *sensu lato*, dell'antica Rus' kieviana e, in età moderna, i territori compresi tra la Polonia, la Lituania e l'Ucraina occidentale. Tuttavia Cerri, a mio giudizio, dedica meno attenzione al caso ruteno rispetto a quanto ci si sarebbe aspettato vista anche la mole documentaria giacente presso l'archivio della Congregazione. Ciò detto, il nostro segretario non avrebbe potuto mancare di fissare nella sua relazione una parziale riflessione su questo tema, inserito (= copia in APF, Miscellanee Varie XI), ed ecco l'anomalia, all'interno del capitolo dedicato a Costantinopoli e non a quello relativo alla Rzeczpospolita. L'area di diffusione del gruppo etnico dei "ruteni" si estendeva – dunque – all'interno di realtà geopolitiche diverse; con ruteni polacchi, ucraini, slovacchi e piccole comunità presenti in Romania. Per conoscere meglio chi sono stati i "ruteni", riporto ancora una volta la definizione che ne dava Gaetano Moroni nella voce dedicata a questo popolo. Scriveva che per "ruteni" si devono intendere "i cattolici che osservano il rito greco e che, per la loro unione con la Chiesa romana, sono chiamati Greci uniti o di rito greco unito, e la loro Chiesa si denomina Chiesa rutena greco unita"³⁶.

Definizione di chiesa greco unita che nasce all'indomani dell'*Unia Brzeska*

patria. Non tardava però a chiedere a Luigi XIV di poter fare rientro nella sua vecchia diocesi dove voleva continuare la sua opera di semplice missionario e terminare i giorni della sua vita terrena Beatificato da papa Giovanni Paolo II il 22 giugno 1980 mentre papa Francesco I il 3 aprile 2014 lo innalza agli altari con la cosiddetta canonizzazione equipollente. Cfr. Matteo Sanfilippo, *Curia di Roma e Corte di Francia: la fondazione della diocesi di Québec*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento "Teatro" della politica europea*, a cura di Gianvittorio Signorotto e Maria Antonietta Visceglia, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 489-516.

35 I ruteni, così come gli Armeni sono citati all'interno di una cornice più vasta, ovvero all'interno del capitolo dedicato a Costantinopoli, Tartari, Moldavia ecc. *Relazione*, ff. 72v-73r; 89r-72r.

36 Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. 59, Venezia, Tipografia Emiliana, 1847, pp. 323-345.

del 1596 (= Unione di Brest)³⁷ e che poggiava – in verità – esplicitamente sul decreto uscito dal Concilio di Firenze del 6 luglio 1439 evento ecumenico di grandissimo rilievo perché venne proclamata solennemente l'unità dogmatica tra la chiesa d'occidente e d'oriente poi rifiutata dai vescovi legati al patriarcato di Costantinopoli³⁸.

L'unione del 1596, circostanza citata da Cerri nella sua relazione, ruppe definitivamente l'unità degli Slavi orientali, soprattutto porterà in terra polacca, prevalentemente nell'area ucraina, una netta contrapposizione tra uniti e scismatici ortodossi che costituivano quasi il 40% della popolazione della Rzeczpospolita. Diretto effetto fu la creazione di distinte gerarchie avendo “gli uni e gli altri i loro vescovi”³⁹. In concreto, si era trattato di un accordo stipulato tra la Chiesa di Roma e una parte significativa della componente ortodossa legata alla Metropoli di Kiev, all'epoca soggetta alla Confederazione polacco-lituana⁴⁰. Un atto rivoluzionario che sanciva il passaggio di queste “eparchie” dalla giurisdizione del Patriarcato di Costantinopoli a quella del successore di San Pietro, pur mantenendo il rito bizantino e una certa autonomia liturgica e disciplinare. Questo trasferimento avvenne dopo aver risolto un problema di

37 Sull'unione cfr. Edward Likowski, *Unia brzeska (1596)*, Warszawa, Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolfa, 1907; Hanna Dylągowa, *Unia brzeska i uni-ci w Królestwie Polskim*, Warszawa, Kuria Metropolitalna, 1989; Mieczysław Kuriański, *Unia Brzeska (1596): geneza, zawarcie i dalsze losy*, “Perspectiva. Le-gnickie Studia Teologiczno Historyczne”, XVI/ 2 (2016), pp. 84-105

38 Sul Concilio *Acta generalis octavae synodi sub Eugenio IV Ferrariæ inceptæ, Flo-rentiæ vero peractæ et græco in latinum nuper traducta*, Romae, Apud Antonium Bladum, 1526 oltre al seicentista Orazio Giustiniani, *Acta sacri ecumenici Con-cilij Florentini*, Romae, tipys Sac. Congr. Propaganda de Fide 1638. In generale Joseph Gill, *Il Concilio di Firenze*, Firenze, Sansoni editore, 1967; Oscar Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)*, New York, Fordham University Press, 1958.

39 *Relazione*, f. 89v.

40 In un primo momento, si era pensato ad un unico sinodo che avrebbe dovuto coinvolgere entrambe le confessioni. L'opposizione di parte di fedeli ortodossi, guidati dal voivoda di Kiev, Konstanty Vasyl Ostrogski, imposero al contrario di tenere due distinti sinodi che risultarono, ovviamente, “concorrenti” per arri-vare alla fine del percorso scomunicandosi a vicenda. La parte che decise di sot-tostare alla “potestà” del papa di Roma, legata a Michail Rahoza, Metropoli di Kiev, dette vita ad una nuova chiesa (per questo vennero indicati “uniati”), nella convinzione di lavorare affinché tutta la comunità rutena restata saldamente or-todossa scegliesse alla fine di traghettarsi verso il mondo “latino”. In generale cfr. *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich. Praca zbiorowa*, a cura di Ryszard Łużny, Franciszek Ziejka, Andrzej Kępiński, Kraków, Wydaw. Universitas, 1994;

non poco conto relativo al matrimonio dei preti ortodossi (*exceptis bigamis*).

Quando la trasmigrazione divenne realtà, soprattutto dopo che il documento era stato studiato e vagliato dal Sant'Offizio, la Congregazione istituita nel 1542 che ne aveva validato la congruità teologica, prese vita la nuova Chiesa uniate che, come è noto, fu dominata dal progetto della Controriforma che mirava alla conquista e alla successiva sottomissione alla Santa Sede di tutta la popolazione ucraina e bielorrussa con l'obiettivo finale di liquidare definitivamente la chiesa rivale, ovvero quella greco-ortodossa e pertanto scismatica. Entrambi i gruppi facevano capo a propri vescovi e gli uniati trovarono le loro guide spirituali nella Metropoli di Kiev, nell'arcivescovo di Płock, nei vescovi di Chełm, Premisł e Livonia che avevano il diritto di scegliere nuovi vescovi, da far approvare successivamente dalla Santa Sede⁴¹. Questi vescovi erano organizzati, almeno nel territorio della Confederazione, in conventi gestiti da monaci basiliani che, evidenziava Cerri, offrivano il loro contributo alla causa di Propaganda, avendo condotti nel seno della chiesa di Roma ben 30 parrocchie scismatiche “con tutto il popolo a loro soggetto”⁴².

Una storia complessa che non sarà rara. Infatti si ripeté il 2 agosto 1677⁴³, quando una nuova parrocchia, molto celebre nel Palatinato di Novograd, si convertì al cattolicesimo. Seguirono il parroco ben 3.000 fedeli⁴⁴, oltre al ve-

41 Con la Bolla “Metropolitae Ruthenorum conceditur facultas consecrandi episcopos sui ritus pro ecclesiis vacantibus qui tamen metropolita a Romano Pontefice debeat confirmari”, datata 23 febbraio 1596, veniva regolamentato questo nuovo processo. Cfr. *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, t. X: *Clemens 8. (ab an. 1593 ad an. 1603)*, Augustae Taurinorum, Sebastiano Franco et filiis editoribus, 1865, pp. 250-252.

42 *Relazione*, f. 89v.

43 “Havendo Monsignor Cipriano Zochouski, Arcivescovo Ruteno unito, Metropoli di tutta la Russia, dato parte dell'unione di Monsignor Giuseppe Szumlanski, Vescovo Leopoliense, Cammenicense 123, e mandata la professione della fede da lui fatta in sue mani, con una lettera del medesimo, con la quale, chiedendo perdono del suo errore, supplica assieme la Santità di Nostro Signore, si degni permettergli, che per qualche tempo possa tener celata la sua unione per traere più facilmente alla medesima tutta la sua Diocesi, come si degnerà Vostra Signoria Illustrissima vedere più a pieno dall'annessi fogli. Questa Sacra Congregazione ha rimesso 124 tutto à cotesta del Sant'Offitio, e comandatomi la preghi Vostra Signoria Illustrissima à farlo proporre con sollecitudine, e poi farne parola della cosa agl'Eminentissimi Colonna e Casanate affinché possa scriversi in Segreteria di Stato quello dovrà rispondere”. APF, Lettere, vol. 66, f. 60r, in Athanasius G. Welykyj OSBM, *Litterae S.C. De Propaganda Fide [...]*, vol. II: 1670-1710, Romae, PP Basiliani, 1955, p. 106.

44 *Relazione*, f. 89v.

scovo scismatico di Leopoli, monsignor Józef Szumlanskyj, che qualche anno dopo si impegnò con Propaganda a istituire un seminario con l'intento preciso di istruire "i Parochi à fine di portar con tal mezzo un più celere aiuto, e provvedimento al bisogno spirituale del suo gregge"⁴⁵.

Grande sostenitore degli uniati era stato Zygmunt III Wasa, che operò, si potrebbe dire per conto e per nome della Santa Sede; di conseguenza gli scismatici ortodossi che non avevano accettato di passare sotto la giurisdizione di Roma venivano percepiti dal governo di Varsavia come oppositori, se non nemici del regno⁴⁶. Inoltre, i cosacchi, da sempre poco interessati alle contese religiose e/o confessionali, per una loro precisa scelta politica, iniziarono a difendere l'ortodossia scismatica, fortemente sostenuta dalla popolazione, che non aveva affatto compreso quanto accaduto⁴⁷.

Frangente paradossale, "fotografata" da Zbigniew Wójcik nel suo *Dzikie pola w ogniu* (= Campi selvaggi in fiamme), quando scriveva che "dopo l'Unione di Brest abbiamo a che fare da una parte con una gerarchia senza fedeli, e dall'altra con dei fedeli senza la gerarchia"⁴⁸. A partire dal 1620, in un clima di aspre tensioni, polemiche e persino lotte, iniziarono a formarsi sul territorio ucraino due chiese orientali distinte. La situazione si appianò parzialmente dopo il 1632, quando Władysław IV riconobbe la chiesa ortodossa e le sue gerarchie, dovendo, per essere eletto, accogliere molte delle richieste avanzate dagli scismatici riconoscendo di fatto la gerarchia ortodossa e, quindi, l'esistenza e la coesistenza di chiese con riti diversi. A questa infausta novità si era opposto

45 APF, Lettere, vol. 91, Roma 9 gennaio 1702, ff. 3r-5r.

46 Comportamento tenuto dal sovrano polacco Zygmunt III Wasa soprattutto contro i luterani. Aspetto rimarcato dall'allora rappresentante del duca di Mantova presente al sejm tenuto a Toronio dal 10 al 29 novembre del 1626. Scriveva che: "Quello che in questa loro Dieta trattano de importantia è di provvedere al suo Regno contra infedeli et altri inimici al Regno di Polonia. Secondamente con grandissimo fervore la Maestà del Re (Zygmunt III Wasa) trayta circa la setta luterana quale incominciava a infettare la Prussia. Sua Maestà ne ha castigati molti e molto tene carcerati et molti non ha voluto comparer da Sua Maestà in modo che se suspetta che sarà forza che Sua Maestà ce manda gente armata ogni giorno comparisce alcun barone da quelle parti che vene per expurgasse appresso Sua Maestà. È veramente se non fusse la santa bontà di questo Re la Pollonia saria tutta luterana". ASMa, E. VII, fasc. 1, Carteggi degli Inviati ed altri in Polonia, Varsavia 10 gennaio 1626, f. 1r-v.

47 Per tradizione il loro punto di riferimento era il Patriarca di Costantinopoli, soprattutto a partire dal 1589 quando lo zar Fëdor Ivanovič istituì il Patriarcato di Mosca, l'influenza del vicino orientale divenne sempre più forte.

48 Zbigniew Wójcik, *Dzikie Pola w ogniu: o Kozaczyźnie w dawnej Rzeczpospolita*, Warszawa, Wiedza Powzechna, 1968, p. 63.

con forza papa Urbano VIII Barberini, che aveva inviato come nunzio monsignor Mario Filonardi, suo fedelissimo, con il tentativo di far riflettere il sovrano sul danno che stava arrecando alla chiesa latina polacca e, più in generale, alla cristianità⁴⁹.

Ciò nondimeno Władysław era più che intenzionato a portare a termine il suo piano, anche aprendo un contenzioso con la Santa Sede. A tale scopo, decise di inviare a Roma un suo rappresentante, Jerzy Ossoliński, *podstoli wielki koronny*, con l'incarico di rendere omaggio a papa Barberini⁵⁰, pontefice regnante, e di risolvere "de visu" le divergenze tra la Rzeczpospolita del neo sovrano e la Santa Sede in materia religiosa, in particolare riguardo all'approvazione, avvenuta durante la dieta di "incoronazione" (= *sejm koronacyjny*), aperto il 22 giugno 1632, dei famosi *Decreti* che davano principio alle rivendicazioni dei ruteni scismatici a scapito della chiesa unita. A conclusione dell'incontro, il rappresentante pontificio ebbe la sensazione che il sovrano fosse rimasto scosso dalle sue parole, perché si sentiva realmente il difensore della chiesa unita e pertanto aveva condiviso, almeno apparentemente, la posizione espressa da Visconti a nome della Santa Sede. Per far percepire bene quale fosse lo scenario a Varsavia, nei giorni successivi inviava a Propaganda un compendio che riportava specificatamente le 14 richieste presentate dagli scismatici all'assemblea, dalle quali emergevano le loro "lamentele" e la presa di una totale autonomia rispetto la minoranza unita:

Non pare che si possa condescendere al primo capo contenendo il libero esercizio dello scisma, la restaurazione et edificazione de' templi per quello, la libertà di stampar libri e di far scuole per propagarlo, massimamente essendo lo scisma congiunto coll'eresia per la definizione del Sacro Concilio Fiorentino

49 Cfr. Gaetano Platania, *Tra conflitti e compromessi. Mario Filonardi l'ultimo nunzio di papa Urbano VIII nella Rzeczpospolita di Władysław IV Waza*, in *I nunzi di papa Urbano VIII Barberini nella Rzeczpospolita dei Waza*, a cura di Id. e Alessandro Boccolini, Viterbo, Sette Città 2024, pp. 47-90.

50 Per la missione di "obbedienza" cfr. Tomasz Makowski, *Poselstwo Jerzego Ossolińskiego do Rzymu w roku 1633*, Warszawa, Biblioteka Narodowa, 1996; Marian Banaszak, *Z dziejów dyplomacji watykańskiej. Poselstwa obediencyjne w latach 1534-1605*, 3 voll., Warszawa, Akademia Teologii Katolickie, 1975; Gaetano Platania, *La solenne cavalcata di un principe polacco nella Roma del XVII secolo: Jerzy Ossoliński*, in *Il lungo viaggio e le storie piccole. Scritti in onore di Sandra Puccini*, a cura di Fabiana Dimpflmeier, Viterbo, Sette Città, 2020, pp. 115-122; Id., *Viaggio, politica e cerimoniale. Le famose, fastose, e festose "cavalcate" di due "stravaganti" ambasciatori polacchi nella Roma del Seicento*, Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, 2022, pp. 35-81.

Al secondo, terzo, quarto e quinto molto meno, perché si priva il metropolita del ius sopra tutta la Russia. Restrinedosigli la sua autorità agl'Uniti soli si restituiscono a' Scismatici li beni e chiesa di Santa Sofia colli sudditi dopo la morte del presente metropolita, e si soggettano al metropolita, ch'ordina il Patriarca di Costantinopoli, si levano agl'uniti quattro vescovati e due archimandrizie, con dar le pecore al governo de' lupi, cioè li cattolici alli scismatici, e di più l'elezione del metropolita e de' vescovi si trasferisce alli medesimi scismatici.

Al sesto e settimo si dice il perché quello contiene la perfezione del tempio cominciato da' scismatici in Vilna et impedito sotto gravi pene dal re morto; et in questo si restituisce un monastero degl'uniti alli scismatici.

Nell'ottavo si contiene una pessima risoluzione di far commissari per partir le chiese e beni a proporzione tra gl'uniti e scismatici, e perché li scismatici, come confessa il re nella sua lettera, sono infiniti in comparazione degl'uniti il danno dell'unione sarà immenso.

Il nono contiene pur la ristituzione di circa otto templi a' scismatici.

Il decimo può passare che non contiene pregiudizio agl'uniti.

L'undicesimo è pessimo, che apre la via a distrugger l'unione dando libertà agl'uniti di passar allo scisma, sebbene il fine è buono, perché la libertà de' scismatici di farsi uniti

Il dodicesimo non è affatto sincero perché contiene ad un certo modo che né conscritti né in croce si possa confutar lo scisma⁵¹.

La certezza di aver aperto una strada nel cuore e nella mente di Władysław, venne subito contraddetta già il 16 marzo quando Visconti informava Roma che il giovane sovrano era più preoccupato per una possibile guerra con la confinante potenza moscovita che non per la situazione religiosa del regno. Da parte sua, Propaganda si dichiarò fin da subito assolutamente contraria alle richieste avanzate dagli ortodossi, come si evince dal parere del segretario della Congregazione, monsignor Ingoli il quale si pronunziò con parole forti sottolineando che i capitoli pro ruteni scismatici sottoscritti dal re, avrebbero legato le mani al pontefice, soprattutto dopo la risposta avuta dagli incontri con alcuni porporati, teologi e canonisti, i quali "gli hanno riferito che in essi [= Decreti] si contengono materie che toccano la fede cattolica e le definizioni de' Concili Ecumenici"⁵². In una lettera inviata al nunzio in data 29 agosto del 1632, si esprimeva lo stupore e la preoccupazione di Roma per una tale "istanza", si invitava il nunzio a fare pressioni sul re affinché respingesse con forza le provoca-

51 APF, SOCG, vol. 336, Considerazioni sopra la concordia de' scismatici ruteni con gli uniti, f. 259r.

52 APF, SOCG, vol. 336, Parere del Segretario, ff. 294r-295v.

zioni degli ortodossi o ne differisse l'esecuzione⁵³. Un punto fondamentale che, tuttavia, in occasione del sejm di elezione non venne preso in considerazione, come tanti altri dossiers lasciati aperti dal defunto sovrano. Proprio per la loro particolarità e delicatezza avevano bisogno, per essere discussi ed eventualmente approvati da un sovrano nel pieno del proprio mandato. Questi aspetti, non secondari, sono stati ripresi e portati in disamina, come era naturale, durante il sejm di elezione, convocato il 24 ottobre e chiuso il 15 dicembre 1632.

Intanto, da Propaganda partiva per Visconti una ulteriore istruzione precisa e dettagliata, nella quale lo si invitava a fare pressioni sul re al quale andava ricordato che le iniziative prese a favore dei ruteni scismatici erano palesamente in contrasto con le determinazioni assunte da vari Concili del passato e dalle Costituzioni pontificie in materia. Soprattutto sottolineare che altri principi che avevano intrapreso questa strada “non hanno promossa la religione cattolica, ma favorito gli eretici o per loro convenienza o per atti positivi come si fa nel presente caso de' suddetti Capitoli”⁵⁴.

Il lavoro di Visconti, però, non aveva dato risultati apprezzabili. Il suo operato non incontrava i favori di Urbano VIII, che lo accusava di essere stato troppo debole e condiscendente ai voleri del sovrano. Per questo motivo, non era riuscito a difendere adeguatamente la Chiesa di Roma, come ci si sarebbe aspettato. Viene pertanto richiamato in patria e sostituito con il già citato Filonardi. Tuttavia, anche con l'incessante lavoro del nuovo nunzio, le decisioni del re non cambiarono. Al contrario, i *Capitoli* accolti e accettati dal sovrano, continuarono a mettere in seria difficoltà la Chiesa uniate, sempre più pressata dalla controparte scismatica che rivendicava maggiori diritti in campo politico e religioso⁵⁵.

Dunque sui ruteni scismatici, i cosiddetti *fratelli dissidenti* (=scismatici ortodossi non uniti⁵⁶), che si trovavano in maggior numero nella Podolia e nella

53 APF, SOCG, vol. 336, Lettera a Monsignor Onorato Visconti, f. 229r-v. Si veda anche Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris, Institut d'Etudes Slaves, 1974, p. 356.

54 APF, SC, Moscovia, Polonia e Ruteni, vol. 336, Istruzione per Monsignor Nunzio di Polonia nel negozio de' Capitoli degl'eretici scismatici di quel Regno, ff. 141r-142v.

55 Il problema investiva la sfera dottrinale e l'annoso contrasto tra la comunità rukena unita e quella ortodossa scismatica. Per avere un quadro puntuale rimando a Laurent Tatarenko, *Violence et luttes religieuses dans la Confédération polono-lithuanienne (fin XVIe-milieu du XVIIe siècle). l'exemple de la confrontation entre uniates et orthodoxes*, “Revue Historique”, 648 (2008), pp. 857-890.

56 I ruteni scismatici, ovvero non uniti, erano slavi di rito ortodosso che abitavano le terre tolte dai polacchi alla Moscovia. Secondo Propaganda Fide, non vanno

Volinia ma “il proprio nido loro in Polonia è la Russia”, regione che solitamente veniva divisa in tre parti: la “Russia cosiddetta Russia Rossa, l'altra Russia bianca e la terza Russia negra”, la vigilanza da parte della Santa Sede fu maggiore. Una linea, da parte di Propaganda, concordata e assecondata dalla Segreteria di Stato espressione della volontà diretta del pontefice⁵⁷.

Da allora, possiamo affermare senza ombra di smentita che entrambe le chiese ucraine si trovarono sottoposte ad una “concorrenza” senza esclusione di colpi. Entrambe erano alla ricerca di spazio e visibilità, soprattutto la chiesa scismatica, che cercava un riconoscimento interno per interpretare meglio le esigenze del popolo che rappresentava. Istituzione da tempo oramai lontana dal patriarcato di Costantinopoli e sempre più sensibile al richiamo moscovita.

A rappresentare questo passaggio, va ricordata la figura del metropolita della cosiddetta chiesa ortodossa “rinnovata”, Pietro Mohyla, nominato metropolita di Kiev nel 1632 con la ratifica poi accordata da Władysław IV e dal patriarca di Costantinopoli Kyrillos Loukaris che gli riconosceva contestualmente il titolo di *Esarca del Santo Trono di Costantinopoli*. Religioso considerato come “il più forte e potente leader della chiesa russa del XVII secolo”⁵⁸, l'uomo delle due culture: l'orientale e l'occidentale⁵⁹. Riuscì a consolidare l'autorità della chiesa scismatica grazie a un'opera di modernizzazione che interessò soprattutto l'ambito educativo, con la fondazione dell'Accademia di Kiev, concepita come centro culturale e scolastico a ciclo completo, e con il miglioramento della stampa e della diffusione della cultura. Inoltre, consolidò l'identità religiosa e culturale ortodossa anche attraverso una revisione liturgica e dottrinale: scrisse, infatti, la Confessione di fede ortodossa, del 1640⁶⁰. Queste trasformazioni assomiglia-

confusi con i moscoviti per il fatto che la lingua di questi ultimi “è molto simile, per non dire l'istessa, con la rutena, essendo la medesima differenza fra queste due lingue che è fra la lombarda e la toscana”. APF, SC, Moscovia, Polonia e Ruteni, vol. 338, Relazione, s.d., f. 626r-v.

57 La prima annoverava la città di Leopoli, di Premisl, di Luceoria e parte della Volinia. La seconda si restringeva nella città di Riga capitale della Livonia, e la propria giurisdizione si estendeva fino al confine con il granducato di Moscovia. Infine la Russia negra, partendo dai confini della Lituania, si estendeva fino a Chiovia annoverando le città di Mieścisko e Nowogród. APF, SC, Moscovia, Polonia e Ruteni, vol. 337, Relazione di Polonia, ff. 83r-89r.

58 Georgij Florovskij, *Vie della teologia russa*, a cura di Pier Cesare Bori, traduzione di Flavia Galanti, Torino, Marietti editore, 1987, p. 37.

59 A. Jobert, *De Luther à Mohila*, cit., pp. 356, 357.

60 Presso l'Archivio di Propaganda si conserva un Discorso databile seconda metà del mese di aprile 1633. Emanato il Diploma dei non-uniti, dopo il sejm di incoronazione, Władysław IV riconosceva Mohila ed i suoi vescovi come del “concor-

rono molto a quelle della chiesa controriformistica mantenendo salda, come si è detto, l'identità e la fedeltà ai dettami della propria dottrina⁶¹.

Se nel campo dell'ortodossia ucraina si era tentata una totale riforma, vedi il citato Mohyla, lo stesso avvenne in quello dell'uniatismo, che nel tempo venne recepito dagli stessi ucraini come un vero e proprio baluardo della loro cultura nazionale. Mutamenti portati avanti e sostenuti dal metropolita Vel'jamin Ruts'kyj, il quale riorganizzò la vita monastica con la creazione dell'Ordine di San Basilio che divenne una sorta di élite ecclesiastica, tanto da svolgere un importante lavoro pastorale; favorì interventi migliorativi nell'ambito della devozione liturgica che volle più coerente con l'insegnamento cattolico⁶². I ministri della Chiesa greco-cattolica influenzarono profondamente il mondo delle culture popolari che rimasero fondamentali per lo sviluppo della cultura ucraina, soprattutto nelle aree occidentali che, anche dopo la fine del XVII secolo, rimasero parte integrante del territorio della Rzeczpospolita.

4. Una politica "sconsiderata"

Secondo lo stesso Cerri, il successo dell'unione di Brest avrebbe aperto la strada alla conversione dei moscoviti scismatici, diventando un vero e proprio "grimaldello". Anche Innocenzo XI era convinto, alla stregua del segretario di Propaganda, dell'importanza dei ruteni uniti i quali, compiuta la grande riforma interna, erano da considerare gli unici in grado di fare "passo in Moscovia, ora che tra un popolo e l'altro fioriscono la pace e il commercio"⁶³. Ciò avrebbe permesso di superare definitivamente lo scisma e di unire tutti in armonia a quella lega santa in funzione anti-turca che tanto interessava allo stesso pontefice.

Con l'atto di unione, divenne sempre più chiaro che il cattolicesimo progred-

datari". Una mossa che il sovrano, ponendo momentaneamente fine ai tumulti religiosi, faceva contro le direttive di Roma. A differenza dei suoi predecessori, soprattutto di suo padre, il sovrano con questo atto dimostrava di negare alla Santa Sede antichi privilegi andando a favorire gli ortodossi. APF, SOCG, vol. 336, Considerazioni sopra la concordia de' Scismatici Ruteni con gli Uniti, f. 259r. Il tema è ripreso in A. Jobert, *De Luther à Mohyla*, cit., pp. 356-357.

61 Jerzy Kłoczowski, *Historia Europy Środkowo Wschodniej*, vol. 1, Lublin, Wydaw. Instytut Europy Środkowo Wschodniej, 2000, p. 222.

62 Prima della riforma Ruts'kyj, il clero regolare, ovvero i monaci uniati, era tale che più volte si era fatto ricorso al Propaganda per porre rimedio a questo stato di cose. Tutto questo era stato nuovamente portato all'attenzione della Sacra Congregazione durante la riunione del 22 maggio 1662. APF, Acta, vol. 31, Roma 22 maggio 1662, ff. 63v-64v.

63 *Relazione*, f. 90v.

diva non solo nei confronti dell'eresia grazie all'attività di Propaganda Fide e/o allo zelo del nascente ordine di Sant'Ignazio di Loyola, ma anche verso la parte orientale della Polonia, facendo arretrare il confine con gli scismatici moscoviti. È certo che i problemi religiosi cui la Congregazione aveva dovuto far fronte al tempo di Zygmunt III Waza erano stati principalmente due: nei territori orientali si erano cercati "rimedi" per riunire i dissidenti alla chiesa di Roma, obiettivo ancora valido al tempo di Cerri, mentre in quelli occidentali si era ritornati a insistere sull'estirpare l'eresia. Ancora una volta un punto ineludibile come suggerisce l'istruzione appena consegnata a Giovan Battista Lancellotti in procinto di raggiungere la corte del Waza:

Nel rimanente, come Vostra Signoria sa, il reame de' Polacchi è quasi d'ogn'intorno da nimici della religione Cattolica circondato: Barbari, Maomettani, Scismatici et Heretici⁶⁴.

Tornando al tema, se da un lato nella relazione del nostro segretario viene messo in evidenza il passaggio di alcuni esponenti della gerarchia ortodossa ucraina all'unitatismo, come nel caso citato a f. 89v. in cui si fa riferimento all'avviso "che abbia fatto la professione della fede cattolica il Vescovo Ruteno Scismatico di Leopoli⁶⁵ onde si va ogni giorno più sperando maggiori progressi"⁶⁶, dall'altro Cerri metteva in risalto anche incidenti e incomprensioni che creavano non poche difficoltà per il lavoro di Propaganda e/o quello dei nunzi pontifici a Varsavia. Uno, in particolare, rischiò di provocare la rottura con la Santa Sede, come nel caso del "negozio" di Jan Malakovskij, vescovo greco-unito di Przemyśl, e di Innocenzo Wynnyckij⁶⁷, soldato ussaro della guardia regia, scelto con l'autorizzazione dello stesso Jan III Sobieski, nipote di quell'Antonio

64 BAV, Borg. Lat. 32, Istruzione a Vostra Signoria Monsignor Lancellotti Vescovo di Nola destinato da Nostro Signore suo Nunzio ordinario in Polonia, Roma 14 dicembre 1622, f. 18v.

65 Si riferiva al già citato monsignor Józef Szumlanskyj che aveva espresso la volontà di unirsi alla chiesa unita davanti alla persona del sovrano Jan III Sobieski ma che ancora, secondo l'informazione data dal nunzio alla Segreteria di Stato "non aveva manifestata la sua conversione" poi confermata soltanto nel 1700. AAV, Segr. Stato. Polonia, vol. 96, Francesco Martelli a Alderano Cybo, Leopoli 20 giugno 1678, f. 276r-v.

66 *Relazione*, f. 89v.

67 Sul "negozio" rimando al recente lavoro di Alessandro Boccolini, *Conflict of Bishops Inokentii Vynnytskyi and Yan Malakhovskiy Around the Union Church* (in lingua ucraina), "Ukraina Historical Journal", 550 (2020), pp. 31-44.

Wynnyckyj, tormentato vescovo scismatico di Przemyśl negli anni 1650-1679⁶⁸. A questa decisione, si era opposto il nunzio Martelli considerandola inopportuna perché “il passaggio immediato dalla professione militare all’ecclesiastica, et il grado episcopale non prometteva quel frutto che si doveva desiderare per la salute dell’anime”⁶⁹. Il rappresentante pontificio pensò bene di ovviare all’ostacolo proponendo per il momento a Wynnyckyj di fungere da coadiutore della sede vescovile trovando netta opposizione da parte dello stesso neo promosso, il quale reclamava ufficialmente e pubblicamente il suo diritto sostenuto in questo dallo stesso Sobieski che aveva risposto a Martelli con parole irritate portando come paragone il vescovo di Leopoli che era stato sia un buon soldato che un ottimo vescovo⁷⁰.

Davanti alle istanze di Wynnyckyj, vescovo unito solo di nome ma ancora scismatico di fatto, il nunzio faceva pressione ancora una volta su Sobieski evidenziando i seri problemi che verrebbero a crearsi con l’ordinare due vescovi in una medesima diocesi. Per prima cosa di infrangeva il diritto canonico, in secondo luogo bisognava capire che una tale soluzione avrebbe potuto creare anche scompiglio tra i fedeli.

Il problema, che era stato accantonato, tornava nell’inverno del 1680 a seguito della morte del vescovo scismatico di Przemyśl essendo necessario indicare un successore. Sfortunatamente sul piano politico e militare la Rzeczpospolita viveva le ennesime difficoltà ai confini. I Turchi, nonostante alcune sconfitte rimediate negli anni passati, avevano iniziato i preparativi per tentare un nuovo attacco: questa volta però a largo spettro. In questo stato di precarietà del regno, Innocenzo Wynnyckyj veniva infine consacrato vescovo da Józef Szumlanskyj da poco passato all’unione e quindi, secondo un articolo del Sinodo (= Unione) di Brest, non aveva l’autorizzazione né titolo per la nomina che spettava esclusivamente al metropolita o in sua assenza ai tre vescovi cattolici non uniti:

Dal modo col quale procedono questi due soggetti, io ho occasione di dubitare della loro sincerità e quando anch’è si dovesse sperare il frutto che essi promettono in vantaggio alla santa unione, non m’è parso di poter approvare in alcun modo che il suddeto vescovo di Leopoli consacri il Vinnicki⁷¹.

68 Il nunzio Vidoni informava la Segreteria di Stato sullo scontro tra il vescovo uniate e Wynnyckyj, vescovo scismatico, “per occasione de’ beni di quella mensa”. AAV, Segr. Stato. Polonia, vol. 70, Pietro Vidoni a Flavio Chigi, Varsavia 9 novembre 1659, f. 650r-v.

69 APF, SC, Moscovia, Polonia e Ruteni, vol. 2, Francesco Martelli a Alderano Cybo, Grodno 6 febbraio 1679, f. 68r.

70 Ibid., ff. 68r-69r.

71 APF, Congregazioni particolari de’ Ruteni del 1680 e 1681, vol. 25, Francesco

La nomina, come appena sopra accennato, andava però a confliggere con la presenza di un altro vescovo uniate, Jan Malakovskyj, molto apprezzato dalla sua comunità e da Propaganda per essersi “applicato per la propagazione della Santa Fede cattolica” e pertanto non era possibile destituirlo per favorire l’incerto Wynnyckyj che farà del suo nuovo incarico un vero “mercato” passando dall’ortodossia all’uniatismo e viceversa. Propaganda aveva molto lodato l’opera del nunzio Francesco Martelli⁷², che si era adoperato affinché il re nel concedere i benefici, riflettesse di più su quali personalità, legate all’uniatismo, fossero degne di avere assegnate quelle sedi vescovili ricoperte una volta da scismatici ma, tornate libere, a seguito del decesso degli assegnatari. Era il caso del vescovo di Przemyśl, che aveva chiesto di poter rinunciare alla sua sede, da assegnare però al nipote, Innocenzo Wynnyckyj, a condizione che seguitasse la professione di fede e l’accettazione all’uniatismo:

Per facilitare la riduzione de’ Ruteni scismatici s’è stimato bene di procurare che s’eleggono ne loro Vescovadi vacanti soggetti del loro partito, ogni volta che si facciano Cattolici, come insiste la Maestà del Re, e potrebbe seguire nell’ammettersi la renunzia al Vescovo di Premisla scismatico in persona del Nipote, quando si dichiarasse tale, con far la professione della fede, e prenderne la consecrazione dal Metropolit⁷³.

Se l’episodio rende l’idea della complessa realtà che il governo di Varsavia stava attraversando negli anni di regno dell’ultimo Waza, è su un altro aspetto, sempre richiamato da Cerri nella relazione e sempre in materia rutena, che vale la pena spendere più di qualche parola.

Il Segretario di Propaganda richiama al f. 90v, un evento che avrebbe cambiato la struttura politico-istituzionale della stessa Rzeczpospolita. Il riferimento è alla sottoscrizione dei dolorosi, scellerati, patti di “Hadiach” del 16 settembre 1658, con i quali Jan II Kazimierz fu costretto ad accogliere le rivendica-

Martelli a Edoardo Cybo, Varsavia 2 settembre 1680, f. 169r.

72 Il 5 aprile 1661, nella 48° Congregazione Generale di Propaganda, si era fatta istanza al pontefice affinché “scriva una lettera al Re di Polonia perché reprima l’insolenza del Vescovo scismatico di Premisla, perché, non contento di essersi intruso violentemente con afflusione di sangue e senza legittima promozione a quella Chiesa per merito de’ suoi uomini, dissipa i beni del Vescovo Unito e accusa i preti cattolici che non vogliono riconoscerlo”. APF, Acta, vol. 30, Roma 5 aprile 1661, f. 47r-v.

73 APF, Lettere, vol. 80, ff. 145v-146r. in A.G. Welykyj OSBM, *Litterae S.C. de Propaganda Fide*, vol. II, cit., p. 182.

zioni dei cosacchi ucraini scismatici, a seguito dello scontro con l'esercito dei cosacchi Zaporozhye, guidato dall'atamano Ivan Vyhovsky. L'accordo, contrastato dalla Santa Sede e da Propaganda⁷⁴, costituiva un'abrogazione giuridica di quello sottoscritto a Perejaslav, concluso tra il Consiglio dei Cosacchi e Bohdan Chmel'nyc'kyj, in base al quale l'Ucraina era posta sotto l'autorità dello zar di Moscovia. In realtà, con questo accordo si indeboliva fortemente l'*uniatismo* e gli sforzi del governo di Varsavia di indurre tutta la popolazione di questa regione all'obbedienza. In primo luogo i patti *hadiacensi*⁷⁵ stabilivano che "non vi fusse più l'unione dalla quale erano derivate tutte le guerre"⁷⁶, ma toccavano anche alcuni problemi spinosi, quali, ad esempio, la:

1. Libertà di passare dall'uno all'altro rito;
2. Un "seggio" in Senato per il Metropolita scismatico⁷⁷.

74 "Sono oggi le cose de' Polacchi ridotte a tali angustie che per assicurarsi dalle forze del re di Svezia da una parte e da quelle della Moscovia dall'altra, non sanno applicare ad altri rimedi che estremi: l'uno di chiamare in loro aiuto i Cosacchi et assicurarsi insieme che non si uniscano de' nemici, l'altro di eleggere sino da adesso per loro re, dopo la morte del presente, il Moscovita, perché invece di unirsi col Svevo possa di presente entrar in difesa della Polonia [...], ma con questi due rimedi vanno accoppiate conseguenze pessime per la religione cattolica, perché i Cosacchi per prima condizione della Confederazione dimandano l'abolizione della Santa Unione de' Ruteni con la Sede Apostolica, e dal dominio del Moscovita, fierissimo scismatico, si devono temere effetti lagrimevoli per la fede di tutti quei popoli". APF, SC, Moscovia, Polonia e Ruteni, vol. 1, Relazione del Monsignor Segretario fatta a' 3 ottobre in Congregazione particolare deputata da Nostro Signore, ff. 47r-53r.

75 APF, SC, Moscovia, Polonia e Ruteni, vol. 1, Relazione. 1669, ff. 384r-392r. Nello stesso volume anche un duplicato dal titolo "Informazione di quanto è altre volte accaduto in Polonia sopra l'affare degl'Uniati, Roma s.d. febbraio 1670", ff. 472r-477v. Sul tema cfr. Janusz Kaczmarczyk, *Rzeczpospolita Trojga Narodów: mit czy rzeczywistość: ugoda hadziacka – teoria i praktyka*, Kraków, Wyd. Księgarnia Akademicka, 2007.

76 APF, SC, Moscovia, Polonia e Ruteni, vol. 1, Relazione per la Sacra Congregazione di Propaganda Fide, Roma 11 febbraio 1659, f. 108v. Nella stessa relazione fu messo in chiara evidenza il ruolo del tutto secondario tenuto da Maria Ludovica in questa circostanza. Tra l'altro al f. 108r si legge che "quanto alla Regina, ch'ella non poteva far niente, non avendo voto, né voce in Senato, contenendosi nel resto nelle solite ragioni della necessità in che si vedono e nella speranza di poter rimediare alle cose particolarmente della fede con un congresso".

77 "Che il Metropolita Kioviense pro tempo, col Vescovo di Luceoria, di Leopoli, di Premisia e di Chelma, abbiano luogo e voce in Senato. Il metropolita dopo l'Arcivescovo di Leopoli e i 14 Vescovi dopo i Vescovi de' loro Palatinati". Ibid, f. 109v.

3. Mantenimento dell'esercito cosacco;
4. Assegnazione dei beni regi;
5. Facoltà di avere propri ministri;
6. Restituzione dei beni agli scismatici;
7. Altre controversie di notevole rilevanza.

Nel perimetro politico militare, l'infausto accordo prevedeva inoltre l'istituzione di cariche separate per la Rutenia, con il riconoscimento delle funzioni di un Maresciallo esclusivamente ruteno, che si sarebbe aggiunto ai Marescialli della Corona e della Lituania. A questa nuova carica si sarebbe dovuto affiancare quella di un Cancelliere ruteno e altre cariche analoghe a quelle esistenti negli altri componenti della federazione, nonché l'ammissione di deputati ruteni al sejm e di vescovi ortodossi al Senato.

Infine, la nascente Rzeczpospolita *trojga narodów* (= di tre nazioni), la così detta "terza gamba", che si andava ad aggiungere allo Stato Polacco e a quello del granducato di Lituania, avrebbe dovuto avere un proprio esercito, una propria tesoreria, ministeri e cariche, sotto l'autorità di un atamano di propria scelta. La nobiltà di tutti e tre gli Stati avrebbe dovuto eleggere congiuntamente il re e inviare deputati al sejm generale.

Jan II Kazimierz, sebbene per motivi interni al regno avesse dovuto cedere alle pressioni cosacche, mettendo così a repentaglio il primato stesso della chiesa cattolica, trovò forti resistenze da parte della gerarchia cattolica e del clero unito, che si dichiaravano poco disponibili ad accettare imposizioni così perniciose per la stabilità del paese.

I contrasti più forti ruotavano soprattutto intorno al "seggio" da concedere agli "ortodossi", ma anche la materia della distribuzione dei beni tra uniati era molto dibattuto. Anzi, su quest'ultimo punto, parte della nobiltà polacca aveva sperato fino all'ultimo che nel documento conclusivo venisse inserito un articolo ambiguo e di facile controversa interpretazione da poter così "impugnare" l'accordo. Altri, di parere opposto erano convinti che un tale inganno, una volta svelato dai cosacchi, avrebbe certamente spinto questi ultimi a ricorrere alle armi con conseguenze catastrofiche. Il quadro, molto pericoloso per l'esistenza della chiesa rutena unita, ma anche per quella latina, veniva rappresentato a Propaganda dal nunzio Vidoni, il quale, su sollecitazione di Ingoli che aveva preparato una relazione datata 11 febbraio 1659 per facilitare i lavori di una Congregazione convocata *ad hoc*⁷⁸, rispondeva con una lunga relazione datata Varsavia 24 maggio 1659, esattamente un anno dopo gli accordi hadiacensi, di

78 Ibid., ff. 107r-123v.

aver incontrato il re al quale aveva fatto presente questo “affare di tanto peso” senza poterlo però convincere ad rimediare al danno. Di più, scriveva a Roma interrogandosi sulla irremovibilità del sovrano: “Perché dunque non s’impugnava ora animosamente senza voler attendere dall’incertezza degli eventi il rimedio del male presente?”⁷⁹.

Imposizioni “dragoniane” che sconvolgevano l’assetto, a dire il vero già precario della Rzeczpospolita, ma che Cerri non approfondisce nella relazione, perché più interessato all’aspetto prettamente religioso e alle conseguenze che i “patti” avrebbero avuto sull’intera struttura ecclesiastica del regno, sostenendo “quando la Congregazione opera come ha fatto efficacissimamente in questo affare. Le cose, con l’assistenza di Dio riescono in un istante ed i tentativi degli avversari tosto svaniscono”⁸⁰.

Il destino dei ruteni fu sancito nel 1667 con la fine delle guerre polacco-moscovite e la stipulazione del trattato di Andruszów che stabiliva il Dnepr come la linea di frontiera tra i due Stati⁸¹. Una pace che assegnava Kiev e Smolensk allo zar il quale, a dire il vero, ne sarebbe entrato effettivamente in possesso soltanto nel 1686 con la dolorosa firma della pace eterna sottoscritta da Jan Sobieski.

I patti, come si capirà chiaramente negli anni successivi, si rivelarono una vera *iattura* per questo regno, tanto grande quanto debole e con i piedi di argilla. Oltre a toccare alcuni aspetti della vita politica, militare e religiosa di questa componente scismatica e ortodossa ucraina all’interno del regno polacco-lituano, le conseguenze di questo accordo tanto contrastato dalla Santa Sede riflettevano palesemente le difficoltà del governo di Varsavia nel mantenere l’unità in un contesto “multiculturale” e pertanto “pluriconfesionale”⁸².

Si trattava di un compromesso interno che assegnava alla chiesa greco-scismatica gli stessi privilegi e autonomia della sorella chiesa greco-cattolica, uscita vincente, almeno in apparenza, dall’unione di Brest. L’accordo, sottoscritto in un contesto di forti tensioni tra le due gerarchie (quella cattolica e

79 APF, SC, Moscovia, Polonia e Ruteni, vol. 1, Lettera del Vescovo di Lodi, Nunzio Apostolico presso il Re di Polonia, Varsavia 24 maggio 1659, f. 319r-v.

80 *Relazione*, f. 90v.

81 Cfr. Zbigniew Wójcik, *Traktat Andruszowski 1667 roku i jego geneza*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959; Id., *Miedzy traktatem andruszowskim a wojna turecka. Stosunki polsko-rosyjskie 1667-1672*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968.

82 Rimando al lavoro di Laurent Tatarenko, *Pluriconfessionnalité et politique de tolérance: le cas de la Pologne*, in *L’Europe en conflits*, a cura di Wolfgang Kaiser, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, pp. 239-266.

quella ortodossa scismatica), mirava a mantenere la pace all'interno del regno, evitando conflitti che avrebbero potuto sfociare in una aperta guerra civile. In realtà, però, fu causa di contrapposizione e discordia tra Varsavia e Roma che contestava apertamente quanto concesso agli scismatici, considerando l'accordo contrario all'unità della chiesa e allo stesso prestigio del pontefice. La Santa Sede aveva interpretato i "patti" come un vero e proprio riconoscimento giuridico e politico della posizione degli ortodossi, giudicata come una sfida diretta alla sua influenza religiosa e un ostacolo all'unificazione confessionale, pertanto non tollerata dal papa di Roma:

La Congregazione ha giudicato che il Nunzio nel trattare col Re e con la Regina debba loro insinuare, con molta efficacia il sentimento grande che Sua Santità ha di questo negozio, che non puole in modo alcuno tollerare senza farne dimostrazione. Quanto disconvenga che la Maestà loro in materie simili e di tanta conseguenza operino da se stessi senza l'indirizzo di ch'è loro capo e direttore, che ne incarichi seriamente la loro coscienza, e che ricordi che non vi è mezzo più sicuro per distruggere i Regni che incitar la vendetta di Dio che li dà e toglie a suo arbitrio⁸³.

La posizione della chiesa cattolica, incarnata da Propaganda, era chiara: l'agire di Jan II Kazimierz Waza aveva favorito ufficialmente la parte scismatica ortodossa, aumentando il solco tra le due componenti (scismatica e cattolica), solco già presente di fatto con l'apertura compiuta da Władysław IV al tempo dell'elezione a sovrano⁸⁴.

Ciò che sorprende leggendo questa parte della relazione di Cerri è che il segretario di Propaganda, pur criticando l'evento, sorvoli sulle conseguenze di quell'accordo così nefasto per la chiesa uniate e per il futuro della Rzeczpospolita. Eppure tentativi da parte di Propaganda a correggere l'errore erano stati fatti a più riprese come si evince da in un relazione che "furono anche in cinque Congregazioni tenutesi per ordine speciale della santa memoria di Papa Alessandro VII discussi molti modi da praticarsi dal Nunzio per impedire la conclusione di questo negozio, o concluso che fosse per impedirne l'effetto e quando ne anche ciò avesse potuto conseguire gli fu prescritta la regola colla quale doveva contenersi per rendere solennemente manifesto al mondo et agl'Ordini

83 APF, SC, Moscovia, Polonia, Ruteni, vol. 1, Roma 1 settembre 1658, f. 189r-v.

84 Coll'unione di Brest "n'erano derivate varie discordie et infinite guerre civili. Con questi tentativi indussero Vladislao Re di Polonia e prima e dopo la sua elezione a sottoscrivere vari articoli quanto pregiudiziali agl'Uniti" ma vantaggiosi per gli scismatici. APF, SC, Moscovia, Polonia e Ruteni, vol. I, Scrittura in copia mandata al nunzio di Polonia, Roma 22 febbraio 1670, f. 71r.

del Regno il dissenso della Santa Sede”⁸⁵. Nondimeno va ricordato che da quel 16 settembre 1658, molti dei punti così dannosi contenuti in quel deprecabile accordo, erano stati mitigati grazie anche all’attento e puntuale lavoro fatto di mediazioni e pressioni portato avanti dai nunzi pontifici che si succedettero in quegli anni⁸⁶. Cerri, pur comprendendo che il contesto nel Paese restava complesso, era più che mai convinto che i rappresentanti pontifici continuassero a “sorvegliare con tutta l’attenzione possibile”⁸⁷. Per il Segretario di Propaganda, i “ruteni” restavano una pedina indispensabile e imprescindibile per conquistare la confinante Moscovia alla fede romana:

[...] ora appunto che tra un popolo e l’altro fiorisce la pace e il commercio, che se piacesse a Dio d’illuminarla oltre all’estinguersi nel Settentrione lo scisma, rovinerebbe l’Oriente ancora mancando al patriarca di Costantinopoli le contribuzioni per il suo mantenimento che col mezzo de’ Vescovi che v’invia così per questo effetto come per far fomenti allo scisma che dalla Moscovia riceve, e ora sarebbe più facile per la guerra che ha col Turco⁸⁸.

In controluce si legge l’argomento cardine della politica religiosa e politica di Innocenzo XI Odescalchi il quale, sebbene non brillasse in politica estera⁸⁹, restava nondimeno “custode di un sempre vivo ideale crociato”⁹⁰, e da sempre fautore di un ampliamento della potenziale lega santa tra principi cristiani contro il potere turco, soprattutto nell’area dell’Europa centro-orientale. Pontefice “stravagante” per l’epoca, fin dalla sua elezione si percepì un forte rigore morale. Uomo profondamente dedito alla preghiera e alla contemplazione, non celebrava la messa se prima non si fosse confessato e indossava sempre l’identica veste logora. Era un grande nemico del turco infedele, che poteva, a suo dire, essere sconfitto solo grazie a un attacco concentrico delle Potenze cristiane uni-

85 Ibid., f. 73r.

86 Ibid., f. 128r.

87 *Relazione*, f. 90v.

88 Ibid., ff. 90v-91r.

89 Una forte critica che veniva rivolta al pontefice era quella di essere, almeno sul piano politico-diplomatico, un immobilista. Scriveva il cardinale Barbarigo il 30 dicembre 1670 a Giulio Giustinian che “il papa è con una malinconia addosso che lo tormenta. E me ne dispiace perché lo lega nell’operare e non lo fronte alla opera come dovrebbe essere queste nei presenti bisogni”. Gregorio Barbarigo, *Lettere inedite del beato Gregorio Barbarigo a Giulio Giustinian*, Padova, Tipografia del Seminario, 1932, p. 94.

90 Ekkehard Eickhoff, *Venezia, Vienna e i Turchi*, Milano, Rusconi, 1991, p. 374.

te, inclusa Mosca, e in cooperazione con la Persia⁹¹ il cui re, sebbene scriveva lo stesso Cerri nella sua relazione, fosse “maomettano”, nondimeno aveva qualche corrispondenza sia con la Santa Sede e/o con i pontefici che si erano succeduti sulla sedia di san Pietro, soprattutto con il pontefice regnante, Innocenzo XI Odescalchi, ideatore e grande mediatore per l'organizzazione di una lega santa anti-ottomana⁹².

Una certezza, quella che voleva l'adesione di Mosca al grande progetto innocenziano, che doveva però passare prima attraverso il riconoscimento da parte della stessa Santa Sede del titolo di zar, rivendicato fin dal tempo di Ivan Ivanovič più noto con l'appellativo di *Terribile* e mai riconosciuto dall'Occidente tranne che dalla regina Elisabetta I d'Inghilterra la quale, per motivi di interesse commerciale, aveva concesso ad alcuni suoi mercanti patenti e lettere che iniziavano con appellarlo giustappunto di “imperatore di tutta la gran ducea di Moscovia”⁹³.

Se i pontefici precedenti si erano rifiutati di conferire tale titolo al principe di Moscovia, Innocenzo XI aprì, al contrario, non uno spiraglio, ma spalancò un “portone”, abbandonando la politica molto prudente dei suoi predecessori che avevano sempre rifiutato di prendere atto della situazione⁹⁴. L'ultimo pontefice ad opporsi alla richiesta era stato Clemente X, anche dopo aver rice-

91 AAV, Segr. Stato. Polonia, vol. 183/A, Alderano Cybo a Francesco Martelli, Roma 30 ottobre 1677, ff. 104v-105r.

92 *Relazione*, f. 116v.

93 Parole ricavate dalla relazione del fiorentino Raffaello Barberini che nel 1565, si era recato a Mosca con la speranza di aprire scambi commerciali con lo zar Ivan. Per questa occasione portava lettere di raccomandazione rilasciate da Elisabetta d'Inghilterra. BAV, Barb. Lat. 5369, Relazione di Moscovia scritta da Raffaello Barberini al conte di Nugarola, f. 30r. Sulla relazione cfr. Gaetano Platania, *Un Italiano alla corte di Ivan il Terribile. Raffaello Barberini (sec. XVI)*, Udine, Del Bianco editore, 1988.

94 L'anno precedente alla relazione di Cerri, papa Innocenzo XI aveva fatto conoscere il proprio pensiero al nunzio Martelli su questo punto. Il Segretario di Stato Cybo scriveva a Varsavia che la “Santità di Nostro Signore Innocenzo XI riflettendo col suo paterno zelo quanto sia necessaria l'unione tra la Polonia e la Moscovia per la loro comune difesa contro il Turco, e per il bene universale della Christianità e al fine di abilitarsi e coadiuvare la buona intelligenza tra queste due Nazioni, ha fatto proporre alla Maestà del Re di Polonia che condescenderebbe a dare al Gran Duca il Titolo di Czar mentre volesse ripigliare il commercio colla corte di Roma. Sua Maestà ne ha già fatto il proietto al Residente di Moscovia et ha deliberato di commettere ai suoi ambasciatori che manda al Gran Duca di promuoverne il trattato”, AAV, Segr. Stato. Polonia, vol. 94, Alderano Cybo a Francesco Martelli, Roma 24 luglio 1677, f. 67v.

vuto l'inviato straordinario di Aleksej Michajlovič, il barone Paul Menzies de' Pitfodels, soldato di ventura, residente in terra russa dal 1661, considerato da Cerri "uomo dotto e bonissimo cattolico scozzese nutrito ne' Collegi di quella Nazione in Dovay, quale offeriva di stabilire una corrispondenza con Roma e quella Corte, ma perché voleva si desse al suo Re il titolo di Czar (che in lingua Schiavona non significa che Dominatore supremo) per la somiglianza che ha col nome di Cesare solo dovuto all'imperatore, non gli si volle concedere qui"⁹⁵.

Trasferta risultata alla fine insoddisfacente non solo per la Santa Sede ma per lo stesso zar il quale, al rientro a Mosca del suo "abilegato" lo faceva "stare molto tempo carcerato":

[...] ora il detto Principe è mancato essendo rimasto erede il figlio, con tale occasione s'ebbe una notizia che può molto contribuire all'avanzamento della fede e animare la Santità Vostra a ripigliare il trattato, ciò che quel Principe era disgustatissimo del Patriarca di Costantinopoli il quale mandando colà alcuni Vescovi a raccogliere elemosine, si scoperse che facevano la spia al Turco, anzi considerando che non potevano governarsi quei suoi Vescovi senza qualche suprema autorità aveva pensato di unirsi con Roma⁹⁶.

Musica per le orecchie di papa Odescalchi che si stava applicando all'organizzazione di una lega santa anti-turca dove la presenza dello zar e del suo esercito era più che indispensabile. Quantunque, la missione fu sterile per la parte moscovita, nondimeno suscitò l'attenzione di Roma interessata più che mai a diffondere la fede cattolica in quei luoghi. Il tema veniva ripreso alcuni anni dopo quando, in una relazione presentata nel 1697 ai porporati della congregazione riuniti per discutere di Polonia, Moscovia e Ruteni, si faceva cenno proprio a Menzies il quale, durante i colloqui con la Curia romana aveva dato "anco notizia che di là ogni anno si parte una caravana di mercanti, che per la Tartaria Asiatica, traversando tutto quel vasto stato di Paese, vanno alla Cina e questa sarebbe stata una delle più belle aperture che mai si potesse dare per traghettare i nostri missionari in quel gran'Imperio"⁹⁷. Tuttavia, la questione del titolo da riconoscere al sovrano moscovita, che evidentemente non era destinata ad esaurirsi in breve tempo, trovava nondimeno la Santa Sede particolarmente attenta, senza tuttavia aprirsi totalmente, ma guardando ai ruteni come possibile ponte per conquistare la Moscovia alla causa romana dove la lingua "è

95 *Relazione*, f. 70v.

96 *Ibid.*, ff. 70v-71r.

97 APF, Acta, vol. 67, *Relazione*, Roma 26 febbraio 1697, ff. 36v-45r.

molto simile, per non dire l'istessa, con la rutena, essendo medesima differenza fra queste due lingue che è fra la lombarda e la toscana⁹⁸, per assicurare almeno l'assistenza religiosa ai cattolici che vi risiedevano. L'obiettivo venne raggiunto grazie all'interessamento diretto dell'imperatore Leopoldo d'Asburgo-Austria, al tempo del governo retto dai due fratelli minorenni Ivan V e il futuro Pietro *il Grande*, sotto la reggenza della loro sorella Sof'ja. Nel 1684, l'anno successivo alla liberazione di Vienna ad opera di Jan III Sobieski, giungeva infatti a Mosca una grande ambasciata imperiale, accompagnata da un gesuita lituano, padre Jan Schmidt, in qualità di cappellano dell'ambasciatore Giovanni Cristoforo Zierowski.

Anche per Urbano Cerri, portare i moscoviti dalla parte di Roma passava attraverso i ruteni di rito greco latino e per questo restava indispensabile spingere (o convincere) gli scismatici a transitare all'unione. Per il nostro segretario, erano più i punti di contatto che le diversità, tanto da far sperare alla diplomazia di Propaganda (un tema costante fin dalla nascita della Congregazione) a spingere questa grandissima provincia a riconoscere la potestà pietrina. Progetto certamente non facile. A Roma si era più che consapevoli delle difficoltà da superare, dal momento che gli ortodossi moscoviti erano, questa la realtà, talmente legati alla loro chiesa da non far sperare in un cambiamento che non fosse avallato direttamente dalla persona dello zar a seguito di una specifica scelta politico-diplomatica. Verità già nota alle autorità pontificie fin dal 1624 (con molta probabilità anche prima) quando era stata esplicitata in una relazione inviata dai padri Basiliani del Collegio Greco di Roma i quali avevano evidenziato che Michail Fëdorovič Romanov allora monarca di quel vastissimo impero, per “non corrompere il rito loro nella Religione non lascia partir dalla sua Provincia alcuno se non per mancanza o ambasceria⁹⁹. Ciò nonostante, Propaganda continuava a lavorare con zelo sui ruteni che “avendo l'istessa lingua e rito che i Moscoviti della Moscovia, et essendo quelli ben visti, anzi, i monaci ruteni di San Basilio nei monasteri della Moscovia, che sono moltissimi, vengono accettati non altrimenti che se fossero Moscoviti¹⁰⁰”.

Nel contesto della politica di Propaganda, i ruteni, nella loro composizione uniate o scismatica, con le loro specifiche peculiarità etnico-linguistiche, avrebbero potuto svolgere un ruolo importante, se non fondamentale, nel compito che la Chiesa latino-romana si è sempre prefissata: fungere da ponte verso la

98 APF, SOCG, vol. 338, Relazione, f. 525r.

99 APF, SOCG, vol. 551, Relazione della Moscovia avuta dalli P.P. di San Basilio del Collegio Greco, f. 100r.

100 APF, SOCG, vol. 338, Relazione, f. 525r.

Moscovia ortodossa. Una politica che prevedeva il mantenimento e la promozione delle specificità liturgiche e linguistiche e che, per questo, richiedeva la valorizzazione di tali aspetti mediante la creazione di un collegio che avrebbe avuto lo scopo di formare un clero ruteno “indigeno”, consentendo ai giovani di frequentare sia i “Collegi Pontifici di Polonia” sia quello “Greco di Roma”¹⁰¹.

Clemente VIII, come ricordava ancora Cerri, aveva a cuore questo aspetto e, per garantire una sufficiente autonomia finanziaria alla nuova chiesa unita, aveva “conceduto la Chiesa de’ Santissimi Sergio e Bacco con un legato annuo che dall’eredità del cardinale Sant’Onofrio gli paga la Congregazione quale somministra pure 200 scudi al Metropolita e alle volte sussidi straordinari a quelli Vescovi quando massime conosce pericolo che possino restare oppressi da’ Scismatici”¹⁰².

I ruteni rappresentavano così un elemento fondamentale nella strategia di Propaganda per consolidare la chiesa romana in quelle lontane regioni “scismatiche” dell’Europa centro orientale. Si trattava di una politica di valorizzazione delle varie identità nazionali e confessionali che significava per il nostro segretario, favorire l’evangelizzazione e il controllo spirituale del papato petrino. Tutto questo con l’aiuto e appoggio della Rzeczpospolita, che restava l’alleato più adatto alla realizzazione dei piani di conquista delle terre dello zar. Una politica di difficile realizzazione, come ho tentato già di mettere in rilievo.

Infatti la Santa Sede era perfettamente al corrente della “pertinacia de’ Moscoviti nello schisma”¹⁰³, espressione del croato Juraj Krizanić¹⁰⁴ che nel lontano

101 *Relazione*, f. 90r. Rimando all’articolo di Cesare Santus, *L’accoglienza e il controllo dei pellegrini orientali a Roma. L’ospizio armeno di Santa Maria Egizia (XVI-XVIII sec.)*, “Mélanges de l’Ecole Française de Rome. Moyen âge”, 131/2 (2019), pp. 447-459.

102 *Relazione*, f. 90r.

103 Questo aspetto è analizzato da Krizanić nella sua relazione dal titolo *Della missione in Moscovia* del 1641, nella quale condividendo con la Congregazione di Propaganda Fide la speranza di avvicinamento agli ortodossi sollevata dalla riforma cattolica, egli esprimeva la propria convinzione che lo scisma dei Moscoviti non derivi dalla «superbia emulatrice della Maestà romana», come quello dei greci o dall’appetito «d’una dissoluta libertà», come quello degli eretici, ma soltanto dall’ignoranza. APF, SOCG, vol. 338, All’illustrissimo e Reverendissimo Monsignor. Il Segretario Francesco Ingoli (Segretario della Sacra Congregazione), 1641, ff. 533r-542v.

104 Juraj Krizanić [1618-1683], allievo dei Gesuiti presso il Collegio greco di Sant’Anastasio a Roma, autore *Della Missione in Moscovia* [1641] dove espone le sue teorie per indurre lo zar all’unione con Roma. APF, SOCG, vol. 338, *Della missione in Moscovia*, ff. 533r-542v. In generale su di lui cfr. Angelo Tamborra, *Juraj Keizanić, la sua lotta contro la teoria politico-religiosa di “Mosca-Terza Roma”*

1641 aveva messo in guardia il pontefice riguardo la scarsa propensione al dialogo da parte dell'ortodossia moscovita¹⁰⁵. Per l'abilegato moscovita, due erano i motivi che ostacolavano la realizzazione del progetto: l'ideologia di *Mosca-Terza Roma*, e il mito della *translatio imperii* (= trasferimento del potere), sui quali Mosca fondava da circa due secoli i propri diritti di capitale imperiale che poi si riversava sul concetto del riconoscimento del titolo di zar del principe moscovita¹⁰⁶.

Nonostante ciò, la politica portata avanti da Propaganda restava immutata, puntando costantemente a creare le condizioni indispensabili per una "conversione" delle coscienze di una popolazione che viveva da secoli nell'errore¹⁰⁷. Secondo Cerri, i ruteni, come ho cercato di far risaltare, potevano diventare il ponte ideale affinché la chiesa "faccia un passo in Moscovia", portando questo vasto regno nel seno della chiesa latina romana, come era avvenuto per quelli che a Brest [1596] avevano aperto la strada all'uniatismo. Ed ecco che per il nostro segretario bisognava far leva, ovviamente, sui ruteni uniti e sulla gerarchia legata all'Ordine di San Basilio, i cui sacerdoti erano ben visti nei "monasteri della Moscovia", accettati come se fossero parte della stessa chiesa. Tuttavia, il numero esiguo dei seguaci basiliani costrinse Propaganda ad una profonda riflessione che la obbligò a ripensare alla necessità di "erigere un numeroso seminario de' Ruteni e Moscoviti sotto la cura a governo de' monaci di San Basilio, perché in questa maniera s'alleverebbero molti soggetti e i Moscoviti vi manderebbero volentieri i loro figlioli, essendo di grandissima stima appresso di loro i detti monaci, né piglierebbero sospetto che i Latini volessero levare il proprio rito a' Moscoviti facendosi istruire da' monaci del loro medesimo

e la sua eredità, in *Barocco fra Italia e Polonia*, a cura di Jan Ślaski, Warszawa, Accademia polacca delle scienze, Comitato degli studi sull'arte, 1977, pp. 99-139.

- 105 Circa l'accoglienza che fa il Gran Duca ai religiosi non ortodossi, scrive ancora Krijanic a Propaganda Fide, che "li confina sempre a Bieloiesero, ovvero Lago Bianco, donde non escono in vita, o li fa amazzare affatto, studiando egli in questo modo di sfuggire le difficoltà et il disputare". APF, SOCG, vol. 338, All'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor, il Segretario Francesco Ingoli, citato, ff. 533r-542v.
- 106 Si veda, *L'idea di Roma a Mosca. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, a cura di Pierangelo Catalano e Vladimir T. Pašuto, Roma, Herder, 1989.
- 107 A tal proposito, in una relazione conservata a Propaganda appare con chiarezza che si era molto discusso sul problema relativo alla difficoltà di poter convertire i Moscoviti al credo romano perché, si legge, "assolutamente sono tutti scismatici essendogli proibito dalle leggi loro d'abbracciare altra fede o rito, come anco vietato lo studio delle scienze e la peregrinazione fuori del Ducato". APF, SOCG, vol. 338, Relazione, s.d., f. 529r.

rito”¹⁰⁸. Per Cerri, tre erano, in concreto, gli ostacoli che avevano impedito ai moscoviti di aderire alla chiesa latina romana. Il primo, la stretta interconnessione di Mosca con il Patriarcato di Costantinopoli “e con gli scismatici della Grecia” da sempre nemici irriducibili della Sede Apostolica, il secondo, tutte “l’aperture che si sono ora fatte sono state ragioni umane e politiche essendo il pensiero di quel Principe di rendersi Re di Polonia”. La terza, infine, riguardava i mezzi utilizzati per raggiungere quell’unione tanto agognata da Roma¹⁰⁹. Un progetto ambiziosissimo, ripetuto per secoli e sostenuto da vari pontefici che si erano succeduti sul trono di San Pietro, come esplicitato in un’altra delle tante relazioni conservate nei depositi archivistici di Propaganda:

Ha sempre la Santa Sede avuta particolar premura di ridurre alla Sacra Unione la numerosa nazione de’ Moscoviti, e per tal fine, secondo le congiunture il zelo apostolico de’ Sommi Pontefici, non ha mancato d’eccitar con diversi Brevi li Gran Duchi di Moscovia a stabilire una buona corrispondenza colla Santa Sede¹¹⁰.

In sostanza, per raggiungere lo scopo, era necessario per Cerri, ma non solo per lui, completare l’unione universale dei ruteni di Polonia scismatici con quelli che avevano scelto l’unione¹¹¹; solo così si poteva ipotizzare la conquista dell’intera ortodossia alla chiesa di Roma.

¹⁰⁸ Ibid., f. 526r-v.

¹⁰⁹ Ibid., f. 526r-v.

¹¹⁰ APF, SC, Moscovia, Polonia e Ruteni, vol 3: 1700-1719, Relazione sulla Moscovia, 1716, f. 532r.

¹¹¹ APF, Acta, vol. 18, De Unione Universale Ruthenorum Schismaticorum, Roma 20 aprile 1648, f. 68r.; Ibid. 1648, Renovatur Congregatio Ruthenorum, f. 71r.

I rapporti con le minoranze religiose: le migrazioni

Matteo Sanfilippo

Il mio intervento forza il testo che stiamo discutendo, proponendone una lettura attualizzata. Tuttavia occorre considerare che Cerri mostra veramente come a Roma si stia a quel tempo sviluppando una peculiare e per il momento ancora perplessa attenzione alla mobilità europea, in particolare per quanto riguarda i viaggi commerciali, gli itinerari turistici e alcune migrazioni¹. Ricorrendo a questa particolare angolatura per leggere quel che riferisce e argomenta il segretario di Congregazione rischio di ripetere quanto già affermato da chi mi ha preceduto o di invadere il terreno di chi mi segue in questo convegno, nonché di copiare quanto già scritto dai maggiori esperti della storia di Propaganda Fide nel Seicento². Tuttavia non credo si possa fare a meno di ripensare come per Cerri infedeli ed eretici siano presenti nei Regni cattolici a causa sia della mobilità, sia di come è avvenuta la spaccatura del mondo cristiano. Con un certo sgomento il funzionario riflette:

[...] la maggiore [parte dei protestanti] sta ne' paesi dominati da Principi parimenti infedeli et eretici come sono: Inghilterra, Ibernia, Scozia, Danimarca, Svezia, Provincia Unite, Germania Bassa, Città Anziatiche, Elvezia, Rezia e Moscovia, Tartaria, Crimense Illirico secondo l'antica divisione con tutta la

-
- 1 *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di Massimiliano Ghilardi et al., Viterbo, Sette Città, 2016; Matteo Sanfilippo, *Discovering Migration in the Seventeenth Century: Propaganda Fide, the Holy Office, and Foreigners*, in Luke Wadding, *The Irish Franciscans, and Global Catholicism*, a cura di Matteo Binasco, New York-London, Routledge, 2020, pp. 61-76.
 - 2 Giovanni Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città, 2018, e *Propaganda fide, I: La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022; Antal Molnár, *Terrae missionis nel Vecchio Continente. La Sacra Congregazione de Propaganda Fide e l'Europa tra il '600 e l'800*, in *Euntes in mundum universum. IV centenario dell'istituzione della Congregazione di Propaganda Fide 1622-2022*, a cura di Bernard Arcura, Leonard Sileo e Flavio Belluomini, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2023, pp. 153-164.

Grecia tanto Mediterranea quante l'Isole dell'Arcipelago e la Romania. [...] la minore [sta] sotto Principi Cattolici o apertamente professa il suo errore come nella Polonia, Germania, Boemia ed altri luoghi, di Francia ed Italia o occultamente si mantiene in qualche città della Francia dove il Re non permette l'esercizio d'altra religione che la Cattolica e particolarmente ne' paesi di conquista o in alcune Provincia di Germania ereditarie di casa d'Austria³.

In molti casi tale presenza è indigena, in altri viene dal di fuori ed è frutto di spostamenti militari (i mercenari protestanti nelle armate imperiali e spagnole) o commerciali. In prima battuta tuttavia Cerri non si preoccupa dell'arrivo o della presenza di minoranze protestanti nei regni cattolici. Preferisce meditare sulle possibilità di sopravvivenza dei nuclei cattolici in territori divenuti protestanti. Il primo caso preso da lui in considerazione è quello inglese⁴. I cattolici di questo regno, o meglio di questo insieme di regni, sono stati obbligati a trovare rifugio all'estero o quanto meno a farvi preparare i propri sacerdoti, basti pensare anche ai casi scozzese e irlandese⁵. Al proposito Cerri menziona i Collegi scozzesi a Roma, Madrid, Parigi e Douai, discussi in un precedente incontro del nostro gruppo⁶, ed accenna a quelli irlandesi ed inglesi. La gestione dei Collegi nazionali all'estero, sotto la protezione romana oppure nella Città eterna, è centrale per Cerri, perché garantisce il clero necessario alla riconquista o alla difesa dei territori nei quali i cattolici sono finiti in minoranza e rischiano di essere espulsi.

Dopo aver trattato il caso inglese, Cerri passa all'Europa settentrionale. Qui contano altre forme di mobilità⁷: in Svezia, ad esempio, i nobili hanno iniziato

3 Per comodità mi riferisco alla versione della Relazione di Cerri in APF, *Miscellaneae Varie*, vol. XI, ff. 1rv, 48rv-179rv, in questo caso vedi i ff. 51v-52r.

4 Ibid., ff. 52r-55v.

5 Ibid., ff. 55v-57r.

6 Vedi gli interventi su Inghilterra, Irlanda e Scozia di Maurice Whitehead, Matteo Binasco e Karie Schultz in *I collegi per stranieri a/e Roma nell'età moderna*, I: *Cinque-Settecento*, a cura di Alessandro Boccolini, Matteo Sanfilippo e Péter Tusor, Viterbo, Sette Città, 2023.

7 Evito di dilungarmi sulla discussione storiografica relativa ai rapporti tra migrazioni e mobilità, vedi da ultimo le voci relative in *Palabras clave para el estudio de las fronteras*, diretto da Alejandro Benedetti, terza edizione ampliata, Buenos Aires, TeseoPress, 2025, nonché Nina Glick-Schiller e Noel B. Salazar, *Regimes of mobility across the globe*, "Journal of Ethnic and Migration Studies", 39, 2 (2013), pp. 183-200, e Salazar, *Mobility*, "REMHU", 57 (2019), pp. 13-24, senza dimenticare *The Routledge Handbook of Mobilities*, a cura di Peter Adey et al., London, Routledge, 2014.

“a viaggiare e trattare con cattolici in Francia, Germania et Italia”. La loro opposizione alla fede romana si è quindi “mitigata assai” e quegli aristocratici hanno iniziato a tollerare “fra loro i cattolici forastieri”⁸. Per il regno svedese Cerri non dà dettagli specifici su questi forestieri, ma affrontando la Germania segnala che persino nelle aree che ospitano “[i] più perversi eretici” sono presenti comunità cattolica legate alla presenza significativa di mercanti di quella fede⁹.

Dopo l'Europa settentrionale, Cerri si volge a quella centro-orientale, partendo dalla Russia¹⁰. Qui, a suo parere, è continua la pressione anticattolica, accresciuta dal timore che il sovrano russo ottenga il controllo della Polonia e quindi giunga a un accordo con i cattolici¹¹. Il segretario di Propaganda spera che si possa recuperare la Russia alla “vera fede” e che sia possibile quindi sfruttarla come trampolino per penetrare nella Tartaria, cioè nel khanato di Crimea. A proposito di quest'ultimo, il funzionario ricorda che i missionari vi sono giunti assistendo gli schiavi cattolici: i tartari di Odessa li vendono infatti ai loro confratelli asiatici e ai turchi di Costantinopoli¹². Cerri chiosa che attorno al Mar Nero vi sono ancora molti insediamenti genovesi: si potrebbero sfruttare per inaugurare nuovi contatti in questo regno dei tartari. In particolare sarebbe necessario riaprire la missione a Caffa: “non solo per aiuto de' schiavi, ma perché Caffa è un porto dove abbondano molti mercanti di tutte le Nazioni e particolarmente Armeni”¹³.

Subito dopo alcune pagine della relazione ritraggono il complicato mondo balcanico: “Si stende secondo gl'antichi l'Illirico per un vasto tratto di paese, abbracciando l'Ungheria, la Transilvania e Valacchia, la Moldavia e la Bosna, la Bulgaria, la Albania, la Dalmazia ed altre molte Provincie”¹⁴. Qui si intrecciano le situazioni più disparate e le popolazioni sono da sempre frammischiate, così come le fedi religiose: un po' da per tutto i cattolici sono in concorrenza con luterani, calvinisti, greci scismatici e varie sette minori¹⁵. In Moldavia convivono cattolici e greci scismatici, ma “[v]i sono anche sparsi

8 *Relazione*, ff. 60r-61v.

9 *Ibid.*, ff. 66r-67r.

10 Per la Russia nella Relazione, vedi in questo volume il contributo di Alessandro Boccolini.

11 *Relazione*, ff. 69v-72r.

12 *Ibid.*, ff. 72v-73r.

13 *Ibid.*, f. 72v.

14 *Ibid.*, f. 73r.

15 *Ibid.*, ff. 73r-74v.

Armeni, Luterani ed Ebrei”¹⁶. Non bisogna poi scordare i turchi. In Bosnia la comunità cattolica si deve adattare al dominio di questi ultimi¹⁷, mentre in Bulgaria i cattolici, ben organizzati, sono in grado di resistere alle “angherie turchesche”¹⁸. In Serbia “pochi cattolici sparsi” sono strapazzati da turchi e scismatici¹⁹; tuttavia la presenza dei ragusei nelle “Province di Bosna, Bulgaria, Servia e altre confinanti” garantisce protezione al culto cattolico, grazie al tributo annuo pagato ai turchi²⁰. Nelle comunità “in Belgrado, Ruscik, Silistria, Provato, Andrianopoli, Sofia, Procupia et Noviposser” i cattolici sono “esenti da molti tributi e angarie turchesche, ma anche liberi dalle estorsioni che con privilegio della Porta fanno i Vescovi scismatici”²¹. Sennonché in Albania, una volta completamente cattolica, città intere si dichiarano turche²². Inoltre il clero rimasto è preparato molto male: “Fu anche per provvedere all’ignoranza de’ Sacramenti in quelle parti fondato dalla Congregazione un Collegio in Fermo, dove gl’alunni dopo aver studiato grammatica e cose di coscienza sono rimandati alle loro case standone altro in Loreto amministrato da’ Padri Gesuiti”²³. In certi casi la situazione più che drammatica è complicata: “La Dalmazia e la Croazia che volgarmente vengono sotto nome di Schiavonia sono da diversi Principi dominate, sicché le parti interne ubbidiscono al Turco, le maritime alla Repubblica di Venezia e le settentrionali all’Imperatore”²⁴. In Grecia, gli abitanti dovrebbero essere tutti ortodossi, ma la presenza di forestieri fa sì che

16 *Relazione*, ff. 76r-77v.

17 *Ibid.*, ff. 77v-78v.

18 *Ibid.*, f. 79rv.

19 *Ibid.*, f. 80rv.

20 Le valutazioni di Propaganda sul ruolo di Ragusa sono raccolte dal già menzionato Antal Molnár, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie Ottomane 1572-1647*, Rome-Budapest, Academia d’Ungheria-Bibliothèque Nationale de Hongrie, 2007, e *Baluardi mediterranei del cattolicesimo sul confine d’Europa: Ragusa e Cattaro tra missioni romane, politica veneziana e realtà balcaniche*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di Maria Antonietta Visceglia, Roma, Viella, 2013, pp. 363-372. Più in generale per il mondo balcanico, vedi sempre A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier: The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality*, Roma, Viella, 2019.

21 *Relazione*, f. 80v.

22 *Ibid.*, ff. 81r-82v.

23 *Ibid.*, f. 82v.

24 *Ibid.*, f. 83r.

in alcune isole non manchino i cattolici²⁵. Talvolta la loro presenza è addirittura significativa: “Scio [cioè Chios] è una delle maggiori isole dell’Arcipelago, gira 120 miglia, [...], dove sono ventimila anime. Latine 5 mila, greche 9.500, turche 5 mila ed ebrei 500 oltre i forestieri che vi trafficano”²⁶. Anche a Costantinopoli i cattolici sono molti, perché la città “è piena di grandissimo popolo di tutte le nazioni e religioni”²⁷.

A questo punto Cerri riprende il giro dell’Europa, presentando ora le minoranze protestanti o comunque legate a Chiese particolari:

Avendo già parlato de’ Cattolici che vivono nei domini de’ Principi Eretici ed infedeli, tocca adesso secondo il metodo incominciato discorrere degl’Infedeli ed Eretici che vivono ne’ Stati de’ Cattolici e prima di quelli ai quali pubblicamente è permesso l’esercizio della lor Religione non parlando degl’Ebrei quali pur troppo sono sopportati dalla maggior parte del Christianesimo²⁸.

In primo luogo il segretario di Propaganda approfondisce la vicenda dei numerosi greci di rito ruteno in Polonia, “divisi in Uniti e Scismatici”²⁹. Ricorda inoltre che in quel regno, la difficile convivenza religiosa non deve fronteggiare soltanto questo problema: quella nazione infatti è “infetta oltre lo scisma de’ Greci, e gl’errori degl’Armeni dall’eresie, Calvinisti, Anabattisti e Luterani essendo stati in una Dieta Generale banditi gl’ariani dal regno”³⁰. Per tenere sotto controllo i centri di propaganda protestante, Cerri dichiara che ci vorrebbero missioni “in Danzica e in tutta la Prussia Regia quanto Ducale, dove regna l’eresia più che in altra Provincia di questo Regno”.

La contesa con gli scismatici è dura anche in Livonia e Curlandia³¹. Inoltre “[i]n molte provincie della Germania benché sieno dominate da’ Principi Cattolici si professano pubblicamente le sette di Calvino e di Lutero”. Perciò sono stati fondati “i Collegi di Fulda, Vienna, Gratz, Dilinga, Olmitz e Roma ed i Cappuccini delle medesime Provincie vi fanno le missioni”. Così “Luterani, semiluterani e anteluterani che hanno infinite altre specie subalterne” si

25 *Relazione*, ff. 86v-87v.

26 *Ibid.*, f. 87r.

27 *Ibid.*, f. 88r.

28 *Ibid.*, f. 89rv.

29 *Ibid.*, ff. 90r-92r. Sulla questione rutena, vedi in questo volume l’intervento di Gaetano Platania.

30 *Relazione*, f. 92rv.

31 *Ibid.*, ff. 92v-95v.

diffondono dal bacino del Baltico a Basilea e da qui verso Ginevra, dove si incrociano con “il pessimo seme di Calvino” e risalgono fino alla Francia³². Il quadro è metaforico, ma è legato anche agli spostamenti di popolazione dovuti ai rimescolamenti geopolitici e alla mobilità demografica: “La minor parte dell’Ungheria è soggetta all’Imperatore essendo l’altra (come s’è detto) tiranneggiata dal Turco ed è piena di Luterani, Calvinisti, Scismatici che non solo sono nemici della Religione Cattolica ma ribellati a Cesare tengono commercio e corrispondenza col Turco, cagione di tanti sconcerti è la libertà di coscienza che sempre è stata permessa in quel Regno”³³. Analogamente i “popoli chiamati Uscocchi o Valacchi di rito greco scismatico, che vivevano sotto il Dominio Turchesco si ricoverarono il secolo passato in numero considerabile ne’ confini d’Ungheria soggetta all’Imperatore” e qui la Chiesa di Roma ha cercato invano di farli ravvedere³⁴.

Se in Francia, vi sono molti eretici autoctoni, Ginevra è diventata “la sede di tutti i peggiori e più ostinati eretici del mondo, essendo anche il ricovero degl’Apostati e l’altri uomini scelerati sicché senza domar coll’armi la lor perfidia non si può mai pensare a scacciarne l’eresia”³⁵. Inoltre questi nuclei protestanti franco-ginevrini minacciano le vicine contrade cattoliche: “Nell’Alpi tra la Gallia Narbonese e i confini del viennese dove s’aprono molte valli per le quali dalla Francia si passa in Italia, s’annidarono i secoli passati pessime eresie, cioè de’ Valdensi, Albigensi, Libertini et ultimamente Calvinisti, onde un sì pessime misto nel fine del passato portò una totale desolazione della Fede Cattolica tra quei monti e la ribellione ancora dal loro Principe naturale quale è il Duca di Savoia”³⁶. Bisogna dunque non abbandonare questi luoghi e intensificarvi le missioni dei cappuccini. Tuttavia in questa attività bisogna sempre rammentare che l’arcivescovo di Torino ha presentato “caldissime istanze che vi si mandino solamente religiosi nazionali supponendo che possino fare maggior profitto per la lingua e per la pratica dei loro costumi. Onde s’è degnata la Santità Vostra comandare che nella mutazione del Prefetto e degl’altri missionari s’abbia riguardo mandarvi più Nazionali che degl’altri paesi come è già stato dalla Congregazione puntualmente eseguito”³⁷.

In effetti qui il tema migratorio è evidente, perché nelle valli piemontesi

32 *Relazione*, ff. 96r-97r.

33 *Ibid.*, f. 98rv.

34 *Ibid.*, ff. 98v-99v.

35 *Ibid.*, f. 100rv.

36 *Ibid.*, ff. 100r-101r.

37 *Ibid.*, f. 100rv.

arrivano persone da fuori e perché bisogna intervenire nelle lingue delle comunità locali o immigrate. Qualcosa di analogo risalta anche in altri contesti italiani:

Da pochi anni in qua sono venuti nelle Maremme di Toscana cioè nella Diocesi di Soana e Volterra alcuni Mainotti di Rito Greco e Scismatico dove tiene la Congregazione stipendiato con facoltà e Visitatore un monaco Benedettino di Nazione Greco che ha ridotto all'unione quasi tutti faticando però assai in convertire i loro preti che sono ostinati nello scisma, vorrebbe però la Congregazione che si facessero tutti passare al Rito Latino e il Visitatore scrive che sarebbe molto facile se gli si potessero levare quei sacerdoti nazionali che in tal forma si potrebbe star sicuro della loro fede³⁸.

Una situazione simile si presenta in Corsica, dove si sono rifugiati “600 altri Mainotti co' loro Vescovo e molti sacerdoti tutti scismatici”. Questi si sono rivolti alle autorità genovesi per essere riconosciuti e “sarebbe necessario mandarvi qualcheduno istruito nella lor lingua, riti et errori che senza dubbio alcuno più che mai conserveranno, e usarvi le diligenze fatte già in Toscana”. E la questione non finisce qui perché subito dopo Cerri specifica: “In Calabria e Sicilia sono pure molte valle di Rito Greco quali benché sieno sotto Vescovi Latini, avrebbero bisogno di essere visitati durando grand'ignoranza in quei preti e ne fa ora grandissima istanza l'Arcivescovo di Rossano”³⁹.

Proseguendo a leggere si capisce che per il segretario di Propaganda uno dei terreni di lotta più pericolosi è proprio quello italiano. Nelle Fiandre vi sono molti “eretici occulti [...] i quali fanno conventicole notturne e non si mostra gran rigore contro di loro da magistrati e governanti”⁴⁰. Inoltre Cerri annota che le guerre di Luigi XIV hanno permesso agli eretici olandesi di venire in soccorso dei loro confratelli. In Spagna e Portogallo non ci sarebbe da preoccuparsi, sennonché “da per tutto e nell'istessa città di Madrid capitano eretici in gran quantità, massime coll'occasione dell'Ambasciatori che vengono dall'Olanda, Inghilterra ed altri luoghi e d'altri Principi Eretici, così anche Lisbona e altri porti di Spagna sono ripieni di mercanti e trafficanti eretici”⁴¹. Per ragioni politiche i governi di quei paesi usano

38 *Relazione*, f. 101v.

39 *Ibid.*, f. 102r.

40 *Ibid.*, f. 102rv.

41 *Ibid.*, f. 102v.

troppa convenienza cogl'eretici. Non è Ambasciatore anzi vascello che non abbia seco il suo Predicatore, onde sogliono questi dove vanno con simulazione di modestia e carità falsa con argomenti sofisticati e coi loro pestiferi libri ingannar molti non avezzi a speculazioni scolastiche e non pratici di quelle controversie. In oltre vi sono tante spie che studiano le nostre debolezze osservano i scandali e portano una gran quantità di scritture satiriche colle quali fanno rimbombare i loro pulpiti nel Settentrione⁴².

Però, rivenendo ai pericoli nella nostra Penisola:

Tutto quello che si dice della Spagna s'adatta all'Italia perché in primo luogo sta in Venezia un residente inglese che tiene seco un Predicante eretico uomo molto erudito e quanto più è placito in apparenza tanto più cura d'insinuare nella coscienza e familiarità di tutti⁴³.

Nella città della laguna:

arrivano non solo gl'eretici del Settentrione, ma anco i Scismatici della Grecia e dell'Asia sotto pretesto di mercanzia e volesse Dio non fossero tanto tollerati anzi favoriti a segno che per non disviarli da quel Porto non si permette né all'Inquisizione né ai Ministri Apostolici usare quella diligenza con essi che la Congregazione ha più volte ordinata. Onde apertamente professano il loro rito e ardiscono pubblicamente fare invettive contro la Chiesa e Corte Romana tenendo i scismatici e chiese e Vescovi per mantenersi più fondatamente lo scisma, anzi gl'Armeni adesso tentano fabbricarne un'altra. S'adottano pubblicamente in Padoa eretici conosciuti per tali e quello che è peggio alcuni Professori di medicina e d'anatomia sono vissuti nell'eresia sino alla morte stipendiati dalla Republica e per tutto lo Stato v'è gran libertà⁴⁴.

E la situazione non è migliore in Genova:

42 *Relazione*, f. 103r.

43 *Ibid.*, f. 103v.

44 *Ibid.*, ff. 102r-103v. Sugli stranieri a Venezia abbiamo una ricchissima bibliografia, vedi: Donatella Calabi, *Gli stranieri nella capitale della repubblica veneta nella prima età moderna*, "Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée", CXI, 2 (1999), pp. 721-732; Andrea Zannini, *Venezia città aperta. Gli stranieri e la Serenissima XIV-XVIII sec.*, Venezia, Marcianum Press, 2009, e *Stranieri e immigrati a Venezia tra medioevo ed età moderna*, "Studi Emigrazione", 227 (2022), pp. 369-387; Giuseppina Minchella, *Frontiere aperte. Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia (XVII secolo)*, Roma, Viella, 2014.

In Genoa parimente è gran libertà di mercanti eretici e v'hanno molto più libertà di quello a Roma. Si può sapere perché la Repubblica non parla mai di porre alcun freno a quelli che professano diversa Religione per non impedire il traffico et i Religiosi, Preti e l'Arcivescovo stesso caminano col medesimo timore d'irritare la Repubblica onde praticano indifferentemente con tutti, mangiano carne né giorni proibiti e in somma predicano l'eresia intra privatos parietes e né vascelli a segno che arrivano a cantare i loro salmi e sono sentiti da tutti, eziandio gl'abitanti vicino ai lidi. Queste tolleranze non possono produrre buoni effetti e sempre v'è pericolo dei cattivi, onde bisogna incaricare ogni vigilanza all'Inquisitori quando dalla Repubblica gli sia permesso⁴⁵.

Scendendo verso il sud le cose non migliorano. A Livorno:

vi sono pure infiniti disordini, mentre per mantenere quel Porto libero non si dà verun fastidio agl'eretici e infedeli che vi fanno quel che vogliono, anzi gl'Armeni Scismatici vi professano liberamente il loro rito e perciò la Congregazione vi tiene provisionati dei Missionari Domenicani che scrivono farvi molto profitto abbenché siano continuamente perseguitati dai scismatici e vi si tiene anche il Cappellano Armeno che celebra con la liturgia corretta nella lor lingua e rito, ma essendovi gran libertà, viene ogn'uno a suo modo e si dubbita che quei Padri faciano quel che devono⁴⁶.

Le cose non vanno meglio in altre città. "In Napoli capitano gran quantità d'eretici che trafficano per tutto e non solo qui vi regnano i disordini notati

45 *Relazione*, f. 104r. Sulla presenza protestante a Genova, cfr. i contributi in *Gli stranieri della Repubblica. Controllo, gestione e convivenza a Genova in età moderna*, a cura di Francesca Ferrando, Fausto Fioriti e Andrea Zappia, Saluzzo, Fusta, 2023, e *Ponte di dialoghi: l'immigrazione a Genova e in Liguria dal medioevo a oggi*, a cura di Matteo Sanfilippo e Francesco Surdich, numero monografico di "Studi Emigrazione", 237 (2025).

46 *Relazione*, f. 104v. Gli studi sulle presenze non cattoliche a Livorno sono numerosissimi, vedi ad esempio: Stefano Villani, *Ambasciatori russi a Livorno e rapporti tra Moscovia e Toscana nel XVII secolo*, "Nuovi studi livornesi", 2, XV (2008), pp. 37-95, nonché tutti i lavori di Id. sui protestanti inglesi nel porto toscano; *Livorno 1606-1806. Luogo d'incontro tra popoli e culture*, a cura di Adriano Prosperi, Livorno, Allemandi, 2009; *La città delle nazioni. Livorno e i limiti del cosmopolitismo*, a cura di Andrea Adobbati e Marcella Aglietti, Pisa, Pisa University Press, 2016; Andrea Addobbati, *Facchinerie. Immigrati bergamaschi, valtellinesi e svizzeri nel porto di Livorno (1602-1847)*, Pisa, ETS, 2018; Cesare Santus, *Il "turco" a Livorno. Incontri con l'Islam nella Toscana del Seicento*, Roma, Officina, 2019; Renzo Toaff, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze, Olschki, 2021; Lucia Frattarelli Fischer, *La parola e il marmo. Cimiteri acattolici di Livorno dal Seicento ad oggi*, Pisa, ETS, 2024.

negl'altri Porti, ma di più essendone capitati ultimamente eserciti intieri sopra l'armate ausiliarie, può fare dubitare maggior male di quello si possa esprimere"⁴⁷. Per giunta, "[h]anno anco in questa città sparsi gl'Olandesi molti libri e scritture che non possono che intorbidare e confondere le coscienze dei semplici e ignoranti che li leggono. L'istesso e peggio si può temere di Sicilia dove più lungo tempo per le presenti guerre si sono fermati onde bisogna che la Santa Sede per mezzo dell'Inquisitore usi più esatte diligenze che mai per estinguere e distruggere quei semi pestilenziali acciò nell'ignoranza di quei popoli non produchino pessimi frutti"⁴⁸.

Non mancano accurate indicazioni per ulteriori città. A Torino "gli eretici di Francia e di Ginevra [...] vanno spesso per mercanzie, il medesimo è di Milano dove non solo trafficano gl'eretici suddetti ma anche quelli d'Elvezia e della Rezia oltre di Tedeschi che vi vengono a militare, che tutti sempre cercano di spargere la falsa dottrina"⁴⁹. A Firenze è "solito trattenersi un Residente Inglese col suo Predicatore e vi capitano molti eretici facendosi ivi professione d'accarezzare i forastieri per farveli stanziare qualche tempo e spendere in beneficio di quello Stato"⁵⁰. A Siena "sogliono abitare molti Oltramontani anco eretici col loro Predicante sotto nome d'Ajo"⁵¹, ma il peggio del peggio è Roma:

[I]n nessun luogo suol essere in maggior numero d'eretici e scismatici che in Roma dove non solo vengono di passaggio, ma vi si fermano per mesi e anni. Qui si danno a tutti i vizi della gioventù, qui raccolgono scritture malediche e satiriche contro la Corte Romana e suoi Prelati, qui con grandissimo scandalo gli si tolera il mangiar carne ne' giorni proibiti, qui contragono amicizie e familiarità con ogni sorte di persone e vengono a risapere tutte le nostre debolezze. È vero che i Cavalieri non partono d'Italia con tanto mal affetto

47 *Relazione*, f. 104v.

48 *Ibid.*, f. 105v. Sul contesto: Matteo Sanfilippo, *Le immigrazioni a Napoli durante la lunga età moderna*, "Studi Emigrazione", 223 (2021), pp. 397-424.

49 APF, *Miscellanee Varie XI*, f. 105v. Su immigrazioni e protestanti a Torino e Milano, vedi *Migrazioni a Milano e in Lombardia*, a cura di Patrizia Audenino e Paolo Barcella, numero monografico di "Studi Emigrazione", 224 (2021), e *Ponti di dialoghi. L'immigrazione a Torino: un fenomeno di lunga durata*, a cura di Paola Corti, numero monografico di "Studi Emigrazione", 232 (2023). Sulla questione dei mercanti, cfr. Julia Zunkel, *Esperienze e strategie commerciali di mercanti tedeschi fra Milano e Napoli nell'epoca della Controriforma*, in *Commerce, voyage et experience religieuse XVIe-XVIIIe siècles*, a cura di Albrecht Burckardt et al., Rennes, PUR, 2007, pp. 231-255.

50 *Relazione*, sempre f. 105v.

51 *Ibid.*, sempre f. 105v.

verso la fede cattolica e Corte di Roma, ma i Predicanti che l'accompagnano fanno raccolta di quelle notizie che gli servono per materia di sermoni nelle loro cattedre di pestilenza e non usano altro argomento maggiore per tenere quei miserabili popoli nell'eresia che il rappresentargli i nostri ordini, trovano più che altrove in Roma mercanti, copisti, lenoni et altri disgraziati che gl'insegnano tutto il male nelle case delle cantarine e donne disoneste entrando in conversazione colle persone più cospicue, dove apprendono il male molto più di quello desiderano. È pure ad inconveniente sì grande nostro s'è mai pensato di dare alcun rimedio se non quanto porta una certa apparenza superficiale⁵².

Cerri articola con attenzione il suo monito, sottolineando come bisogna distinguere tra diversi tipi di mobilità e le loro conseguenze:

Non si deve però condannare l'ammettersi in Italia e in Roma stessa il concorso de' forastieri benché eretici e infedeli perché di ciò si può cavare grandissimo bene e vantaggio per la fede Cattolica, non ostante disordini sopra censurati mentre nel Settentrione s'è osservato che le persecuzioni contro i sacerdoti missionari e cattolici non provengono mai da quelli i quali hanno viaggiati in Italia e particolarmente in Roma che più tosto li difendono e proteggono avvisandoli de' pericoli e persecuzioni, acciò se ne sottraggono in tempo ma molto più utile se ne trarrebbe se in Italia s'usasse maggior diligenza in primo luogo con non dargli scandalo ma edificazione, invigilando che non apprendono il solo male che sta fuori, ma il bene operare di pietà che s'esercitano. 2° con fargli ogni sorte di cortesia imaginabili che non sieno pregiudiziali alla fede Cattolica. 3° con incaricare il Prelato dalla Santità Vostra deputato sopra forastieri che non solo gl'assista colla sua autorità, acciò non sieno strapazzati dalle genti basse tanto nella città quanto ne' viaggi, ma che colla nobiltà eretica faccia qualche finezza di visita e vada tal volta in loro compagnia avendo gl'occhi alle genti che li servono e praticano nelle locande dove dimorano, e a Monsignori che predicano per le lingue e altre virtù cavaliereche. 4° Finalmente con destinare uomini dotti e prudenti che sotto pretesto d'erudizione ed altro insinuandosi nelle loro coscienze e familiarità, procurino d'istruirli nelle virtù cattoliche e li disingannino delle bugie e falsità che spargono i Predicatori⁵³.

Insomma Cerri vorrebbe combattere senza tregua gli eretici, gli scismatici e i turchi. Però, la sua ricognizione della situazione europea gli rivela una realtà alquanto amara, soprattutto nella sua Penisola. Qui l'eresia si annida nelle valli alpine e nelle grandi città; inoltre l'avanzata islamica ha sulla Penisola un'ondata di greci "quasi scismatici", che risiedono nelle maggiori città (Napoli, Roma e

52 *Relazione*, ff. 105v-106r. Per un riscontro: Matteo Sanfilippo, *La prima età moderna*, in *L'immigrazione a Roma e nel Lazio*, a cura di Id., numero monografico di "Studi Emigrazione", 216 (2019), pp. 573-624.

53 *Ibid.*, ff. 106r-107r.

Venezia), nonché in Calabria, in Corsica e nelle Maremme. Per far fronte a tutte queste presenze, accresciute dalle comunità ebraiche e persino da qualche turco, si dovrebbero formare apposite missioni, perché come insiste l'arcivescovo di Torino i missionari nei gruppi non autoctoni devono essere "nazionali", cioè connazionali di quegli immigrati. Si suppone infatti "che possano fare maggior profitto per la lingua e la pratica de i loro costumi"⁵⁴.

Ora proprio questo principio dell'assistenza nazionale, già praticato a Roma e in altre città per gli immigrati cattolici, si intreccia alle molteplici presenze religiose. A Venezia, il porto è frequentato da "eretici del Settentrione" (cioè inglesi e olandesi) e da "scismatici della Grecia e dell'Asia" (cioè appartenenti alla Chiesa ortodossa o alle Chiese orientali): questi ultimi si sono stabiliti in città e vi chiedono (è il caso degli armeni) proprie chiese. Inoltre gli inglesi hanno nella Serenissima sicuramente un loro "predicatore eretico", come d'altronde accade a Padova⁵⁵: bisognerebbe impedirne l'attività e in caso avere sacerdoti inglesi per operare tra i loro connazionali. Monsignor Cerri sviluppa la propria requisitoria descrivendo tutte le grandi città della Penisola e conclude sconsolato che i protestanti sono dovunque assai numerosi, anche se non tanti quanti a Roma. A proposito di quest'ultima specifica che non si tratta soltanto di viaggiatori, aggiunge anzi che egli è favorevole alle visite di protestanti alla Città santa. Ha infatti ha realizzato quanto tali visitatori siano in seguito più amichevoli verso i cattolici (un tema che ha già toccato trattando della Svezia). Inoltre sappiamo, e sapeva anche Cerri, quanto il viaggio verso Roma possa essere occasione di conversione⁵⁶. Il segretario di Propaganda paventa invece l'attiva presenza di predicatori e ministri acattolici proprio nella capitale pontificia, dove pure esiste un Collegio inglese e si potrebbe fare qualcosa.

Si deve dunque intervenire con forza contro i predicatori e i ministri protestanti a Roma, Padova, Venezia, ma bisogna anche chiedersi come aiutare quei quasi scismatici, greci o armeni, che domandano aiuto: richiesta alla quale Propaganda e in genere Roma è da tempo sensibile⁵⁷. Si tratta di

54 *Relazione*, f. 144r.

55 Giorgio Fedalto, *Stranieri a Venezia e a Padova*, in *Storia della Cultura veneta*, IV/2, *Dalla Controriforma alla fine della Repubblica. Il Seicento*, a cura di Girolamo Arnaldi e Manlio Pastore Stocchi, Vicenza, Neri Pozza, 1984, pp. 251-279.

56 Cfr. Irene Fosi, *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2011.

57 Qui di nuovo conta il caso romano, cfr. Cesare Santus, *Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio: note sulla presenza greca a Roma in età moderna*, in *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, a cura di Antal Molnár et al., Roma, Viella, 2017, pp. 193-223, e *L'accoglienza e il controllo dei pellegrini orientali a Roma. L'ospizio armeno di Santa Maria Egiziaca (XVI-XVIII sec.)*,

accomodamenti ragionevoli, secondo le tesi del filosofo canadese Charles Taylor⁵⁸, che il funzionario precisa meglio quando cita la possibilità di funerali cattolici per i propri fedeli morti in Paesi eretici o cappelle e cappellani privati per i mercanti in quelle stesse contrade⁵⁹. Cerri, discutendo di Danimarca e Svezia, nonché dell'Olanda, menziona addirittura la “libertà di coscienza”⁶⁰. Ora questa è richiesta a vantaggio dei cattolici in paesi protestanti, mentre sviscerando il quadro ungherese lo stesso Cerri dichiara che quella libertà è “cagione di tanti sconcerti”⁶¹, perché lì sarebbe a vantaggio dei protestanti in un paese cattolico. Tuttavia questa ambiguità si accompagna a un riconoscimento concreto delle possibilità offerte dalle nuove correnti migratorie, commerciali e turistiche. Dal punto di vista “attualizzato”, cui accennavo agli inizi di questo intervento, la relazione di Cerri non soltanto offre una buona ricognizione della situazione europea in quegli anni, ma permette di puntualizzare il contesto italiano, dove migrazioni, anche coatte, e primi tentativi di convivenza sembrano andare di pari passo, sia pure con qualche difficoltà⁶².

“Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age”, 131, 2 (2019), pp. 447-459.

- 58 Cfr. Laura Dolazza, *Accomodamenti ragionevoli per motivi religiosi? La lezione canadese*, tesi di dottorato in Studi Giuridici Comparati ed Europei, XXXVII ciclo, Università degli Studi di Trento, anno accademico 2023/2024. Vedi inoltre Matteo Sanfilippo, *La politica del riconoscimento sociale: il contributo di Charles Taylor*, “REMHU”, 34 (2010), pp. 61-79.
- 59 Per il primo caso APF, *Miscellanea Varie XI*, f. 59r (in Danimarca). Per il secondo *Ibid.*, 66v (in Germania). La questione delle sepolture ha presto importanti sviluppi a Roma, dove sono accettate le sepolture dei protestanti, sia pure con un particolare protocollo: Antonio Menniti Ippolito, *Il Cimitero acattolico di Roma. La presenza protestante nella città del papa*, Roma, Viella, 2014, e Matteo Sanfilippo, *Ancora sul Cimitero acattolico di Roma. Il caso statunitense*, in *Papi, curia e città in età moderna. In memoria di Antonio Menniti Ippolito*, a cura di Id. e Marco De Nicolò, Roma, Viella, 2019, pp. 165-185.
- 60 *Relazione*, ff. 59r-60r e 62v.
- 61 *Ibid.*, f. 98r.
- 62 Simone Maghenzani, *Stranieri eretici, propaganda e convivenza nell'Italia della Guerra dei trent'anni*, “Mediterranea”, 47 (2019), pp. 513-530; Stefano Villani, *To Be a Foreigner in Early Modern Italy. Were there ghettos for non-Catholic Christians?*, in *Global Reformations: Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures*, a cura di Nicholas Terpstra, London, Routledge, 2019, pp. 115-133; *Immigrati e forestieri in Italia nell'Età moderna*, a cura di Emanuele Pagano, Roma, Viella, 2020; Serena Di Nepi, *I confini della salvezza. Schiavitù, conversione e libertà nella Roma di età moderna*, Roma, Viella, 2022.

At the frontier of missions: the Hungarian-Ottoman border

Péter Tusor

1. Introduction/Historiography

Roman research into the history of missions in Hungary began in the late 1920s. Ferenc Galla († 1977) spent several years, from 1927/28 to 1932/33, uncovering the sources of the Hungarian missions of the Propaganda Congregation. His manuscripts on the history of the Franciscan missions in Upper Hungary and Transylvania could not be published under communist rule. Finally, we published them in 2005, and the history of the Pauline missions in 2015¹. His monograph on the missions during the Ottoman occupation ultimately remained in manuscript form². In the 1990s, István György Tóth († 2005)³ and

-
- 1 Ferenc Galla, *Ferences misszionáriusok Magyarországon: a Királyságban és Erdélyben a 17-18. században* [Franciscan Missionaries in Hungary: in the Kingdom and Transylvania in the 17th-18th Centuries], edited by István Fazekas, Budapest-Rome, Gondolat Kiadó, 2005; Ferenc Galla, *Pálos missziók Magyarországon a 17-18. században* [Pauline Missions in Hungary in the 17th-18th Centuries], edited by István Fazekas, Budapest-Rome, Gondolat Kiadó, 2015. The vast majority of the literature cited below is in Hungarian, but I have provided the titles in English for clarity. Nevertheless, they can still be easily found.
 - 2 Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára [MNL-OL] Ferenc Galla's estate (1570-1785) (P 2088), item 26/d (box 11), (monograph manuscript, approx. 1555-1699, 238 fol.).
 - 3 Source publications István György Tóth (ed.), *Relationes missionariorum de Hungaria et Transylvania (1627-1707). Misszionáriusok jelentései Magyarországról és Erdélyről* [Missionaries' reports on Hungary and Transylvania (1627-1707)], Budapest-Rome, MTA BTK TTI, 1994; *Litterae missionariorum de Hungaria et Transylvania (1572-1717)*, voll. I-V, Rome-Budapest, MTA BTK TTI 2002-2008; Important studies: István György Tóth, *Raguzai Bonifác, a hódoltság első pápai vizitátora (1581-1582)* [Bonifác of Ragusa, the first papal visitor to the Ottoman Empire (1581-1582)], "Történelmi Szemle", 39/3-4 (1997), pp. 447-472; *Kosovóból vagy Mezopotámiából? Missziópüspökök a magyarországi török hódoltságban* [From Kosovo or Mesopotamia? Missionary bishops in the Turkish occupation of Hungary], "Történelmi Szemle", 41/3-4 (1999), pp. 279-330; *A Propaganda megalapítása és Magyarország (1622)* [The Founding of

Antal Molnár⁴ began their research without knowing about Galla's monograph. Over time, they surpassed his results. This is particularly true of István György Tóth, whose research, studies and impressive source publications did not stop at the mid-17th century⁵. The following short co-report summarises his findings.

2. The geopolitical context

Next year will mark the 500th anniversary of the Battle of Mohács. Following the battle that marked the end of the medieval Hungarian Kingdom, the *status quo* was only established by the Peace of Edirne in 1568. This peace treaty formed the basis for the 17th-century peace treaties (1606, 1627/1642 and 1664)⁶, which defined the border between the Kingdom of Hungary and

the Propaganda and Hungary (1622)], "Történelmi Szemle", 42 (2000). pp. 19-68; *A szaggatott kapcsolat. A Propaganda és a magyarországi missziók 1622-1700* [The Fragmented Relationship: The Propaganda and the Missions in Hungary 1622-1700], "Századok", 138 (2004), pp. 843-892; *Die Beziehungen der katholischen Kirche zum Staat in Türkisch-Ungarn im 17. Jahrhundert*, in *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, eds. Joachim Bahlcke, and Arno Strohmeyer) Stuttgart, Steiner, 1999, 211-217.

- 4 Antal Molnár, *Katolikus missziók a hódolt Magyarországon*. I: (1572-1647 [Catholic Missions in Conquered Hungary, I: 1572-1647], Budapest, Balassi Kiadó, 2002. According to the original division of labour, which was ultimately not adhered to, Molnár would have dealt exclusively with the history of Jesuit missions in the occupied territories, while István György Tóth would have dealt with the organisation of missions directed by Propaganda.
- 5 In addition to the source publications and studies cited in the previous note, see also István György Tóth, *Raguzai Lajos, a hódoltság utolsó misszionáriusa* [Lajos of Ragusa, the last missionary of the occupied territories], "Egyháztörténeti Szemle", 1/1 (2000), pp. 10-48. For his complete works, see *István György Tóth. Ab imo pectore*, Viterbo, Sette, Città, 2005. For the Propaganda Congregation more recently see: Giovanni Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Viterbo, Sette, Città, 2018.
- 6 Cf. Gustav Bayerle, *The Compromise at Zsitvatorok (1606)*, "Archivum Ottomanicum", 6 (1980), pp. 5-53; Gergely Brandl-Csaba Göncöl-Krisztina Juhász-Ernő Marton Gellért-János Szabados, *Válogatott források az 1627. évi szőnyi békeszerződés történetéhez* [Selected sources on the history of the 1627 Peace Treaty of Szőny], "Lymbus-Magyarságtudományi forrásközlemények, 15 (2017), pp. 151-203; Krisztina Juhász, *On the margins of the second treaty of Szőny: data for the history of the signing of the treaty of Szőny in 1642*, in *New Approaches to the Habsburg-Ottoman Diplomatic Relations*, eds. Sándor Papp-Ernő Marton Gellért, Szeged, SzE, 2021, pp. 87-106; *The Battle of Szentgotthárd and the Peace of*

the Ottoman Empire within the framework of emerging international law. This border ran north of present-day Budapest, at a distance of about 70 km after 1664! Until the wars of reconquest and the Peace of Karlóca in 1699, a very peculiar situation developed in the Carpathian Basin throughout the 17th century. The papacy regarded the conquered territories as part of the Ottoman Empire, in accordance with international law. However, the Hungarian political elite, and subsequently the Viennese court, continued to think in terms of an integral Hungary. Its southern border was marked by the Sava River, which flows into the Danube at Belgrade. The political elite also included the Catholic upper and middle clergy as a state-forming order (“status ecclesiasticus”).

The Hungarian conception of public law gave rise to a highly unusual situation, which 19th-century historians described as a “world-historical curiosity”. The southern and central regions of medieval Hungary were *de facto* and *de jure* part of the Ottoman Empire, with a developed Turkish administration, a system of vilayets and sanjaks, regular tax collection and administration of justice. At the same time, however, certain elements of Hungarian statehood remained and continued to function! Many landowners continued to collect taxes from their subjects even in areas under Turkish rule. The feudal state’s unique Hungarian local governments, the so called counties, did not disappear completely either. Their centres were moved to the territory of “Royal” or “Habsburg” Hungary, from where they carried out administrative and judicial activities⁷.

The same was true of the bishoprics. The Habsburg rulers, as Hungarian kings, regularly appointed the diocesan bishops of the Turkish territories on the basis of *ius supremi patronatus*. These ordinaries exercised their temporal jurisdiction even when their dioceses were completely under Ottoman rule and there was no temporary diocesan centre. This was the case, for example, with the dioceses of Csanád, Kalocsa and Pécs⁸. Naturally, in addition to collecting tithes and taxes, it was also essential to provide “spiritual services”. The majority of these prelates – except of the Barberini pontificate – were generally con-

Vasvár. *Ottoman expansion-European cooperation. La bataille de Saint Gotthard et la paix de Vasvár. Expansion ottomane-coopération européenne*, eds. Ferenc Tóth and Balázs Zágorhidi Czigány, Budapest, MTA BTK TTI, 2017.

7 See Ferenc Szakály’s classic monograph on this subject: *Magyar intézmények a török Hódoltságban* [Hungarian Institutions in the Turkish Occupation], Budapest, MTA BTK TTI, 1997.

8 See Ibid. The “secular” jurisdiction exercised by bishops in the Ottoman Empire had long been known. Cf. Kálmán Juhász, *A csanádi püspökség története (1608-1699)* [The History of the Bishopric of Csanád], Makó, 1936, pp. 73-76.

firmed canonically by the Holy See, even if this sometimes involved disputes with the Viennese court⁹.

3. Hungarian “quasi-missionary” pastoral care from the north

The bases for the pastoral work of the bishops living in the Kingdom, who enjoyed various minor Church benefices (canonates, provostships, abbeys etc.) there, were the Franciscan cloisters tolerated by the Turks and operating in the period. These were primarily in Gyöngyös and Szeged, as well as Kecskemét and Jászberény. The superiors of the monasteries were often appointed as episcopal vicars and thus directed the pastoral work¹⁰. Not entirely independently of the influence of the Protestants, who were in the majority throughout the Turkish territories, and above all of the Unitarians, referred to in contemporary sources as “Ariani”, the role of the laity was prominent in pastoral care. They received episcopal licence (“licenciati”) to perform basic liturgical functions in the community (baptism, marriage, burial, liturgy of the word, various services)¹¹. On the other side of the Danube, in the former territory of Pannonia, the Jesuit missions established in Pécs (1612) and Andocs (1643) played a similar “base” role. These Jesuit missions maintained contact with the Roman headquarters mainly through the Austrian province. The Hungarian Jesuit communities belonged to it universally¹².

By the second half of the 17th century, a consolidated system was already in place in the so-called “Hódoltság” (Occupied Territory). A significant factor in this was that, in the meantime, the position of Tridentine Catholicism had gradually strengthened in the Habsburg part of the country, and a Jesuit-based educational system had been established. At its head was the University of Nagyszombat, founded in 1635, with various associated seminaries, including that

9 On 17th-century relations between the Holy See and Hungary, including the complex issue of bishop appointments, see most recently: Péter Tusor, *Apostolic Rights of a Catholic Monarch? The Hungarian Royal Patronage and Supremacy (1417-1919)*, in *Inventing the Modern Papacy*, vol. II: *From Feudal Kingdom to Global Soft Power (1789-1914)*, eds. Carolina Armenteros, and Francisco Javier Ramón Solans, Leiden, Brill, 2021, 111-131, 118-122.

10 Cf. Antal Molnár, *Studies on the History of Catholicism in the Great Plain during the Turkish Period*, Budapest 2004, see also Juhász, *The Bishopric of Csongrád*, pp. 76-80.

11 Kálmán Juhász's classic monograph on the subject: *Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn*, Münster 1960, especially pp. 5-70.

12 Cf. Antal Molnár, *Tanulmányok az alföldi katolicizmus török kori történetéhez* [The Catholic Church in the Conquered Transdanubia], Budapest, METEM, 2003.

of Archbishop György Lippay of Esztergom (1642-1666), the *Seminarium Rubrorum* (1649, copying the Roman *Collegium Germanicum et Hungaricum*), a “seminarium generale” i.e. the seminary above the dioceses. The opportunity to study at the University of Vienna was made possible by the *Pazmaneum*, a seminary founded in the 1620s by Péter Pázmány, Archbishop of Esztergom (1616-1637). Both the *Pazmaneum* and the *Seminarium Rubrorum* paid special attention to the education of priests in the occupied territories. Students arriving from the Turkish-occupied territories had to make a specific commitment that, in exchange for their preferential education and training, they would return to the Turkish territories¹³.

The archbishops of Esztergom: the aforementioned Pázmány and Lippay, but also their successors, György Szelepcényi (1666-1685) and György Széchényi (1685-1695), traditionally were primates of Hungary. As primates, they interpreted their ecclesiastical powers as applying to the medieval, intact territory of the country. This was the canonical basis for their provision of supplies to the occupied territories, since their jurisdiction would not otherwise have extended to the province of Kalocsa, which was completely under Ottoman rule¹⁴. The Hungarian hierarchy’s pastoral care of the occupied territories can be regarded as quasi-missionary activity, especially since in many cases they acted in cooperation with the Congregation for the Propagation of the Faith. However, under canon law, priests and monks working in the occupied territories under the supervision of Hungarian bishops did not generally have missionary privileges, but they could and did acquire them on an individual basis¹⁵.

The system described above began to develop in the first half of the 17th century and was consolidated in the second half of the century. So much so that in 1660, Archbishop Lippay of Esztergom called his clergy in the Ottoman Empire to a consultative meeting in Érsekújvár, an important military

13 On the history and tasks of the Pázmáneum during this period: István Fazekas and Margit Beke: *A bécsi Pázmáneum*, ed. István Zombori, Budapest, METEM, 2002, pp. 9-176. See also Péter Tusor, *Lósy, Lippay, Szelepcényi. Három mikrobiográfia a kora újkorból (Vatikáni kivizsgálási jegyzőkönyvek közlésével, 1625-1666)* [Lósy, Lippay, Szelepcényi. Three Microbiographies from the Early Modern Period (with Vatican Investigation Reports, 1625-1666)], Budapest-Rome, Gondolat Kiadó, 2022, pp. 132-133.

14 Cf. P. Tusor, *Lósy, Lippay, Szelepcényi*, cit., pp. 133, 141, 143-146.

15 Cf. Ferenc Galla, *Papal authorisations, dispensations and privileges concerning Hungary from the era of Catholic renewal I*, Budapest 1947 and *Pontifical provisions, faculties and commissions in Transylvania, Habsburg and Ottoman Hungary (1550-1711)*, eds. Péter Tusor, Krisztina Tóth, Budapest-Rome, Gondolat Kiadó, 2010, in places.

and archbishopric center in the Kingdom¹⁶. In 1675, Bishop György Pongrácz of Vác (1669-1676) informed the Holy See in a lengthy *ad limina* report about the conditions in the areas of his diocese under Turkish rule. Although he was unable to visit in person (as a diocesan bishop, he was a leading dignitary of the Habsburg Empire), he provided Rome with a detailed and reliable picture based on reports from the local clergy and Franciscans. According to this, 13 priests and 50 licentiates (lay coworkers) were working in the Turkish territories of the Diocese of Vác. He also attached a map showing the location of the parishes. He submitted his report to the Congregation of the Council. This fact nicely illustrates the consolidation of the traditional Catholic church organisation in the occupied territories in the second half of the 17th century¹⁷. However, this consolidation – extending approximately to the Szeged-Pécs line – did not reach the southern borders of the medieval country.

4. Roman missionary organisation from the south. The missionary bishopric of Belgrade

Contrary to the Hungarian view, after 1568 the Holy See regarded the occupied territories of the medieval Kingdom of Hungary as part of the Ottoman Empire and, consequently, as a missionary territory *par excellence*. Starting from Ancona in Italy and passing through Ragusa, it was easy to enter Turkish territory in peacetime. The first exploratory visits by the Holy See began at the end of the 16th century and the beginning of the 17th century. The trading posts of Ragusans also served as missionary bases, the most important of which was in Belgrade. Here, the development of religious life was also aided by a Jesuit mission founded directly from Rome in 1612. The Propaganda Congregation, founded in 1622, paid special attention to the area and established a missionary bishopric with its seat in Belgrade in 1626. The jurisdiction of the apostolic prefecture extended to the entire territory of the Kingdom of Hungary occupied by the Turks¹⁸. The missionaries naturally concentrated their activities in the areas

16 Péter Tusor, “I write to you, as a true Hungarian to a true Hungarian...” *Letters from György Lippay, Bishop of Veszprém and Eger, Archbishop of Esztergom, to Hungarian aristocrats and nobles (1635-1665)*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2015, pp. 365-366 (n. 370).

17 A comprehensive analysis of the source commonly used in older and more recent literature: Károly Mezősi, *A váci egyházmegye a török hódoltság idején Pongácz György báró püspök egykorú tájékoztatása alapján* [The Diocese of Vác during the Turkish Occupation. Based on contemporary reports by Bishop Baron György Pongrácz], Kiskunfélegyháza 1939.

18 See the literature cited in notes 1-4.

closer to Belgrade. However, their sphere of influence occasionally reached as far north as the Habsburg-Ottoman border. This is evidenced by several successful visitation tours and the existence of a few stabilising mission stations¹⁹.

From the outset, the missionary bishopric was burdened by internal conflicts. The Ragusans were pushed into the background by the Bosnian Franciscans in a persistent struggle. From the 1630s onwards, the Propaganda Congregation filled the bishopric with them. The mission organisation, based on the human resources of the Bosnian Franciscan province, was centred on the Drava-Sava region, but it also had a base in Buda, and even began a major expansion towards Transylvania. By the 1650s, a dispute arose among the Bosnian missionaries themselves, which led to protracted litigation. From the 1630s onwards, the Viennese court, invoking the rights of the medieval Hungarian Kingdom, also appointed Bosnian Franciscans as bishops of Bosnia, who were confirmed by the Holy See as resident prelates. Since the boundaries of the Bosnian bishopric were no longer precisely known in the era, and those of the Belgrade missionary bishopric were undefined from the outset, the question of jurisdiction over the territories of Syrmia led to a series of conflicts.

Interestingly, the missionary structures emerging from the south, directly controlled by Propaganda, and the diocesan pastoral care established, or more precisely, partially re-established in the second half of the 17th century from the Habsburg part of the country, operated essentially without conflict, complementing each other. So much so that, for example, Archbishop György Szelepcshény of Esztergom entrusted the vicariate of his archdiocese's occupied territories to the Bosnian Franciscan missionaries in Buda²⁰.

19 On one of the most significant such visitations: István György Tóth, *Egy bosnyák missziópüspök térítőútjai a hódoltságban. Matteo Benlich belgrádi püspök levelei Rómába, 1653-1673* [The missionary journeys of a Bosnian missionary bishop during the occupation. Letters from Bishop Matteo Benlich of Belgrade to Rome, 1653-1673], "Levéltári Közlemények", 70 (1999), pp. 107-142. The report is published in: Iván Borsa, István György Tóth, *Benlich Máté belgrádi püspök jelentése a török hódoltság katolikusairól, 1651-1658* [Report of Bishop Máté Benlich of Belgrade on the Catholics of the Turkish Occupation, 1651-1658], "Levéltári Közlemények", 60/1 (1989), pp. 83-142.

20 István György Tóth, *Kié Buda? Az esztergomi érsek és a belgrádi apostoli vikárius vitája a hódolt Budáról 1678-ban (Forrásközlés)* [Who Owns Buda? The dispute between the Archbishop of Esztergom and the Apostolic Vicar of Belgrade over occupied Buda in 1678], in R. Várkonyi Ágnes *Emlékkönyv*, ed. Péter Tusor, Budapest, ELTE BTK, 1998, pp. 251-257.

5. Outlook, summary

The consolidation that took place in the second half of the 17th century did not last long. The success of the reconquest wars made the missionary bishopric in Belgrade redundant, and the last missionary bishop, Mátyás Berniakovich, ceased his activities in 1707²¹. The reorganisation of the medieval dioceses began in the recaptured territories, now in the spirit of the Council of Trent. However, the reorganisation of the dioceses of Kalocsa, Csanád, Szerém, Vác and Pécs (etc.) was a complex and conflictual process. The clarification of old boundaries, various jurisdictions, and land and property relations resulted in multifaceted conflicts within and outside the church. First of all with the Vienna Court Chamber and Hungarian Chamber in Pozsony representing the state, with the resettling counties, and with the old and new landowners.

Conflicts within the church arose primarily in connection with the establishment of diocesan boundaries. The liquidation of mission stations, which were gradually becoming redundant, was a separate problematic issue during the reorganisation of the dioceses. The abolition of the missionary organisation dragged on until the second half of the 18th century. The Bosnian Franciscan missionaries did not easily hand over the parishes they ran. The returning prelates were sometimes forced to remove them by force. However, the Bosnians were able to retain certain positions in their cloisters in Baja and Buda, among others²².

In summary, we can conclude that the missionary work and pastoral care of the Turkish-Hungarian border region was extremely complex, a unique symbiosis in the history of missions between the missions directed by the Propaganda and the “quasi-missionary” activities of the previously weakened church organisation across the Turkish-Hungarian border. The latter’s success was greatly aided by the maintenance of certain elements of Hungarian sovereignty in the territories belonging to the Ottoman Empire according to international law²³. The mission organisation was abolished in the second half of the 18th century by the reorganisation of the medieval Hungarian dioceses, which began after

21 Gábor Kisvarga, *Mattia Berniakovich és egyházkormányzata. A hódoltsági missziós püspökség a 17. század végén* [The Missionary Bishopric of the Occupied Territories at the End of the 17th Century. Mattia Berniakovich and His Church Administration], “Századok”, 150/4, (2016), pp. 1010–1042.

22 Cf. Tamás Tóth, “*Si nullus incipiat, nullus finiet*”. *La rinascita della Chiesa d’Ungheria dopo la conquista turca nell’attività di Gábor Patachich e di Ádám Patachich, Arcivescovi di Kalocsa-Bács (1733–1784)*, Budapest-Szeged-Rome, Gondolat Kiadó, 2011, *passim*.

23 See Ferenc Szakály’s cited monograph (7th ed.).

150 years. The revival of dioceses occupied by “infidels” after centuries, while not unprecedented, is a rather rare phenomenon in church history²⁴. Thanks to the earlier, multi-layered missionary activity, the reconstruction did not have to begin from scratch.

24 The author is a member of the *Collegium Professorum Hungarorum* (MCA) and a full professor at Pázmány Péter Catholic University. Prepared by the HUN REN PPKE-PTE Frkanói Vilmos Vatican History Research Group.

Alle frontiere delle missioni: la Moscovia

Alessandro Boccolini

1. Introduzione

La *Relazione*¹ stesa nel biennio 1677/78 da Monsignor Urbano Cerri – segretario della Congregazione di Propaganda Fide dal 1675 al 1679 – per Innocenzo XI rappresenta una fonte di rilievo per la storia delle missioni cattoliche, poiché consente di osservare dall'interno il funzionamento dell'apparato centrale dell'azione di evangelizzazione, mettendone in luce l'articolazione organizzativa, le competenze, gli strumenti operativi impiegati, nonché il grado di conoscenza e di controllo esercitato dalla congregazione sui territori di missione e sul personale ad essa preposto².

-
- 1 Come noto, esistono numerose copie della relazione, in italiano e in traduzione, conservati in diversi depositi archivistici. Senza entrare nel merito di questa tematica, si rimanda alle riflessioni offerte da Massimo Carlo Giannini nel presente volume. Per questo contributo ci si è riferiti a quella conservata presso l'Archivio di Propaganda Fide, Miscellanee Varie XI, Relazione di Monsignor Urbano Cerri alla Santità di Ns. PP. Innocenzo XI dello Stato di Propaganda, ff. 48r-189r.
 - 2 Per un approfondimento sul rapporto di Cerri, anche nell'ottica di lunga tradizione di relazioni stese dal personale interno a Propaganda Fide partendo da quella di Francesco Ingoli (Quattro parti del mondo) del 1631, per passare a quella di Cerri, alle settecentesche di Niccolò Forteguerra, fino alle memorie programmatiche di Stefano Borgia, si vedano: Bernard Jacqueline, *La S. Congrégation "de Propaganda Fide" en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, "Revue historique de droit français et étranger", 43 (1965), pp. 464-481; Giovanni Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo del XVII secolo. La congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 75-84; Matteo Sanfilippo, *L'Europa centro-orientale dallo sguardo attento di Propaganda Fide e dei suoi segretari: Ingoli, Cerri, Forteguerra*, "Eastern European History Review", 1 (2018), pp. 35-44; Gaetano Platania, *Viaggiare senza mai partire. La relazione di Urbano Cerri segretario della Congregazione de Propaganda Fide*, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di Massimiliano Ghilardi, Gaetano Sabatini, Matteo Sanfilippo e Donatella Strangio, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 203-213, e bibliografie citate.

Nel contesto delle informazioni trasmesse dal segretario al pontefice circa “lo stato in cui si trova la propagazione della Fede in tutte le parti del mondo, affinché il paterno zelo possa disporre gli opportuni aiuti e rimedi”³, risulta particolarmente interessante il caso della Moscovia; in quel momento storico, una potenza decisiva per gli equilibri geopolitici dell’Europa orientale e, più in generale, per quelli dell’intero continente con la minaccia turca crescente ai confini della cristianità⁴. Tuttavia, la sua rilevanza per la Santa Sede non era esclusivamente di natura politica. Con la Moscovia, infatti, riemergeva l’antica e irrisolta questione dei rapporti tra ortodossia e cattolicesimo, un’antinomia che per secoli ha segnato le relazioni tra Roma e Mosca e che, pur attenuati dai recenti tentativi di dialogo – compresi quelli promossi dal Concilio vaticano II⁵ – ancora oggi non può dirsi ancora del tutto superata.

Per comprendere la specificità della Moscovia nel complesso della relazione di Cerri, e nei suoi rapporti con la sede pontificia, non si può prescindere dal considerare il percorso autonomo compiuto dal cristianesimo moscovita rispetto a quello romano: legato a Bisanzio dopo lo scisma del 1054, se ne era progressivamente allontanato sviluppando un proprio cammino sancito prima dall’autocefalia acquisita nel 1459 nei riguardi di Costantinopoli, e successivamente dall’elevazione della metropoli di Mosca a sede patriarcale nel 1589. Alla fine del XVI secolo la capitale del Gran Ducato aveva assunto di fatto il ruolo di nuovo polo di riferimento per l’intero mondo ortodosso orientale⁶:

3 *Relazione*, f. 51r.

4 Sul pericolo turco negli anni della segreteria Cerri, cfr. Gaetano Platania, *Rzeczpospolita, Europa e Santa Sede tra intese ed ostilità*, Viterbo, Sette Città, 2017, 2^aed., pp. 115-186; Alessandro Boccolini, *Roma, Varsavia e il pericolo turco nel contesto della diplomazia europea (1679-1684)*, Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, 2022, e bibliografie citate.

5 Il Concilio vaticano II promosse ufficialmente il dialogo tra le Chiese cattoliche e ortodosse, raggiungendo il culmine con l’incontro nel 1964 tra Paolo VI e il patriarca ecumenico di Costantinopoli Atenagora. Cfr. Roberto Regoli, *Oltre la crisi della Chiesa. Il pontificato di Benedetto XVI*, Torino, Lindau, p. 56. Sul fronte dell’ortodossia russa va segnalato come il 12 ottobre 1962 all’inizio della prima sessione erano presenti due rappresentanti del patriarcato di Mosca, l’arciprete Vitaly Borovoj e l’archimandrita Vladimir Kotljarev su invito di Papa Giovanni XXIII. Intuita l’importanza e l’unicità di questa presenza, Paolo VI avrebbe poi inviato una delegazione della Santa Sede in occasione della celebrazione in onore del Giubileo di Alessio I. Cfr., Jaromir Zádrapa, *Il cammino ecumenico con le Chiese ortodosse dell’Europa orientale. Dialogo della verità*, “L’Osservatore Romano”, 22 giugno 2020, <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2020-06/dialogo-della-verita.html>. [accesso 3/11/2025].

6 Sulla nascita e il ruolo spirituale e geopolitico assunto dal patriarcato di Mo-

unica sede patriarcale libera dagli *infedeli* dopo la caduta di Costantinopoli (1453), e alimentandosi del mito di “Terza Roma”⁷, si proponeva come l’erede universale dell’antica rivalità bizantino-romana⁸.

Lo stesso Cerri precisa come la Santa Sede abbia più volte “e in vari tempi [...] tentato di procurar l’unione di quei popoli colla Chiesa Romana”⁹, cercando di promuovere contatti tra la sede apostolica e, in senso lato, il mondo ortodosso¹⁰.

Il primo tentativo significativo risale al concilio di Ferrara-Firenze, con l’accordo raggiunto, seppure a fatica nel 1439: un’unione che si sarebbe però dissociata nel giro di pochi decenni, fino alla sua formale revoca nel 1472 da parte di un concilio della Chiesa greca riunitosi a Costantinopoli¹¹. Un atto, in realtà, che era stato anticipato proprio in Moscovia già nel 1441¹² quando il gran duca Vasilij Vasil’evič aveva ordinato l’arresto del metropolita di Kiev Isidoro, accusandolo di eresia dopo che questi aveva celebrato nella cattedrale della Dormizione una liturgia in cui aveva commemorato il papa e dato lettura dell’atto di unione¹³. E mentre l’esperienza unionista aveva mostrato tutti i propri limiti, tra

sca, si veda il recente: *Russia’s Early Modern Orthodox Patriarchate*, a cura di Kevin M. Kain e David Goldfrank, 2 voll., Washington-London, Academica Press, 2020, in particolare il vol. 1: *Foundations and Mitred Royalty, 1589-1647*, e bibliografia citata. Anche, Edward L. Keenan, *Muscovite Perceptions of Other East Slavs before 1654. An Agenda for Historians*, in *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*, a cura di Peter J. Potichnyj et al., Edmonton, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1992, pp. 20-38.

- 7 Numerosi studi sul ruolo assunto da Mosca dopo la caduta di Costantinopoli, anche in relazione al mito di “Terza Roma”. Di seguito, quelli consultati per questo contributo: Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, Univ. Press, 1968, pp. 323 e sg.; Susana Torres Prieto, *Between the Third Rome and the New Jerusalem: The Fall of Constantinople Viewed by the Russians*, in *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, a cura di Ana de Francisco Heredero, et al., Newcastle, Cambridge Univ. Press, 2014, pp. 258-277.
- 8 Cfr. Angelica Carpifave, *Storia della Chiesa ortodossa russa. Tra messianesimo e politica*, Bologna, EDB, 2009, pp. 23-25.
- 9 *Relazione*, f. 69r.
- 10 Per uno studio dei rapporti tra Roma e Mosca non si può prescindere dallo studio dei volumi di Paul Pierling, *La Russie et le Saint-Siege: etudes diplomatiques*, 5 voll., Paris, Paris-Plon-Nourrit, 1896-1912.
- 11 La bibliografia in merito è corposa, si cita qui il volume di Oscar Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)*, New York, Fordham University Press, 1958, p. 143.
- 12 A. Carpifave, *Storia della Chiesa ortodossa russa*, cit., p. 38
- 13 Cfr. Ilarion Alfeev, *La Chiesa Ortodossa*, vol. 1: *Profilo storico*, Bologna, EDB, 2013, pp. 145-147.

Roma e Mosca le posizioni finirono per irrigidirsi progressivamente, tanto sul piano politico quanto su quello dogmatico.

Ciò nonostante, non vennero meno ulteriori contatti, né nuovi tentativi – soprattutto da parte romana – di introdurre il cattolicesimo in Moscovia e procedere all'unione. In un'occasione sul piano diplomatico, con l'invio nel biennio 1581-1582 di un'ambasciata ufficiale guidata dal gesuita Antonio Possevino¹⁴ presso la corte di Ivan IV, in risposta alla richiesta dello zar circa una mediazione pontificia nella guerra di Livonia allora in corso con la Polonia di Stefan Bathory¹⁵. Una contingenza in cui la Santa Sede confidava di attivare rapporti stabili con Mosca ma che, a fronte della pace di Jam Zapolski raggiunta il 15 gennaio 1582 grazie all'intervento di Possevino, non produsse risultati concreti. Parallelamente, e nel quadro più articolato della Controriforma, si operò attraverso iniziative ben più strutturate e ampie per raggiungere dal centro – Roma – la periferia del cristianesimo. Esemplificativo di ciò fu, ad esempio, la fondazione da parte di Gregorio XIII di un seminario pontificio a Vilnius il 5 febbraio 1582 destinato alla formazione di “giovani ruteni e moscoviti” come missionari per le terre scismatiche di Rutenia e di Moscovia, affinché propagandassero la fede cattolica e favorissero l'Unione tra Roma e il mondo ortodosso. Un progetto ambizioso che, tuttavia, si sarebbe rivelato inefficace¹⁶, determinando sul fronte moscovita una maggiore e più netta chiusura al mondo latino, accentuata più tardi con il periodo buio dei Torbidi (1598-1613).

Anche quando venne istituita nel 1622 la Congregazione de Propaganda Fide, le azioni intraprese si sarebbero dimostrate improduttive. Pressoché fallimentare fu, di fatto, l'idea di Roma di penetrare in Moscovia fondando le pro-

14 Ricca la bibliografia su Antonio Possevino. Si veda la voce curata da Emanuele Colombo sul *Dizionario Biografico degli Italiani* [DBI], vol. 85 (2016), pp. 153-515, e il volume *Antonio Possevino SJ (1533-1611): życie i dzieło na tle epoki*, a cura di Danuta Quirini-Popławska, Akademia Ignatianum, Kraków 2012, e bibliografie citate.

15 Sulla Guerra di Livonia: Henryk Wisner, *Król i car. Rzeczpospolita i Moskwa w XVI i XVII wieku*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1995; Robert I. Frost, *The Northern Wars: War, State, and Society in Northeastern Europe, 1558-1721*, London-etc., Longman, 2000, pp. 23-62.

16 Sulla storia e le dinamiche relative alla fondazione del seminario di Vilnius, si rimanda ai contributi di Alessandro Boccolini, *Ruteni uniati, Ruteni scismatici e l'istituzione del Collegio di Vilnius e La tentata riforma del Seminario Pontificio di Vilnius (1753-1798)*, in *I collegi per stranieri a/e Roma nell'età moderna*, rispettivamente nel vol. I: *Cinque-Settecento*, a cura di Id., Matteo Sanfilippo, Péter Tusor, Viterbo, Sette Città, 2023, pp. 63-88, e vol. II: *1750-1915*, a cura di Alessandro Boccolini, Matteo Sanfilippo, Péter Tusor, Philippe Roy-Lysencourt, Viterbo, Sette Città, 2024, pp. 53-76.

prie speranze su un modello di espansione “panlatinista” verso oriente che si appoggiava alla forza di Varsavia¹⁷, all’epoca dominatrice in quel quadrante con Zygmunt III Waza¹⁸. E mentre la Congregazione impostava la propria strategia missionaria puntando sui territori scismatici della Rutenia polacca come ponte per penetrare in Moscovia – condividendo queste regione “il rito, ed il linguaggio slavo comune”¹⁹ –, le coeve e complesse vicende interne alla *Rzeczpospolita* condussero ben presto Propaganda Fide a concentrare gli sforzi più sulla difesa dell’Unione di Brest (1596) in Polonia, che procedere all’introduzione del cattolicesimo nelle terre moscovite.

Alla luce dei ripetuti insuccessi, Roma e Mosca finirono per restare mondi distanti che si osservavano a vicenda senza mai riuscire ad avvicinarsi realmente. Tuttavia, nel mutevole scenario geopolitico dell’Europa orientale, segnato dalla progressiva ascesa della potenza moscovita a partire dall’affermazione della dinastia Romanov (1613), solo le tensioni tra i principali attori dell’area, ovvero la Moscovia stessa e la *Rzeczpospolita*, insieme all’accentuarsi della pressione ottomana, generarono occasionali e temporanee aperture nei loro possibili rapporti.

In questa prospettiva, la *Relazione* di Cerri assume un valore particolare, soprattutto se letta alla luce del contesto in cui fu redatta: durante il pontificato di Innocenzo XI, da subito intenzionato a riprendere i contatti con Mosca, e alla vigilia di una fase di parziali aperture della potenza orientale al cattolicesimo, dapprima sotto la reggenza di Sof’ja e poi sotto il governo di Pietro il Grande²⁰. Rappresenta così un osservatorio privilegiato per riflettere sia sui tentativi

17 Cfr. Angelo Tamborra, *Unione delle Chiese e crociata contro il Turco alla fine del Seicento: le missioni del gesuita C.M. Vota in Moscovia e Polonia*, “Archivio Storico Italiano”, 133/1-4 (1975), pp. 101-131.

18 Negli anni della fondazione della Congregazione, la Polonia cattolica era in posizione di netta superiorità sulla Moscovia ortodossa: non solo durante la guerra polacco-moscovita (1609-1618), Zygmunt III era riuscito a far eleggere suo figlio Władysław IV come zar (1610), ma la pace di Deulino (1618), a fronte della rinuncia polacca al trono moscovita, assegnava a Varsavia gli strategici e contesi territori di Smolensk e Černihiv, facendo del Commonwealth Polacco-lituano la potenza assoluta in quel quadrante d’Europa. Sui rapporti Mosca-Varsavia tra Cinque e Seicento, il già citato H. Wisner, *Król i car: Rzeczpospolita i Moskwa*; sul trattato di Deulino, Id., *Władysław IV Vasa*, Wrocław-Kraków, Ossolineum, 1995, p. 27 e sg.

19 AAV, Segr. Stato. Polonia, Additamenta 12, fasc. IV, *Relazione di Polonia de’ 1770* [...]. De Ruteni, ff.nn.

20 Durante la reggenza di Sof’ja due religiosi ottennero l’autorizzazione per risiedere nel quartiere moscovita degli stranieri per assistere i fedeli; nel 1689, tuttavia,

passati di unione, ma anche sulla particolare situazione, religiosa e politica, interna alla Moscovia, appena uscita dagli effetti del grande scisma russo (*Raskol*) e dalla destituzione del patriarca Nikon per volontà dello zar nel biennio 1666/67. Ancora di più, il rapporto del segretario di Propaganda Fide consente cogliere una delle più recenti “aperture” tra la Santa Sede e la Moscovia e analizzare i motivi che, ancora una volta, portarono ad “essersi perduta una così bella occasione di stabilire una corrispondenza con quel paese”²¹.

Per comprendere adeguatamente la *Relazione* di Cerri è necessario fare riferimento primariamente ai documenti dell'Archivio Storico di *Propaganda Fide*, se non altro perché in assenza di una rappresentanza pontificia stabile a Mosca e di una moscovita a Roma, la Congregazione finì con l'assumere un ruolo centrale nella gestione dei rapporti e nello scambio informativo tra le due parti²². A questi documenti, si aggiungono le carte prodotte dalla nunziatura pontificia di Varsavia, al cui nunzio la Congregazione aveva affidato la cura degli affari riguardanti la Moscovia²³, sia nella corrispondenza diretta alla stessa Propaganda Fide, sia in quella indirizzata alla Segreteria di Stato e oggi conservata presso l'Archivio Apostolico Vaticano.

2. Dall’“apertura” del 1667 alla Relazione di Cerri

La lettura della *Relazione* impone innanzitutto l'interrogativo dell'attendibilità e dell'attualità delle informazioni riportate, nonché delle fonti utilizzate nel

vennero espulsi da Pietro su pressione del patriarca Gioacchino. Il clero latino sarebbe rientrato nel paese nel 1698, seppure soggetto a forti restrizioni. Sotto Pietro ai cattolici fu permesso di mantenere sacerdoti propri e di poter costruire due chiese, oltre alla possibilità di transito verso la Cina. Cfr. Sul rapporto tra cattolicesimo e ortodossia russa, sono fondamentali gli studi di Evgenij F. Šmurlo: impossibili da citare tutti, si vedano in generale, *Katolicizm v Rossii. Istoričeskij očerk*, in *Enciklopedičeskij slovar' Brokgauza i Jefrona*, t. 28, Santk-Peterburg, F.A. Brokgauz, 1897, pp. 735-739, e *Russkie katoliki konca XVII v. po danym archivov Propagandy i Kollegii sv. Afanasija*, “Zapiski Russkogo naučnogo instituta v Belgrade”, 3 (1933), pp. 1-29. Si veda anche Alexey Yastrebov, *I rapporti tra Pietro il Grande e la Santa Sede*, “Slavia”, 2 (2021), pp. 161-174.

21 *Relazione*, f. 71v.

22 Josef Olšr, *La Congregazione ed i paesi assegnati al Nunzio di Polonia (Polonia, Svezia, Russia)*, in *Sacrae Congregationis de propaganda fide memoria rerum: 350 anni a servizio delle missioni*, a cura di Josef Metzler, vol. I/2: 1622-1770, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1972, pp. 203-204.

23 Nel 1622, Gregorio XV non appena fondata la Congregazione, assegnava al nunzio di Polonia la responsabilità della “Polonia universa, Russia, Podolia, Lituania, Livonia, Prussia, Pomerania, Svetia, Gothia, Finlandia, Biarmia, Ducatus de Smolensco, Moscovia: sub nuncio Polonia”, APF, Acta, vol. 3, f. 4r.

1678 da Urbano Cerri per la sua stesura. Un quesito tutt'altro che secondario, soprattutto se riferito alla Moscovia, regione che – come segnalava nel 1625 il nunzio apostolico in Polonia Giovanni Battista Lancellotti²⁴ – risultava, “per la difficoltà di penetrar”²⁵, in larga misura inaccessibile e dunque scarsamente conosciuta in Occidente.

Eppure, all'interno del fondo *Scritture riferite nei Congressi (senza data)* dell'Archivio di Propaganda Fide si conserva un articolato dossier intitolato “Moscovia”²⁶, databile al biennio 1676-77 quando Urbano Cerri ricopriva l'incarico di Segretario di Propaganda. Con ogni probabilità, l'intero fascicolo era stato predisposto in vista di una prossima convocazione di una congregazione *particolare* o *generale*; tuttavia, l'assenza di una documentazione attestante lo svolgimento effettivo e la mancanza di riferimenti a deliberazioni, fanno presupporre che tale iniziativa non sia avvenuta o non abbia avuto un seguito concreto. Rimandando l'individuazione delle possibili motivazioni al proseguo di questa riflessione, per ora è sufficiente osservare come all'interno del dossier citato ricorrano personaggi e circostanze richiamati, esplicitamente o implicitamente, da Urbano Cerri nel proprio scritto. In particolare, vi emergono il tema già citato di una rinnovata predisposizione di Mosca verso la corte pon-

24 Cfr. Ludwig Von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo [...]*, vol. XIV-I, Roma, Desclée, 1932, p. 645. Lancellotti, nunzio in Polonia dal 1622 al 1627, cfr. Henryk Damian Wojtyńska, *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. I: *De Fontibus eorumque investigatione et editionibus [...]*, Romae, Institutum Historicum Romae, 1990, pp. 250-251.

25 L'impenetrabilità della Moscovia era una realtà ben riconosciuta all'inizio del Seicento, come attestata da G.B. Lancellotti a Propaganda Fide (APF, SOCG, vol. 337, II Polonia e Russia, Vallachia e Moldavia, Varsavia, 8 marzo 1625, f. 348r), e ribadita dal missionario croato Juraj Križanić (Giorgio Crisaneo), profondo conoscitore dell'ortodossia orientale e del paese avendoci dimorato per molti anni (due volte, nel 1647, e tra il 1652 e il 1676). Nella relazione *Delle missioni in Moscovia*, redatta per il segretario di Propaganda Fide Francesco Ingoli, affermava che la Moscovia era “con minor evidenza conosciuta, che l'istesse Indie” (APF, SOCG, vol. 338, III Polonia, Russia e Moravia, “Della Missione in Moscovia”, ff. 533r-542v; copia latina con traduzione in APF, SC, Moscovia, Polonia Rutenia. Relazioni. Miscellanea vol. 1, “Relatio de Moscovia” 1641, ff. nn.). Il documento, scoperto da Paul Pierling nel 1896, fu pubblicato da Sergej Al. Belokurov, *Yurij Krizhanich v Rossii (po novym dokumentam)*, Moskva, s.e., 1901, pp. 87-106. Sulla vasta bibliografia relativa a Križanić e sui suoi rapporti con la Moscovia si veda Aleksandr Lavovič Goljberg, *Juraj Krizanic i Rusija*, “Historijski Zborni”, 21-22/1-4 (1969), pp. 259-281; John M. Letiche e Basil Dmytryshyn, *Russian statecraft: the Politika of Iurii Krizhanich*, Oxford-New York, Basil Blackwell, 1985.

26 L'intero dossier in APF, SC, vol. 1: Moscovia, Polonia Rutenia. Senza data, 20r-33r.

tificia, unito a quegli elementi che avrebbero portato il segretario a scrivere amaramente “d’essersi perduta una così bella occasione”.

Per comprendere appieno quanto scritto in quel 1678 da Cerri, è tuttavia necessario risalire al 1667, e più specificatamente ad eventi le cui implicazioni – seppure a fasi alterne – avrebbero tenuta impegnata la Congregazione per quasi tutto il decennio successivo. Un anno di estrema rilevanza per la storia e gli equilibri geopolitici dell’Europa orientale.

Da un lato, la Moscovia che in quell’anno usciva da una delle fasi più drammatiche della storia del cristianesimo russo: il concilio del 1667 e le riforme ecclesiastiche promosse dal patriarca Nikon e appoggiate dallo zar Aleksej Michajlovič Romanov, avevano portato al *raskol* e alla nascita del movimento dei cosiddetti “vecchi credenti”, poi duramente perseguitati come eterodossi. Vicende che avevano lacerato il paese e che si collocavano sullo sfondo di un più ampio conflitto interno, nel quale lo scontro religioso si era ben presto trasformato in una contrapposizione tra autorità patriarcale e potere imperiale. Un conflitto che si sarebbe risolto nel definitivo assoggettamento del potere spirituale a quello temporale dello zar, formalizzato con la destituzione del patriarca Nikon durante il concilio del 1666; deposizione resa possibile dall’intervento diretto dei patriarchi Paisios di Alessandria e Macario di Antiochia, assieme a Paisios Ligaridēs vicario di quello di Gerusalemme, a Mosca su esplicito invito del Gran Duca²⁷.

Dall’altro lato, la pace di Andrusovo sottoscritta tra il 30 gennaio e il 9 febbraio 1667, poneva fine alla guerra iniziata nel 1654 tra la Confederazione polacco-lituana e la Moscovia. Un trattato che aveva sancito la cessione a Mosca dei territori situati sulla riva sinistra del Dnepr, ridisegnando d’un tratto i confini politici ma soprattutto confessionali di quella parte d’Europa, con il passaggio sotto il dominio dello zar scismatico di comunità cattoliche e uniate, nonché di chiese e monasteri fino ad allora appartenenti alla sfera d’influenza polacca²⁸.

27 Numerosi gli studi, più o meno datati, sul conflitto tra lo zar Aleksej e il patriarca Nikon. Qui si rimanda a Wolfram von Scheliha, *Russland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode 1589-1721*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, pp. 260-289. Sul riformismo di Nikon, cfr. Paul Meyendorff, *Russia, Ritual and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, Crestwood, St. Vladimir’s Seminary Press, 1991.

28 Sulle dinamiche, e quanto stabilito dal trattato, Zbigniew Wójcik, *Traktat andruszowski 1667 roku i jego geneza*, Warszawa, PWN, 1959; Id., *Między traktatem andruszowskim a wojną turecką. Stosunki polsko-rosyjskie 1667-1672*, Warszawa, Państwowe Wydaw. Naukowe, 1968; Carl Bickford O’Brien’s, *Muscovy and the Ukraine from the Pereiaslav Agreement to the Truce of Andrusovo, 1654-1667*,

All'interno di questo contesto, tutto ebbe inizio nell'estate del 1667 quando il polacco Franciszek Wolski "minore osservante riformato"²⁹, consegnò a Propaganda Fide un memoriale steso da Fra Marco da Lucca³⁰, Procuratore delle missioni dei Riformati: al suo interno, i contenuti di quanto era stato rappresentato da alcuni religiosi polacchi giunti in quei mesi a Roma in occasione della Congregazione Generale dell'Ordine. Nel documento, il Procuratore riferiva come in quel preciso momento, e a seguito della pace di Andrusovo appena firmata, si stesse prospettando in Moscovia "un'apertura d'introdurvi missionarij"³¹.

Come ovvio, per la Congregazione la notizia ricevuta aveva dello straordinario "per il molto frutto, che può sperarsi"³² per l'unione e la propagazione del cattolicesimo. Per questo il memoriale, dalle mani dell'allora segretario di Propaganda Fide, monsignor Girolamo Casanate³³, fu immediatamente invia-

Berkeley, University of California Press, 1963. L'allora nunzio Antonio Pignatelli dava piena notizia a Roma di quanto siglato e delle condizioni previste, AAV, Segr. Stato. Polonia, vol. 80, Avviso, Varsavia 1 febbraio 1667, f. 37r.

- 29 APF, SC, Moscovia, Polonia, Rutenia, vol. 1 (1624-1674), A. Pignatelli a Propaganda Fide, Cracovia 10 ottobre 1667, f. 354r. Franciszek Wolski [?-1684] entrò nella Provincia Riformata della Piccola Polonia nel 1644. Studiò a Cracovia e Biecz per essere poi ordinato sacerdote intorno al 1652-53. Predicatore a Cracovia e Varsavia, fu confessore presso la Basilica Lateranense (1670-71) e predicatore della crociata antiturca di Jan III Sobieski. Negli ultimi anni di vita fu guardiano del convento di Leopoli, prima di tornare in Italia e morire il 28 luglio 1684 nel convento di San Damiano ad Assisi. Si veda la nota biografica sul sito dell'ordine dei Frati Minori della Provincia di Nostra Signora degli Angeli dell'Ordine di Cracovia, <https://old.ofm.krakow.pl/cms/index.php?page=o-franciszek-wolski-ofmref> [accesso 1/12/2025].
- 30 Missionario in Egitto e nel Vicino Oriente per circa dodici anni e profondo conoscitore dell'arabo. Dal 1652 al 1677 fu Procuratore e Definitore delle missioni dei Padri Riformati, incarico confermato nel 1667 durante la Congregazione Generale dell'Ordine a Roma. Cfr. Benedetto Spila da Subiaco OFM, *Memorie storiche della Provincia Riformata Romana*, vol. 3, Milano, Tipografia Capriolo e Massimino, 1896, p. 56; Arduino Kleinhans, *Historia studii linguae arabicae et Collegii Missionum ordinis fratrum minorum [...]*, Quaracchi-Firenze, Collegio di S. Bonaventura, 1930, pp. 96-99.
- 31 APF, SC, Moscovia, Polonia, Ruteni, Senza Data, Sommario, 2or.
- 32 Ibid., 20v.
- 33 Segretario di Propaganda Fide dal 1666 al 1668, nel 1673 fu nominato segretario della Congregazione dei Vescovi e dei Regolari e innalzato alla porpora da Clemente X il 12 giugno 1673. Cfr. Luciano Ceyssens, "Casanate, Girolamo", in DBI, vol. 21 (1978), pp. 144-147.

to³⁴ per una prima consultazione al Cardinale Pietro Vidoni che, per essere stato nunzio in Polonia tra il 1652 e il 1660³⁵, appariva il più “prattico, e de i stili della Polonia, e di quest’istessa materia”³⁶. La data del documento riportava il 5 agosto 1667³⁷ e il contenuto si riduceva a pochi ma importanti punti. Sembrava infatti che lo zar, con un pubblico editto, avesse concesso ai religiosi regolari di rientrare nei monasteri situati nei territori già polacchi e ormai soggetti al suo dominio; il Gran Duca, inoltre, “non abborriva l’unione con Roma” dichiarando di voler educare il figlio al cattolicesimo per farlo eleggere re di Polonia. I suoi “popoli” inoltre apparivano ben propensi ad abbandonare le antiche superstizioni, persistendo nello Scisma non per convinzione ma per ignoranza, favorita dall’isolamento imposto loro e dall’assenza di contatti con popolazioni cattoliche vicine³⁸. Elementi che, se opportunamente colti e sfruttati, avrebbero infine potuto “aprire [attraverso le terre di Moscovia] la strada per i missionari della Cina”³⁹; una possibilità rimarcata anche da Cerri nella sua *Relazione* che l’aveva definita come “una delle più belle aperture che mai si potesse dare per traghettare i nostri missionari in quella gran provincia per aver notizie non mai più avute di tutta la Tartaria e dell’Asia settentrionale affatto abbandonata da secoli”⁴⁰.

Di fronte ad una simile informativa, il memoriale venne subito inviato al nunzio apostolico in Polonia, Mons. Antonio Pignatelli⁴¹ “acciocché ella si contenti di prenderne informazione con significarne il suo parere”⁴²: una missi-

34 Il documento fu trasmesso a Vidoni il 5 agosto 1667. APF, SC, Moscovia, Polonia, Rutenia, vol. 1 (1624-1674), ff. 352r-353v.

35 Su di lui, Giampiero Brunelli, *Vidoni, Pietro*, in DBI, vol. 99 (2020), pp. 204-206. Sulla sua nunziatura in Polonia dal 1652 al 1660, Wojtyńska, *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. I, pp. 261-263.

36 APF, Lettere, vol. 56, Federico Baldeschi Colonna Segretario PF a Antonio Barberini (Prefetto), Roma 2 febbraio 1670, ff. 11-12r.

37 APF, SC, Polonia, Moscovia, Rutenia, vol. 1 (1624-1674), f. 352r.

38 APF, SOCG, vol. 224, 68r; anche in APF, CP, vol. 21, ff. 141v-142r.

39 APF, SC, Moscovia, Polonia, Ruteni, Senza Data, Sommario, 20v.

40 *Relazione*, ff. 71v-72r.

41 Nunzio in Polonia dal 1660 al 1668, eletto pontefice nel 1691. Su di lui, Renata Ago, *Innocenzo XII, papa*, in DBI, vol. 62 (2004), pp. 495-499; sulla nunziatura a Varsavia, H.D. Wojtyńska, *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. I, cit., pp. 264-266.

42 APF, Lettere, vol. 50 (1668), f. 56o.

va che Propaganda Fide aveva inviato con la massima urgenza, e alla quale il rappresentante pontificio con altrettanta celerità, il 10 ottobre ne accusava la ricezione, e il 20 dicembre del 1667 rispondeva. Nella sua lettera, Pignatelli rappresentava come, nonostante il trattato polacco-moscovita fosse stato effettivamente siglato, le notizie trasmesse alla Congregazione fossero prive di fondamento. Al contrario, il nunzio rappresentava una realtà ben diversa:

trovo che in effetti è stato mal informato il Padre Sudetto [Francesco Volscio] mentre fra le altre cose nei Paesi spettanti già a questo dominio, et hora per l'accennata tregua rimasti in mano, de' Moscoviti, non vi è altrimenti restato l'esercizio libero della Religione cattolica, ne tampoco cattolici, et uno solo che si trovava in Smolensco, sentesi già fatto Calvino⁴³.

Tuttavia, se alla fine del 1667 l'informativa giunta da Varsavia non lasciava spazio ad alcuna speranza, appena due mesi dopo, il rappresentante pontificio con una nuova lettera avrebbe cambiato radicalmente le proprie valutazioni. Per mezzo di un corriere straordinario, il 29 febbraio del 1668, indirizzava una seconda missiva a Propaganda Fide confermando le voci circa una "buona disposizione [del moscovita] di venir all'Unione della nostra Santa Religione"⁴⁴. Una comunicazione che traeva origine da quanto gli era stato confidato a voce da Cyprien Brzostowski⁴⁵ e Stanisław Beniewski⁴⁶, ovvero gli ambasciatori polacchi da poco rientrati dopo la firma del trattato di Andrusovo. Dal loro racconto, il nunzio aveva appreso della straordinaria presenza a Mosca dei Patriarchi di Alessandria e di Antiochia, assieme al vicario di quello di Gerusalemme, dal 1666 nella capitale su richiesta del Gran Duca Aleksej per giudicare l'operato di Nikon accusato di voler accentrare su di sé il potere a discapito dello stesso zar. Questa fortuita contingenza aveva offerto a Brzostowski e Beniewski la possibilità di confrontarsi con le massime cariche dell'ortodossia orientale⁴⁷:

43 APF, SC, Moscovia, Polonia, Rutenia, vol. 1 (1624-1674), A. Pignatelli a Propaganda Fide, Cracovia 10 ottobre 1667, f. 354r.

44 APF, SOCG, 224, A. Pignatelli a Propaganda Fide, 29 febbraio 1668, ff. 43r-46r; copia in APF, CP, vol. 21, ff. 139r-141v. Il contenuto della lettera era già stato anticipato in qualche modo da un avviso inviato dal nunzio il 18 gennaio (AAV, Segr. Stato. Polonia., vol. 81, Avviso, Varsavia 18 gennaio 1668, f. 18r-v).

45 Cfr. Kazimierz Piwarski, *Brzostowski Cyprian, Paweł*, in *Polski Słownik Biograficzny* [PSB], vol. 3, Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1937, pp. 48-49.

46 Su di lui, Władysław Czapliński, *Bieniewski, Stanisław Kazimierz*, in PSB, vol. 2 (1936), p. 70.

47 AAV, Segr. Stato. Polonia, vol. 81, Avviso, Varsavia 18 gennaio 1668, f. 26r-v.

uno scambio proficuo a seguito del quale i polacchi affermavano come i patriarchi sembrassero “non sentir male la nostra religione”, tanto più che in attesa di alcune risposte che dovevano pervenire loro da Costantinopoli da parte del Sultano, trascorrevano il tempo “a corregger gl'errori ecclesiastici e della fede” dei moscoviti. Tramite il nunzio, gli ambasciatori polacchi suggerivano quindi a Roma di prendere quanto prima contatto con Mosca: l'intervento diretto dei patriarchi e il carattere notoriamente mite e pio dello zar “che scismatico di religione pure non si dimostra nemico della cattolica religione”⁴⁸, potevano aprire inediti e nuovi spiragli di negoziazione tra Roma e Mosca, meglio se mediati dal re polacco come espressamente avevano richiesto Paisios e Macario. Uno scenario favorevole che il nunzio rafforzava con alcune considerazioni personali, confermando come le recenti riforme approvate tra il 1666 e il 1667 avessero fortemente inciso sulla religione dei moscoviti⁴⁹: a detta di Pignatelli, in Moscovia avevano da tempo attenuato alcuni tratti della loro rigidità verso il mondo latino, soprattutto in relazione ad alcuni riti che tradizionalmente imponevano a coloro che si convertivano alla propria fede, come ad esempio, l'obbligo di procedere alla “rebattizzazione e [se cattolici] alla maledizione del pane azzimo”; aggiungeva infine che le posizioni dottrinali assunte con il grande concilio del 1667 erano di una tale apertura “a' segno, che poco dissentono da' cattolici”⁵⁰.

In più, nella comunicazione inviata dal nunzio risultava infine cruciale la figura dell'Arcivescovo di Gaza, vicario del Patriarca di Gerusalemme, “di nome Paisio e di cognome Ligariddi”⁵¹, evocato finanche da Cerri nella sua *Relazione*

48 Citazione tratta dallo scritto del gesuita Carlo Maurizio Vota, *Stato presente della Moscovia*, Biblioteca dei Principi Altieri (Roma), pubblicata in Aleksandr Turgenev, *Historica Russiae monumenta*, vol. 2, Petropoli, Eduard Pratz, pp. 274-278 (qui p. 274). La relazione fu redatta a Venezia nel biennio 167-173 sulla base di informazioni raccolte da fonti varie; Vota si sarebbe poi recato effettivamente in Moscovia nel 1684 al seguito dell'ambasciatore imperiale S.F. von Blumberg. Cfr. Alessandro Boccolini, *Vota, Carlo Maurizio*, in DBI, vol. 100 (2020), pp. 189-191, e bibliografia citata.

49 Lo stesso Pignatelli confermava come la riforma religiosa in Moscovia fosse effettiva, affermando che “le accennate correzioni vi sono, e sono già in stampa” APF, SOCG, 224, A. Pignatelli a Propaganda Fide, Varsavia 29 febbraio 1668, ff. 46r.

50 APF, SOCG, 449, Sommario, f. 351. Il riferimento era a nuove interpretazioni date Moscovia nei concili del 1666/67 su alcuni dogmi che dividevano da secoli l'ortodossia moscovita dal cattolicesimo, in particolare l'ammissione della “processione dello Spirito Santo” e l'esistenza del “Purgatorio come fanno i Cattolici”.

51 APF, SOCG, 224, A. Pignatelli a Propaganda Fide, Varsavia 29 febbraio 1668,

come il “vero arbitro di quel Principe in materia di Religione”⁵². Un personaggio di cui Pignatelli era stato informato da un padre domenicano – Ludwik Seczyecy – che era stato schiavo per 14 anni presso lo zar, servendolo come segretario e interprete, e che aveva fatto ritorno a Varsavia al seguito degli ambasciatori polacchi. Il religioso gli aveva riferito della particolarità – ma soprattutto dell’ambiguità – di questo Ligaridēs, il quale “benché di Rito Greco [si dice abbia] cuore per la Chiesa di Roma; argumentandolo non tanto per esser egli nato d’intorno Venezia, et haver atteso lo spazio di 25 anni agli studi in Roma [ma perchè] sembrava essere il vero Direttore, e Promotore delle sudette buone opere dei patriarchi, e di tutta la Moscovia”⁵³.

Al termine di una missiva che rilanciava le speranze unioniste di Roma, il rappresentante pontificio lanciava però un forte monito: “i moscoviti sono gente perfida di cui poco c’è da fidarsi”. Per questo avvertiva Roma che le aperture dello zar potessero in realtà essere motivate da “ragioni umane e politiche” col desiderio di favorire l’elezione del figlio al trono cattolico di Polonia⁵⁴, in

ff. 44v. Paisios Ligaridēs (al secolo Pantaleone Ligaridēs [ca. 1610-1678]), erudito greco-ortodosso originario di Chio, fu metropolita titolare di Gaza. Formatosi presso il collegio greco di Roma, operò come missionario cattolico tra Costantinopoli e la Valacchia, dove fondò una scuola greca; convertitosi all’ortodossia assunse il nome Paisios. Chiamato a Mosca dallo zar Aleksej, presiedette il grande sinodo del 1666 che condannò il patriarca Nikon, per poi soggiornare a lungo in Moscovia. Su questo evento è lo stesso Ligaridēs a lasciarci una testimonianza nella sua *History of the Condemnation of the Patriarch Nikon. By a Plenary Council of the Orthodox Catholic Eastern Church Held at Moscow A.D. 1666-1667*, a cura di William Palmer, Cambridge, University Press, 2015. Su di lui, Venance Grumel, *Ligaridēs, Paisios*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 9, Paris, Letouzey et Ané, 1926, 749-757; Harry T. Hionides, *Paisius Ligarides*, New York, Twayne, 1972; Ovidiu Olar, *Paisios Ligaridēs (Pantaleone Ligaridi, Pantaleo Ligaridis, Pantaleon Ligaridius, Metropolitan Paisios of Gaza)*, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol: *Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)*, a cura di David Thomas, John Chesworth et al., Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 282-291.

52 *Relazione*, f. 71r

53 APF, SOCG, 224, A. Pignatelli a Propaganda Fide, Varsavia 29 febbraio 1668, ff. 46v.

54 Lo stesso Pignatelli, aveva prospettato tale possibilità quando, confermata la pace di Andrusovo ed esposte le capitolazioni, continuava come “quei commissarij moscoviti habbino in voce raccomandato per parte del loro Czar il suo figliolo per la successione in caso che di qua si venisse a far l’elezione, esibendo di mandarlo in queste parti affinché sia allevato, et istruito nella Fede Cattolica, come anche educato nel governo politico di questo regno”, AAV, Segr. Stato. Polonia, vol. 80, A. Pignatelli a D. Azzolini, Varsavia 1 febbraio 1668, ff. 37r-v.

quel momento nelle mani di Jan II Kazimierz Waza, rimasto vedovo, anziano e senza eredi diretti candidabili⁵⁵. Si trattava del resto di un'ambizione che lo scismatico Aleksej aveva già manifestato anni prima, nel 1657/58, quando in occasione di una tregua firmata a Nemėžis – vicino Vilnius – tra Varsavia e Mosca, aveva ventilato la possibilità di un'unione religiosa da farsi mediante la conversione del figlio una volta che questi fosse stato eletto sovrano polacco⁵⁶. Una prospettiva che all'epoca aveva molto impensierito e impegnato il nunzio Vidoni e la stessa *Propaganda Fide*, mai del tutto convinti che lo zar, una volta ottenuta la corona per il figlio, potesse procedere ad un sincero, reale e definitivo riavvicinamento con Roma⁵⁷. Come già dieci anni prima, dunque, nel biennio 1667/68 il negozio dell'Unione si stava legando nuovamente al tema dell'elezione al trono di Polonia. Un negozio delicatissimo, subito intuito da Pignatelli tanto da dover smorzare l'entusiasmo di Jan II Kazimierz Waza che non appena informato della faccenda dai propri commissari, e animato dalla volontà di rendersi protagonista in "un'occasione creduta gloriosa alla Chiesa di Dio"⁵⁸, aveva inviato in Moscovia diverse lettere ufficiali – ai Patriarchi,

-
- 55 La coppia reale, Jan II Kazimierz Waza [1609-1672] e Maria Ludwika Gonzaga Nevers [1611-1667], non avevano avuto figli o, meglio, ne avevano avuti due che non erano sopravvissuti al primo anno di età (una "principina" deceduta nel 1651 e un maschio nato morto nel 1652). Cfr. Alessandro Boccolini, *The political and diplomatic activity of Virginio Orsini, Cardinal Protector of the Poland Kingdom in the time of John Casimir Vasa, last king of the Vasa Dynasty*, "Eastern European History Review", 7 (2024), p. 155.
- 56 Nel contesto del *Potop* (1655-1660), la tregua di Nemėžis tra la *Rzeczpospolita* e la Moscovia prevedeva il cessate il fuoco e un'azione comune contro la Svezia, in cambio dell'elezione del figlio dello zar al trono di Polonia: progetto che allarmò la Santa Sede e l'allora nunzio a Varsavia Pietro Vidoni. Dell'opposizione pontificia resta la "Protesta fatta da Monsignor nunzio di Polonia alli 3 agosto 1658 contro i trattati di pace tra quel Regno e il Moscovita" (AAV, Segr. di Stato, Polonia, vol. 69, ff. 102-104r). Il riemergere dell'interesse moscovita per la corona polacca è attestato anche da una lettera riservata dell'agente Ludovico Fantoni al cardinale Virginio Orsini che segnalava come fosse ritornato "il prurito alli moscoviti di aspirare a questa Corona". Archivio Storico Capitolino [ASC], Archivio Orsini [AO], I Serie, Corrispondenze, Cardinale Orsini 1666, b. 224, L. Fantoni a V. Orsini, Varsavia 26 ottobre 1666, c. 0339.
- 57 Per il tema dell'"elezione del moscovita" che tenne impegnato Vidoni e la Congregazione, di particolare rilievo il volume, APF, Moscovia, Polonia, Ruteni, vol. 1 (1624-1674), al cui interno vi sono numerose lettere, istruzioni e carte relative alle congregazioni particolari e generali che si riunirono tra il 1658 e il 1659.
- 58 APF, SC, Moscovia, Polonia, Ruteni, vol. 1 (1624-1674), Copia di lettera scritta dalla Maestà del Re di Polonia e Svetia al Signor Cardinal Orsino, Varsavia 11 aprile 1668, ff. 357v-358r. Copia anche in ASC, AO, vol. 64, c. 0325. L'idea espressa

all'Arcivescovo di Gaza e, finanche allo zar – dichiarandosi pronti ad avviare le negoziazioni⁵⁹. Su istanza del nunzio, il sovrano era però stato costretto ad inviare un corriere straordinario per intercettare tali missive sostituendole con altre dal contenuto più mite e meno compromettente. Una contingenza testimoniata da una comunicazione che lo stesso sovrano destinava l'11 aprile del 1668 al Protettore del Regno, il cardinale Virginio Orsini⁶⁰.

Del resto, anche a Roma avevano intuito la straordinarietà e la delicatezza della questione. Per questo, già il 10 aprile Propaganda Fide aveva invitato i cardinali Vidoni, Rospigliosi e Azzolini⁶¹, a riunirsi in una Congregazione Particolare, informandoli che da Varsavia, e per mezzo di una lettera “delli 29 febbraio, esservi nelle presenti congiunture qualche apertura d'introdurre il trattato dell'Unione de' Moscoviti con la Chiesa Cattolica”. Alle particolarità già considerate ed esposte dal nunzio, si univano ad uso dei cardinali considerazioni sulla materia mediante un'ulteriore, ma non precisata, “scrittura”. Propaganda, infine, sottolineava che la questione era stimata di una tale importanza e delicatezza che “Sua Santità ha in questo affare posto il secreto”. Si ordinava pertanto ai porporati di riunirsi con estrema riservatezza nascondendo il tema su cui riflettere col prendere l'espedito “di accompagnarlo con qualche altro

originariamente da Jan II era quella di favorire la convocazione di un concilio tra clero polacco-lituano e clero russo, alla presenza dei patriarchi allora a Mosca. Cfr. Vera Tchentsova, *Le patriarche d'Antioche Macaire III Ibn al-Za'im et la chrétienté latine*, “Revue des études byzantines”, 72: *Réduire le schisme ? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident: XIIIe-XVIIIe siècle*, a cura di Marie-Hélène Blanchet, Frédéric Gabriel, (2014), pp. 332-333.

- 59 Le lettere inviate da Jan II Kazimierz Waza al Gran Duca di Moscovia, ai patriarchi e a Ligaridēs, datate 28 marzo 1668 sono state pubblicate da Augustin Theiner in *Monuments historiques relatifs aux règnes d'Alexis Michaelowitch, Féodor III et Pierre le Grand Czars de Russie [...]*, Rome, Imp. de Vatican, 1859, pp. 52-54. Copia delle lettere ai patriarchi e a Ligaridēs in APF, SC, Moscovia, Polonia, Ruteni, vol. 1 (1624-1674), f. 359v, e rispettivamente in ASC, AO, vol. 64, c. 0325 e c. 0326; in AAV, Segr.Stato. Polonia, vol. 81, ff. 3r-55r, le copie delle lettere e le ultime corrispondenze di Pignatelli sull'affare, prima che lasciasse Varsavia per la nunziatura di Vienna.
- 60 APF, SC, Moscovia, Polonia, Ruteni, vol. 1 (1624-1674), Copia di lettera scritta dalla Maestà del Re di Polonia e Svetia al Signor Cardinal Orsino, Varsavia 11 aprile 1668, ff. 357v-358r.
- 61 Oltre Pietro Vidoni, già citato alla nota 34, vennero convocati i cardinali Giacomo Rospigliosi e Decio Azzolini. Si vedano le voci nel DBI curate rispettivamente da Irene Fosi, vol. 88 (2017), pp. 497-501, e Gaspare de Caro, vol. 4 (1962), pp. 768-771.

negotio che copra sotto silenzio il principale”⁶²: in questo senso, la discussione coeva sugli affari armeni in merito all’elezione del coadiutore dell’Arcivescovo di Leopoli, fu il pretesto per riunire in gran segreto i pochi porporati chiamati a vagliare il negozio Moscovita⁶³. Il 6 giugno successivo si inviava loro – con l’aggiunta del cardinale Chigi e monsignor Casanate⁶⁴ – due ulteriori documenti giunti a Propaganda e utili ad approfondire la materia: il primo avuto dal Superiore dei Monaci Ruteni di Santi Sergio e Bacco a Roma⁶⁵, e l’altro reso dal padre generale di San Domenico⁶⁶. Li si invitava infine a riunirsi “martedì prossimo 12 del corrente a hora undici e mezza”⁶⁷.

In effetti, consultando il fondo *Congregazioni Particolari* riferito all’anno 1668⁶⁸, sotto la dicitura “Armenia” – con successiva aggiunta a matita “Moscovia” – ritroviamo l’intero dossier preparato e discusso il 12 giugno: la copia della lettera di Pignatelli del 29 febbraio 1667 e le notizie trasmesse da fra Marco da Lucca, per un “negotio di tanta importanza”, furono accompagnate da un *Ri-stretto dello Stato di quella Provincia*. Un ulteriore documento che si configura come un succinto prospetto sulla Moscovia, senza dubbio utile ma alquanto datato perché prodotto sulla base della *Relatio de Moscovia* che era stata conse-

-
- 62 APF, Lettere, vol. 50, Alli Ss.ri cardinali Vidoni, Rospigliosi et Azzolini, Roma 10 aprile 1668, 60r.
 - 63 In una altra lettera interna a Propaganda senza mittente e destinatario datata 15 aprile 1668, in merito al “segreto” imposto si scriveva “Mi par che vada bene la scrittura di Moscovia; conviene però accompagnarla con qualche altro negotio che copra sotto silentio il principale, e crederei che potessimo ingropparli quello dell’Arcivescovo di Leopoli [...]. Raccomando la sollecitudine”, APF, SC, Moscovia, Polonia, Ruteni, vol. 1 (1624-1674), f. 401r.
 - 64 Girolamo Casanate già citato e il cardinale Flavio Chigi, nipote del defunto Alessandro VII. Si veda la voce nel DBI curata da Enrico Stumpo, vol. 24 (1980), pp. 747-751.
 - 65 APF, SOCG, vol. 224, Informatio de inclinatione Magnis Ducis Moschoviae ad unionem et reddendam obedientiam S. Sedi Apostolicae, ff. 33r-34r (trad. ita. al f. 40r.). Il superiore Josephus Pietkevycz l’aveva consegnata a Propaganda Fide dopo un confronto con Konstanty Kazimierz Brostowski, canonico di Vilnius allora a Roma, che era stato informato dal padre, uno dei due commissari polacchi presenti alla firma di Andrusovo.
 - 66 APF, SOCG, vol. 224, [lettera di Ludwik Seczyecy], Varsavia 4 aprile 1668, ff. 35r-36v. In calce riporta “Reverendissimo Patri Magistro Generali Sacri Ordinis praedicatoribus, ad manus proprias offerantur. Romae”.
 - 67 APF, Lettere, vol. 50, Alli Ss.ri Chigi, Vidoni, Rospigliosi, et Azzolini, e monsignor Casanate, Roma 6 giugno 1668, f. 60v.
 - 68 APF, CP, vol. 21, ff. 138r-146v. Anche in APF, SOCG, vol. 224, Die 12 junij 1668. In congregationis particularis, Polonia. Armenia, Moscovia, 66r-71r.

gnata a Propaganda Fide nel 1624 da Rafał Korsak, futuro Metropolita di Kiev, in quel momento giovane studente presso il Collegio Greco di Roma⁶⁹. I punti chiave del “ristretto” si limitavano ad una descrizione geografica di massima del paese definito “provincia grandissima”, e dei moscoviti che “nella Religione seguono il rito, et errori de’ Greci così tenacemente, che sotto pena della vita non possono in dette Province habitare huomini né di altro rito, né di altra Religione”; proseguiva poi con il ritrarli “communemente ignorantissimi non essendo in Moscovia accademie di arti liberali”, ma allo stesso tempo “obedientissimi del loro Principe” pur nell’obbligo imposto loro di non poter lasciare il paese. Un quadro certamente poco edificante e che lasciava margini d’azione assai ridotti: alcuni spiragli, tuttavia, si intravedevano nella cultura e nella lingua dei moscoviti così “simile per non dir la stessa della Ruthena”. Un fattore quest’ultimo che, qualora fosse stata concreta ed effettiva l’“apertura” su cui si stava riflettendo, presentava nuovamente la Rutenia come spazio d’intervento e l’operato dei monaci basiliani come il “modo più proporzionato per [fare] un passo in Moscovia”⁷⁰ e introdurvi il cattolicesimo.

Al ristretto, infine, la Congregazione aggiungeva notizie sulle persone menzionate nella lettera di Pignatelli. E dunque, “quanto alli patriarchi, l’Alessandrino è scismatico, ma l’Antiochiano è cattolico, se è quello come si crede che risiede in Aleppo chiamato Macario, e vi è qua la Professione Cattolica, con tutto ciò Monsignor nunzio li chiama tutti due scismatici”; mentre sul domenicano Ludwik Seczyecy si specificava essere un “sacerdote preso da Moscoviti

69 La *Relatio di Moscovia* di Korsak in APF, SOCG, vol. 338, III, Polonia, Russia, Moravia, f. 525r-v. Presso lo stesso archivio esistono diverse copie in Miscellanea C, ed è stata pubblicata in *Epistolae Metropolitae Kioviensium Catholicorum*, vol. II, ed. Athanasius G. Welykyj OSBM, Roma, PP Basiliani, 1956, pp. 19-22. Il ristretto in APF, CP, vol. 21, f. 142r-v. Sulle dinamiche per le quali Korsak aveva consegnato alla congregazione la relazione, si veda Alessandro Boccolini, *Educating Uniate Clergy: The Efforts of Rutsky in Establishing a Ruthenian Seminary as Documented in Vatican Archives*, in *Kyivan Metropolitan Yosyf Veliamyn-Rutsky (1613-1637): Contexts, Reforms, and Memory*, a cura di Ivan Almes, Mark Morozowich, Lviv-Washington, 2026, (in stampa).

70 *Relazione*, f. 90v. La citazione è tratta dalla sezione relativa ai ruteni di Polonia (si veda il contributo di Gaetano Platania in questo volume). Non sfuggiva però a Cerri quanto la posizione dei ruteni fosse assai complessa, contesi tra Mosca e Varsavia, e visti con diffidenza dai moscoviti, tanto che quando la “Sede Apostolica [ai] monaci Ruteni usciti da Polonia gli ha dato quest’incombenza, ma o che i Moscoviti gli abbiano avuti per sospetti come di nazione nemica e che questa dubitando dar gelosia alla Polonia se si internavano troppo coi Moscoviti, hanno camminato nel negozio con lentezza e con considerazioni politiche più tosto che ecclesiastiche”, *ibid.*, f. 70r-v. Sull’azione dei ruteni come strumento per l’unione si veda, il già citato A. Boccolini, *Ruteni uniati, Ruteni scismatici*, pp. 63 e sgg.

nell'espugnazione di Smolensco e condotto in Moscovia [e che] s'introdusse in gratia del Prencipe, e diventò suo Segretario, et interprete". Alla figura chiave dell'Arcivescovo di Gaza, il *dossier* dedicava un'ampia trattazione alla figura, decisiva e controversa, dell'arcivescovo di Gaza. Nato cattolico a Chio come Pantaleone Ligaridēs, si era formato al Collegio Greco di Roma per poi essere inviato nel 1640/41 dalla Sacra Congregazione come missionario in Grecia con una *provisione* di 50 scudi. Subito dopo, passato al servizio del Principe di Valacchia come suo confessore e predicatore fino a quando, si era fatto consacrare "Arcivescovo di Gaza dal Patriarca Scismatico di Gerusalemme [...] non più con nome di Pantaleone, ma di Paisio Ligariddi Arcivescovo". Sostenendo sempre di non aver fatto l'atto di "professione scismatica", la Congregazione si era trovata costretta a chiamare in causa "il Guardiano di Gerusalemme" che da testimone diretto aveva confermato come per "mera ambizione" si fosse fatto scismatico, e "che portatosi in Costantinopoli haveva fatta di nuovo la professione Greca in mano del Patriarca"⁷¹. Richiamato a Roma da Propaganda Fide, Ligaridēs aveva risposto dirigendosi invece in Moscovia: nel 1662 giunse alla corte dello zar Aleksej Romanov, dove ottenne rapidamente grande credito.

Sulla base delle notizie e dei documenti trasmessi per un "negotio di tanta importanza", la Congregazione sottolineava una serie di criticità da considerare, tanto sullo stato attuale del Patriarcato di Mosca, quanto sulla sincerità dei patriarchi orientali e dello stesso Ligaridēs⁷². Anche sulla base di queste considerazioni preventive alla discussione, la Congregazione Particolare espresse dapprima l'impossibilità di "pigliarsi resolutione senza sapersi più distintamente lo Stato delle cose", per decidere poi di richiedere ulteriori chiarimenti sull'effettiva volontà dello zar e dei patriarchi orientali di giungere all'unione; notizie utili per valutare l'invio a Mosca di un religioso qualificato per trattarla, individuandolo nello stesso domenicano citato da Pignatelli ma solo dopo che lo si fosse stato ascoltato di persona a Roma. Il 12 giugno 1668, pertanto, i cardinali ordinarono di scrivere al nunzio a Varsavia pregandolo di raccogliere maggiori informazioni, allegando alla lettera il prospetto biografico su Ligaridēs. A conclusione della risoluzione, un appunto riassumeva l'intera posizione di Propaganda Fide che, nell'accogliere i dubbi espressi dal rappresentante pon-

71 APF, CP, vol. 21, ff. 145 r-v.

72 Da sottolineare come a seguito della deposizione di Nikon, le informazioni in merito al patriarcato di Mosca non fossero poi così aggiornate: il dossier, infatti, esprimeva il dubbio "Che non sapendosi se al presente sia in Moscovia un nuovo Patriarca [...] con il quale pare patre necessario debba trattarsi, supposto che l'altro [Nikon] scismatico sia stato deposto, come scrive monsignor nunzio, ancorché quei frati polacchi dissero che non fusse stato altrimenti deposto, ma che si erano tra loro accordati", APF, CP, vol. 21, f. 144v-145v.

tificio sulle reali intenzioni del moscovita, imponeva la massima “prudentia” sull’intero negozio⁷³.

È doveroso, tuttavia, considerare come la Congregazione Particolare si fosse riunita alla vigilia di eventi che ne avrebbero impedito qualsiasi seguito operativo. Su tutti il progressivo disinteresse di Aleksej Romanov alla questione, quando all’abdicazione in Polonia di Jan II Kazimierz Waza (19 settembre 1668) venne eletto il 19 giugno del 1669 il cattolico Michał Korybut Wiśniowiecki. Un interregno assai complesso per Roma, poiché alle pretese manifeste dello zar sul trono polacco – confermate e svelate dal nuovo nunzio Galeazzo Marescotti⁷⁴ –, si erano uniti antichi e irrisolti dissapori in Rutenia tra scismatici e uniati con grande rischio per la tenuta dell’unione di Brest (1596). Criticità che tennero impegnato il rappresentante pontificio ben oltre l’elezione del nuovo re, come del resto testimoniano le carte conservate a Propaganda Fide in larga parte focalizzate sul tema dei cosacchi scismatici d’Ucraina⁷⁵. Vicende che sul fronte romano si intrecciarono alla morte di Clemente IX Rospigliosi (dicembre 1669) e l’elezione non semplice di Clemente X Altieri (29 aprile 1670)⁷⁶, nonché a frequenti e ravvicinati avvicendamenti al vertice della nunziatura di Varsavia. A Marescotti in Polonia nel maggio del 1668, successe Francesco Nerli nel 1670, Angelo Maria Ranuzzi che vi rimase fino al 1673, per essere sostituito da Francesco Buonvisi⁷⁷.

Di conseguenza, a Propaganda Fide il negozio moscovita rimase in sospenso per anni. Si riattivò timidamente non appena la situazione si normalizzò sia a Roma che in Polonia, proprio nel 1673 con una *Congregazione Generale* che si tenne il 26 settembre⁷⁸.

Per questo nuovo appuntamento, da segnalare la fase preparatoria alla riunione prevista. Una lettera senza mittente destinata al Prefetto della Congregazione di Propaganda Fide – il *cardinal nepote* Paluzzo Paluzzi Altieri degli

73 APF, CP, vol. 21, f. 145v.

74 Nunzio in Polonia dal 1668 al 1670. Su di lui, Giovanna Motta, “Marescotti, Galeazzo”, in DBI, vol. 70 (2008), pp. 75-78. Sulla sua nunziatura: H.D. Wojtyńska, *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. I, pp. 267-268.

75 Si vedano in particolare la corrispondenza inviata da Marescotti a Propaganda Fide nel biennio 1669/70, tutte incentrate sul tema dello scontro tra uniati e scismatici, APF, CP, vol. 14.

76 Sulle complessità del conclave: L. Pastor, *Storia dei Papi [...]*, vol. XIV/I, cit., pp. 628-644.

77 Per una cronologia esatta dei nunzi che operarono a Varsavia tra il 1668 e il 1673, H.D. Wojtyńska, *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. I, cit., pp. 267-275.

78 APF, SOCG, vol. 442, ff. 242r-245r.

Albertoni⁷⁹ –, facendo presente come “in Moscovia [si trovasse] un certo Ligariddio”, in passato già “stato scoperto doppio” ma apprezzato dal Gran Duca e per questo “capace di far gran male (se non è sincero con il suo procedere), [o] di far gran bene”, chiedeva l'autorizzazione a “che dalli Archivi della Sacra Congregazione de Propaganda Fide si cavino le notizie circa ques'uomo per condursi con sicurezza con lui”. Informazioni che vennero effettivamente estratte dagli archivisti ed utilizzate per stendere un nuovo *sommario* informativo per i cardinali chiamati a riunirsi: un apposito fascicolo, i cui contenuti – cosa particolare, e stando alla medesima lettera – sarebbe toccato presentare in Congregazione “per la Moscovia”⁸⁰ proprio ad Urbano Cerri.

Tuttavia, anche il 26 settembre 1673, Propaganda Fide assunse la medesima risoluzione presa già nel 1668, senza adottare nessun provvedimento concreto, se non reiterando la richiesta al nunzio di Polonia di raccogliere maggiori informazioni su Pāisios Ligaridēs, con l'eventualità di predisporre l'invio “an putet necessariū mittere virum idoneum cum titulo missionarij in Moscovia”, ovvero un uomo di fiducia in Moscovia con titolo di missionario⁸¹.

A seguito della richiesta avanzata dalla Congregazione, una prima risposta sarebbe arrivata il 13 giugno 1674 da Francesco Buonvisi – giunto in Polonia come nunzio straordinario nel gennaio 1673 e rimastovi poi come ordinario –, il quale si era trovato a gestire per conto della Santa Sede l'interregno causato dalla prematura morte di Michał Korybut Wiśniowiecki (10 novembre 1673)⁸². Proprio in occasione della dieta di elezione che avrebbe portato sul trono polacco Jan III Sobieski il 21 maggio 1674, con la presenza a Varsavia di “molta gente più del solito”⁸³, Buonvisi aveva potuto “pigliare qualche informazione di Moscovia, e di quel Ligariddio, già alunno del Collegio Greco”. In una missiva, che lo stesso Buonvisi definiva una vera e propria *Relazione*, il nunzio presentava a Propaganda Fide un quadro dettagliato sulla corrente situazione politica e religiosa in Moscovia: i recenti contrasti tra il patriarca Nikon e lo zar Aleksej, il ruolo dei patriarchi di Antiochia e di Alessandria, ma soprattutto un ritratto dello status attuale di Ligaridēs. Pur confermando il grande credito

79 Cfr., Aldo Stella, *Altieri, Paluzzo*, in DBI, vol. 2 (1960), pp. 561-564.

80 APF, SOCG, vol. 442, 245r.

81 La risoluzione in APF, Acta, vol. 43, Moscovia, Acta Congregatio Generalis habita die 26 septembris 1673, f. 316r.

82 Cfr. H.D. Wojtyńska, *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. I, cit., pp. 273-275; Alessandro Boccolini, *Un lucchese al servizio della Santa Sede. Francesco Buonvisi nunzio a Colonia, Varsavia e Vienna*, Viterbo, Sette Città, 2018.

83 APF, SOCG, vol. 449, Francesco Buonvisi a Propaganda Fide, Varsavia 13 giugno 1674, f. 347r-v

di cui aveva goduto presso lo zar, il nunzio aggiungeva come fosse ormai “disgraziato” perché additato come filocattolico da una fazione di boiari. Seppure non costituisse un personaggio al quale potersi affidare direttamente, Buonvisi sottolineava però come in Moscovia resistessero “le massime predicate da lui, che molto potrebbero aiutare l’unione”: una valutazione che non dava per certe, “non essendoci niente di sicuro in questo paese”⁸⁴. La relazione del nunzio venne, infine, discussa in una nuova Congregazione Generale convocata il 3 settembre del 1674. Per facilitare l’operato dei porporati, vennero inviati loro due ulteriori documenti utili ad approfondire la materia dell’unione: “Alcune informazioni sulla fede dei non uniti in Lituania e Moscovia” e una “Prova della processione dello spirito santo del padre e del filioque”⁸⁵. Al termine della riunione, Propaganda Fide rispondeva al nunzio che dopo essere estata letta e discussa la relazione, i cardinali riuniti erano stati di parere “che per non essere fondati su veri rapporti, com’ella ha avvisato, si contenti Vostra Signoria di usar nuova diligenza per sapere veramente la qualità di lui, con darne ragguaglio alla Sacra Congregazione”⁸⁶.

Di lì a pochissimo, tuttavia, Buonvisi sarebbe stato destinato alla sede più prestigiosa di Vienna, lasciando a Varsavia il proprio auditore, Francesco Tucci, per gli affari correnti in attesa del nuovo nunzio nominato, Francesco Martelli⁸⁷: quest’ultimo, arrivato in Polonia nella primavera del 1675, fu subito assorbito da questioni politiche interne al paese, tra i quali nuovi scontri tra uniati e scismatici in Ucraina, ma anzitutto la politica filofrancese e indulgente verso i turchi di Jan III Sobieski⁸⁸. Di lì a poco il nuovo sovrano avrebbe infatti siglato con il Sultano una pace (Żórawno, 17 ottobre del 1676)⁸⁹ che finì per accendere nuove tensioni ad oriente tra la Moscovia e la *Rzeczpospolita*. Per questo, da

84 APF, SOCG, vol. 449, 351r.

85 Ibid., f. 348r-v.

86 APF, Lettere, vol. 63, Propaganda Fide a Francesco Buonvisi, Roma 3 settembre 1674, f. 95r.

87 Nunzio in Polonia dal 1675 al 1680/81, H.D. Wojtyśka, *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. I, cit., pp. 275-276. Cfr. Alessandro Boccolini, *La nunziatura in Polonia di Francesco Martelli tra il pontificato di Clemente X e quello di Innocenzo XI*, in *Nunziature apostoliche nel sistema diplomatico della prima età moderna. Rzeczpospolita-Europa-mondo*, a cura di Paweł Duda, et al., Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2025, pp. 61-80.

88 Si rimanda a G. Platania, *Rzeczpospolita*, cit., pp. 115-186.

89 Secondo il trattato, Costantinopoli riteneva parte dei territori ucraini meridionali della *Rzeczpospolita*: tale acquisizione poneva di fatto turchi e moscoviti in diretto confronto. Cfr., Janusz Woliński, *Żórawno*, “Przegląd Historyczno-Wojkowy”, II/1 (1930), pp. 45-62.

monsignor Martelli, non sarebbero pervenute notizie né su Ligaridēs, né tantomeno su una possibile “apertura” tra Roma o Mosca.

Nonostante ciò, nel 1676/77 a Propaganda Fide si preparava il già citato *dossier* intitolato “Moscovia”⁹⁰, nuovo e più completo: ad un *sommario* predisposto sulla falsariga di quelli presentati negli anni 1668, 1673 e 1674, si allegava una ricca serie di carte sul tema, più o meno attuali, tra cui documenti programmatici, istruzioni, profili biografici e bozze di eventuali iniziative missionarie nel paese⁹¹. Un fascicolo che, come ricordato all’inizio, e nonostante la completezza di informazioni e di azioni possibili per introdurre la religione cattolica in Moscovia, non produsse effetti concreto, con la Congregazione Particolare o Generale al quale doveva essere destinato che non avvenne o non generò alcuna deliberazione.

3. Conclusioni

Non sorprende che il *dossier* predisposto nel 1676/77 non abbia prodotto alcun esito; la cosa appare anzi comprensibile se letta alla luce di quanto Cerri osservava sulla Moscovia nella *Relazione* stesa nei medesimi anni, dove affiora con nettezza l’amara consapevolezza di “essersi perduta una così bella occasione di stabilire una corrispondenza con quel paese”.

È indubbio che il nodo principale vada individuato in una delle motivazioni richiamate dal Segretario quando riflette sui ripetuti insuccessi storici nei rapporti tra la Santa Sede e la Moscovia, e riemersa con particolare evidenza nel biennio 1667/68 in occasione dell’ultima grande “apertura”. In sostanza, tali fallimenti scaturivano dal prevalere delle “ragioni umane e politiche”⁹² su quelle ecclesiastiche; come dimostrava, del resto, la disponibilità al dialogo con Roma espressa dallo zar per assicurarsi il trono polacco e il successivo suo disinteresse alla questione unionista una volta venuta meno la prospettiva dell’elezione del proprio figlio a Varsavia.

90 APF, SC, vol. 1: Moscovia, Polonia Rutenia. Senza data, ff. 20r-33r. Il dossier riporta erroneamente a matita l’anno 1674: il “defunto Padre del Regnante Zar Fiodor Alexevitz”, con riferimento allo zar Fëdor III salito al trono nel 1676 dopo la morte di Aleksej avvenuta l’8 febbraio 1676, non lascia però dubbi sulla sua datazione successiva.

91 Tra i documenti in APF, SC, vol. 1: Moscovia, Polonia Rutenia. Senza data, 20r-33r, una lettera datata “Romae 27 Julij, Samuel Casim. Haladowicki Subdapifer Grodnensi”, ff. 21r-22r; L’informazione intorno alla Missione in Moscovia, f. 24r; Circa la Propaganda nel negozio della Moscovia, f. 26r; Per l’introdduttione, con l’aiuto di Dio, della fede cattolica nella Moscovia si propongono facilmente tre fini, con i loro mezzi opportuni, f. 28r; Di quello che s’inverrà per Ambasciatore in Moscovia, 29r; Brevis ad iter Moschoviticum manu ductio, ff. 32r-33r.

92 *Relazione*, f. 70r.

Tuttavia, all'interno di questo quadro, la cautela suggerita nel 1668 da Pignatelli e accolta da Propaganda Fide con la "prudential" imposta sull'intero negozio, finì per scontrarsi con un fattore che spesso si riscontra nel complesso rapporto tra il centro – Roma – e la periferia del cristianesimo, soprattutto se quest'ultima è riferita all'Europa Orientale: una realtà che si evolveva con una rapidità tale da rendere talvolta inefficaci o tardive le risoluzioni prese. Molto semplicemente, la cautela, pur giustificata dalla delicatezza del negozio, aveva contribuito negli anni a vanificare l'opportunità di stabilire almeno un contatto con Paisios Ligaridēs – nel 1676 ormai "disgraziato" –, ma anche con i Patriarchi di Alessandria e Antiochia presenti a Mosca, i quali in realtà avevano lasciato la capitale moscovita già nella tarda estate del 1668.

Soprattutto, però, la "prudential" si sarebbe confrontata con un secondo decisivo fattore: dal momento dell'apertura prospettatasi nel 1667/68 agli anni della *Relazione* di Cerri, i termini stessi di un possibile rapporto tra Roma e Mosca erano profondamente mutati, con inevitabili conseguenze anche sul tema dell'Unione delle Chiese tanto caro alla Santa Sede. Da un lato, la già citata pace di Andrusovo aveva segnato il primo ma decisivo indizio di un prossimo riequilibrio delle forze in Europa orientale: la progressiva affermazione della Moscovia avrebbe ben presto reso impraticabili quelle prospettive di *pan-latinismo* verso Oriente che Roma aveva coltivato sulla scia dell'espansionismo polacco di inizio secolo; di fatto costringendo anche Propaganda Fide a rivedere faticosamente le proprie strategie missionarie in quei territori. Dall'altro lato, e all'interno della stessa Moscovia, il *raskol* e le riforme dell'ortodossia russa culminate nella deposizione di Nikon nel 1666, avevano indebolito a tal punto il sistema patriarcale da rafforzare di contro la figura di uno zar che si presentava ormai come sovrano assoluto: da quel momento, ogni decisione, politica e religiosa, sarebbe dovuta passare solo ed esclusivamente attraverso la "sola volontà del sovrano"⁹³, come d'altra parte attestano numerose relazioni successive.

In questa prospettiva, Aleksej prima – e i suoi successori poi – tornarono a rivendicare con forza crescente, presso il pontefice romano e il resto d'Europa, il riconoscimento ufficiale di quel titolo di Czar che Mosca chiedeva fin dal 1472, ovvero dai tempi del matrimonio tra Ivan III e Zoe Paleologa, nipote di Costantino IX, ultimo imperatore di Bisanzio: era ormai chiaro che qualunque questione, dall'unione delle chiese ad alleanze o commercio, dipendesse dalla definitiva legittimazione del Gran Duca. L'importanza di tale passaggio non fu

93 APF, SC, vol. 1: Moscovia, Polonia Rutenia. Senza data, Lettera di Matteo Karaman (Arcivescovo di Zara) a Propaganda Fide, s.l., s.d., f. 7v. Si tratta di una relazione sulla "Religione de' Moscoviti" stesa a seguito di una missione in Russia negli anni 1732-1737. Cfr. Marko Japundzic, *Matteo Karaman (1700-1771), Arcivescovo di Zara*, Romae, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1961.

colta da Clemente X, nell'episodio riferito dallo stesso Cerri nella sua *Relazione*, quando Aleksej aveva inviato a Roma un proprio ablegato – Paul Menzies de' Pitfodels⁹⁴ – nel 1673: di fronte all'invasione ottomana della Polonia e alla disponibilità espressa dallo zar a promuovere una lega antiturca subordinata al riconoscimento del titolo, papa Altieri rifiutò di acconsentire, interrompendo di fatto ogni possibile “corrispondenza” tra le due corti⁹⁵.

La portata di questo snodo cruciale per i possibili rapporti tra Mosca e Roma sarebbe stata compresa poco dopo da Innocenzo XI che, forte di un pragmatismo politico e consapevole della crescente minaccia ottomana in Europa, pensò bene di riattivare la Segreteria di Stato per tentare “d'habilitarsi ad haver commercio co' i Moscoviti, con purgar l'amarezza, ch'essi dichiararono d'haver provata nel Pontificato passato”⁹⁶, anche a costo di riconoscere il titolo zarista⁹⁷. Con papa Odescalchi si tentò anzitutto di instaurare relazioni di natura politica con Mosca, come d'altra parte attestano i numerosi documenti coevi sul tema dell'Archivio Apostolico Vaticano rispetto a quelli conservati a Propaganda Fide; del resto, proprio su basi diplomatiche sarebbero maturate

94 Cerri ne parla come l'“Ablegato uomo dotto e bonissimo cattolico scozzese nutrito ne' Collegi di quella Nazione in Dovay quale offeriva di stabilire una corrispondenza con Roma e quella Corte, ma perché voleva si desse al suo Re il titolo di Czar (che in lingua Schiavona non significa che Dominatore supremo) per la somiglianza che ha col nome di Cesare solo dovuto all'Imperatore, non gli si volle concedere qui”, *Relazione*, f. 70v. Menzies era un barone scozzese da anni al servizio del Gran Duca. Cfr. James W. Barnhill, Paul Dukes, *North-east Scots in Muscovy in the seventeenth century*, “Northern Scotland”, 1/1 (1972), pp. 49-63. Per la missione a Roma: Gaetano Platania, *Diplomatici Moscoviti a Roma (1673)*, in *Sentieri Ripresi: studi in onore di Nadia Boccara*, a cura di Id., Viterbo, Sette Città, 2013, pp. 299-321, e bibliografia citata; Alexey Kara-Murza, *Civilizational Choice. Scottish aristocrat Paul Menzies (Pavel Gavrilovich Menesius)-the first mentor of theTsar-reformer Peter Romanov*, “Polylogos”, 8/2 (2024), <https://polylogos-journal.ru/s258770110031760-8-1/> [accesso 3 novembre 2025].

95 Particolarmente interessante l'interpretazione dell'episodio proposta da Tamborra, fondata su numerose relazioni sulla Moscovia note tanto a Clemente X quanto al cardinal nepote, nelle quali si insisteva sulla crescente potenza moscovita e sulla necessità, quale presupposto imprescindibile per i rapporti tra Mosca e Roma, del riconoscimento pontificio del titolo di zar. A. Tamborra, *Unione delle Chiese e crociata contro il Turco*, cit., pp. 101-131.

96 AAV, Segr. Stato. Polonia, vol. 183A, A. Cybo a F. Martelli, Roma 6 marzo 1677, f. 30r.

97 Sulla figura di Innocenzo XI e sulla sua politica anti-ottomana si veda: Gaetano Platania, *Un accerrimo nemico dell'infedele turco: il beato Innocenzo XI Odescalchi*, in *Innocenzo XI Odescalchi. Papa, politico, committente*, a cura di Richard Bösel, et al., Roma, Viella, 2014, e bibliografia citata.

le prime, seppur parziali, aperture sotto la reggenza di Sofia, fino a quelli più consistenti sotto Pietro il Grande.

Quanto alla Congregazione, dopo il sussulto del 1667/68 con le varie congregazioni che la tennero impegnata per quasi un decennio successivo, avrebbe ripiegato su progetti consueti, tornando a guardare alla Rutenia polacca quale ponte per la Moscovia. Ancora una volta, però, si sarebbe trovata nella necessità di difendere in Polonia l'Unione di fronte ad una potenza, la Moscovia – ormai Russia –, che nel 1686 avrebbe assorbito la Metropoli di Kiev e che, per mezzo della Pace Eterna stipulata con Varsavia nello stesso anno, sarebbe diventata la protagonista indiscussa in Europa orientale⁹⁸.

98 Cfr. Kirył Koczegarow, *Rzeczpospolita a Rosja w latach 1680-1686. Zawarcie traktatu o pokoju wieczystym*, Warszawa, Muzeum Pałacu Króla Jana II w Wilanowie, 2017.

Alla frontiera delle missioni: l'area turco-balcanica

Silvia Notarfonso

1. Da Ingoli a Cerri, lo sguardo di Propaganda Fide sulle missioni europee

Tra il 1677 e il 1678, Urbano Cerri – segretario della Congregazione de Propaganda Fide dal 1675 al 1679 – concludeva la sua relazione, diretta al pontefice Innocenzo XI, sullo stato delle missioni nel mondo¹, inserendosi in quel solco inaugurato da Francesco Ingoli, primo segretario del dicastero istituito da Gregorio XV nel 1622².

-
- 1 Chi scrive ha utilizzato come riferimento archivistico la copia conservata presso l'Archivio storico di Propaganda Fide, Relazione di monsignor Urbano Cerri alla Santità di Nostro Signore P.P. Innocenzo XI dello Stato di Propaganda Fide, APF, Miscellanee Varie, vol. XI, ff. 51r-179v. Per un'introduzione alla storia e alla struttura della relazione si vedano Bernard Jacqueline, *La S. Congrégation «de Propaganda Fide» en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, "Revue historique de droit français et étranger (1922)", 43 (1965), pp. 464-481 e Gaetano Platania, *Viaggiare senza mai partire. La relazione di Urbano Cerri segretario della Congregazione de Propaganda Fide*, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di Massimiliano Ghilardi, Gaetano Sabatini, Matteo Sanfilippo, Donatella Strangio, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 203-213. Più recentemente, il rapporto è stato utilizzato da Maria Teresa Fattori nell'ambito della sua analisi di lungo periodo della storia globale dei Concili provinciali: Maria Teresa Fattori, *Provincial Councils, Rome and Political Powers in Polycentric Catholicism 1517-1817*, Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano, 2025.
 - 2 Per quel che riguarda l'assetto strutturale e organizzativo delle missioni con l'avvento di Propaganda Fide si segnalano le ricerche e i contributi di Giovanni Pizzorusso: *Propaganda fide, I: La Congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022; *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia De Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città, 2018; *La sede apostolica tra chiesa tridentina e chiesa missionaria: circolazione delle conoscenze e giurisdizione pontificia in una prospettiva globale durante l'età moderna*, in "Rechtsgeschichte-Legal History", 20 (2012), pp. 382-385. La relazione di Ingoli è stata pubblicata nel 1999: Francesco Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, a cura di Fabio Tosi, Urbaniana University Press, 1999. Per la verità come è stato osservato la relazione del primo

Preoccupati delle sorti dei cattolici e del cattolicesimo nelle “quattro parti del mondo”, i segretari della Congregazione preposta al governo delle missioni non avevano meno a cuore le vicende della fede romana nel Vecchio continente, le cosiddette Indie interne, o “Indie di casa nostra”, come ebbe a chiamarle il gesuita Silvestro Landini³. Ingoli, cogliendo l'esortazione del cappuccino Valeriano Magni⁴, aveva per esempio iniziato a trarre le somme del primo decennio di attività del dicastero cominciando proprio col delineare la situazione europea, la “parte del mondo” della quale egli aveva del resto una maggiore conoscenza.

Quello del primo segretario, che scrive la sua relazione nel 1631, è uno sguardo che procede ordinatamente da sinistra verso destra, dall'altro verso il basso, come se la carta geografica d'Europa fosse un testo da leggere: la trattazione comincia infatti con l'analisi dello stato del cattolicesimo in Irlanda, prosegue verso il Nordeuropa, poi si sofferma in Francia e nell'impero germanico e si conclude con l'Europa-sud orientale⁵. Nelle considerazioni di Ingoli emerge la preoccupazione per una *Chistianitas* europea divisa: nel 1631, la Guerra dei Trent'anni si era già accesa, sancendo la definitiva polarizzazione dell'Europa su base confessionale. Queste difficili relazioni interne al Vecchio continente trovavano inoltre un riflesso evidente a livello globale: la Congregazione de Propaganda Fide e la stessa Chiesa di Roma, con le sue pretese universalistiche, continuavano a misurarsi con le sfide poste dal patronato regio nei contesti coloniali iberici – una questione che emerge con chiarezza dalla relazione di Ingoli⁶ – ma anche col progressivo imporsi delle potenze nordeuropee protestanti

segretario di Propaganda non è concepita come testo unitario, ma costituita da cinque missive indirizzate da Ingoli al cappuccino Valeriano Magni (Ibid., p. XXVI).

- 3 Sul tema si veda per esempio Adriano Prosperi, *Missionari. Dalle Indie remote alle Indie interne*, Roma-Bari, Laterza, 2024.
- 4 Per una ricostruzione del profilo di Valeriano Magni e della sua attività diplomatica e apostolica si veda Alfredo Di Napoli, *Valeriano Magni da Milano e la riforma ecclesiastica in Boemia attraverso la corrispondenza della Congregazione de Propaganda Fide (1626-1651)*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2015.
- 5 La sua trattazione cominciava con una descrizione dell'Irlanda, o “Irlanda com'è volgarmente detta”, procedeva con l'Inghilterra, la Scozia, i Paesi Bassi, Francia e Spagna, Boemia, Moravia, Austria, Svizzera, Italia settentrionale, poi Lituania, Polonia, Moscovia, e infine con l'Europa sud-orientale: Moldavia, Transilvania, Ungheria, Slavonia, Bosnia, Dalmazia, Rascia, Serbia, Bulgaria, Albania, Macedonia, Grecia, Costantinopoli, Morea, Arcipelago.
- 6 Con riferimento al controllo statale esercitato dalla corone iberiche nelle rispettive colonie, Ingoli osservava: “Ma se la Congregazione si rallegra grandemente

nelle Indie occidentali e orientali. In Europa orientale e sud-orientale, il quadro era invece complicato dalla diffusione del cristianesimo ortodosso – peraltro fede ufficiale della “Moscovia” guidata dai Romanov⁷ – e dalla presenza, ormai secolare, della Sublime Porta.

Eppure, nella prima lettera a Valeriano Magni, Ingoli sembra porre in un certo senso l'accento – anche a livello di scelta lessicale – sullo spazio d'azione possibile per la giovane Congregazione, insistendo sulle conquiste già ottenute. Ricostruendo le vicende del cattolicesimo nell'impero germanico, il primo segretario suddivideva per esempio in tre parti il territorio soggetto agli Asburgo: le porzioni meridionale e occidentale dove in parte la religione cattolica “si conserva, et in parte si va sperando, e si studia di rimetterlavi”⁸, e quella settentrionale, che aveva dato i natali a Lutero, ove risultava quasi completamente estinta. In questa regione, qualche “cosa meravigliosa” a vantaggio della vera fede si era per la verità ottenuta grazie alle vittorie dell'imperatore e della lega cattolica nella prima fase della guerra dei Trent'anni. La conquista, tuttavia, si era rivelata fragile e transitoria, soprattutto a causa dell'intervento di Gustavo Adolfo di Svezia accanto alla fazione protestante. Ciononostante, la via per “rimettere la religione Catolica in queste parti”, scriveva, rimaneva aperta e perciò, tanto più, si rendeva necessario l'intervento di Propaganda⁹.

Di tono diverso, maggiormente disincantato, è invece il rapporto indirizzato da Urbano Cerri a papa Innocenzo XI Odescalchi, chiamato a spendersi sì “in tutte le parti del mondo [...] p[er] l'aiuto dei Cattolici, che p[er] la conversione degl'Infedeli ed Eretici”. Anche questa seconda relazione comincia con un'analisi dello stato della *Christianitas* in Europa. La lettura non procede però secondo un criterio, per così dire, di ordine geografico, come avviene nel testo di Ingoli. Cerri organizza la sua mappa del cattolicesimo europeo a partire dalla

di non avere che operare nella Spagna, vorrebbe ancora haver cagione di allegrarsi ugualmente di vede li Spagnuoli, e li Portoghesi più attenti, et ardenti ad operare nelle lontane provincie quello che non hanno mestiere di operare in casa loro, e massimamente havendone un amplissimo campo, io dico l'Indie orientali, et occidentali, sempre davanti gli occhi” (F. Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, cit., p. 24).

7 Importanti ma inefficaci tentativi di portare la chiesa ortodossa moscovita all'ombra della cupola di San Pietro risalivano, come è ben noto, già alla seconda metà del XVI secolo, quando il gesuita e diplomatico Antonio Possevino aveva trascorso, su incarico di Gregorio XIII, circa due anni (1581-1582) presso la corte dello zar Ivan IV (cfr. Antonio Possevino, *La Moscovia, tradotta di Latino in volgare da G. B. Possevino*, Ferrara, Benedetto Mammarcelli, 1592).

8 F. Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, cit., p. 26.

9 Ibid., p. 27.

constatazione di un'emergenza che spacca in due il Vecchio continente: la presenza capillare di "eretici" e "infedeli".

La maggior parte di essi risiedeva in quella parte di Europa dominata da "Principi parimenti infedeli, et eretici come sono: Inghilterra, Ibernica, Scozia, Danimarca, Svezia, Province Unite, Germania Bassa, Città anziatiche, Elvezia, Rezia e Moscovia, Tartaria, Crimense Illirico secondo l'antica definizione con tutta la Grecia tanto Mediterranea, quante l'Isole dell'Arcipelago et la Romania"¹⁰. La loro presenza era tuttavia rilevata anche in quella parte d'Europa – assai meno vasta della precedente in termini di estensione geografica – che, dopo la conclusione della Guerra dei Trent'anni era rimasta ufficialmente cattolica. Persino potenze come Polonia e Francia, infatti, non potevano dirsi al sicuro: peraltro se nel regno di Luigi XIV, "dove il re non permette l'esercizio d'altra religione", gli errori dottrinali circolavano "occultamente" – si pensi al caso del giansenismo, avversato, tra diciassettesimo e diciottesimo secolo, sia dal papato che dal sovrano francese – in Polonia¹¹ o negli stati a maggioranza cattolica dell'impero germanico gli eretici potevano persino professare le proprie idee in modo manifesto¹².

Cerri sembra quindi evocare l'immagine di un cattolicesimo in sostanziale arretramento, pragmaticamente piegato alle necessità e alle logiche della politica: l'unità confessionale, in Europa, era ormai definitivamente incrinata a causa del radicamento delle dottrine protestanti¹³ e ulteriormente minacciata,

10 *Relazione*, f. 51r.

11 Sullo statuto del cattolicesimo in Polonia si veda il già menzionato contributo di G. Platania, *Viaggiare senza mai partire*.

12 *Relazione*, f. 51rv. Anche il caso dei regni iberici è assai interessante in chiave comparativa. Nella relazione di Ingoli, come ricordato, il primo segretario afferma con sicurezza che entro i confini europei di Spagna e Portogallo la Sacra Congregazione non ha di che preoccuparsi perché il potere politico, coadiuvato dall'Inquisizione, è in grado di garantire un controllo capillare. Cerri, invece, pur annoverando gli Stati iberici tra quei regni cattolici che riescono a tenere "molto lontano l'eresia, e l'Infedeltà", denuncia la presenza di eretici in gran quantità a Madrid, Lisbona e nelle maggiori città portuali connessa soprattutto al personale mercatile e diplomatico. Esprime perciò una preoccupazione: "io tengo p[er] certo, che quanto i Vescovi, tanto l'Inquisiz[i]one usano ogni diligenza, acciò non vi si sparga il veleno dell'Eresia, ma temo che le ragioni Politiche non sforzino quei Ministri ad usare troppo [sic.] convenienza cogli'Eretici". Il rischio era legato soprattutto alla presenza di predicatori e missionari protestanti ("spie che osservano le nostre debolezze") che di consueto accompagnavano gli ambasciatori e che coglievano ogni occasione disponibile per diffondere le proprie idee soprattutto fra coloro che non avevano gli anticorpi teologici e dottrinali per opporvisi (*Ibid.*, f. 103).

13 Quando Cerri redigeva la sua relazione, la Guerra dei Trent'anni si era ormai

sul fronte sud-orientale e più in generale nel bacino del Mediterraneo, dalla presenza del nemico per eccellenza, l'impero ottomano¹⁴. Tanto più importante appare allora la disamina dei limiti e delle criticità che l'autore del testo propone al suo destinatario, chiamato a tener conto delle informazioni presentate per predisporre un'efficace azione missionaria.

2. La situazione nelle “Indie balcaniche”

Come cambiava, in particolare, la percezione che Propaganda aveva della frontiera balcanica, oggetto di interesse di questo contributo, tra la prima e la seconda metà del XVII secolo¹⁵? Una lettura comparata delle relazioni di Ingoli e Cerri può offrire un indicatore utile per gettare luce sulla questione. Per la verità, analizzando lo stato del cattolicesimo in questa parte d'Europa, né Cerri, né tanto meno Ingoli utilizzano il toponimo “penisola balcanica”, né ciò sarebbe stato possibile. Il termine “Balcani”/ “balcanico” così come oggi lo conosciamo e utilizziamo – per indicare cioè la terza penisola, che accanto a quella italiana e a quella iberica, si affaccia sul Mediterraneo – ha una genesi relativamente recente, tardo-ottocentesca: il geografo tedesco August Zeune, nel 1808, elaborò questo concetto ipotizzando che la catena bulgara dei monti Balcani – il cui nome in turco significa per l'appunto “montagna” – fosse parte di un unico sistema montuoso insieme ai rilievi dinarici, che si estendono lungo la Dalmazia fino all'area di Trieste e Gorizia¹⁶. Entrato progressivamente nell'uso comune, il termine subì una definitiva risemantizzazione nel primo decennio del secolo successivo: l'undicesima edizione dell'*Encyclopaedia Britannica* (1910) sancì infatti l'uso moderno del toponimo “Balkan”, estendendolo all'intera penisola e non solo al solo massiccio bulgaro¹⁷.

conclusa, anche grazie al decisivo intervento della Francia cattolica a fianco della coalizione protestante: una circostanza che aveva incrinato, forse definitivamente, l'idea – già fragile – di un fronte cattolico compatto contro eretici e infedeli.

- 14 Lo statuto dell'area balcanica ottomana nella relazione di Cerri è stato brevemente introdotto da Marco Moroni, *Missionari e mercanti nelle regioni balcanico-danubiane tra Cinque e Seicento*, in “Proposte e ricerche”, 77 (2016), pp. 11-26.
- 15 Per l'attività di Propaganda in quest'area si rimanda a Bazilije S. Pandžić, *L'opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica Centrale*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni al servizio delle missioni, 1622-1972*, a cura di Josef Metzler, vol. I/2: 1622-1700, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1972, pp. 292-315.
- 16 Maria Todorova, *Immaginando i Balcani*, Lecce, Argo, 2014, p. 50.
- 17 Slobodan Marković, *Debating Balkan Commonalities: Is There a Common Balkan Culture?*, “Balcanica”, LV (2024), 164.

Ingoli non attribuisce un toponimo unitario alla penisola, ma procede, nel corso della sua ordinata ricognizione della carta d'Europa, fino a raggiungere l'area sud-orientale, che suddivide in una serie di regioni storiche. Subito a sud dell'Ungheria il segretario collocava la Slavonia, “posta tra li fiumi Dravo e Savo”, insieme a Croazia, Bosnia e Dalmazia, territori che in larga misura ricadevano sotto il controllo ottomano. Procedeva poi con quella che definiva la parte più orientale d'Europa, un tempo assai felice, ma negli anni Trenta del Seicento completamente soggetta alla “barbarie turchesca”¹⁸: Rascia, Serbia, Albania, Macedonia, Bulgaria, Tracia (nota, scrive Ingoli, anche come Romania, una regione compresa “fra il Mar Nero, e l'Arcipelago”), nel cuore della quale si trovava Costantinopoli. Chiudeva il quadro con la Morea e l'Arcipelago. In quest'ampia regione, con l'eccezione dell'Albania e della Macedonia, precisava Ingoli, la lingua più diffusa era l'illirica o schiavona, il cui apprendimento risultava pertanto indispensabile per l'attività apostolica¹⁹: il primo segretario giungeva addirittura a definirla la lingua viva “più universale” d'Europa, estesa, pur con differenze locali, dalla Dalmazia alla Bulgaria, dalla Polonia fino alla Moscovia²⁰.

Anche Cerri faceva ricorso al paradigma “illirico”, ben radicato nella riflessione della prima età moderna²¹. Nella relazione, tuttavia, il termine non è

18 F. Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, cit., p. 68.

19 Questa attenzione per la questione linguistica è in linea con l'apertura, nel 1626, della *Tipografia Polyglotta* per la produzione e traduzione di testi nelle lingue locali, slave (in caratteri sia latini sia cirillici) e albanese (cfr. per esempio Monica Genesin, Joachim Matzinger, *La pubblicazione dei primi testi in lingua albanese nel contesto dell'attività editoriale della Polyglotta, in L'Albania nell'archivio di Propaganda Fide*, a cura di Ndreca Ardian, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2017, pp. 33-48; Giovanni Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide. Il Collegio Urbano e la tipografia Polyglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, “*Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*”, 116, 2 (2004), pp. 471-498.

20 F. Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, cit., p. 64.

21 Si tratta di un termine ampiamente presente già nel vocabolario della Santa Sede nella prima età moderna. Sul tema si veda in particolare il contributo di Daniel Premerl, *Visualizing Illyrianism in Urban VIII's Rome*, in *The Land between Two Seas: Art on the Move in the Mediterranean and the Black Sea 1300-1700*, a cura di Alina Payne, Boston-Leiden, Brill, 2022, pp. 99-124. A Roma tra il 1588 e il 1589 fu istituito da papa Sisto V un Capitolo degli illirici: come ha osservato Jadranka Neralić, l'arciprete – Aleksandar Komulović – i sei canonici e i quattro prebendari che costituivano il capitolo dovevano essere originari delle province illiriche ed erano parimenti tenuti a conoscere la lingua illirica (Jadranka Neralić, *Il ruolo delle istituzioni illiriche di Roma nella formazione della nazione croata*, in

utilizzato nella sua accezione linguistica ma viene a indicare la denominazione di una vasta macroregione geografica entro la quale il segretario collocava anche l'area balcanica. Se in senso stretto l'Illirico, che possiamo evidentemente definire un concetto a geografia variabile, comprendeva Croazia, Dalmazia, Slavonia e Bosnia, Cerri ne sposava una concezione assai più ampia: "si stende secondo gl'antichi l'Illirico p[er] un vasto tratto di Paese, abbracciando l'Ungheria, la Transilvania e Valacchia, la Moldavia, e la Bosna, la Bulgaria, la Albania, la Dalmazia ed molte altre Provincie"²². Si trattava quindi di una serie di realtà con caratteristiche anche molto diverse tra loro – sotto il profilo linguistico, storico, dell'assetto politico – accomunate però da un elemento: la presenza, l'alleanza o per lo meno la vicinanza ai confini della Sublime Porta. L'Ungheria in seguito alla battaglia di Mohács (1526) era stata per esempio tripartita, suddivisa tra Impero, Transilvania e Sublime Porta²³; similmente la Dalmazia era divisa tra Impero ottomano (la parte più interna) e Venezia (la zona costiera); Valacchia e Transilvania erano principati cui la Porta aveva concesso effettiva autonomia amministrativa, politica e religiosa.

In questa sede si rende perciò necessario operare una scelta di campo: faremo riferimento alle missioni e alle minoranze cattoliche di rito latino presenti in aree direttamente soggette alla Porta, nelle province ecclesiastiche di Albania, Serbia e Bulgaria, nei confronti delle quali la stessa Propaganda adottava

Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII, a cura di Antal Molnár, Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, Roma, Viella, 2017, p. 157). Otto anni prima, durante il pontificato di Gregorio XIII, era stato inaugurato anche un Collegio illirico, preposto cioè alla formazione di giovani "illirici" da inviare come missionari nei propri territori di provenienza. Fino alla chiusura del 1593, il collegio aveva ammesso quasi esclusivamente studenti provenienti dalla Dalmazia, e soltanto dopo la riapertura, nel 1624, i registri documentano l'ammissione di un certo numero di studenti provenienti dall'Albania, dall'area della Bulgaria (soprattutto di Chiprovaz), dalla Serbia e dalla Bosnia (Cfr. Josip Jurić, Mijo Korade, *Iz arhivske građe o ilirskom Kolegiju u Loretu. Podaci o pitomcima ilirskog kolegija u Loretu (1580-1658)*, "Vrela i Prinosi", 13 (1982), pp. 61-105; Josip Jurić, Mijo Korade, *Iz arhivske građe o ilirskom Kolegiju u Loretu. Podaci o pitomcima ilirskog kolegija u Loretu (1659-1686)*, "Vrela i Prinosi", 14 (1983), pp. 155-203).

22 *Relazione*, f. 73r.

23 Nella regione centrale, soggetta al diretto controllo del sultano, vennero a crearsi problemi e condizioni simili a quelle che caratterizzavano il panorama confessionale dei Balcani ottomani. Per una diffusa analisi dei problemi e delle peculiarità confessionali dell'Ungheria ottomana si veda Tadhg Ó hAnnracháin, *Catholic Europe, 1592-1648. Centre and Peripheries*, Oxford, Oxford University Press, 2015, cap. 5: *Catholicism and Missionary Activity in the Northern Balkans*.

una strategia unitaria per far fronte alle comuni condizioni, anche favorendo, come vedremo, la mobilità di missionari e soprattutto di prelati tra le diocesi albanesi di Scutari (Shkodra), Sappa (Sapë), Alessio (Lezha) e Pulati (Pult, resa autonoma da Sappa nel 1656), l'arcidiocesi di Skopje (istituita nel 1656) e le due bulgare di Sofia e Nicopoli (istituita nel 1648)²⁴.

Qual è il perché di questa scelta? Dall'analisi della documentazione relativa a queste province emerge un quadro tutto sommato uniforme: nelle province balcaniche sottoposte direttamente alla dominazione ottomana, il cattolicesimo si configura come una presenza minoritaria e vulnerabile, profondamente legata alla presenza di colonie di mercanti ragusei e veneziani, esposta tanto agli effetti dei conflitti tra la Porta, Venezia e gli Asburgo, quanto alle interferenze delle gerarchie ortodosse, riconosciute sul piano giuridico dall'ordinamento ottomano²⁵. È interessante, in questo senso, tener presente anche il caso della Bosnia, parimenti soggetta al governo dei sultani dai quali era stata conquistata nel 1463 e che rappresenta però un *unicum*, un caso peculiare, nel panorama confessionale delle province europee dell'impero ottomano. Le visite apostoliche della seconda metà del Cinquecento attestano anche qui forme di cattolicesimo ibride e un importante processo di islamizzazione, analogo a quello osservabile nell'Albania settentrionale e nella regione del Kosovo, che suscitava non poche preoccupazioni in senso alla Santa Sede²⁶. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva in Albania, Serbia e Bulgaria, dove le strutture cattoliche risultavano deboli e disarticolate, in Bosnia la gerarchia ecclesiastica appariva sorprendentemente solida. Ciò era dovuto in larga misura alla presenza capillare

24 Cfr. Pietro Tocanel, *Laboriosa organizzazione delle Missioni in Bulgaria, Moldavia, Valachia e Transilvania*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*: 350, vol. 1, cit., pp. 242-245.

25 Sul tema si rimanda ai contributi di studiosi come Antal Molnár e Tadhg O' Hannrachain: cfr. il già menzionato Molnár, *Confessionalization on the Frontier* ma anche Id., *Kalmárok és Káplánok az oszmán birodalomban*; Id., *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie Ottomane 1572-1647*, Roma-Budapest, Accademia d'Ungheria, 2007; Id., *Raguse, point de médiation entre Rome et la Hongrie Ottomane aux XVIe-XVIIe siècles*, in *La circulation des hommes, des oeuvres et des idées entre la France, l'Italie et la Hongrie (XVe-XVIIe siècles)*, *Acte du Colloque international* (Paris, 21-22 janvier 2000, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III), a cura di Amedeo Di Francesco e Adelin Charles Fiorato, Napoli, 2004, pp. 149-162.

26 Come si rileva, per esempio, dalla lettera inviata all'inizio degli anni Ottanta del Cinquecento dal gesuita Bartolomeo Sfrondati al vicario della Compagnia Oliviero Manareo: Sfrondati a Manareo, Sarajevo, 15 dicembre 1580, citato in István György Tóth, *Litterae Missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*, vol. 1, Budapest-Roma, Bibliotheca Academiae Hungariae in Roma, 2002, pp. 113-114.

dei frati francescani osservanti, organizzati attorno ai loro conventi situati nei pressi di importanti centri mercantili come Fojnica, Kreševo e Srebrenica²⁷. I francescani bosniaci godevano di uno status giuridico particolarmente favorevole rispetto ai propri omologhi di stanza in Albania, Bulgaria e Serbia poiché erano riconosciuti come soggetti giuridici ottomani dal privilegio (*ahdname*) rilasciato da Maometto II nel 1463²⁸. Tali circostanze facilitarono una certa integrazione dei frati nell'ambito del sistema ottomano: come ha messo in luce Ana Sekulić, essi finirono col diventare un ingranaggio riconosciuto dall'amministrazione, del quale, come comprovato dalla documentazione presente per esempio negli archivi dei conventi di Fojnica e Kreševo, finirono per assimilare alcune pratiche burocratiche e d'archivio²⁹.

Questa rete monastica garantiva una continuità pastorale e amministrativa senza equivalenti negli altri territori balcanici: un'evenienza che faceva della provincia francescana bosniaca un punto di riferimento imprescindibile per la curia romana interessata a rafforzare le proprie posizioni in *partibus infidelium*. I frati tuttavia si mostrarono gelosi della propria tradizione e delle proprie prerogative. Dopo il Concilio di Trento, essi rifiutarono di introdurre le nuove disposizioni, nel tentativo di difendere una consolidata autonomia e di contenere le ingerenze della Chiesa di Roma. In questo senso, Antal Molnár ha parlato di una "confessionalizzazione francescana", dotata di una logica interna relativamente impermeabile ai progetti tridentini di uniformazione confessionale³⁰.

Il caso bosniaco è però di estrema rilevanza, dal nostro punto di vista, an-

-
- 27 Srecko M. Dzaja, *Konfessionalitat und Nationalitat Bosniens und der Herzegovina: voremanzipatorische Phase 1463-1804*, Munchen, Oldenbourg, 1984, pp. 159-161; Antal Molnár, *Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality*, Roma, Viella, 2019, p. 21.
- 28 Tadhg O' Hannrachain, *Catholic Missionary Activity in the Northern Balkans in the Seventeenth Century*, in *The Frontiers of Mission: Perspectives on Early Modern Missionary Catholicism*, a cura di Alison Forrestal e Sean Alexander Smith, Leiden-Boston (MA), Brill, 2020, pp. 138-139. Sul tema si vedano anche il contributo di Ana Sekulić, *The Ahdname of Bosnia: Diplomacy, Hagiography, Memory*, "Turcica", 53 (2022), pp. 233-266.
- 29 Cfr. Ana Sekulić, *Franciscan Order of Things: Empire, Community, and Archival Practices in the Monasteries in Ottoman Bosnia*, "Comparative Southeast European Studies", 70, 4 (2022), pp. 642-666.
- 30 Molnár, *Confessionalization on the Frontier*, pp. 27-29. Si vedano anche il volume a cura di Viviana Nosilia e Marco Scarpa, *I francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine*, Venezia, Archetipo libri, 2011 e il contributo di Roberto Valle, *Despotismo bosnese e anarchia perfetta. Le rivolte in Bosnia e in Erzegovina nelle corrispondenze della Propaganda Fide (1831-1878)*, Milano, Unicopli, 2004.

che per un'altra ragione: risulta strettamente correlato alla storia delle missioni cattoliche in Bulgaria. Sono infatti bosniaci i missionari cui, nel 1595, la Santa Sede affida il compito di istituire una missione permanente per supportare le comunità cattoliche già presenti (soprattutto mercanti ragusei e minatori di origine sassone) e per convertire le comunità di pauliciani che le relazioni dei visitatori avevano individuato tra Nicopoli e Filippopoli già nella seconda metà del Cinquecento³¹. Questo primo gruppo di bosniaci ottenne un successo tale, anche in termini di vocazioni, che la seconda generazione di missionari in Bulgaria era già bulgara di nascita: tra il 1623 e il 1624, ai francescani bulgari fu concesso da Urbano VIII di istituire una propria custodia³².

Sia Ingoli che Cerri entrano nel merito della questione. Il primo identifica la Bosnia come “un regno già molto christiano, e religioso, e florido, ma hoggi egli è tutto occupato dal Turco, e secondo il suo costume desolato. Vi rimangono nondimeno li christiani in grandissimo numero, e la gente è assai ben disposta verso la vera pietà; onde, per qualunque aiuto se ne può aspettare gran frutto”³³. Per quel che riguarda la struttura e le gerarchie cattoliche in Bosnia, Ingoli spiegava che

per quanto grande, ha un sol Vescovo proprio, di sopra da me nominato, il quale vi suol tenere un frate de' minori osservanti per Suffraganeo, e Vicario: perciò che vi sono sino a diciotto conventi di questo ordine, pieni di buoni religiosi, e semplici, massimamente in quella parte che si chiama Bosna Argentina, i quali quando vengono a Venetia, e in Italia, sono di esempio a gli altri.

31 Cfr. Krassimir Stantchev, *I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria*, in *I Francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario dalla fondazione dell'Ordine*, a cura di Viviana Nosilia e Marco Scarpa, Venezia, Archetipo Libri, 2011; Ivan Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*, “Orientalia Christiana Analecta”, 111 (1937), pp. 177-191. La documentazione prodotta nell'ambito della missione è stata in buona parte pubblicata da Euzebije Fermendžin, *Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799*, in *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, vol. 18, Zagabriae, Ex officina societatis typ., 1887 e Boris Primov, Petur Sariški, et al., *Dokumenti za katolicheskata deïnost v Bŭlgariia prez XVII vek*, Sofiia, Universitetsko izdvo “Sv. Kliment Okhridski”, 1993.

32 Il processo che portò all'istituzione della Custodia è puntualmente ricostruito dall'arcivescovo di Sofia Pietro Deodato nel capitolo XLI del suo *De Antiquitate paterni soli*, (Pietro Deodato, *De Antiquitate paterni soli*, a cura di Tsvetan Vasiliev, 2 voll., Sofiia, 2020, pp. 336-342). La Custodia fu successivamente elevata al rango di Provincia nel 1676 da papa Clemente X.

33 F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, cit., p. 66.

Sulla base delle informazioni ricavate dalle lettere dei missionari e dalle relazioni dei visitatori apostolici – e in particolare dal resoconto dell'arcivescovo di Antivari, Pietro Massarecchi (1623-1624)³⁴ – Ingoli riteneva che la Congregazione di Propaganda Fide potesse trarre notevoli vantaggi da un rafforzamento dell'attività missionaria in Bosnia, facendo leva in particolare sulla collaborazione dei frati³⁵. Redatta a circa un decennio dalla fondazione della Congregazione, la sua relazione si configura come un primo tentativo di bilancio dell'azione missionaria ed è attraversata da un cauto ottimismo. Azzardando una metafora mutuata dal linguaggio fotografico, potremmo dire che lo sguardo del primo segretario restituisce un'immagine “in positivo”. Diversa è, invece, la lettura proposta circa quattro decenni più tardi dal suo successore, Urbano Cerri, la cui analisi sembra offrire il corrispettivo “in negativo” dell'istantanea scattata da Ingoli:

saranno mille in circa, che a loro spese mantengono alcuni sacerdoti, che gl'amministrano i sacram[en]ti; stanno in molte parti del Regno i min[ori] Osservanti, ed è la più ricca provincia di S. Francesco, ma la più rilassata e sono talm[en]te contrari al clero secolare p[er] timore dell'essere privati dell'entrate di quelle parrocchie colle quali mantengono i Conventi, che con tutti gli ordini che si dassero da Roma non sarebbe possibile che s'introducesse, e susciterebbero le persecuz[ion]i de' Turchi contro il medesimo clero, onde si tollera questo abuso p[er] non cagionar maggior male³⁶.

34 La relazione del prelado, di origine albanese, è stata pubblicata da Krunoslav Draganović, *Izvjješće apostolskog vizitatora Petra Masarechija o prilikama katol. naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji i Bosni g. 1623. i 1624* [Report by the Apostolic Visitor Pietro Masarechi on the Condition of the Catholic people in Bulgaria, Serbia, Syrmia, Slavonia and Bosnia in 1623 and 1624], “Starine”, 39 (1938), pp. 1-48.

35 Per la verità anche Massarecchi esprimeva qualche perplessità in merito alla condotta dei frati bosniaci: pur asserendo “che la maggior parte siano di buon nome et fama; si dubbita pero che alcuni di quelli, che sono mandati per le Ville, non faceino con i loro cattivi andamenti qualche freggio in uiso alli buoni et honorati” (Draganović, *Izvjješće apostolskog vizitatora Petra Masarechija*, p. 17) era parimenti costretto ad ammettere che alcuni di loro si distinguevano negativamente per la violenza con cui “estorcevano” (Ibid., p. 46) le elemosine dai fedeli e per una certa tendenza all'abuso di alcol. Tuttavia, nella sua relazione sulla visita di Bosnia, Serbia, Ungheria e Bulgaria, rassicurava la Sacra Congregazione circa l'assenza di conflitti interni alle gerarchie cattoliche dei quattro “regni”, al di fuori di una diatribe, in Ungheria, che vedeva opporsi proprio i frati bosniaci al clero secolare (“Disordini tra li Ecclesiastici non ui sono se non nella Ungheria, doue da una parte uoriano hauer quelle cure i frati Bosnesi, dali' altra i Preti”, Ibid., p. 15).

36 *Relazione*, f. 78r.

Queste considerazioni da un lato rispecchiano probabilmente il differente approccio di Cerri che con atteggiamento da funzionario-geografo da tavolino presenta a Innocenzo XI un quadro aggiornato delle risorse umane allocate in Europa sud-orientale, senza evitare di segnalare limiti, fragilità interne alla gerarchia cattolica. Di certo, però, esse sono anche l'inevitabile riflesso della maggiore consapevolezza maturata da Propaganda attraverso la propria rete di missionari e informatori. Nella sua relazione il segretario documenta per esempio il conflitto esploso tra il vescovo di Bosnia, il minore osservante Nikola Olovčić (m. 1701), e altri membri dell'ordine, un segnale eloquente delle "fazioni, e discordie domestiche a segno che non si sono astenuti quando d'accusare il vescovo, quando i Compagni al tribunale turchesco [...]"³⁷. Il giudizio critico nei confronti dei frati bosniaci emerge con altrettanta evidenza nel paragrafo dedicato da Cerri alla Bulgaria. Analizzando la struttura ecclesiastica locale, il segretario sottolineava infatti come i minori osservanti bulgari, pur poco numerosi, "riescono migliori de' Bosnesi", in quanto "più disciplinati"³⁸.

Considerazioni simili possono essere estese al caso dell'Albania settentrionale. In questa provincia, i cattolici vincevano per numero tutte le altre sette, scriveva Ingoli, mentre in Serbia e in Bulgaria gli ortodossi costituivano la maggioranza. Nella sua relazione, il primo segretario ripropone quel *topos* imperante nelle stesse relazioni dei missionari che ritrae gli albanesi come un popolo feroce e bellicoso (uno spirito feroce come quello "de' tempi di Scanderbegh"), ma assai legato alla fede cattolica, radicata soprattutto tra "quelli delle Montagne" capaci di resistere valorosamente agli attacchi dell'esercito ottomano³⁹. "[...] Sono tutti li Latini di que' paesi huomini inclinati alla religione, e buoni christiani, et hanno in gran reverenza il nome del Papa, e li Sacerdoti, e religiosi"; tuttavia, avvertiva Ingoli, a motivo della grave carenza di missionari e clero secolare essi correvano il rischio di convertirsi all'Islam o al cristianesimo ortodosso: molti tra loro si erano già lasciati tentare dalle lusinghe di una apostasia apparente, poiché professavano pubblicamente l'Islam credendo di poter ottenere la salvezza eterna ritenendo la fede cattolica solo nel cuore⁴⁰.

37 *Relazione*, f. 78v.

38 *Ibid.*, f. 79rv.

39 F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, cit., p. 69.

40 *Ibid.* p. 69. Ingoli fa riferimento al fenomeno del cosiddetto cripto-cristianesimo, attestato con regolarità nella penisola e soprattutto in Albania settentrionale e in Kosovo almeno dai primissimi anni del Seicento. Sul tema esiste un acceso dibattito e una varietà di studi: Noel Malcolm, *Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans: The Case of Kosovo* (2001), in Id., *Rebels, Believers, Survivors: Studies in the History of the Albanians*, Oxford, Oxford Uni-

Gli sforzi predisposti dalla Sacra Congregazione, che nel 1634 aveva inviato una missione di minori osservanti guidata da Bonaventura da Palazzolo e sostenuta, fra gli altri, proprio da Ingoli, non riuscirono però a impedire e neppure a limitare il processo di islamizzazione degli albanesi⁴¹: tra il 1677 e il 1678 Cerri constatava come “la maggior parte degl’abitanti” avesse “abbracciata la setta di Maometto”⁴². Le lettere dei missionari continuavano a porre l’accento sul numero elevato di conversioni che andava verificandosi in Albania setten-

versity Press, 2020, pp. 55-67; Peter Bartl, *Die Albaner in der europäischen Geschichte: Ausgewählte Aufsätze*, London, Centre for Albanian Studies, 2016, versione elettronica; Ger Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, New York, Columbia University Press, 1999; Stavro Skendi, *Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans*, “Slavic Review”, XXVI/2 (1967), pp. 227-246. Uno dei più precoci casi di criptocattolicesimo, risalente al 1599, è analizzato in Antal Molnár, *A Chaplain from Dubrovnik in Ottoman Buda: Vincenzo di Augustino and His Report to the Roman Inquisition about the Situation of the Balkan Catholicism*, “Dubrovnik Annales”, XVIII, (2014), pp. 95-121. Chi scrive si è recentemente espressa sul tema Silvia Notarfonso, *Crypto-Christianity and Religious Hybridisation in the Ottoman Balkans: A Case Study (1599-1622)*, “Studia Ceranea”, X, (2020), pp. 217-226 e Ead., *Un fenomeno carsico di lungo periodo: il problema dei «cattolici occulti» in Albania e in Kosovo*, “Studi Storici. Rivista della Fondazione Gramsci”, I (2026), già disponibile in early access.

- 41 Sulla missione dei minori osservanti inviati dall’Italia in Albania settentrionale si vedano i contributi di Fernanda Granata, *L’Albania e le missioni italiane nella prima metà del secolo XVII in base a documenti inediti*, “Rivista d’Albania”, 21, (1942), pp. 226-248; Italo Sarro, *L’azione missionaria promossa dalla Congregazione di Propaganda Fide nell’Albania del XVII e del XVIII secolo*, in *L’Albania nell’Archivio di Propaganda Fide*, cit., p. 49-84. Più recentemente (2022) Mark Palnikaj ha curato l’edizione integrale di una lunga relazione composta da Giacinto da Sospello, dal 1637 impegnato in Albania, nel quale il frate minore ripercorre la storia della missione fino al 1650 (Fra’ Giacinto da Sospello, *Relatione universale dell’origine, e successo della Missione Apostolica de Frati Minori Osservanti Riformati del Serafico P[ad]re Francesco nel Regno d’Albania*, a cura di Mark Palnikaj, Tirana, Fast Print, 2022). Il testo è stato edito anche da Donato Martucci nel 2023 (Donato Martucci, *Albania Serafica. Ricerche Storico-antropologiche sulle prime missioni dei frati minori osservanti riformati in Albania (1634-1650)*, Lecce, Besa Muci, 2023). Si veda anche Silvia Notarfonso, *Religious Imagery, Conflict and Coexistence in the 17th-Century Balkans*, in *Eloquent Images. Evangelisation, Conversion and Propaganda in the Global World of the Early Modern Period*, a cura di Giuseppe Capriotti, Pierre-Antoine Fabre, Sabina Pavone, Leuven, Leuven University Press, 2022 e più recentemente nel volume *“Vivevano alla christiana ma malamente”: comunità cattoliche, ibridazioni religiose e pluralità confessionale nei Balcani ottomani (secc. XVII-XVIII)*, Roma, Viella, 2026.

- 42 *Relazione*, f. 81r.

trionale come in Bosnia e nell'arcidiocesi di Skopje⁴³, tanto che la forma di "cattolicesimo nascosto" che già Ingoli aveva denunciato aveva finito per trasformarsi, tra la prima e la seconda metà del Seicento, in un fenomeno endemico. Cerri non poteva che constatare il declino intrapreso dal cattolicesimo albanese portandolo all'attenzione del pontefice.

I missionari erano convinti che la causa di questa emorragia dovesse essere ricercata da un lato nelle migliori prospettive sociali, economiche e giuridiche che la conversione all'islam – anche solo formale – poteva offrire, dall'altro dalla carenza endemica di pastori cattolici. I pochi presenti dovevano farsi carico di garantire la cura pastorale dei cattolici spostandosi da una parrocchia all'altra, di garantire l'amministrazione dei sacramenti, di occuparsi della costruzione di nuovi edifici di culto o del restauro delle poche chiese già esistenti, compatibilmente con le concessioni e i permessi accordati dall'amministrazione ottomana. Nell'agosto del 1677, mentre Cerri verosimilmente si apprestava a redigere la sua relazione, Luca Spiti, parroco di Balldren (Alessio, Lezhe), in Albania, comunicava per esempio a Propaganda di aver provveduto a restaurare la locale chiesa di santa Veneranda, le cui pareti erano ricoperte da pregevoli affreschi – si tratta di un monumento ancora oggi esistente, il cui restauro si è concluso alla fine del 2019⁴⁴. Nel gennaio dello stesso anno, fra' Pacifico da Piperno (oggi Priverno), missionario nella diocesi di Scutari in Albania, aveva descritto in una lettera spedita a Roma, al padre Remigio da Parigi, un quadro davvero preoccupante: "sono molti Christiani, che non sanno far la Croce del che mi si strugge il cuore di vedere tante anime perdere io non so che mi fare, solo di piangere di e notte per le povere anime redente col pretioso sangue di Giesù. Il prete, quando li confessa e comunica, li fa dare due baiocchi, per battezzare, sei: per assistere al matrimonio dodici, e per l'Oglio santo dodici giuli pigliava un prete che è morto, se li piglia questo non lo so"⁴⁵. Pacifico era un fratello laico della missione dei Riformati di San Francesco, in Albania settentrionale, il cui ospizio si trovava nella villa di Pedana, non lontana dalla città Alessio⁴⁶. È probabile che fosse stato chiamato in Albania anche per le sue competenze nella produzione di manufatti, una qualità particolarmente apprezzata nei ter-

43 *Relazione*, f. 80rv.

44 APF, SC, Albania, vol. 3, Luca Spiti al Mons. Segretario di Propaganda Fide, 21 agosto 1677, f. 132 rv.

45 APF, SC, Albania, vol. 3, Copia della lettera di f. Pacifico da Piperno Missionario in Albania, scritta à 26 di Gennaro 1677, al P. Remiggio di Parigi in S. Bastianelli di Roma sopra Campo Vacino, f. 28v.

46 Dalla relazione del Vescovo di Alessio Giorgio Vladagni (17 marzo 1677) pubblicata in Peter Bartl, *Albania Sacra*, vol. 1, Alessio, Harrassowitz Verlag, 2007, p. 127.

ritori di missione: dalla sua lettera – della quale si conserva una copia presso l'Archivio storico di Propaganda Fide – apprendiamo infatti che a Gasi (odierna Tropojë) i missionari avevano fondato una chiesa, per la quale Pacifico aveva realizzato due statue, una di san Nicolò e l'altra di san Sebastiano. Egli seppe così rendersi utile alla missione, fornendo alle comunità locali concreti supporti devozionali per il culto dei santi. Pacifico, tuttavia, non viveva con serenità la propria condizione di laico: a fronte dell'endemica mancanza di sacerdoti, l'allora vescovo di Scutari, Pietro Bogdani, lo aveva caldamente sollecitato a valutare l'ipotesi del sacerdozio. Si trattava di una scelta che il missionario, con il benessere del prefetto della missione, Domenico delle Grotte, sottoponeva ora al giudizio del destinatario della lettera e, in ultima istanza, alla Congregazione de Propaganda Fide.

Sacerdoti e missionari continuavano dunque a essere pochi e peraltro non tutti i ministri godevano di buona reputazione: molti, come ebbe ad accusare Pacifico da Piperno, pretendevano un emolumento in cambio della somministrazione dei sacramenti. Le visite, come quella di Stefano de Gasperi ricordata dallo stesso Cerri nel suo rapporto (1671)⁴⁷, rilevavano livelli significativi di corruzione nel clero secolare e, talvolta, anche tra gli stessi missionari. Si tratta di questioni che inevitabilmente finivano per influire sui processi di selezione dei vescovi e sui rapporti interni alle gerarchie ecclesiastiche locali, nel merito dei quali Cerri entra con la sua meticolosa attenzione di amministratore del dicastero. Proprio l'analisi che il segretario fa del caso albanese costituisce un esempio interessante in tal senso. Al momento della stesura della relazione, nella provincia albanese Stefano de Gasperi (Shtjefën Gaspri, 1650-1690) guidava la diocesi di Sappa, Giorgio Vladagni (Gjergj Vladanji, m. 1689) Alessio e Gerardo Galata (m. 1696) l'arcivescovato di Durazzo, Andrea (Andrija) Zmajević (1628-1694) l'arcidiocesi di Antivari. Se Zmajević, come osservava Cerri, era tenuto dalla Congregazione come uomo di fiducia e integrità morale, per quel che riguarda Galata e Vladagni erano giunte a Roma "poco buone relationi", nelle quali i due prelati erano descritti come interessati più alla propria posizione che non all'"insegnamento della Dottrina cristiana"⁴⁸. In particolare, rilevava Cerri, Vladagni si era reso invisibile alle autorità ottomane per aver fatto edificare un'abitazione nella parrocchia di San Nicolò evidentemente senza il permesso necessario alla costruzione: per tale ragione, l'edificio era stato dato alle fiamme⁴⁹.

47 La relazione del 1671 di Gasperi, pubblicata da Mark Palnikaj, è menzionata dallo stesso Cerri (*Relazione*, f. 82r.).

48 Ibid., f. 81rv.

49 Ibid., f. 81r.

Fra i maggiori detrattori del vescovo di Alessio la documentazione conservata presso l'archivio storico di Propaganda identifica in particolare il sacerdote Giorgio Stampaneo, abate della chiesa di Sant'Alessandro Martire dei Mirditi (Mirdita), nella diocesi di Alessio, allontanato dal vescovo Giorgio Vladagni proprio a causa delle lamentele che il sacerdote aveva esposto ai cardinali di Propaganda⁵⁰. Del problema, era stato puntualmente informato anche il segretario Cerri: nell'aprile 1677 Stampaneo era in viaggio verso Fermo e sperava di potersi recare a Roma per rappresentare personalmente le proprie istanze al cospetto dei cardinali della Congregazione⁵¹.

Nello stesso anno, ulteriori trasformazioni e ridefinizioni ai vertici delle diocesi albanesi – documentate ancora una volta da Cerri nella sua relazione – accesero una catena di conflitti interni alla struttura ecclesiastica albanese. Pietro Bogdani, nato da genitori albanesi nel villaggio del Kosovo occidentale Has i Gurit, era passato dalla diocesi di Scutari (che aveva guidato per circa vent'anni), all'arcidiocesi di Skopje (istituita nel 1656), prima guidata dallo zio Andrea Bogdani, poco stimato dal segretario⁵². In Albania settentrionale, al posto di Pietro Propaganda proponeva Domenico Bubić, suddito di Venezia di origine dalmata e lingua “schiafona”. Anche la diocesi di Pulati necessitava di un cambio di direzione: il precedente vescovo, Vincenzo Giovannelli non era solo accusato di non risiedere nella sua diocesi, ma “Si dubitò della sua fede, e p[er]ciò arrestato in Parma, fu trasportato in Castel S. Angelo dove da 15 anni in qua dimora”⁵³. La diocesi era stata pertanto temporaneamente affidata alle cure del vescovo di Sappa, che ne era divenuto amministratore. Ora proprio de Gasperi supplicava che si nominasse un vescovo per la diocesi “no[n] potendo egli per la lontananza supplire a tutto”⁵⁴.

50 APF, SC, Albania, vol. 3, f. 12r.

51 Come si legge in una lettera diretta dal nunzio di Venezia Carlo Francesco Airol-di, arcivescovo di Edessa, al segretario Urbano Cerri il 30 aprile 1677 (APF, SC, Albania, vol. 3, f. 60r.). Le accuse rivolte da Stampaneo a Vladagni sono riportate in APF, Acta, vol. 46 (1676), ff. 59v-60r (congregazione del 2 marzo): il missionario accusava sostanzialmente il prelado di corruzione, del mercato di pelli e cere e di connivenza con l'agà locale, nonché di aver illegalmente usurpato i beni della sua Abbazia. La documentazione relativa al contenzioso è conservata per esteso in APF, SOCG, vol. 465 (1677).

52 “C'è per arcivescovo di Scopia Capo della Provincia Mons[igno]r Bogdano ottogenario. Questo prelado è stato assai negligente e ora ha fatto istanza alla S.V. che gli si ammetta la rinunzia nella persona del vescovo di Scutari suo nepote, che n'ha già ottenuta la grazia” (*Relazione*, f. 80r).

53 APF, Acta, vol. 47, f. 54r.

54 Ibid., f. 55r.

Appresa la notizia, il clero albanese – o almeno una parte di esso – provò a far valere le proprie istanze. Il 28 luglio 1677, i sacerdoti delle quattro diocesi di Durazzo, Alessio, Sappa e Scutari inviarono una missiva a Propaganda⁵⁵: era infatti giunta voce che i cardinali stessero considerando per i posti vacanti candidati di “natione” e di lingua non albanese, un’eventualità che appariva ai loro occhi non meno di una catastrofe. Gli esiti di una simile scelta erano davanti agli occhi di tutti: i firmatari ricordavano infatti ai cardinali la cattiva riuscita del precedente vescovo di Pulati, Giovannelli, dalmata originario di Cattaro, che non solo si era rivelato un pastore incapace perché distante, in termini di background linguistico e culturale, dal suo gregge, ma si era reso protagonista di gravi nefandezze avvicinandosi alle posizioni di “turchi” e “scismatici”.

Fecero seguito altre due lettere dirette rispettivamente al cardinale uditore Giovanni Battista de Luca⁵⁶ e al pontefice Innocenzo XI⁵⁷, entrambe datate 30 settembre 1677. “Ci vien detto”, scrivevano, “che sono molti concorrenti delle persone, che mai sono conosciute dalla nostra Patria, ne meno hanno nessuna servitù né merito, mà che tutta la loro vita hanno dato à buon tempo per Venetia, Napoli, Roma”. Oltre a lamentare la candidatura di Bubić, i sacerdoti denunciavano le pessime qualità di uno dei presunti candidati a divenire ordinario di Pulati, il frate minore osservante Angelo da Milano. Le accuse rivolte ai due erano innumerevoli. Il primo capo d’imputazione, come risulta dalla lettera indirizzata a de Luca e firmata da “li sacerdoti col Popolo della Prov[inci]a di Albania”, era l’incapacità di comunicare in albanese, la lingua locale, che è il “principal membro d’un buon pastore”⁵⁸.

Nella missiva diretta a Innocenzo XI, i “protestanti” ricorrevano a una metafora di grande efficacia: un vescovo non doveva essere tenuto alla stregua di una statua esposta alla venerazione dei fedeli, ma poteva concretamente operare nella vigna a lui affidata, tanto più se *in partibus infidelium* e in tal senso la padronanza della lingua del suo gregge risultava un prerequisito irrinunciabile. In questa terza lettera, le accuse mosse a Bubić e fra Angelo si facevano più circostanziate e, in ultima istanza, più gravi. Il primo, impiegato a Budva, sua patria, secondo i detrattori aveva abbandonato la missione rompendo il giuramento fatto a Propaganda per recarsi a Venezia⁵⁹, nel 1661, dove viveva “con

55 APF, SC, Albania, vol. 3, ff. 125r-127v.

56 Ibid., ff. 152r-153v.

57 Ibid., ff. 154r-157v.

58 Ibid., f. 152v.

59 La corrispondenza tra Domenico Bubić e Propaganda Fide relativa al periodo di servizio a Budva è stata pubblicata da Marko Jačov, *Le missioni cattoliche nei Bal-*

ogni libertà di coscienza [...] sempre imbrocato facendo pugni coi soldati”⁶⁰. Angelo da Milano era invece accusato di essere un “apostata, e scomunicato dal suo superiore” per aver disatteso i suoi ordini: invece di risiedere presso la parrocchia cui era destinato, vagava come un mendicante, “dava medicine, cavava sangue al braccio e al piede, metteva ventose persino alle donne, e con ciò fare ha fatto buona borsa”⁶¹. Il ricorso a simili accuse per screditare candidati ritenuti non idonei alla posizione episcopale riflette in realtà una tendenza ricorrente nella storia delle missioni cattoliche in Albania⁶². All'alba del diciassettesimo secolo decine di lettere avevano raggiunto la scrivania del pontefice Clemente VIII (1536-1605), al quale Nicolò Mechaisci (Nikolla Mekajshi), vescovo di Stephanja e Nicolò Bianchi (Nikolla Bardhi), vescovo di Sappa rivolgevano le proprie rimozioni in merito all'operato del raguseo Innocenzio Stoicino, vescovo di Alessio, e degli abati Antonio Velislavi, anch'egli raguseo, e Francesco Scoroveo, di Budva, attivi in Albania. Secondo gli accusatori si trattava di uomini corrotti, senza scrupoli e disattenti alle esigenze spirituali dei fedeli locali, ma il problema di fondo era il medesimo: i nuovi eletti non erano di “natione albanese” e non conoscevano abbastanza bene la lingua⁶³. Negli anni Settanta del Seicento, la strategia dei detrattori seguiva evidentemente lo stesso *pattern*.

Dalla documentazione in analisi emerge tuttavia anche un altro aspetto sul quale vale la pena soffermarsi. Le relazioni di missionari e visitatori apostolici

cani durante la guerra di Candia (1645-1669), 2 voll., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1992.

- 60 APF, SC, Albania, vol. 3, f. 154r. Una lettera inviata il 20 aprile 1662 ai cardinali di Propaganda da Andrea Zmajević, allora abate di Perasto, sembra confermare per lo meno i periodi di prolungata assenza di Bubić: “Et il Miss[ionari]o Bubich non s'è visto in quest'anno doppo il mio ritorno da Roma dimorare per spatio d'un mese à Budua, ma hora à Cattaro, hora à Ragusa, hora per l'altre città di Dal[matia] si vede vagando, et al pre[se]nte, se non sarà partito, si ritrova a Venetia” (pubblicata in Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani*, cit., vol. 2, p. 256).
- 61 APF, SC, Albania, vol. 3, f. 152v. La dose di accuse è rincarata nella lettera, di simile tono, inviata al pontefice APF, SC, Albania, vol. 3, ff. 154r.-157v.
- 62 Una dinamica simile si ripropone negli anni Ottanta del Seicento quando Marino Ielich (Martin Jelić), originario della villa di Spizza nei pressi di Antivari e di nazione schiavona, fu eletto vescovo di Sappa (APF, SC, Albania, vol. 3, f. 697rv, lettera del 25 aprile 1682).
- 63 La questione è presa in esame da Antal Molnár, *The Catholic Missions and the Origins of Albanian Nation-Building at the Beginning of the 17th Century*, in “These were hard times for Skanderbeg, but he had an ally, the Hungarian Hunyadi”. *Episodes in Albanian-Hungarian Historical Contacts*, a cura di Krisztián Csaplár-Degovics, Budapest, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences, 2019, pp. 67-91.

incaricati da Propaganda di verificare le condizioni delle comunità cattoliche nell'Europa sud-orientale, sin dai primi anni di attività del dicastero, riconducevano gli abusi, le specificità e le caratteristiche ibride del cattolicesimo balcanico a un unico comun denominatore: la distanza e la difformità rispetto al canone tridentino, al quale le comunità e il clero secolare rifiutavano di adeguarsi. Le Congregazioni romane – Propaganda e il supremo tribunale del Sant'Uffizio, chiamato a dirimere i *dubia* dei missionari – invitavano costantemente a introdurre ed esigere per esempio il rispetto del *Tametsi*, il decreto tridentino che regola l'istituto del matrimonio, per evitare unioni interconfessionali o nozze officiate da ministri di culto non cattolici⁶⁴, ma anche a vigilare sulla somministrazione del sacramento del battesimo, insistendo sulla necessità di utilizzare i registri battesimali. Sorpresi e contrariati dai candidati scelti dai cardinali di Propaganda, i sottoscrittori della lettera in analisi ribaltavano la prospettiva accusando la stessa Congregazione di aver operato scelte in contrasto con i canoni conciliari tridentini e con le Costituzioni della Chiesa⁶⁵. I sacerdoti avevano ripetutamente offerto nelle loro lettere un'alternativa: presentavano un elenco di possibili candidati, otto ministri cattolici di “natione” albanese che, a parer loro, ben conoscevano la realtà locale essendosi distinti per le qualità morali e per lo zelo col quale avevano sopportato le angherie ottomane (“sogetti valevoli, nazionali, e di honeste qualità e costumi”). Tra costoro menzionavano anche i già ricordati Giorgio Stampaneo e Luca Spiti. Al contrario, essi sostenevano che l'assegnazione di tali cariche a stranieri ignari della lingua locale avrebbe finito per indebolire il fervore e lo zelo nel servizio di Dio e la fede tra i cattolici albanesi, poiché tale servizio non sarebbe più apparso come gradito alla Santa Sede cattolica, apostolica e romana. I sacerdoti ricordavano al pontefice e al suo cardinale uditore che in caso di guerra fra il turco e Venezia la presenza di un prelado che non fosse un suddito della Porta poteva peraltro cagionare ulteriori problemi giacché “li Christiani forastieri il Turco gli tiene per spia” e come tali li scaccia, mentre “se fosse nazionale, sarebbe sempre assistente alla sua gregge”⁶⁶.

64 Sul problema dei matrimoni misti nella Rumelia settentrionale si vedano i contributi di Emese Muntan, *The Reception of the Decree Tametsi in Northern Ottoman Europe (1580s-1680s)*, “Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 121, (2023), pp. 281-301; Ead., *Brokering Tridentine Marriage Reforms and Legal Pluralism in Seventeenth-Century Northern Ottoman Rumeli*, in *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*, a cura di Tijana Krstić, Derin Terzioğlu, Piscataway, Gorgias Press, 2022, pp. 701-725.

65 APF, SC, Albania, vol. 3, f. 152 r. (lettera al cardinale) e 156r (lettera a Innocenzo XI).

66 Ibid., f. 156r.

Gli autori della lettera miravano in tal modo a toccare un nervo scoperto, nella consapevolezza che a Roma fosse ben presente il rischio di un cattolicesimo destinato a perdersi in *partibus infidelium* e per tale ragione sottolineavano l'opportunità di scegliere pastori che non fossero facilmente identificabili come agenti stranieri delle potenze europee.

I cardinali di Propaganda, come si legge già negli atti della Congregazione generale del 29 gennaio 1677, erano però di diverso parere. Ex allievo del Collegio Urbano con studi in filosofia, teologia morale e diritto canonico alle spalle, Bubić era per esempio considerato un candidato di prim'ordine: "addottorato, possiede la lingua Illirica, et Albanese necessaria in quella diocesi, è stato mission[ari]o e vic[ari]o g[e]n[er]ale d'Antivari col passato Arciv[escov]o"⁶⁷. La posizione del missionario dalmata venne perciò confermata e il vescovo rimase in carica dal 1677 fino al 1686, anno della sua morte. La diocesi di Pulati restò invece vacante fino al 1698, quando Pietro Caragich fu nominato ordinario⁶⁸.

3. La situazione in Bulgaria e Serbia

Un quadro non dissimile caratterizzava anche il panorama confessionale e le gerarchie cattoliche nelle province ecclesiastiche di Serbia e Bulgaria. Nel 1674 Matteo Gondola, ambasciatore della Repubblica di Ragusa presso la Porta, in una relazione sullo stato della cristianità "ne Regni di Bosna, di Servia, e di Bulgaria", si esprimeva sulla questione con particolare lucidità: con l'eccezione del solo "Regno di Bosnia", come Gondola lo chiamava, "pieno di fedeli del nostro rito" grazie alla presenza dei minori osservanti, nelle province di Serbia e Bulgaria comunità per così dire autoctone erano piuttosto piccole e distanti le une dalle altre. "Gl'avanzi della Christianità, che in queste regioni si trovano, sono generalm[en]te di rito Greco essercitato nella lingua slava [...]. Ne spetta la direzione a i Patriarchi, Metropoliti, et altri prelati; i quali essercitano pubblicam[en]te la loro potestà, assistita dal braccio pubblico",

67 APF, Acta, vol. 47 (1677), f. 17.

68 Per la porpora di Pulati aveva concorso anche don Nicolò Vladagni (nipote di Giorgio), del quale non erano però giunte alla Congregazione buone informazioni, e "vi applicarebbe facilm[en]te ancora D. Giorgio Stanpaneo [...] molto lodato dal nuntio di Venetia in diverse occasioni" (APF, ACTA 47, f. 55r). In realtà nel 1683, alla morte di Giovannelli, fu intentato un nuovo processo di selezione del vescovo, ancora una volta senza esiti. La documentazione è pubblicata da in Peter Bartl, *Albania Sacra*, vol. 4: Pulati, Harrassowitz Verlag, 2017, pp. 89-92. Sulle vicende della diocesi di Pulati si veda, Peter Bartl, *Il "vescovato più misero": la diocesi di Pulati durante la dominazione turca alla luce delle visite pastorali*, in *L'Albania nell'Archivio di Propaganda Fide*, cit., pp. 15-32.

ossia dall'amministrazione ottomana⁶⁹. Scismatici dalla prospettiva cattolica, *starovernici* (o "staroviernizi", secondo la grafia usata da Gondola, cioè "segua- ci della fede vecchia") dalla loro, gli ortodossi non mancavano di manifestare il loro odio nei confronti dei latini, sebbene "poca hoccasionè habbino i più di loro d'essercitar questo cattivo talento" dal momento che i "fedeli nel n[ost]ro rito che nella maggior parte di quelle regioni solo p[er] passaggio, o p[er] occasione di traffico si trovano"⁷⁰. Il diplomatico faceva con ciò riferimento a quei cattolici che si trovavano nei territori della Porta in virtù di privilegi concessi dall'amministrazione ottomana, come nel caso dei mercanti veneziani o, per l'appunto, ragusei – le cui condizioni erano ben migliori di quelle dei sudditi cattolici della Porta per via dei privilegi diplomatici accordati dall'amministrazione ottomana. Importanti colonie mercantili ragusee si trovavano a Belgrado, Novi Pazar e Prokuplje, nell'odierna Serbia, ma anche a Filippopoli (Plovdiv), Sofia e Ruse in Bulgaria. Proprio la presenza di queste colonie costituiva la dorsale del cattolicesimo balcanico⁷¹. Una consapevolezza di cui era persuaso il segretario Urbano Cerri: "molto frutto portano i Ragusei in Bosnia, Bulgaria e Serbia, perché hanno privilegi del gran Signore" in virtù dei quali essi erano liberi dalle estorsioni dei vescovi scismatici⁷². Eppure se da un lato queste comunità mercantili dislocate rappresentavano un importante interlocutore *in loco* per Propaganda e la Chiesa romana, il peso politico e l'ingerenza dei mercanti ragusei finirono per legarsi anche a una varietà di conflitti interni al cattolicesimo locale esplosi già dalla fine del sedicesimo secolo tra le province ecclesiastiche di Bulgaria e Serbia, poiché essi desideravano collocare persone di fiducia a guida delle cappelle e chiese concesse loro in uso⁷³.

69 "Diverse notizie dello Stato della Christianità ne Regni di Bosna, di Servia, e di Bulgaria raccolte da me Matteo Gondola in occasione della mia ambasceria alla Porta per Ecc[ellentiss]ima Rep[ubblic]a di Ragusa", APF, SC, Servia, vol. 1, f. 38r.

70 Ibid., f. 38v.

71 Sull'importanza dei mercanti e delle loro colonie nel panorama confessionale dei Balcani ottomani si vedano soprattutto gli studi Antal Molnár, *Ragusan Merchants in Ottoman South Transdanubia: Trade Relations between Pécs and the Balkans in the Second Half of the Sixteenth Century*, in Hürmetler. *Studies in Honour of Pál Fodor on his Seventieth Birthday*, edited by Géza Dávid with Antal Molnár and Gábor Fodor, Budapest, 21st-Century Studies in Humanities, 2025, pp. 345-369; Id., *Raguse, point de médiation entre Rome et la Hongrie ottomane aux XVIe-XVIIe siècles*, in *La circulation des hommes*, cit., pp. 149-162; Id., *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie ottomane 1572-1647*, Roma-Budapest, METEM, 2007.

72 *Relazione*, f. 80rv.

73 Si consideri per esempio il caso, ricostruito da Molnár, della disputa giurisdiz-

Il 9 dicembre 1674 l'agente di Propaganda don Francesco Riccardi avvisava per esempio il dicastero del malcontento che serpeggiava tra i mercanti della colonia di Sofia in seguito alla notizia della possibile inclusione di Serafino da Chiprovaz (Čiprovci), minore osservante di origine bulgara, all'interno della rosa dei candidati all'arcivescovato di Sofia. I mercanti non solo sostenevano che il frate s'intrattenesse con i secolari, ma, fatto persino più grave, insinuavano che si intendesse con un "inimico capitale della San[ta] Chiesa Cattolica, che è vescovo Greco"⁷⁴. A causa della vacanza della sede arcivescovile – Pietro Deodato Bakšić (Petar Bogdan Bakšev, 1642-1674) era morto nello stesso anno – il metropolita scismatico cercava, presso l'amministrazione ottomana, di ottenere l'effettiva giurisdizione ecclesiastica dei cattolici locali. Una seconda missiva inviata da Riccardi a Propaganda il 15 gennaio 1675 sembrava confermare la posizione dei mercanti: anche gli stessi frati čiprovacensi si erano espressi contro il confratello, accusato di essere disposto a molto, se non a tutto, per essere eletto arcivescovo di Sofia⁷⁵. I mercanti avevano quindi scaltramente provato a risolvere la questione ricorrendo alla Porta. Recatisi a Costantinopoli avevano ottenuto di ricevere la visita di due "capigi" (o kapikulu), funzionari del sultano per porre un argine alle pretese del *vladika* ortodosso. Appresa la notizia dell'arrivo dei funzionari, il vescovo era fuggito e Riccardi aveva sentito dire – senza tuttavia poterlo garantire – che, minacciando alcuni preti "scismatici", i due erano riusciti a trovarlo per condurlo a giudizio presso la Porta⁷⁶. Della questione, Urbano Cerri fu rapidamente informato dopo aver assunto la carica di segretario della Congregazione. Alla fine dell'anno seguente Propaganda elesse finalmente il nuovo vescovo sardicense: un frate osservante, Biagio (Vlas) Koičević, anch'egli bulgaro originario di Chiprovaz come il predecessore. Nel 1677, tuttavia, l'improvvisa morte del prelato impose un nuovo cambiamento ai vertici della diocesi, affidata a Stefano Conti (Stefan Knežević, 1677-1691),

zionale tra Vincenzo Di Augustino, raguseo di stanza a Sofia come cappellano dei mercanti tra il 1613 e il 1619, e Pietro Salinate, ordinario della diocesi di Sofia. Si veda Antal Molnár, *A Chaplain from Dubrovnik in Ottoman Buda: Vincenzo di Augustino and his Report to the Roman Inquisition about the Situation of the Balkan Catholicism*, "Dubrovnik Annals", 18 (2014), pp. 95-121. I casi relativi alle diocesi serbe (es. Belgrado, 1612-1643; Novi Pazar, 1627) sono ricostruiti ancora da A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier*, cit., pp. 65-134.

74 Riccardi a Propaganda, 9 dicembre 1674, Ragusa, APF, Bulgaria e Valacchia 1, f. 139r.

75 APF, SC, Bulgaria e Valacchia, vol. 1, f. 149r.

76 Ibid., f. 175.

nato, come i predecessori, proprio a Chiprovaz⁷⁷. Nello stesso anno, si era spento anche Filippo Stanislavov, alla guida del vescovato di Nicopoli (o diocesi di Tracia, nella relazione di Cerri): al suo posto la Congregazione collocava Antonio Stefani (Anton Stefanov), francescano čiprovacense⁷⁸. Evidentemente questa cittadina della Bulgaria settentrionale, dove erano presenti sin dal XIII secolo comunità cattoliche di origine sassone, aveva finito col divenire un serbatoio di risorse per il cattolicesimo bulgaro e per la stessa struttura ecclesiastica locale⁷⁹. A Chiprovaz era nato, tra gli altri, Pietro Deodato, illustre continuatore della missione avviata dal francescano bosniaco Pietro Salinate, che aveva consolidato la presenza del cattolicesimo locale anche attraverso campagne di conversione dei pauliciani bulgari localizzati nelle aree di Filippopoli e Nicopoli. Cerri si soffermava ampiamente sull'importanza di Chiprovaz come fulcro attorno al quale ruotava l'intero cattolicesimo bulgaro, definendola una "terra assai grossa con alcuni casali, che è numerosa di quattromila cattolici", alla quale l'amministrazione ottomana aveva persino riconosciuto specifici privilegi⁸⁰.

Ciò che invece non affiora in modo nitido dal rapporto di Cerri, ma che per esempio emerge con forza dalle testimonianze di Gondola e Riccardi, è un'altra delle annose questioni con cui missionari e cardinali di Propaganda ebbero a misurarsi sin dalla nascita del dicastero: la presenza capillare e radicata di una maggioranza ortodossa, un problema che il segretario, nelle pagine dedicate alle province in esame, tocca sorprendentemente in modo solo marginale. Se nei paragrafi sulla Moscovia e su Costantinopoli il segretario Cerri – come mostrano i contributi di Alessandro Boccolini e Gaetano Platania in questo volume – insiste con decisione su questo aspetto e dunque sulla possibilità di un'Unione con la Chiesa romana, tale prospettiva risulta invece quasi del tutto assente per le aree ricondotte sotto il comune denominatore dell'Ilirico. Albania settentrionale, Serbia e Bosnia ricadevano sotto la giurisdizione di un importante patriarcato autocefalo, indipendente da Costantinopoli, il patriarcato serbo di Peć, cui Cerri non fa alcun riferimento. Del resto, le stesse testimonianze dei missionari impegnati sul campo avevano chiaramente evidenziato l'impercorribilità di un tale obiettivo, poiché qualsiasi tentativo in questa dire-

77 Come si legge nella lettera a Propaganda del 25 luglio 1677, APF, SC, Bulgaria e Valacchia, vol. 1, f. 230r.

78 Si veda in proposito la missiva di Antonio Stefani a Propaganda, 22 luglio 1677, APF, SC, Bulgaria e Valacchia, vol. 1, f. 234.

79 Cfr. Emanuela Sgambati, *I cattolici in Serbia e Bulgaria: sguardo diacronico*, in *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*, a cura di Luciano Vaccaro, Milano, Centro Ambrosiano, 2008, pp. 393-394.

80 *Relazione*, f. 79v.

zione avrebbe potuto provocare denunce al tribunale ottomano, esponendo le già fragili missioni cattoliche al rischio di un rapido collasso⁸¹. Gran parte della gerarchia ortodossa bulgara gravitava invece attorno al metropolita di Tarnovo – col quale tra diciassettesimo e diciottesimo secolo, i rapporti dei missionari cattolici furono tutt'altro che distesi⁸² – mentre l'Albania meridionale era posta sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di Ocrida (Ohrid, oggi nella Repubblica della Macedonia del Nord)⁸³. L'unico caso in cui Cerri fa esplicito riferimento a un progetto di Unione è appunto quello dell'arcivescovato ortodosso di Ocrida, al quale destina un trafiletto autonomo, collocato immediatamente dopo le pagine dedicate alla situazione albanese:

Ocrida ha il suo patriarcha o arcivescovo greco chiamato di Giustiniana: questi era scismatico e si fece cattolico con molti dei suoi popoli e, al tempo della Santità di Alessandro VII [1655-1667, n.d.r.], venne a Roma, dove fu dal Gran Signore mandato ben accolto e trattato; vi risiedeva ancora l'arcivescovo latino, ma, essendovi pochi cattolici di quel rito, nel 1675 l'amministrazione fu affidata all'arcivescovo di Scopia, in quanto sede vicina⁸⁴.

Alla fine degli anni Cinquanta del Seicento, l'arcivescovo di Durazzo Simone Lascaris, che prima di convertirsi al cattolicesimo era stato archimandrita di Costantinopoli, aveva favorito un avvicinamento dell'arcivescovo "scismatico" Atanasio Musachi a Propaganda Fide e alla Chiesa di Roma: nel 1658 il prelado ortodosso aveva firmato formalmente la professione di fede nella quale ricono-

81 La storia della Chiesa ortodossa serba e del Patriarcato è esaustivamente ricostruita da Boško I. Bojović in *L'Église Orthodoxe Serbe, Histoire-spiritualité-mo-dermité*, Beograd, Institute for Balkan Studies, 2014.

82 Sull'arcivescovato ortodosso di Tarnovo, patriarcato prima della conquista ot-tomana, si veda la breve ricostruzione di Ivan Zhelev Dimitrov, *Bulgarian Chri-stianity*, in *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, a cura di Ken Parry, Oxford, Blackwell publishing, 2010, pp. 52-54.

83 Una ricostruzione delle vicissitudini dell'arcivescovato di Ocrida è stata recente-mente offerta da Ivan Yovchev, *The Archbishopric of Ohrid in the Mnemohistory of the Church: A Bulgarian Historiographical Perspective*, "Occasional Papers on Religion in Eastern Europe", 44/7 (2024), DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2530>, che però non fa riferimento alla vicenda dell'Unione. L'arcivescovato fu soppresso nel 1767 dal sultano Mustafa III e il suo territorio completamente sottoposto alla giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli. Nello stesso pe-riodo anche l'area prima soggetta al patriarcato di Peć fu incorporata nel territo-rio di competenza del patriarca costantinopolitano.

84 *Relazione*, ff. 82v-83r.

sceva il primato papale. La vicenda, dai contorni ancora sfumati, non ebbe però ricadute sostanziali sulla struttura del cattolicesimo locale e mantenne un carattere di marginalità: due anni dopo, nel 1660, Atanasio lasciò il trono arcivescovile e iniziò una peregrinazione, secondo gli studi sul tema anche a motivo delle frizioni con le autorità ottomane, che lo portò a muoversi tra la Cimarra (Albania meridionale), Roma e la Sicilia⁸⁵.

Parallelamente, tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Seicento, la Congregazione di Propaganda Fide aveva peraltro promosso una serie di iniziative, rivelatesi nel complesso inefficaci, volte all'istituzione di una sede arcivescovile latina a Ocrida. Nel 1647 essa fu affidata a Raffaele Levaković, che tuttavia non raggiunse mai la sua destinazione, morendo a Zara nel 1649; successivamente fu assegnata a Francesco Sojmirović, la cui permanenza a Ocrida si limitò a sole tre settimane. Nel 1675 la sede, come constatata Cerri, fu infine conferita ad Andrea Bogdani, allora vescovo di Skopje, ma alla sua morte, nel 1683, non venne più nominato alcun arcivescovo latino a Ocrida⁸⁶. Entrambe le vicende sono rapidamente ricordate dal segretario nella sua relazione. Nessuna delle due consentiva però di assumere i toni sicuri del trionfo: gli esiti incerti e provvisori, all'opposto, qualificavano queste due esperienze come conquiste provvisorie e fragilissime, destinate a infrangersi contro lo scoglio delle circostanze locali.

4. Un cambio di prospettiva

Il primo segretario di Propaganda, Francesco Ingoli, traeva le sue conclusioni a circa un decennio dall'istituzione del dicastero. Niente affatto cieco di fronte ai problemi e alle criticità del cattolicesimo nella cosiddetta "Turchia europea" – dalla carenza di sacerdoti alla necessità di formare i missionari sul piano linguistico, fino al rischio di conversione all'islam o all'ortodossia – nella sua lettera indirizzata a Valeriano Magni, Ingoli si soffermava anche sulle soluzioni già adottate da Propaganda e sulla prontezza con cui la Congregazione aveva reagito alle sfide, giungendo a delineare i contorni di una proposta progettuale per le province balcaniche. In questo quadro, Ingoli insisteva con particolare

85 La vicenda è ricostruita per sommi capi in Bruno Lavagnini, *Monaci cretesi a Mezzojuso, il Patriarca Atanasio II e la sede di Ochrida*, "Kretikà Kronikà", 16 (1963), pp. 46-58. Più recentemente è stata menzionata in Antonio Stopani, *Morfogenesi sociale e mobilità la riproduzione della differenza etnica nei casali greci e albanesi dell'Italia meridionale (secc. XVI-XVIII)*, "Quaderni storici", 156/LII n. 3 (2017), pp. 1-28. A documentare i soggiorni in Italia resta anche un ritratto di Atanasio Musachi, datato intorno al 1669, e attribuito al pittore Cristoforo Serra, attualmente conservato presso la Pinacoteca di Cesena.

86 Cfr. B.S. Pandžić, *L'opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica Centrale*, cit., pp. 307-309.

pertinacia sulla necessità di promuovere l'insegnamento della lingua illirica, non solo per i missionari destinati alla "Turchia europea", ma, come si è detto, anche per coloro che erano inviati nelle tante "nationi, che usano la lingua schiava". Nell'ambito di questa prospettiva, i collegi assumevano un ruolo centrale, configurandosi come il fulcro del sistema educativo e missionario pensato dal primo segretario⁸⁷: egli riteneva, per esempio, che il ritorno del Collegio illirico dalla sede romana a quella lauretana (1624) potesse migliorarne la capacità di accoglienza e l'efficienza; allo stesso modo, auspicava la creazione di istituzioni analoghe specificamente destinate all'educazione dei giovani provenienti da Albania e Macedonia ("[...] per moltiplicarne le piante, et allevarle per la cura dell'anime, da ciascuna Nazione, si dimanda un collegio"⁸⁸), dove la lingua parlata era diversa da quella diffusa nel resto della penisola.

Se nella relazione di Ingoli prevale uno sguardo che potremmo definire teoretico, orientato alla definizione di linee generali e di un progetto complessivo, nel testo del sesto segretario di Propaganda Fide si coglie invece un'attenzione analitica alle concrete dinamiche di governo ecclesiastico. In particolare, Urbano Cerri si soffermava sull'avvicinarsi dei vescovi e sulla composizione delle gerarchie locali, privilegiando una prospettiva di tipo amministrativo. Questa differenza di approccio si riflette chiaramente anche sull'organizzazione del testo: alla relazione unitaria e sostanzialmente compatta di Ingoli si contrappone, in Cerri, una struttura articolata in paragrafi puntuali, ciascuno dedicato a una singola provincia. La distanza tra i due testi non è però soltanto il frutto di una diversa sensibilità personale e professionale, ma risponde probabilmente anche a contingenti esigenze di governo: nei primi due anni del suo mandato, Cerri si trovò infatti a far fronte a un cambio della guardia in molte delle diocesi balcaniche, un processo spesso accompagnato da controversie che, come si è tentato di mostrare, coinvolsero missionari, clero locale e la stessa Propaganda, fino a giungere alla diretta attenzione di Innocenzo XI.

Nel corso di cinque decenni, il lavoro sul campo e le relazioni dei missionari inviati nei Balcani a partire dal 1622 avevano consentito al dicastero di acquisire una conoscenza approfondita delle condizioni locali, rendendo evidente la

87 Sullo statuto, l'organizzazione e il ruolo dei collegi nella prima età moderna si rimanda a *I collegi per stranieri a/e Roma nell'età moderna*, I: Cinque-Settecento, a cura di Alessandro Boccolini, Matteo Sanfilippo, Péter Tusor, Viterbo, Sette Città, 2023. In merito al Collegio illirico di Loreto, oltre ai riferimenti presenti nella nota 20, si vedano anche Marco Moroni, *Propaganda Fide, i Collegi illirici e l'Albania*, in *L'Albania nell'Archivio di Propaganda Fide*, cit.; *Pellegrini verso Loreto*, Atti del Convegno (Loreto 8-10 novembre 2001), a cura di Floriano Grimaldi e Katy Sordi, Ancona, 2003.

88 F. Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, cit., p. 70.

necessità di adattare l'azione missionaria a contesti caratterizzati da pratiche religiose eterodosse ma ben radicate, nonché da forti resistenze al cambiamento. Progressivamente, i missionari furono costretti a riconoscere l'impraticabilità di un'applicazione rigida dei modelli romani, sviluppando talvolta l'esigenza di un certo grado di *accommodatio*, per richiamare un paradigma caro alla Compagnia di Gesù. Anche il sistema dei collegi, che nel progetto di rafforzamento ed espansione del cattolicesimo elaborato dal primo segretario aveva un ruolo preponderante, secondo Cerri aveva mostrato, nell'arco di cinquant'anni, tutti i propri limiti. La reale efficienza di queste istituzioni risultava infatti compromessa da un elevato livello di incuria e corruzione – specialmente nel caso dei collegi, come quello illirico, diretti dai gesuiti⁸⁹. Nella sezione del rapporto dedicata al tema, Cerri arrivava a sostenere che un miglioramento delle deploratevoli condizioni di queste istituzioni educative sarebbe stato possibile solo a patto di organizzare visite puntuali e ricorrenti – nei fatti, una sorta di commissariamento⁹⁰. Gli esiti di questa *mala educacion* avevano risvolti pratici ben evidenti: nelle quattro province ecclesiastiche della Grecia (Macedonia, Epiro, Acaia e Morea), dove i cristiani erano quasi esclusivamente ortodossi, “non si fa nessun profitto tra gli alunni allevati nel collegio greco, molti tornano schismatici e diventano più fieri nemici della chiesa”⁹¹.

Nell'*incipit* della sua relazione il segretario ribadiva che il pontefice – destinatario del testo – non dovesse limitarsi a “pascere l'ovile già radunato”, ma dovesse anche “procurarne un continuo accrescimento, conducendovi altre pecore che non sono di questo ovile”, ossia promuovere la conversione di nuovi fedeli. L'immagine rimanda a una concezione di Chiesa militante, chiamata a inglobare gli infedeli nella *Christianitas* e a indurli ad abbandonare una fede giudicata falsa e brutale. Tuttavia, nelle pagine dedicate alla frontiera balcanica emerge una significativa inversione di prospettiva: più che espandersi “mangiando” gli infedeli, la preoccupazione principale diventa impedire che siano gli stessi cattolici a essere “mangiati”, vale a dire sopraffatti, assorbiti o perduti nel confronto quotidiano con l'islam e con il cristianesimo ortodosso.

Questa vulnerabilità strutturale – aggravata dalla cronica carenza di risorse economiche e umane – subì un ulteriore e decisivo colpo negli anni della guerra tra gli Asburgo e la Sublime Porta, in seguito alla vittoria asburgica alle porte di Vienna (1683) – nell'ambito della quale lo stesso Innocenzo XI aveva giocato un ruolo di primo piano – e nel corso del conflitto austro-turco che ne conseguì

89 *Relazione*, ff. 109v.-110r.

90 *Ibid.*, ff. 110r.-112v.

91 *Ibid.*, f. 84rv.

(1683-1699)⁹². In questo contesto, anche quei pochi elementi positivi rilevati da Cerri erano destinati a collassare, per poi riprendersi soltanto parzialmente all'inizio del secolo successivo. L'avanzata imperiale lungo la penisola balcanica suscitò aspettative di sostegno militare che non furono mantenute e che contribuirono, nel 1688, allo scoppio di insurrezioni in Bulgaria e in Albania; nel 1689, nel contesto dei disordini, perse la vita Pietro Bogdani⁹³, mentre nel Kosovo, nel 1690, il patriarca di Peć Arsenije III Čarnojević guidò la migrazione dei serbi ortodossi verso Belgrado e poi in Vojvodina e a Buda, con il consenso dell'imperatore. Anche in Bulgaria le conseguenze si rivelarono nefaste e, alla fine dei conti, irreversibili: la comunità cattolica di Chiprovaz, che Cerri nella sua relazione aveva descritto circa un decennio prima come la "capitale" del cattolicesimo bulgaro, nel 1688 collassò completamente e in modo definitivo, così come le isole cattoliche legate alla presenza dei mercanti ragusei. Un collasso al quale, come per uno scherzo del destino, aveva in un certo senso contribuito anche lo stesso Innocenzo XI, che tanto aveva caldeggiato un intervento anti-ottomano.

92 Antal Molnár, *Le missioni balcaniche durante il pontificato di Innocenzo XI (1676-1689): dall'apogeo alla rovina*, in *Innocenzo XI Odescalchi. Papa, politico, committente*, a cura di Richard Bösel, Antonio Menniti Ippolito, Andrea Spiriti, Claudio Strinati, Maria Antonietta Visceglia. Roma, Viella, 2014, pp. 193-207.

93 L'arcivescovo morì in realtà a causa di un'epidemia di peste; tuttavia, essendo noto il suo coinvolgimento nelle rivolte anti-ottomane, le autorità ne fecero dissepellire il corpo, che venne pubblicamente dato in pasto ai cani (Cfr. Luigi Markelaj, Pietro Bogdani e d'Albania del suo tempo, con la riproduzione fotografica di centotrentadue documenti, Bari, Paolo del Colle, 1989; Lucia Nadin, *Salus Christianitatis Salus Patriae. Frontiere di fede in Albania e interessi di politica veneziana. La vicenda di Pietro Bogdani*, in *L'Albania nell'archivio di Propaganda Fide*, cit., p. 130).

Alla frontiera delle missioni: l'area persiano-turca

Elisabeth Richard

L'analyse liminaire des différentes sections du rapport Cerri relatives à l'aire "persano-turque" soulève une problématique d'ordre épistémologique: il convient de s'interroger sur la pertinence de cet ensemble géographique, lequel, s'il répondait à une certaine logique empirique pour les voyageurs de l'époque, semble plus difficilement saisissable pour les géographes de la période moderne. L'heuristique s'est heurtée à une absence notable de représentations cartographiques contemporaines du rapport qui embrasseraient cette région dans sa globalité. À défaut d'une source synchrone, l'étude s'est appuyée sur une carte postérieure, gravée par le cartographe français Pierre Lapie (1777-1850) à l'occasion de la réimpression des voyages de Chardin en 1810¹, elle propose une vision globale du territoire qui nous intéresse. Cette difficulté à trouver une carte géographique générale de l'aire sur laquelle nous allons nous concentrer s'explique par la diversité géographique, mais aussi politique et religieuse de la zone.

L'identification des limites de cet espace soulève la question des critères de définition territoriale: quels contours assigner à une zone dont l'unité repose sur l'appartenance aux sphères impériales séfévides et ottomanes? En 1678, cet ensemble constitue une aire géographique d'une vaste envergure, structurant un espace transcontinental. Ses marges s'étendent des confins méditerranéens à l'ouest jusqu'aux marches de l'Empire chinois à l'est, tandis que ses frontières septentrionales et méridionales sont marquées respectivement par les steppes russes et les rivages de l'océan Indien. L'analyse du rapport Cerri permet de mesurer la complexité de cette mosaïque territoriale. Nous y avons recensé plus de trente entités administratives ou régions distinctes², alors placées sous la

1 *Carte de Perse et Turquie d'Asie et d'une partie de la Tartarie indépendante*, réalisée par Pierre Lapie, géographe pour les *Voyages de Chardin*, 1810.

2 Les trente régions en question sont l'Albanie, l'Arabie, les îles de l'Archipel, l'Arménie, l'Asie, l'Asie Mineure, la Barbarie, la Bosnie, la Bulgarie, la Circassie, Constantinople, une partie de la Croatie, le Kurdistan, Chypre, une partie de la Dalmatie, l'Égypte, l'Éthiopie, la Géorgie, le pays des Maronites, la Mésopotamie, la Mingrélie, la Moldavie, la Perse, la Roumanie, le duché de Saint-Saba,

souveraineté – ou la suzeraineté – de la Sublime Porte ou de la couronne persane. Pour bon nombre de ces régions, la domination turque n'est que formelle et se résume en un tribut dû aux Ottomans. Cette fragmentation apparente masque en réalité une intégration au sein de deux systèmes impériaux concurrents, dont les interactions définissent les équilibres de l'Asie occidentale et centrale à l'époque moderne.

Au sein de cet inventaire exhaustif, notre analyse se focalisera sur les ensembles centraux, les zones de contact où prédominent les influences turques et persanes: l'Arabie, l'Arménie, l'Asie Mineure, la Circassie, Constantinople, la Géorgie, la Mingrélie, la Mésopotamie, la Perse, la Syrie et la Tartarie. Cette nomenclature, qui fait coexister des empires aux dimensions continentales, telle la Perse, avec des pôles urbains isolés comme Constantinople, reflète la complexité de l'échiquier géopolitique du Proche-Orient à l'époque moderne. Il convient de souligner que cette partition spatiale ne se calque pas sur les juridictions canoniques des Églises orientales, mais répond davantage à une approche pragmatique de la réalité du terrain. Ces dénominations, forgées par la Sacrée Congrégation pour la *Propaganda Fide*, procèdent d'une logique opérationnelle propre aux impératifs missionnaires. L'exemple de la distinction entre la Mingrélie et la Géorgie est, à cet égard, paradigmatique. À partir de 1665³, la Propagande entérine une scission fonctionnelle du territoire géorgien pour optimiser l'administration des missions. La zone orientale, la Géorgie proprement dite, largement inféodée à la sphère d'influence safavide, est dévolue aux Capucins italiens, qui y sont établis depuis 1662⁴, tandis que la zone occidentale, connue à Rome sous la dénomination de Mingrélie, bien qu'elle regroupe également les provinces voisines de Gourie et d'Iméréthie, est quant à elle constituée en champ d'apostolat spécifique pour les Théatins, dont la présence est attestée depuis le 14 décembre 1628⁵.

Même en réduisant l'étendue de notre zone, nous ne pourrions pas étudier aujourd'hui dans le détail la situation missionnaire dans tous ces territoires.

la Serbie, l'île de Sifnos, la Syrie, la Tartarie-Crimée, la Thrace, la Transylvanie pour encore quelques années et la Valachie.

- 3 APF, Lettere, vol. 52, fol. 141 v, "si e fatto sapere à i Superiori de Teatini di ordinare à i loro Missionarii in Mengrellia di non ingerirsi nella Missione di Georgia, ne VR permetterà, che li suoi Religiosi si stendano in detta Missione, volendo la Sacra Congregazione che ogn'uno si contenti del posto, che gli e stati assegnato".
- 4 APF, Lettere 40, fol. 383v, "Hanno col consiglio di lui medesimo risoluto questi Signori di mandavi li Padri Cappuccini con le facultà di potersi anco estendere nella Mengrellia, quando il bisogno lo richieda".
- 5 AGT, Lettere, Sc.I (R.1) A.II, s.20, P. Pietro Avitabile CR. 12 mars 1629.

D'excellents travaux récents s'intéressent d'ailleurs à la situation de l'église catholique dans ces différentes régions. Nous pensons bien sûr aux nombreux ouvrages du professeur Bernard Heyberger sur les chrétientés orientales, aux écrits du professeur Alastair Hamilton sur les relations avec le monde arabe, aux travaux d'Aurélien Girard, notamment sur la Syrie, aux recherches de Christian Windler sur la Perse, mais aussi aux études de John-Paul Ghobrial, ou Elisabetta Borromeo sur l'Empire ottoman, celles de byzantinistes comme Vassa Kontouma et tant d'autres.

Notre étude se propose d'analyser les dynamiques de cette région marquée par de profonds contrastes, dont l'unité formelle réside principalement dans son appartenance aux empires musulmans (ottoman et séfévide). L'objectif est de dégager des convergences structurelles afin d'éclairer la stratégie diplomatique et religieuse de la Curie romaine. Le rapport d'Urbano Cerri constitue, à cet égard, une source de premier ordre. Pour chaque circonscription, l'auteur établit une nomenclature statistique rigoureuse distinguant les populations catholiques, de rites latin et orientaux, les schismatiques, les éventuelles poches de Réformés, ainsi que les non-chrétiens, Juifs et Musulmans. Le document recense en outre les sièges épiscopaux, les centres de mission, les ordres religieux engagés sur le terrain, les pratiques dévotionnelles locales ainsi que les enjeux pastoraux prioritaires. Conçu comme un outil d'aide à la décision pour la Congrégation de *Propaganda Fide*, ce rapport privilégie une approche monographique soulignant les particularismes locaux au détriment d'une vision synthétique. Dès lors, une question s'impose: est-il heuristiquement pertinent de postuler l'existence d'une aire persano-turque homogène?

Pour répondre à cette problématique, notre analyse s'articulera autour de trois axes, nous démontrerons que les zones d'influence missionnaire s'affranchissent tant des frontières étatiques que des délimitations administratives de la Propaganda. Dans un second temps, nous examinerons la stratification de l'organisation missionnaire au sein de la région. Nous concluons par l'examen du cas de la Géorgie, territoire aux confins de la chrétienté, doté d'une autonomie relative et faisant office d'espace tampon entre les deux hégémonies impériales.

Au-delà des prolégomènes nécessaires à la compréhension de cet espace d'échanges entre les empires safavide et ottoman, il convient d'analyser les spécificités de la capitale ottomane. Constantinople constitue un cas d'étude singulier et névralgique pour l'histoire religieuse du XVII^{ème} siècle. Demeurant, à cette période, une métropole à forte composante chrétienne, elle s'affirme comme la base arrière indispensable aux opérations diplomatiques et aux

entreprises missionnaires en Orient⁶. La ville est le théâtre de controverses doctrinales et politiques permanentes avec les Églises orientales, au premier rang desquelles le patriarcat œcuménique. Les relations entre les missionnaires latins – et plus spécifiquement les Jésuites – et la hiérarchie grecque y sont marquées par une complexité structurelle, oscillant entre collaboration ponctuelle et hostilité ouverte⁷. L'importance stratégique de Constantinople est attestée par la densité de la présence religieuse occidentale. La quasi-totalité des ordres missionnaires y établit des assises durables. Les ordres mendiants, dominicains et franciscains y maintiennent une présence historique héritée de l'époque médiévale⁸. Installés dès 1609, les Jésuites⁹ y assurent une présence quasi continue tout au long du siècle, malgré de brèves interruptions. Les Capucins s'établissent de manière pérenne à partir de 1626, consolidant l'influence française dans la capitale¹⁰. Même des congrégations de moindre envergure, à l'instar des Théatins dans les années 1640, perçoivent la nécessité de s'y implanter pour garantir le rayonnement de leurs activités vers l'arrière-pays.

À l'instar de l'Égypte, Constantinople s'impose ainsi comme une plateforme logistique et institutionnelle cruciale, conditionnant l'efficacité des réseaux missionnaires à travers l'ensemble du Levant. C'est également un lieu de controverse avec les Églises orientales, grecques notamment. Les missionnaires, et tout spécialement les Jésuites y entretiennent des relations compliquées avec le patriarcat. Presque tous les ordres y sont présents. Les Dominicains et les Franciscains depuis le Moyen-Âge, les Jésuites, installés depuis 1609, et y demeurent tout le siècle, avec juste quelques années d'interruption, les Capucins y sont établis durablement à partir de 1626. Même certains petits ordres missionnaires, comme les Théatins, qui tentent de s'y établir dans les

-
- 6 Elisabetta Borromeo, *Les Catholiques à Constantinople. Galata et les églises de rite latin au XVII^{ème} siècle*, "Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée", 107-110 (2005), pp. 227-243.
 - 7 Dénes Harai, *Une chaire aux enchères: Ambassadeurs catholiques et protestants à la conquête du patriarcat grec de Constantinople (1620-1638)*, "Revue d'Histoire moderne et contemporaine", 58/2 (2011), pp. 49-71.
 - 8 Raymond-Joseph Loenertz, *Les établissements dominicains de Péra-Constantinople (Origines et fondations)*, "Revue des études byzantines", 179 (1935), pp. 332-349.
 - 9 Adina Ruiu, *Conflicting Visions of the Jesuit Missions to the Ottoman Empire, 1609-1628*, "Journal of Jesuit Studies", 1/2 (2014), pp. 260-280.
 - 10 Benoist Pierre, *Le père Joseph, l'empire Ottoman et la Méditerranée au début du XVII^e siècle*, "Cahiers de la Méditerranée", 71 (2005), pp. 185-202.

années 1640¹¹, comprennent l'enjeu, pour pouvoir rayonner dans la région, d'avoir une maison à Constantinople. Avoir une base à Constantinople, comme en Égypte d'ailleurs, est crucial pour les ordres missionnaires.

Hors de Constantinople, les missions se comprennent au prisme de la diversité religieuse de la région, dans laquelle se rencontrent catholicisme latin, grec, arménien, assyro-chaldéen, orthodoxie et islam. Une analyse synoptique de cette zone, suivant un axe ouest-est, permet de dégager des spécificités géopolitiques et confessionnelles structurantes¹². Le Mont-Liban constitue, à cet égard, un cas singulier au sein du paysage levantin. La présence d'une importante communauté maronite, précocement rattachée à l'obédience romaine, en fait un bastion du catholicisme oriental. Ce territoire s'insère par ailleurs dans un réseau de dynamiques translocales, entretenant des rapports étroits avec les centres névralgiques que sont Le Caire, Jérusalem, Damas et Alep. La Syrie, est également un centre missionnaire important. A partir de la fin du XVI^{ème} siècle cependant, la réorganisation des flux commerciaux et l'essor des voies de communication profitent à Alep, qui supplante progressivement Damas. Tandis que cette dernière demeure une capitale historique abritant une minorité chrétienne significative, Alep s'impose comme le nouveau centre de gravité économique et religieux, favorisant l'établissement durable de centres de formation et de structures conventuelles par les ordres missionnaires.

Le paysage missionnaire mésopotamien s'organise autour de pôles urbains stratégiques, au carrefour des routes commerciales et des implantations chrétiennes historiques. Bagdad, centre administratif majeur, constitue un premier point d'ancrage où se côtoient diverses minorités chrétiennes et où s'établissent les ordres Carmes déchaux et Capucins. Plus au sud, Bassora occupe une fonction pivot: outre la présence des Carmes, la ville s'affirme comme le port d'embarquement névralgique vers les comptoirs de l'Inde, reliant ainsi les missions levantines à l'océan Indien. Dans la partie septentrionale de la province, l'activité missionnaire se cristallise autour de Mossoul et Diyarbakır. Cette dernière, située aux confins de l'Anatolie, constitue une porte d'entrée vers les territoires de peuplement nestorien et l'Arménie historique. L'implantation dans ces régions s'avère toutefois périlleuse en raison de plusieurs facteurs: la proximité des zones tribales du Kurdistan expose les missions à des incursions fréquentes, limitant drastiquement le flux de voyageurs et la pérennité des établissements, en outre, les missionnaires latins se heurtent à une réception parfois contrastée, voire hostile, de la part des hiérarchies ecclésiastiques

11 APF, SOCG, vol. 119, fol. 262.

12 Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, École française de Rome, 1994, pp. 13-37.

orientales locales, soucieuses de préserver leur juridiction. Sur le plan chronologique, après les tentatives d'installation des Capucins vers 1660, le XVIII^{ème} siècle marque un tournant avec la reprise de la zone par l'ordre des Prêcheurs. Sous l'impulsion des Dominicains, Mossoul devient alors le centre névralgique de l'apostolat catholique dans la région, et le fleuron des missions de l'ordre.

Quelques mots sur l'Arménie, région divisée entre Turquie et Perse, qui garde malgré cela une unité forte autour de son catholicos. Vers 1670, cette unité confessionnelle s'est doublée d'une aspiration croissante à l'émancipation politique, un mouvement d'éveil national que le Saint-Siège suivait avec une attention soutenue. Le corpus des sources missionnaires, tant manuscrites qu'imprimées, témoignant de ces dynamiques est particulièrement dense. Parmi ces documents, une œuvre singulière, dont la parution suit de près les événements relatés dans notre source principale, mérite une attention particulière. Publié initialement en français en 1675, puis traduit en italien en 1683, cet ouvrage constitue un témoignage historiographique de premier plan sur les velléités d'indépendance de la région et les tentatives de rapprochement avec Rome. Celui d'un capucin, Justinien de Tours, publié sous le pseudonyme de Michel Febvre, *L'état présent de la Turquie* ou *Teatro della Turchia*. A cela s'ajoutent les difficultés structurelles rencontrées par les Arméniens catholiques du Nakhitchévan: accablés par une pression fiscale excessive, ces derniers migrent massivement entre 1719 et 1730 vers Smyrne, entraînant avec eux leur hiérarchie ecclésiastique. Si la ville de Van demeure le centre névralgique de l'Arménie ottomane, où les Capucins ne s'établiront que tardivement et de façon éphémère, les tentatives missionnaires des Jésuites y demeurent infructueuses. Ces derniers connaissent en revanche un succès plus notable à Erzeroum, cité dont l'essor au XVII^{ème} siècle en tant que nœud caravanier majeur en facilite l'accès. Parallèlement, on observe une mutation des axes de communication: la voie terrestre au départ de Smyrne supprime progressivement l'itinéraire maritime transitant par Trébizonde; ce dernier imposait en effet la traversée des régions gréco-géorgiennes avant d'atteindre le plateau arménien.

Au-delà de l'Arménie, certaines régions étaient occupées par des populations déplacées à la suite des politiques de déportation massives orchestrées par les Safavides. C'est le cas de la plaine pré-caspienne de Bakou, zone anciennement arménienne mais largement déchristianisée, qui suscita l'intérêt stratégique de la Compagnie de Jésus¹³. En revanche, les rives méridionales de la mer Caspienne demeurèrent hermétiques à toute implantation. Plus à l'Est, les ambitions

13 Rudi, Matthee, *Jesuits in Safavid Persia*, "Encyclopaedia Iranica", vol XIV, fasc. 6 (2008), pp. 634-638.

missionnaires se heurtèrent à des échecs patents, à l'instar de la mission de Samarcande avortée en 1653; l'Afghanistan et l'Asie centrale demeurèrent, pour l'apostolat latin, des horizons purement spéculatifs. En Perse proprement dite, il convient de souligner l'originalité des missions rurales volantes, pour reprendre le terme du père capucin Charles de Genève¹⁴, notamment au sein des communautés nestoriennes de la région d'Ourmia. Aux abords de Tabriz, les missionnaires rencontrèrent d'importantes difficultés d'établissement. Les Carmes déchaux tentèrent d'initier des contacts avec ces chrétiens assyro-chaldéens, dont l'union avec Rome, ébauchée sous l'ère mongole, avait laissé place à un schisme partiel, afin de les réintégrer dans le giron catholique. Cette entreprise se heurta toutefois à la structure socioculturelle de ces communautés: un christianisme à forte composante ethnique régi par des dynasties sacerdotales, où la transmission du ministère s'opérait de manière héréditaire. Enfin, les noyaux chrétiens d'Ispahan étaient constitués de descendants de déportés du début du XVII^{ème} siècle, tandis qu'à Chiraz, la présence catholique se limitait à quelques familles isolées. La situation en Perse est connue en Europe par des rapports comme l'*Estat de la Perse en 1660*, rédigé par le capucin français Raphael du Mans, supérieur de la mission d'Ispahan¹⁵.

Il n'existe pas de modèle unique d'implantation missionnaire au sein de l'espace turco-persan du XVII^{ème} siècle, bien que des constantes structurelles se dégagent. Tout d'abord deux types de mission, d'une part les missions de conversion, dans les régions musulmanes, bien qu'en Perse, dès le règne de Shah Séfi (1629-1642), l'ambition de convertir les souverains fût délaissée, et les missions d'union ecclésiastique visant le ralliement des minorités arméniennes, nestoriennes ou géorgiennes. Un autre trait commun réside dans la recherche d'une rationalisation géographique des stations. Vers le milieu du siècle, une mutation profonde s'opère: la diversification des itinéraires terrestres, jusqu'alors restreints, favorise le maillage du territoire par de nouvelles missions¹⁶. La décennie 1670 marque ainsi une transition vers une modernité régionale, portée par l'intensification des échanges consécutive à la stabilisation des relations turco-persanes et à l'ouverture de nouvelles routes caravanières.

14 Charles de Genève, *Les Trophées sacrés ou missions des capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse romande et la Vallée d'Aoste*, publiés par Félix Tisserand, vol III, Lausanne, 1976, p. 157.

15 Francis Richard, *Raphaël du Mans, missionnaire en Perse au XVII^e s*, 2 volumes, Société d'histoire de l'Orient, Paris, L'Harmattan, 1995.

16 Albert Girard, *Les routes de commerce vers l'Extrême-Orient à la fin du XVI^e et au commencement du XVIII^e siècle*, "Revue d'Histoire moderne et contemporaine", 14-3 (1910), pp. 332-354.

Ce dynamisme local s'inscrit dans un contexte global de basculement des puissances: le déclin de l'hégémonie hispanique et de l'importance de la République de Venise, l'effritement de l'influence portugaise et l'ascension fulgurante des réseaux maritimes hollandais.

Il convient dès lors d'interroger l'identité des missionnaires, leur origine géographique ainsi que l'organisation administrative de l'Église romaine dans cette région. En premier lieu, nous observons la coexistence de centres missionnaires aux trajectoires historiques divergentes: d'une part, des implantations médiévales pérennes en Terre Sainte, en Syrie, au Liban et en Égypte; d'autre part, des missions d'implantation plus récente, fondées au XVII^{ème} siècle en Anatolie, en Perse, en Mésopotamie ou encore en Géorgie. Les missions analysées ici correspondent aux structures actives au moment de la rédaction du rapport et sont donc des fondations modernes. À titre d'exemple, si les ordres mendiants, franciscains et dominicains, ont œuvré en Géorgie dès le XIII^{ème} siècle¹⁷, une rupture s'opère en 1626, lorsque la *Propaganda Fide* confie cette province aux Théatins. Survivances médiévales et missions modernes cohabitent cependant encore dans la zone. Nous avons l'exemple des Dominicains qui sont établis à Constantinople depuis le XIII^{ème} siècle et mènent des missions itinérantes sur les rives de la mer Noire et jusqu'en Perse. On pense par exemple à Paolo Maria Cittadini dont la relation de Géorgie et Arménie a été publiée en 1621 ou Giovanni da Lucca qui a été missionnaire en Circassie, Abkhazie, Mingrétie et Tartarie et dont la relation fut publiée en 1696 dans le premier volume des relations de Melchisédech Thevenot.

Sur le territoire qui nous intéresse coexistent en effet ordres anciens, comme les Franciscains de Terre Sainte ou les Dominicains du Nakhitchevan et ordres nouveaux. On y trouve principalement des Capucins, français ou italiens, des Jésuites, français, polonais et quelques germaniques impériaux et des Carmes, principalement des italiens, des flamands et des espagnols. Quelques ordres n'ont qu'une mission dans la région, comme les Théatins en Géorgie, mais dans ce cas précis ce n'est pas faute d'avoir essayé de s'installer à Constantinople, en Arménie ou à Alep. Il s'agit presque toujours d'ordres internationaux avec une principale exception, les prêtres des Missions Étrangères de Paris. Ces derniers arrivent cependant plus tardivement dans la zone, puisque que c'est suite à sa nomination à l'évêché de Babylone en 1638, qu'un Carme français, Bernard de Sainte-Thérèse (1597-1669), s'investit dans la formation des missionnaires et participe à la fondation du séminaire des missionnaires étrangères en 1663. Pour

17 Marie-Félicité Brosset, *Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIX^e siècle*, vol. 1, Saint-Petersbourg, Imprimerie de l'académie impériale des sciences, 1849, p. 649.

les fondateurs parisiens Perse et Turquie ne sont cependant que d'importance secondaire, leur intérêt se portant principalement sur l'Extrême Orient. Deux autres missions à part sont celles des Franciscains destinés à Samarkande et des Franciscains observantins, présents en Crimée depuis le XIV^{ème} siècle.

La majorité des ordres religieux opérant dans ces régions se caractérise par un recrutement international. Cette hétérogénéité impose aux missionnaires de composer, sur le terrain, avec une pluralité d'origines, de langues et de cultures. A cet égard, la *Chronique des Carmes en Perse* souligne les difficultés de cohabitation rencontrées par des missions composées de nationalités diverses. Parallèlement, la genèse de ces missions répond à des logiques de parrainage distinctes, émanant soit du Saint-Siège, soit des puissances protectrices telles que le Portugal ou la France. Dans certain cas, l'établissement missionnaire s'inscrit dans une perspective géopolitique explicite: l'arrivée des Augustins portugais en Perse, sous couvert de fonctions ambassadrices, en constitue un exemple probant¹⁸. Néanmoins, l'expérience de terrain démontre fréquemment la nécessité pour les ordres de s'émanciper de ces tutelles politiques. Une trop grande proximité entre les réguliers et les instances dirigeantes locales, cependant, à l'instar de la situation des Théatins en Géorgie, tend en effet à fragiliser les missions.

L'orientation diplomatique des missions varie sensiblement selon leur puissance de tutelle. Le Portugal, par le biais du Padroado, lie étroitement ses établissements aux impératifs stratégiques et mercantiles de la couronne. Pour la France, ainsi que le souligne Hilaire de Barenton dans *La France catholique en Orient durant les trois derniers siècles*, la situation s'avère singulièrement complexe. Les Capucins français, dont les premières missions précèdent le renforcement des liens entre Paris et la Sublime Porte, se heurtent ultérieurement aux paradoxes de la diplomatie royale, notamment à l'alliance ottomane. Cette position ambiguë fait peser un risque constant de compromission ou de corruption des projets missionnaires par les autorités ottomanes. Parallèlement, la France tente d'amorcer une alliance avec la Perse, bien que les réalités du terrain divergent fréquemment des directives de Versailles; certains religieux soutiennent clandestinement les aspirations à l'émancipation arménienne, à rebours des priorités officielles. Les puissances impériales, quant à elles, voient leurs intérêts dictés par une belligérance quasi permanente avec l'Empire ottoman. De même, la Pologne projette ses propres ambitions dans la région, portées par une rivalité d'influence croissante avec Moscou. L'immense force de la Propagande est de veiller à ne s'inféoder à personne. Cela s'avère un atout de

18 Carlos Alonso OSA, *Clemente VIII y la fundación de las misiones católicas en Persia*, "Ciudad de Dios", vol. 171/2 (1974), pp. 196-240.

taille, et explique le choix de plus en plus fréquent de Livourne, ville pontificale, comme port d'embarquement, pour garantir aux missionnaires la liberté.

L'approche de l'Orient diffère sensiblement selon les ordres en présence. Pour la Compagnie de Jésus, ces territoires s'inscrivent prioritairement dans une dynamique de transit vers la Chine et l'Extrême-Orient; les établissements du Proche-Orient y font figure de relais logistiques. Cette fonction de jalon n'exclut toutefois pas un apostolat actif en Syrie, en Perse et, ultérieurement, en Arménie. L'objectif stratégique des Jésuites consistait à sécuriser deux axes majeurs: l'un vers l'Inde et l'autre vers la Chine via l'Asie centrale; ils y parviennent vers la fin du XVII^{ème} mais cela s'avère plutôt un échec face au développement de la voie maritime. Le réseau des escales en Asie se structure autour de pôles urbains majeurs: Constantinople, Smyrne, Erzurum et Tabriz, où les missionnaires bénéficient de l'hospitalité des Capucins, puis Ispahan. L'itinéraire se prolonge vers le golfe Persique (incluant une étape chez les Carmes à Shiraz) pour aboutir aux ports abritant divers postes missionnaires et, *in fine*, aux comptoirs portugais. Cette organisation témoigne de la bonne intelligence et de la coopération entre les ordres qui prévalaient, malgré tout, sur le terrain.

Une problématique corollaire à l'évangélisation des populations locales réside dans l'instruction de la jeunesse et l'éventuelle émergence d'un clergé autochtone. Dès la fondation du collège de la Propagande, plusieurs bourses sont créées pour ces territoires. Depuis le legs du cardinal Antonio Barberini du 1^{er} avril 1637, arméniens, géorgiens, et persans disposent de places à leur intention¹⁹. Toutefois, au vu des contraintes logistiques, l'éloignement de Rome, la durée et la nature périlleuse du voyage, la question de l'envoi des élèves à Rome peut être mise en balance avec l'instauration de centres de formation *in situ*. Si le Levant disposait déjà de structures pérennes, à l'instar du Collège maronite, l'expérience en Perse fut plus mitigée: les Carmes y fondèrent un collège au XVII^{ème} siècle, suivis par d'autres ordres, sans toutefois parvenir à maintenir ces établissements de manière pérenne. Néanmoins, ces initiatives contribuèrent indirectement à la renaissance culturelle arménienne à Ispahan²⁰. En réaction, les Arméniens apostoliques fondèrent leurs propres établissements sur le modèle pédagogique latin. Ainsi, bien que l'impact quantitatif de ces modestes collèges missionnaires soit difficile à évaluer, ils agirent comme des catalyseurs

19 APF, SC, Collegio Urbano, Miscellanea 3, Alunnati del Collegio Urbano di Propaganda Fide, fol. 13 bis.

20 Sarah Laporte-Eftekharian, *La Nouvelle-Djoulfa (Ispahan), une nouvelle culture de l'image*, "Byzantina. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art", XV (2017), pp. 73-80.

essentiels à la modernisation de l'enseignement au sein des Églises orientales.

La question des juridictions révèle une organisation territoriale fragmentée plutôt qu'unifiée. On observe la coexistence de sièges épiscopaux médiévaux, alors vacants, et de sièges épiscopaux modernes. Parmi les diocèses historiques, le cas de Constantinople est exemplaire: son évêque était fréquemment issu de familles levantines d'origine italienne, véritables relais d'influence pour l'Église latine depuis l'époque médiévale. Toutefois, la stratégie romaine privilégia souvent la création de nouvelles entités plutôt que la restauration de sièges médiévaux délaissés. Le cas de Tiflis est, à cet égard, symptomatique: l'évêché médiéval, au caractère éphémère, ne fut pas rétabli. Lors de l'érection d'une nouvelle juridiction régionale en 1632, le siège fut fixé à Babylone, avant d'être transféré à Ispahan suite à la reconquête de la ville par les Ottomans. Dans l'inventaire de la bibliothèque de l'évêché daté de 1651, on trouve des ouvrages qui témoignent de l'étendue de la juridiction de l'ordinaire du lieu, grammaires arméniennes, persanes et arabes, arméniennes et géorgiennes²¹. La zone d'action de cet évêché est d'ailleurs immense, et malgré la présence d'un coadjuteur, le prélat a en réalité peu de pouvoir sur le terrain, et même une influence très limitée.

Quelques mots pour illustrer cette analyse trop synthétique, sur la mission théatine de Géorgie. L'examen de la mission théatine en Géorgie permet de faire ressortir les nuances de l'implantation latine dans le Caucase. L'ordre théatin se distingue par sa structure singulière: il s'agit de la seule congrégation dont l'activité se limite à une implantation unique dans la région. Son recrutement, quasi exclusivement italophone, à l'exception notable d'un religieux bavarois issu de Venise et d'un Niçois rattaché à Turin, souligne son homogénéité culturelle. Le rapport n'en dit presque rien, sinon qu'elle a été abandonnée et que le dernier religieux qui subsiste dans la région est replié en Mingrelie. Selon Cerri, il ne reste plus qu'un religieux, la région est fort dangereuse et n'est chrétienne que de nom. Toutefois, les sources missionnaires directes offrent une perspective plus nuancée. Les rapports comme ceux d'Archangelo Lamberti ou la relation, plus tardive, de Gaetano Rasponi²², mettent cependant en lumière des aspects communs à toute la région qui nous intéresse: la dureté de la mission et l'obligation pour les religieux latins de louvoyer entre chrétiens géorgiens peu accueillants et musulmans. Cette mission, fondée en 1626 par la Propagande selon un modèle totalement romain, est consacrée à l'union avec

21 APF, SC, Mesopotamia, Persia, Caldei, fol. 84 v.

22 Salvatore Saccone, *Relazione sulla Mingrelia dell'abate Gaetano Rasponi in una lettera inedita dall'otto gennaio 1687*, in *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, vol. 4, Gênes, Bozzi, 1979, pp. 15-36.

l'Eglise orthodoxe de Géorgie. Bien loin à priori des prérogatives politiques que l'on peut voir ailleurs, les instructions romaines sont claires, les religieux doivent avant tout rendre compte de la situation de la religion dans le Caucase, ramener les évêques dans le giron de l'Eglise romaine mais aussi enseigner les clercs, notamment de la bonne administration des sacrements²³. Bien que cette mission soit établie au cœur même de l'espace à dominante musulmane qui nous intéresse aujourd'hui, et que l'Ouest du pays paie un tribut aux Ottomans tandis que l'Est est dirigé par des Vices rois persans, les principautés géorgiennes sont officiellement chrétiennes, et la mission théatine semble plus vue comme une mission intérieure pour l'Eglise orthodoxe géorgienne qu'une mission *ad gentes*.

L'exemple de la Géorgie, nous semblait intéressant pour essayer de comprendre la complexité de l'aire persano-turque à l'époque du rapport Cerri. Au-delà de ce rapport qui tente de brosser, pour chaque région citée, un bref tableau de la situation, nous voulions tisser, dans les grandes lignes, la toile de fond. Au XVII^{ème} siècle, l'expansion des fondations missionnaires s'inscrit dans une double dynamique: le renouveau prosélyte de la Contre-Réforme, visant à limiter la pénétration des influences protestantes au sein des Eglises orientales, et l'ouverture de nouveaux axes de communication facilitant l'accès aux régions continentales. *In fine*, cette zone géographique se présente comme un espace de fragmentation où s'entrecroisent une multiplicité d'ordres religieux, de nationalités et de particularismes locaux. Ces missions partagent néanmoins un dénominateur commun: la précarité. L'apreté de la vie quotidienne y est exacerbée par les risques inhérents à une installation en territoire perçu comme hostile. Bien que la région soit sous l'hégémonie des deux grands empires musulmans, elle constitue également le foyer de courants chrétiens orientaux divers, dont certains sont en communion avec le Saint-Siège, d'autres considérés par Rome comme hérétiques et ou schismatiques.

Toutefois, l'activité missionnaire n'aboutit qu'épisodiquement à l'union formelle avec Rome. Si l'on observe, dans certaines provinces, un mouvement d'adhésion au catholicisme, on assiste simultanément à une réaction identitaire centrée sur la sauvegarde des traditions communautaires. Ce phénomène peut être analysé comme un véritable choc culturel provoqué par la confrontation avec des clercs latins dotés d'une solide formation intellectuelle, mais issus d'un univers mental exogène. Ce paradoxe est illustré, bien que cet exemple dépasse notre cadre géographique immédiat, par le cas de certains évêques russes formés à Rome: une fois de retour dans leur patrie, ces derniers retournèrent contre la papauté les outils rhétoriques et doctrinaux acquis lors de leur formation romaine, s'affirmant alors comme de redoutables opposants à l'influence latine.

23 Naples, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, MS S.MART 510, fol. 12-13.

Alla frontiera delle missioni: il mondo coloniale americano

Luca Codignola

There are two ways to examine the report on the state of the world of missions that Urbano Cerri wrote for pope Innocent XI (1611-89) in late 1678, about one year before his own death, with regard to the North Atlantic world¹. One way is to examine it along with other, similar reports that were drafted by officials of the Sacred Congregation “de Propaganda Fide” in the extended early modern era. This allows us to verify to what extent the corporate knowledge of the Congregation changed over several decades and officials were able to transmit the acquired information onto their successors; also, how these officials were able to keep track of developments taking place over the other side of the Atlantic Ocean; finally, how their imagination was stifled by their dependence on the bulk of their stored documentation. Some of these officials proved to be diligent bureaucrats, but nothing more than that. As British historian Peter Partner (1924-2015) explains for the sixteenth century, these officials “were either men of business or men of letters; they were not ... church thinkers or reformers”. They were too busy with pending business to devote any significant portion of their time to discuss the overall meaning of their task. After all, their faith was there to provide all the answers².

Furthermore, these bureaucrats were so overworked, as Cerri himself admitted, that they really had no time to raise their eyes from their papers so as to devote any time to high-spirited exchanges about what they were doing:

-
- 1 APF, *Miscellanea varie*, vol. XI, ff. 48rv-179rv, Urbano Cerri to Innocent XI, [Rome], [1678] [hereafter Cerri Report]. Written in a copyist's hand, this is the best and most complete draft of the report available in APF. As is well known, Cerri was first pro-secretary (1673) and then secretary of the Sacred Congregation “de Propaganda Fide” (1673-8).
 - 2 Peter Partner, *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 5, 135 (quotation); Luca Codignola, *The Holy See and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1760*, in *America in European Consciousness, 1493-1750*, ed. Karen Ordahl Kupperman, Chapel Hill, NC, London, The University of North Carolina Press for the Institute of Early American History and Culture, 1995, pp. 195-242, esp. 198.

“nothing is ever discussed but of the businesses that hit us every single day”³. However, some officials, such as Francesco Ingoli (1578-164) and Stefano Borgia (1731-1804), were more inquisitive, imaginative, and creative⁴. In any case, our North American perspective should never make us forget that, at least in the early modern era, neither United States or Canada were at the centre of the global interest of Propaganda, let alone the Holy See or the pope⁵. I had adopted this first perspective in a short survey that I wrote in 1999. I had started with the subdivision of the world devised by Giovanni Battista Agucchi (1570-1632) in 1622, and I had then proceeded to discuss the overall attempts of Luigi Capponi (1583-1659) in 1655-7; Carlo Agostino Fabroni (1651-1727) in 1698, Lorenzo Casoni (1645-1720) in 1797, Cerri himself in 1678, Niccolò Forteguerra (1674-1735) in 1724, Vincenzo Alessandro Costanzi (ante 1768-1802) in 1765, Michele Di Pietro (1747-1821) around 1803, and Francesco Cancellieri (1751-1826) around 1816⁶.

The second way to examine Cerri’s report with regard to the North Atlantic world is to submit its text to a critical analysis and to discover what were the

-
- 3 Cerri Report, ff. 270-273 (“non si parla d’altro che de’ negotii che vengono alla giornata”). This quotation is also in Giovanni Pizzorusso, *Propaganda Fide, I: La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022, p. 113.
 - 4 Francesco Ingoli was secretary of Propaganda from 1622 to 1649; Stefano Borgia was secretary from 1770 to 1789, pro-prefect from 1798 to 1800, and prefect from 1802 to 1804.
 - 5 Luca Codignola, *Roman Catholic Conservatism in a New North Atlantic World, 1760-1829*, “The William and Mary Quarterly”, 3rd ser., LXIV, 4 (October 2007), pp. 717-756, esp. 740.
 - 6 Luca Codignola, *L’area nord-atlantica secondo la curia pontificia. I funzionari di Propaganda Fide, 1622-1816*, in Giovanni Caboto e le vie dell’Atlantico Settentrionale: Atti del Convegno Internazionale di Studi. Roma, 29 settembre-1 ottobre 1997, eds. Marcella Arca Petrucci, and Simonetta Conti, Genoa, Brigati, 1999, pp. 201-212. The only missing official from my 1999 list was probably the most important, Ingoli, but Ingoli’s report was published the very year of my own article, so I could not know of it at the time. Preserved in Archivio di Stato di Roma, Archivio Santacroce, vol. 84 (formerly C.4), ff. 11v-177rv, the Ingoli report was edited as Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, ed. Fabio G. Tosi, Vatican City, Urbaniana University Press, 1999. On a larger perspective see Matteo Sanfilippo, *L’image du Canada dans les rapports du Saint-Siège, 1622-1908*, “International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d’études canadiennes”, 5 (Spring/printemps 1992), pp. 9-24, revised as Sanfilippo, *Le Canada et les représentants du Saint-Siège, 1608-1939*, in *Le Saint-Siège, le Canada et le Québec. Recherches dans les archives romaines*, eds. Luca Codignola, Giovanni Pizzorusso, and Matteo Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2011, pp. 19-43.

sources of his statements and opinions. This is not, of course, an easy task. It requires a familiarity with Cerri's own biography, of which, in fact, very little is known, except for the fact that Cerri's direct acquaintance with Propaganda lasted for about seven years, from 1671 to 1678⁷. What do we make, for example, of Cerri's mention of Giovanni da Verrazzano's exploration voyage of 1524? Did he take it from some documents stored in the archives of Propaganda, or does it show Cerri's own familiarity with the only source then available, that is, Giovanni Battista Ramusio (1485-1557), or was it simply common knowledge among learned officials? Or, what do we make of the fact that a few lines earlier Cerri dates to 1502 the French discovery of Canada – perhaps simply a copyist's mistake – or Cerri's own mistaken reference to an otherwise informative report on the missions administered by the Jesuit French Assistencia around the world. Propaganda had received it from the Society of Jesus in 1657. This, however, again wrongly dates such discovery to 1504⁸?

This 1657 Jesuit memorandum begs the question of how much of the information included in Cerri's Report derives from Cerri's own acquired familiarity with the Propaganda archives that, as an administrator, he consulted on a daily basis. But did he do a thorough search into the archival material in order to draft his 1678 report? Let's take the year 1675 as a benchmark. Cerri had been acquainted with the Propaganda archives for two years then, and had probably discovered that by no means they constituted a small repository. The Acta series, containing the proceedings of the general congregations, consisted of 39 volumes. Its marginal notes made it easy to identify the contents of each

7 The scanty available information is to be found in Bernard Jacqueline, *La S. Congrégation 'de Propaganda Fide' en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, "Revue historique de droit français et étranger", 4^{ème} sér., XLIII (1965), pp. 464-481, esp. 464-465; Josef Metzler, OMI, *Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni 1622-1972*, ed. Josef Metzler, vol. I/1: 1622-1700, Rome-Freiburg-Wien, Herder, 1971, pp. 244-305, esp. 263-264; Nikolaus Kowalsky, OMI, and Josef Metzler, OMI, *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or "de Propaganda Fide". New Enlarged Edition / Inventario dell'archivio storico della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o "de Propaganda Fide". Nuova edizione ampliata*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1983, p. 104; G. Pizzorusso, *Propaganda Fide*, cit., p. 125.

8 Cerri Report, f. 166r (1502, 1524); Giovanni Battista Ramusio, *Delle navigationi et viaggi*, Venice, Giunti, 1563-74, see the latest edition in Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, ed. Marica Milanese, VI, Turin, Giulio Einaudi Editore, 1988, pp. 871-906 (on Giovanni da Verrazzano); APF, Informazioni, vol. 136, ff. 522rv-529rv, Society of Jesus to [Propaganda], [Rome], [1657] (1504).

item⁹. The volumes of the series known as “Scritture Generali Riferite nelle Congregazioni Generali” (SOCG), containing original documents discussed in the general congregations, would have been much more difficult to peruse. Volumes 1 to 417, once known as *Lettere Antiche*, beginning in 1622, were roughly organized by geographical regions or topics. The re-organization of the series according to a chronological sequence only began with vol. 418 in 1669, adding another 38 volumes to reach and include our 1675 benchmark¹⁰. A third series, *Lettere*, was necessary to fully cover the years 1622-75. This series contains the outgoing letters or memoranda sent from Rome to the Propaganda’s addressees around the globe, including Rome itself. This series, just like *Acta*, is easy to consult through the customary marginal notes. However, *Lettere* adds another 64 volumes to Cerri’s potential reading list¹¹.

This means that, should Cerri have been inclined to perform a full search of the Propaganda archives in order to draft his global report, the basic list of incoming documents, proceedings, and outgoing documents would consist of a staggering 554 volumes of documents, of which only a rather small percentage would have been drafted in a easy-to-read copyist hand and written in Italian or Latin. But this was not all. The reform of the SOCG series that took place in the late 1660s meant that from then onwards a new series was devised, called *Congressi*, in which incoming documents would simply be bound together according to presumed geographical provenance (hence the several sub-series). These documents did not include any system of marginal notes to guide the reader. As is well known, issues arising from documents filed in the *Congressi* series were processed on a daily basis by the prefect and the secretary alone – that is, mainly by Cerri. As far as North America was concerned, by 1675 no volume of the *Congressi* series had yet been completed, but we can presume that incoming documents were being stacked in geographical piles, waiting to be bound once their size would reach the right thickness so as to be bound as individual volumes. No wonder that Cerri, as we have already mentioned, admitted to be overworked and to have little time for anything that did not immediately pertain his administrative duties¹².

9 Volumes from 1622 to 1675 of the *Acta* series are numbered from 1 to 45. However, seven volumes are duplicates and can thus be discarded for this computation.

10 The 38 volumes of the SOCG series from 1669 to 1675 are numbered from 418 to 456.

11 The 64 volumes of the *Lettere* series from 1622 to 1675 are numbered from 1 to 64.

12 As for the Americas, the *Congressi* series includes sub-series on Canada (*America Settentrionale*), the United States and Mexico (*America Centrale*), the West Indies and the islands in general, including Newfoundland and Bermuda (*Ame-*

If we then proceed with the assumption that Cerri had little time to spare; that the magnitude of the archives did not allow any thorough and consistent search into all pertinent documents; and that in the late 1670s North America was not at the top of Cerri's or of Innocent XI's concerns, we cannot avoid the conclusion that Cerri's pages on the British colonies and French Canada were the result of a combination of factors: (i) his own direct experience as secretary of the Congregation; (ii) his random search into the archives; (iii) the corporate memory of the Congregation's minor officials, that is, its several clerks (or *minutanti*). Among these officials, most probably the two archivists, first William Lesley (1619/21-1707) and Giuseppe Zambecchini (*ante* 1668-1738) were most influential in assisting Cerri during his search for pertinent documentation, especially Lesley, who was also the agent in Rome of the bishop of Petraea and first vicar apostolic in Canada, François de Laval (1623-1708)¹³.

A combination of these three factors explains Cerri's rather lengthy and substantially up-to-date description of Canada, that he appropriately defined as the northern part of New France. In 1673, still in function as pro-secretary, Cerri had to deal with the issue of who was to pay for the bulls appointing Laval as ordinary bishop of Québec, a promotion from the latter's previous position as vicar apostolic. Through Lesley, Laval had informed Propaganda that he could only pay for a portion of the £1,000 scudi required by the Dataria Apostolica. Cerri took part in the general congregation of 18 April 1673 that, in principle, consented to Laval's discount. As secretary, it fell onto Cerri to take the matter before Pope Clement X (1590-1676). Informed that Francesco

rica Antille), and Iberian America (America Meridionale).

- 13 William Lesley was archivist from 1661 until 1672; Giuseppe Zambecchini was first *sotto-archivista* from 1668 to 1672, then archivist from 1672 to 1707 or 1708 and again from 1718 to 1738. Notices on the Propaganda archivists in APF, Congressi, Ministri, vol. 3, ff. 1rv, 6rv, Gaspare Gualtieri to Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón, [1800]; enclosing APF, Congressi, Ministri, vol. 3, ff. 2rv-5rv, [Gualtieri] to [de Lorenzana y Butrón], [1800], Memoria; APF, Congressi, Ministri, vol. 6, ff. 244rv-255rv, Propaganda's internal memorandum, unsigned and undated, but subsequently the date 26 June 1790 was added. On the two archivists, see Bernard Jacqueline, *La S. Congrégation "de Propaganda Fide" en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, "Revue historique de droit français et étranger", 4^{ème} sér., XLIII (1965), pp. 464-481, esp. p. 475 n. 7. On Lesley, see Henri Sy, PME, *Guillaume Lesley et les Missions Étrangères de Paris*, "Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle revue de science missionnaire", IV, 2 (1948), pp. 117-120; Giovanni Pizzorusso, *Alla ricerca della centralità romana: le missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, PhD Thesis, Università di Genova, 1993, II: pp. 503-504, with full bibliographical information at p. 555 n. 102; G. Pizzorusso, *Propaganda Fide*, cit., pp. 380-382.

Cardinal Barberini (1597-1679) had offered personally to cover the balance due, the pope granted his own approval¹⁴.

As secretary, Cerri was also made responsible for complying with Laval's 1675-6 requests for the jubilee, for some relics for his churches, and the renewal of his faculties. He personally introduced the issues before the general congregations of 4 February 1676 and 13 April 1676 and twice took the issue before Innocent XI, who in 1676 had replaced the late Clement X¹⁵. To his administrative functions, Cerri added, on his own or through Lesley's help, the reading of Laval's exhaustive reports that he had sent to Rome in conjunction with his appointment as bishop of Petraea and vicar apostolic in Canada, a 1658 appointment that long predated Cerri's arrival to the Congregation. In fact, most of the information contained in Cerri's report are lifted from Laval's several reports to Pope Alexander VII (1599-1667) and to Propaganda that Laval wrote in the 1660s. In fact, Cerri explicitly mentions Laval's report to Alexander VII of 1666, that is, 14 October 1666, as one of his main sources. This report, as well as most of the other ones, would have been easy for him to consult, in that they were all filed in the SOCG series, where the spine of vol. 256 clearly indicated its contents as "America Canada"¹⁶.

The reference to the Northern Florida in Cerri's report is to be attributed

-
- 14 APF, SOCG, vol. 439, ff. 297rv-298rv, [Lesley] to [Propaganda], [Rome], [April 1673] (partial payment); APF, Acta, vol. 43, ff. 98v-99r, proceedings of general congregation (18 April 1673) (acceptance); APF, Udienze, vol. 1, f. 155v, proceedings of audience (27 April 1673) (Clement X's approval, Barberini's disbursement); APF, Lettere, vol. 62, f. 23v, Cerri to Giovanni Giustino Ciampini, [Rome], 12 May 1673 (bulls to be sent).
 - 15 APF, SOCG, vol. 428, ff. 186rv-187rv, Francois de Laval to Propaganda, [Québec], [1675] (jubilee); APF, SOCG, vol. 457, ff. 179rv-180rv, Francois de Laval to Propaganda, Québec, 13 November 1675 (faculties, relics); APF, Acta, vol. 46, f. 21rv, proceedings of the general congregation of 4 February 1676 (approved, but refer to Holy Office for faculties); APF, Acta, vol. 46, f. 72v, proceedings of the general congregation of 4 or 13 April 1776 (jubilee); APF, Udienze, vol. 1, f. 231v, proceedings of audience of 11 February 1676 (Clement X's approval)
 - 16 APF, SOCG, vol. 256, ff. 62rv-65rv, François de Laval to Alexander VII, Québec, 14 October 1666. Most of Laval's letters and memoranda were published, in full or partially, in the proceedings for Laval's canonization. See *Quebecen. Beatificationis et canonizationis ven. Servi Dei Francisci de Montmorency-Laval Episcopi Quebecensi (+1708). Altera nova positio super virtutibus ex officio critice disposita*, Sacra Rituum Congregatio, Sectio Historica, S. Hist. n. 93. Typis Polyglottis Vaticanis, Rome, 1956. Some of these reports are also printed in *Mandements Lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec*, eds. Henri Têtu, and Charles-Octave Gagnon, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie, 1887-1967, I: 1887.

to Propaganda's corporate memory, in that it pertained to the period just prior to Cerri's arrival at the Congregation. The specific reference is to the Nuncio in France, Pietro Bargellini (1630-94), who in 1671 had informed both the Holy See and Propaganda of the recent discovery of this new country, baptized Northern Florida, and had suggested that Capuchin missionaries be sent there forthwith. It would not have been difficult for Cerri to locate the Northern Florida material in vol. 41 of Acta and the pertinent documentation in vol. 427 of SOCG, the series, having recently been chronologically re-organized¹⁷.

Cerri's reference to the Avalon venture and to the consequent attempt to counter the Puritans' migration into New England is, on the other hand, entirely based on the Propaganda documentation. At the time of Cerri's report, the Catholic colony in Newfoundland was a thing of the past. In fact, Cerri lamented the fact that the Jesuits who had joined the Avalon colony had failed to follow up on their activity and that nothing was known of them. The Avalon documentation that Cerri consulted derived from the copious correspondence of the Discalced Carmelite Thomas Doughty, in religion Simon Stock (1574-1652). From Stock's letters, Cerri highlighted Avalon's proximity to New England, the good disposition of the local Indigenous people, the opposition waged by Stock's superior, Rivarola, in religion Paolo Simone di Gesù e Maria (1571-1643), and Stock's relationship with two English noblemen who approved of the Avalon initiative¹⁸. Whatever was not directly related to Avalon is comprised in a number of references that Cerri picked up somewhat at random from the Propaganda archives. These references show Cerri's very imperfect understanding of the

17 The original memorandum on Northern Florida is in APF, SOCG, vol. 427, ff. 363rv-364rv, "A person of importance in Paris and some pious ladies to Pietro Bargellini, [c.feb 1671]; its translation into Italian is in APF, SOCG, vol. 427, f. 361rv. Pietro Bargellini's letter is in APF, SOCG, vol. 427, ff. 362rv, 365rv, Bargellini to [Antonio Barberini, known as cardinal Antonio], Paris, 17 February 1671. The matter was discussed by Propaganda in APF, Acta, vol. 41, ff. 137rv-138rv, proceedings of the general congregation of 27 April 1671. The Northern Florida venture is fully discussed in Luca Codignola, *Laurens Van Heemskerck's Pretended Expeditions to the Arctic 1668-1672: A Note*, "The International History Review", XII/3 (August 1990), pp. 514-527, translated and enlarged in *Laurens van Heemskerck e la pretesa navigazione alla Baia di Hudson, 1668-72*, in Luca Codignola, *Colombo e altri navigatori*, Genoa, Fratelli Frilli Editori, 2007, pp. 169-202.

18 The two noblemen were George Calvert, Baron Baltimore (1580-1632), and James Hamilton, Marquis Hamilton (1589-1625). Only the former is identified in Simon Stock's letters. On Stock and the Avalon colony, including the Jesuits' presence there, see Luca Codignola, *The Coldest Harbour of the Land: Simon Stock and Lord Baltimore's Colony in Newfoundland, 1621-1649*, Kingston, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1988.

differences between Newfoundland, New England, and Virginia, the latter mostly used as synonymous to English America. Cerri gathered the pertinent information from Stock's letters, but, most probably, also from the short report drafted by the Franciscan Reformed Gregorio Bolívar (c.1580-c.1631)¹⁹.

The several members of the Calvert family – George, 1st Baron Baltimore, but also his sons Cecil, 2nd Baron Baltimore (1606-75), and Leonard (1610/1-47), respectively proprietor and governor of Maryland, the latter referred to as “Leonardo di Cabrera” – are somewhat mixed up and one wonders whether Cerri had really understood their family relationship and their roles in their North American initiatives. A reference to a 1630 migration of wealthy Puritans can be attributed to the expedition that John Winthrop, Sr. (1588-1649), led to the Colony of Massachusetts Bay, as well as to a mission that Propaganda solicited to the general of the Capuchins again derives from the aftermath of Stock's failed Avalon venture²⁰. However, the next reference to this colonial venture is dated from something that happened almost two decades later, when in 1649 or 1650 the Queen Mother of England, Henrietta Maria (1609-69), who was then the wife of King Charles I (1600-49), solicited missionaries for “New England called Virginia”²¹.

George Calvert and Leonard Calvert were again called to duty by Cerri with regard to the 1633 establishment of the Catholic colony of Maryland, although Cerri's text does not make it clear whether he had realized that the Calvert family was also behind the Avalon venture. There again, however, Cerri seems to combine old and current information. The old information seems to be lifted from the archives of Propaganda, in this case the excerpts of the published report of the first Jesuit superior in the American provinces, the Jesuit Andrew White (1579-1656), an excerpt of which was available in Rome²². The new

19 The report is now in APF, *Miscellanea variae*, vol. VI, ff. 194rv-195rv, Gregorio Bolívar, OFM Ref, to Urban VIII, [Rome], [March 1625]. It might have been easier to find in Cerri's times.

20 APF, *Acta*, vol. 7/I, f. 164v, proceedings of the general congregation (22 November 1630). At this time the Capuchin leader, formally not a general, was François-Joseph Leclerc Du Tremblay, in religion Joseph de Paris (1577-1638), explicitly mentioned by Cerri.

21 APF, SOCG, vol. 260, ff. 405rv, 407rv, [Martial de Paris, OFM Cap], to Propaganda, [Paris], [1649/50].

22 APF, SOCG, vol. 347, ff. 376rv-377rv, [Andrew White, SJ, and Cecil Calvert], [London], [10 February 1633]. The original publication is *A Declaration of the Lord Baltemore's Plantation in Mary-Land, nigh upon Virginia: Manifesting the Nature, Quality, Condition, and Rich Utilities it Contayneth*, London, Bernard Alsop and Thomas Fawcett, 1633.

information on the worrying state of the Maryland mission was dated from three decades later. In fact, quite exceptionally given the uneasy relationship between Propaganda and the Society of Jesus, Propaganda had received and filed some reports forwarded by the Maryland superiors, one of which blamed the “the intemperate air or cruelty of heretics” for the death of some missionaries and the precariousness of the mission²³.

How are we then to rate Cerri’s report on the basis of his description of French and English North America? Overall, it shows a rather minor interest in that part of the world when we compare its length to the space devoted to the rest of the world, including Iberian America. This, however, does not come as a surprise, in that it reflects a diminutive attitude shared by Propaganda and the Holy See in general that was to persist at least until the late eighteenth century, if not even later. Still, its significance as a historical summary, let alone its usefulness for planning future activities, are almost nil. The report is repetitive and confused, although it does not contain any major mistake. Furthermore, in spite of rare hints in their direction, it almost completely misses the three major features of early North America, that is, the Jesuits’ missionary activity in the Northeast (the celebrated Relations are not even mentioned), the Capuchins’ presence in Acadia, and the early Catholic presence in Maryland. Still, the report is well written, and makes for a very pleasant reading for the armchair traveller.

23 APF, Fondo Vienna, vol. 12, ff. 71rv-72rv, [Edward Courtenay, SJ], to [Gian Paolo Oliva, SJ], [London], [31 May 1662] (“p l’intemperie, o p li strappazzi riceuiti dagli Eretici, e altre Cause ne sieno alcuni morti”). A second, similarly negative report, was forwarded to Propaganda one year later. See APF, Fondo Vienna, vol. 12, ff. 105rv, 108rv, Courtenay to [Oliva], London, 19 April 1663.

Alla frontiera della missione: le isole britanniche e loro colonie

Matteo Binasco

Not a Mission, but a Church. È con questo titolo che si apre il secondo capitolo del libro *The Catholic Community in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* scritto da Patrick J. Corish, uno dei maggiori storici del cattolicesimo irlandese. Nonostante sia stato pubblicato nel 1981, questo volume rimane tutt'oggi la migliore sintesi per capire la complessa e travagliata storia della Chiesa cattolica in Irlanda fra gli inizi del XVI secolo e la fine del XVIII secolo. Nel secondo capitolo Corish traccia un quadro della situazione della chiesa irlandese partendo dalla proclamazione dell'*Act of Supremacy* ad opera di Enrico VIII (1491-1547) e mettendo in evidenza la particolarità dell'Irlanda che si era progressivamente accentuata durante il Seicento, diventando un caso anomalo¹.

Sin dalla sua fondazione nel 1622 la Sacra Congregazione “de Propaganda Fide” inserì l'Irlanda, insieme alla Scozia e all'Inghilterra nei territori posti sotto la sua giurisdizione.² Tuttavia, la congregazione non elaborò una strategia uniforme nei confronti delle isole britanniche in quanto i cardinali di Propaganda non considerarono mai l'Inghilterra, l'Irlanda e la Scozia come un'unica area missionaria ma bensì come tre regni separati, ognuno con le rispettive leggi e problemi. Nonostante l'incessante attenzione per tutti gli eventi politici e religiosi che caratterizzano la storia delle isole britanniche, i membri della congregazione dimostrarono sempre un maggior interesse per l'Irlanda³.

1 Patrick J. Corish, *The Catholic Community in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Dublin, Helicon Limited, 1981; vedi anche Tadhg Ó hAnnracháin, *Catholic Europe, 1592-1648. Centre and Peripheries*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

2 Per una storia di Propaganda vedi Giovanni Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo. La congregazione pontificia De Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città, 2018; Id., *Propaganda fide. I: La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022.

3 Per un quadro generale dei rapporti fra le isole britanniche e Propaganda dal

Per quanto possa apparire un metodo rudimentale, il conteggio dei volumi contenuti nella serie scritture congressi per il periodo che va dal 1622 agli inizi del XIX secolo mette in evidenza come – agli occhi dei funzionari romani – il contesto irlandese avesse la priorità rispetto a quello inglese e scozzese. Infatti, i volumi sull'Irlanda all'interno di questa serie sono diciassette, una tangibile differenza rispetto ai cinque relativi all'Inghilterra e ai quattro sulla Scozia⁴.

La priorità data da Propaganda all'Irlanda era da collegare al contesto di resilienza in cui si trovava il cattolicesimo irlandese nel Seicento. Nonostante gli sforzi della corona inglese di promuovere un processo di anglicizzazione in tutta l'isola, la maggioranza della popolazione era rimasta fedele al cattolicesimo⁵. A questo proposito è emblematico il rapporto inviato a Roma nel 1613 da Guido Bentivoglio (1579-1644), nunzio nelle Fiandre dal 1616 al 1621. Nel documento Bentivoglio sottolineava come: "In questo regno in generale i popoli sono cattolici, e quasi tutti scopertamente professano la religione cattolica, essendo pochi quelli che la occultino, perciocchè la stragrande maggioranza della popolazione era rimasta fedele al papa"⁶. Al contrario dell'Irlanda, gli effetti della riforma anglicana avevano avuto un forte impatto sulla popolazione cattolica in Inghilterra e in Scozia. Nonostante sia difficile avere dei dati precisi, è stato ipotizzato che nel corso del Seicento il numero dei cattolici oscillasse fra l'1% ed il 5% della popolazione. La situazione era ancora più difficile in Scozia dove i cattolici erano stimati essere 10.000 nel 1631, una cifra che aumentò a 20.000 nel 1688⁷.

Inevitabilmente la differenza nel numero dei cattolici che vivevano nelle

XVII al XVIII secolo vedi Dominic Conway, *The Anglican World: Problems of Co-Existence. A. During the Pontificates of Urban VIII and Innocent X (1623-1655)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni 1622-1972*, a cura di Josef Metzler, vol. I/1: 1622-1700, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1971, pp. 149-176; Hugh Fenning, *The Three Kingdoms: England, Ireland, and Scotland*, in *Ibid.*, vol. II: 1700-1815, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1973, pp. 604-629; Matteo Binasco e Hannah Thomas, *Missionary Activity and Religious Houses*, in *The Oxford History of British & Irish Catholicism. Volume II. Uncertainty and Change, 1641-1745*, a cura di John Morrill e Liam Temple, Oxford, Oxford Univ. Press, pp. 117-135.

4 M. Binasco, *Missionary Activity*, cit.

5 P. J. Corish, *The Catholic Community*, cit.

6 AAV, Fondo Borghese, Serie I, voll. 269-272, ff. 89v-92r.

7 John Bossy, *The English Catholic Community*, London, Longman, 1975; Liesbeth Corens, *Confessional Mobility & English Catholics in Counter-Reformation Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2019; vedi anche Samantha Meigs, *The Reformations in Ireland. Tradition and Confessionalism, 1400-1690*, Dublin, Mac-Millan, 1997.

isole britanniche condizionò le scelte prese da Propaganda nei confronti di quest'area. Nel caso dell'Inghilterra, la gerarchia episcopale non era stata più ricostruita dal 1585, quando morì Thomas Goldwell (1501-1585), vescovo di Saint Asaph, l'ultimo vescovo a non giurare fedeltà alla chiesa anglicana. Nel 1623 Propaganda cercò di sopperire alla mancanza di vescovi nominando William Bishop (c.1553-1624) come primo vicario apostolico d'Inghilterra⁸. La sua esperienza fu però molto breve in quanto morì nel 1624, venendo sostituito da Richard Smith (1568-1655). L'attività di Smith fu caratterizzata da continui contrasti con il clero regolare, e dal rischio di persecuzioni che costrinsero il prelado ad abbandonare l'isola e a rifugiarsi in Francia nel 1631. Nel 1685 venne nominato John Leyburn (1615-1702) come successore di Smith, un passo a cui sarebbe seguita la decisione, presa da Propaganda, di suddividere l'Inghilterra in quattro distretti apostolici da affidare ad altrettanti vicari nel 1688⁹. Rispetto all'Inghilterra e dato il numero esiguo di Cattolici, Propaganda mantenne i contatti con la Scozia sostenendo le varie missioni che furono organizzate dal clero regolare e secolare. Fu solo nel 1695 che la congregazione decise di dare maggior uniformità alla missione scozzese nominando Thomas Nicholson (1645-1718) come primo vicario apostolico¹⁰.

Come accennato in precedenza, il quadro irlandese era sostanzialmente diverso da quello inglese e scozzese. Ancor prima della fondazione di Propaganda, il Papato era riuscito a mantenere fedele al cattolicesimo la maggioranza degli irlandesi tramite un fattivo e continuo sostegno alla gerarchia episcopale. Nei primi due decenni del Seicento nove vescovi e diciotto vicari apostolici erano stati nominati direttamente da Roma per garantire la sopravvivenza della struttura diocesana in Irlanda. Propaganda continuò ed implementò questo programma tanto, che nel 1630, ognuna delle trenta diocesi irlandesi poteva contare su un'autorità ecclesiastica residente costituita da diciassette vescovi e tredici vicari apostolici¹¹.

8 APF, Acta, vol. 64, ff.34-37; H. Fenning, *The Three Kingdoms*, cit., p. 623.

9 D. Conway, *The Anglican World*, cit., pp. 162-164; Philip Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, London, Burns Oates, 1942, Anthony F. Alison, *A Question of Jurisdiction: Richard Smith of Chalcedon and the Catholic Laity, 1625-31*, "Recusant History", 16 (1982), pp. 111-145; Id., *Richard Smith's Gallican Backers and Jesuit Opponents I*, "Recusant History", 18 (1986), pp. 329-401; Id., *Richard Smith's Gallican Backers and Jesuit Opponents, Part II*, "Recusant History", 19 (1988), pp. 234-285; Id., *Richard Smith's Gallican Backers and Jesuit Opponents, Part III*, "Recusant History", 20 (1990), pp. 164-206; Nicholas Schofield, e Gerard Skinner, *The English Vicar Apostolic*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2009.

10 H. Fenning, *The Three Kingdoms*, cit., pp. 623-624.

11 P. J. Corish, *The Catholic Community*, cit., pp. 19-21; Donald A. Cregan, *The So-*

La decisione di Propaganda di sostenere la struttura diocesana contrastava però con il fatto che, dal 1622, la congregazione frequentemente accordava ai membri del clero regolare e secolare le facoltà missionarie per operare sull'isola¹². Fra il 1633 ed il 1634 Propaganda prese due decisioni particolari: la prima stabiliva, che data l'esistenza di una gerarchia episcopale, non era più necessario accordare facoltà missionarie a secolari e regolari, ad eccezione dei Cappuccini e Carmelitani¹³; la seconda era che l'uso delle facoltà missionarie era concesso in Irlanda in quanto rientrava nei paesi dove la religione cattolica era libera ma non professata pubblicamente¹⁴. Negli anni successivi la questione delle facoltà missionarie continuò ad essere confusa¹⁵. La situazione era inoltre complicata dal fatto che secondo un documento conservato presso il Venerabile Collegio di Roma – datato probabilmente 1668 – il cardinale protettore d'Inghilterra era anche il prefetto di tutta la missione “Anglicane, Scotiae, et Hiberniae”. Fra le molteplici facoltà elencate, il cardinale poteva decidere sull'ordinamento dei missionari destinati in uno dei tre regni, sulla validità o meno dei matrimoni misti, o l'amministrazione dei sacramenti¹⁶.

L'interesse di Propaganda non fu limitato alla complessa e drammatica situazione del cattolicesimo all'interno delle isole britanniche, ma anche alle migrazioni che interessarono quest'area. Infatti, a partire dalla seconda metà del Cinquecento, un crescente numero di cattolici inglesi, irlandesi e scozzesi migrarono verso l'Europa continentale¹⁷. Uno degli effetti più tangibili di questa

cial and Cultural Background of a Counter Reformation Episcopate, in *Studies in Irish History presented to R. Dudley Edwards*, a cura di Art Cosgrove e Donal MacCarteney, Dublin, Leinster Reader, 1979, pp. 85-117; Eric A. Derr, *The Irish Episcopal Corps, 1657-1829: A Prosopographical Analysis*, Unpublished PhD Thesis, National University of Ireland, Maynooth, 2013, 2 voll.

12 D. Conway, *The Anglican World*, cit., pp. 154-158.

13 APF, vol. 8, f. 315rv

14 APF, Acta, vol.10, ff. 8-11.

15 D. Conway, *The Anglican World*, cit.

16 Archivum Venerabilis Collegii Anglorum de Urbe (Abbr. AVCAU), Scritture, 20/24/1, ff. 1-2; AVCAU, Scritture, 20/24/13, ff. 1-16.

17 *Scottish Communities Abroad in the Early Modern Period*, a cura di Alexia Grosjean e Steve Murdoch, Leiden, Brill, 2005; Thomas O'Connor e Mary-Ann Lyons, *Irish Migrants in Europe after Kinsale, 1602-1820*, Dublin, Four Courts Press, 2003; *Irish Communities in Early Modern Europe*, a cura di O'Connor e Lyons, Dublin, Four Courts Press, 2006; *Ulster Earls and Baroque Europe. Refashioning Irish Identities, 1600-1800*, a cura di O'Connor e Lyons, Dublin, Four Courts Press, 2010; *British and Irish Emigrants and Exiles in Europe, 1603-1688*, a cura di David Worthington, Leiden, Brill, 2010; David Worthington, *British and Irish*

migrazione confessionale si concretizzò nella creazione e sviluppo di un vasto *network* di collegi inglesi, irlandesi e scozzesi, sia per il clero regolare che per quello secolare, il cui obiettivo comune era quello di formare – in linea con i dettami tridentini – dei missionari da inviare nelle isole britanniche¹⁸.

A partire dagli anni Venti del Seicento un crescente numero d'irlandesi cominciò a migrare anche verso i Caraibi, un'area dove, fra il 1630 e 1700, sarebbero arrivati quasi 190.000 coloni dalle isole britanniche¹⁹. Ad oggi è difficile quantificare la presenza dei cattolici, e in che percentuale precisa provenissero dall'Irlanda, dall'Inghilterra o dalla Scozia, in questo flusso migratorio. Secondo il resoconto di Andrew White (1579-1656), un gesuita inglese che accompagnò Leonard Calvert, figlio di Lord Baltimore in Maryland, nel 1632 sull'isola di Montserrat c'erano solo irlandesi cattolici che erano stati espulsi dalla Virginia²⁰. Nonostante la religione ufficiale di Montserrat – come confermato da una lettera del governatore Anthony Briskett nel 1636 – fosse quella anglicana, sull'isola non c'erano presenti missionari né cattolici né protestanti²¹.

È in questo contesto che si cominciarono ad elaborare i primi progetti missionari extraeuropei che avrebbero coinvolto il clero irlandese e Propaganda. Il primo venne elaborato e portato avanti dal Franciscano Portoghese Alonso

Experiences and Impressions of Central Europe, Farnham, Ashgate, 2012.

- 18 Thomas McNally, *The Sixth Scottish University: The Scots Colleges Abroad*, Leiden, Brill, 2012; *Forming Catholic Communities. Irish, Scots and English College Networks in Europe, 1568-1918*, a cura di Liam Chambers e Thomas O'Connor, Leiden, Brill, 2017; *College communities abroad: Education, migration and Catholicism in early modern Europe*, a cura di Chambers e O'Connor, Manchester, Manchester University Press, 2017; James E. Kelly, *English Convents in Catholic Europe, c.1600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- 19 Louis Cullen, *The Irish Diaspora of the Seventeenth and Eighteenth Centuries, in Europeans on the Move. Studies on European Migration, 1500-1800*, a cura di Nicholas Canny, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 113-149.
- 20 *Narrative of Voyage to Maryland, by Father Andrew White, S.J. An Account of the Colony of Lord Baron of Baltimore. Extracts from Different Letters of Missionaries*, a cura di E.A. Dalrymple, Baltimore, J. Murphy, 1874, p. 29; su Baltimore vedi Luca Codignola, *The Coldest Harbour of the Land. Simon Stock and Lord Baltimore's Colony in Newfoundland, 1621-1649*, traduzione a cura di Anita Weston, Kingston – Montréal, McGill-Queen's University Press, 1988; John D. Krugler, *English and Catholic: The Lords Baltimore in the Seventeenth Century*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2004.
- 21 Henry R. Plomer, e Tom Peete Cross, *The Life and the Correspondence of Lodowick Bryskett*, Chicago, The University of Chicago Press, 1927, p. 33; Aubrey Gwynn, *Documents relating to the Irish in the West Indies*, "Analecta Hibernica", 4, October 1932, pp. 183-185.

de Bonavides (c.1578-1635) che nel 1632 scrisse alla congregazione per avvisare che la crescente presenza di mercanti Inglesi e Olandesi in Virginia poteva essere un pericolo per le popolazioni native del Nuovo Messico che rischiavano di essere convertite al Protestantismo²². Pur basata su delle informazioni geografiche incorrette, la lettera Bonavides sollecitava Propaganda a inviare una missione di Francescani irlandesi che avrebbero potuto convertire sia i Protestanti che i nativi. Nel 1634 la congregazione approvò la missione che però non ebbe alcun seguito concreto²³.

È opportuno sottolineare che, nella sua proposta, Bonavides dava la priorità alla conversione dei Protestanti. La mancanza di fonti non permette di stabilire se il francescano portoghese avesse coinvolto dei confratelli della provincia irlandese nel suo progetto. Quello che è certo è che, al momento della sua lettera, lo spettro d'azione dei francescani irlandesi includeva sia l'Irlanda che la missione, avviata nel 1619, sulle Highlands scozzesi e il cui obiettivo primario era la salvaguardia dei cattolici di lingua gaelica in quell'area²⁴.

Ufficialmente la prima missione irlandese nei Caraibi venne avviata nel 1638, anche se in modo del tutto casuale. Infatti, nella primavera di quell'anno, Malachias O'Queely, vescovo di Tuam, informò Francesco Ingoli (1578-1649), il primo energetico segretario di Propaganda²⁵, di aver inviato sull'isola di Saint Christopher due preti secolari che erano partiti assieme ad altri Cattolici irlandesi. Nella sua lettera il vescovo sottolineò con forza che la missione era

22 APF, SOCG, vol. 10, fol.56; sui networks dei vari informatori di Propaganda vedi Matteo Sanfilippo, Giovanni Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, a cura di Matteo Sanfilippo, Alexander Koller e Giovanni Pizzorusso, Viterbo, Sette Città, 2004, pp. 91-94.

23 APF, Acta, vol. 10, f. 56.

24 Sulla missione dei Francescani irlandesi nelle Highlands scozzesi vedi *Irish Franciscan Mission to Scotland, 1619-1646: Documents from Roman Archives*, a cura di Cathaldus Giblin, Dublin, Assisi Press, 1964; Fiona A. MacDonald, *Missions to the Gaels. Reformation and Counter-Reformation in Ulster and the Highlands and Islands of Scotland, 1560-1760*. Edinburgh, John Donald Publishers Ltd, 2006; Jason Harris, *The Irish Franciscan Mission to the Highlands and Islands*, in *The Scots in Early Stuart Ireland: Union and Separation in two Kingdoms*, a cura di Simon Egan e David Edwards, Manchester, Manchester Univ. Press, 2015, pp. 203-229.

25 Su Ingoli vedi Josef Metzler, *Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation (1578-1649)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, I/1, cit., pp. 197-214; Giovanni Pizzorusso, *Francesco Ingoli: Knowledge and Curial Service in 17th Century Rome*, in *Copernicus Banned. The Entangled Matter of the Anti-Copernican Decree of 1616*, a cura di Natacha Fabbri e Federica Favino, Firenze, Olschki, 2018, pp. 157-189.

necessaria in quanto sull'isola c'erano molti irlandesi che vivevano insieme a "Inglese e Scozzesi eretici". O'Queely concluse la sua lettera chiedendo di essere nominato prefetto della missione e di poter aver un sostegno finanziario²⁶.

Sin da subito l'obiettivo primario della missione organizzata da O'Queely era chiaro e collimava con uno degli obiettivi cardini di Propaganda ovvero fornire assistenza spirituale alle comunità cattoliche nelle aree dove vivevano a stretto contatto con dei Protestanti²⁷. Seguendo una prassi consolidata, la lettera di O'Queely sollecitò Ingoli a chiedere maggiori dettagli al vescovo e ad Edmund O'Dwyer, il suo agente a Roma²⁸. La corrispondenza che si sviluppò fra O'Queely, O'Dwyer ed Ingoli mise Propaganda in contatto con il variegato mondo coloniale dei Caraibi e soprattutto con la realtà degli emigranti irlandesi. Secondo le informazioni ricevute, la missione era estremamente complessa sia dal punto di vista religioso che dal punto linguistico in quanto i missionari inviati sull'isola dovevano essere capaci di parlare inglese, gaelico e francese. Inoltre, c'era una evidente disproporzione numerica fra i due missionari e i 3000 cattolici irlandesi, che secondo O'Queely, erano stimati vivere nelle isole sotto il controllo inglese²⁹. Un altro elemento che emerge nel flusso d'informazioni inviate a Roma era la mancanza di riferimenti a qualsiasi tentativo di conversione degli indiani o degli schiavi africani³⁰.

Agli occhi d'Ingoli la missione irlandese di Saint Christopher aveva una doppia valenza: da un lato permetteva a Propaganda d'espandere le sue conoscenze su un'area ancora sconosciuta; dall'altro la missione poteva essere utilizzata come base per estendere l'attività missionaria ad altre aree – come la Virginia – minacciate dal protestantesimo³¹. Tuttavia, le speranze d'Ingoli, e più in generale di Propaganda, non si concretizzarono in quanto fra il 1639 ed il 1639, uno dei missionari inviati da O'Queely venne ucciso mentre l'altro non poteva assistere da solo "una tale moltitudine di cattolici"³².

26 APF, SOCG, vol. 399, f. 84rv

27 Giovanni Pizzorusso, *Politica, etnia e religione nei Caraibi: un'agenda per la Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini missionari*, in *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa Romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, a cura di Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2005, pp. 97-107.

28 APF, Acta, vol. 13, ff. 83v-84r.

29 APF, SOCG, vol. 399, ff. 258rv, 269rv.

30 Matteo Binasco, *Making, Breaking and Remaking the Irish Missionary Network. Ireland, Rome and the West Indies in the Seventeenth Century*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2020, p. 106.

31 APF, SOCG, vol. 399, ff. 258rv, 269rv.

32 APF, SOCG, vol. 400, f. 184rv.

Ingoli esortò pertanto O'Queely a trovare due nuovi soggetti da inviare nei Caraibi – di cui uno poteva essere nominato prefetto – a cui Propaganda avrebbe accordato le relative facoltà e un finanziamento di 220 scudi per coprire le spese di viaggio e il *viaticum*. Nonostante la volontà di sostenere la missione, Ingoli era ben consapevole della distanza della missione e delle difficoltà logistiche legate alla sua organizzazione tanto che raccomandò O'Queely di “mandare i due missionari se, per caso, ha l'opportunità di trovare un passaggio”³³.

I tentativi d'Ingoli per rivitalizzare la missione a Saint Christopher si scontrarono con un contesto che richiedeva risorse molto più consistenti. Fu lo stesso O'Queely che, nell'ottobre del 1640, dichiarò alla congregazione che la somma stanziata non era sufficiente per avviare una seconda missione³⁴. Con lo scoppio della ribellione nell'Ulster nel 1641, O'Queely non mostrò più alcun interesse per la missione³⁵. Così come era successo per altre aree ed esperienze missionarie, la scomparsa di O'Queely – il promotore e l'intermediario della missione – interruppe il network creatosi fra Roma, l'Irlanda ed i Caraibi³⁶.

Nonostante la fine della missione di Saint Christopher, fra gli anni Quaranta e Cinquanta del Seicento si susseguirono nuove iniziative missionarie a favore dei cattolici irlandesi nei Caraibi. Questo periodo fu caratterizzato da due fattori: il primo è che si trattò di progetti elaborati e portati avanti da singoli missionari; il secondo fattore è che Propaganda ebbe un ruolo passivo in queste iniziative di cui riuscì a essere informata solo tramite brevi e sporadiche relazioni. Un elemento comune a questi progetti era l'espansione dello spettro d'azione ad altre isole, in particolare in quelle sotto in controllo francese³⁷.

La prima iniziativa fu quella portata avanti dal gesuita irlandese Matthew O'Hartegan che, nel 1643, agiva in qualità di rappresentante degli *Irish Confederates* a Parigi³⁸. In quell'anno O'Hartegan informò il generale Muzio

33 APF, SOCG, vol. 400, f. 184rv.

34 APF, SOCG, vol. 139, f. 295rv; APF, Acta, vol. 14, f. 84rv; APF, SOCG, vol. 295, ff. 116rv, 123v.

35 Sullo scoppio della rivolta nell'Ulster nel 1641 vedi *Ulster 1641: Aspects of the Rising*, a cura di Brian MacCuarta, Belfast, Institute of Irish Studies-Queen's University, 1993; Micheál Ó Siochrú, *Confederate Ireland, 1642-1649. A Constitutional and Political Analysis*, Dublin, Four Courts Press, 1999.

36 M. Binasco, *Making, Breaking and Remaking*, cit., pp. 107-108.

37 Ibid., pp. 107-108.

38 *Spicilegium Ossoriense being a Collection of Original Letters and Papers illustrating of the History of the Irish Church from the Reformation to the Year 1800*, a cura di Patrick Moran, Dublin, W.B. Kelly, 1874, I, p. 286; on O'Hartegan vedi Thomas J. Morrissey, *The Strange Letters of Matthew O'Hartegan, S.J., 1644-45*,

Vitelleschi di aver ricevuto una petizione da parte dei coloni irlandesi di Saint Christopher per avere uno o due missionari, proponendosi così come volontario. Così come O'Queely, la richiesta avanzata da O'Hartegan enfatizzava la necessità di portare assistenza spirituale ad una comunità lontana, ma non menzionava in alcun modo la conversione degli indiani³⁹. La proposta di O'Hartegan non ebbe però seguito in quanto Propaganda decise che i cappuccini attivi sulla parte francese di Saint Christophe si occupavano anche delle comunità d'irlandesi nella parte inglese dell'isola⁴⁰.

Al contrario di O'Hartegan, l'esperienza del suo confratello John Stritch è abbastanza documentata e ci permette di capire la strategia adottata dal missionario. Pur non avendo informazioni sui concreti motivi che lo spinsero partire, è probabile che il gesuita volesse dimostrare la sua vocazione missionaria scegliendo di operare in un'area particolarmente complessa e rischiosa. Dal 1650 al 1661 Stritch fu attivo fra Montserrat e sul confine fra la parte francese e la parte inglese di St. Christopher, dove si dedicò segretamente ad amministrare i sacramenti ai connazionali irlandesi, agendo di fatto come un parroco⁴¹. Un comune denominatore alla missione di Stritch e a quella organizzata da O'Queely era il continuo ed esclusivo interesse per salvaguardare la fede dei cattolici in un contesto in cui c'era una forte promiscuità con i protestanti inglesi e scozzesi⁴². A causa del suo travagliato rapporto con Compagnia di Gesù, Propaganda riuscì ad essere informata della missione solo nel 1661 quando era ormai conclusa⁴³.

La missione di Stritch coincise con l'inizio dell'invasione dell'Irlanda da parte dei parlamentari puritani guidati da Oliver Cromwell (1599-1658) che ebbe un impatto devastante sulla Chiesa cattolica. In quel periodo Propaganda fu subissata da richieste di sostegno scritte da vescovi così come da regolari e

"Irish Theological Quarterly", 37/2 (April 1970), pp. 159-172.

39 Archivum Romanum Societas Iesu (Abbr. ARSI), vol. 4a, ff. 53v-54r.

40 Luca Codignola, *Pacifique de Provins and the Capuchin Network in the French Colonies in Africa and America*, in *Proceedings of the Fifteenth Meeting of the French Colonial Historical Society. Martinique and Guadeloupe, May 1989/Actes du Quinzième Colloque de la Société Coloniale Française. Martinique et Guadeloupe Mai 1989*, a cura di Patricia Galloway e Philip B. Boucher, Lanham, University Press of America, 1992, pp. 57-58.

41 Pierre Pelleprat, *Relation des Missions Des PP. de la Compagnie de Iesvs Dans les Isles, & dans la terre ferme de l'Amerique Meridionale Divisée En Deux Parties*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1655, pp. 36-38.

42 G. Pizzorusso, *Politica, etnia*, cit., p. 597.

43 APF, SOCG, vol. 202, ff.87-88.

secolari che si trovavano in esilio o sotto il perenne rischio di persecuzioni in Irlanda⁴⁴.

In questo contesto tumultuoso Propaganda ricevette alcune richieste di sostenere nuove iniziative missionarie nei Caraibi che continuavano a focalizzarsi sulla necessità di assistere gli emigranti irlandesi il cui numero era in costante aumento⁴⁵. Un esempio fu la richiesta presentata da François Pallu, vescovo di Eliopoli e uno dei membri fondatori della Société des Missions Étrangères⁴⁶. Nel 1659 scrisse a Propaganda per chiedere di ottenere le facoltà missionarie per due preti secolari John Maddon e Peter Purcelle che si trovavano in Guadalupa “per aiutare i loro compatrioti nelle isole Americane”⁴⁷. Rispetto alla missione di O’Queely la congregazione non riuscì a mantenere un collegamento con Pallu. Infatti, ricevette l’unico rapporto sulla missione solo cinque anni dopo nel 1664 e non dal vescovo ma da Peter Taafe, rettore del collegio irlandese di Parigi⁴⁸. Il documento menzionava che Maddon, uno dei due preti, si era dedicato alla cura degli irlandesi ma, al tempo stesso, anche “agli eretici ed infedeli”⁴⁹. La missione di Maddon introduceva quindi un elemento di novità rispetto alle precedenti in quanto era il primo missionario ad essersi interessato alla conversione degli indiani. Tuttavia, Propaganda non ricevette ulteriori informazioni sull’attività di Maddon che rimase un caso unico⁵⁰.

Propaganda non ebbe quasi mai un rapporto diretto con i missionari coinvolti ma solo ed esclusivamente con una serie di intermediari che agivano in modo irregolare⁵¹. Questo *modus operandi* si ripeté anche nella missione del secolare John Grace che fra il 1666 e il 1668 operò a Saint Christopher,

44 Sull’impatto dell’invasione puritana sulla chiesa cattolica in Irlanda vedi Benignus Millett, *The Irish Franciscans, 1651-1665*, Rome, Gregorian University Press, 1964; Millett, *Survival and Reorganization, 1650-1695*, in *A History of Irish Catholicism*, a cura di Patrick Corish, Dublin, M.H. Gill and Son Limited, 1968, III, pp. 1-63.

45 L. Cullen, *The Irish Diaspora*, cit.

46 Louis Baudiment, *François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions-Étrangères (1626-1686)*, Paris, Imprimerie Saint-Denis, 1934.

47 APF, SOCG, vol. 227, ff. 160-162; APF, Fondo di Vienna, vol. 13, ff. 199-200.

48 Sul collegio irlandese di Parigi vedi Patrick Boyle, *The Irish College in Paris from 1578 to 1901, with a Brief Account of the Other Irish Colleges in France: viz., Bordeaux, Toulouse, Nantes, Poitiers, Douai, and Lille; and a Short Notice of the Scotch and English Colleges in Paris*, London-New York, Art and Book Co, 1901.

49 APF, Fondo Vienna, vol. 13, ff. 199-200; APF, SOCG, vol. 257, ff. 65-66.

50 M. Binasco, *Making, Breaking, and Remaking*, cit., p. 173.

51 Ibid., p. 176.

riuscendo ad estendere il suo raggio d'azione anche alla Martinica, Guadalupe, e Saint Estauce. Il promotore della missione fu Dermot Hederman, un prete secolare irlandese in esilio a Parigi, che nel 1660 aveva fondato un piccolo collegio per formare dei missionari da inviare in Irlanda⁵². Hederman poté contare sul sostegno di William Burgat, vicario apostolico di Emly che dal 1662 operava come agente del clero di Cashel a Roma⁵³.

Seppur di breve durata, la missione di Grace permise a Propaganda di arricchire la sua conoscenza sul complesso mondo dei Caraibi francesi ed inglesi. In particolare, la corrispondenza inviata da Grace e inoltrata da Burgat fornì un primo – anche se impreciso e influenzato da una forte prospettiva confessionale – censimento delle comunità irlandesi, arrivando a coincidere, come nel caso di Montserrat, con le cifre riportate dal primo censimento fatto dalle autorità inglesi nel 1678⁵⁴. Le lettere di Grace contribuirono ad incrementare le conoscenze di Propaganda sulla realtà caraibica su cui aveva cominciato a ricevere maggiori dettagli grazie alla relazione inviata alla fine degli anni 1650 da un “Gentiluomo scozzese”⁵⁵. Da parte sua Propaganda cercò sempre di mantenere un costante contatto con la missione tramite continue sollecitazioni a Burgat. Inoltre, la congregazione – oltre a concedere ampie facoltà e un sussidio di 50 scudi – decise di nominare alla fine di dicembre del

52 Laurence W.B. Brockliss e Patrick Féré, *Prosopography of Irish Clerics in the Universities of Paris and Toulouse, 1573-1792*, “Archivum Hibernicum”, 58 (2004), p. 151; Éamon Ó Ciosáin, *The Irish in France, 1660-90: The Point of No Return, in Irish communities*, cit., pp. 96-97.

53 William Maziere Brady, *The Episcopal Succession in England, Scotland and Ireland, A.D. 1400 to 1875: With Appointments to Monasteries and Extracts from Consistorial Acts taken from Mss. in Public and Private Libraries in Rome, Florence, Bologna, Ravenna and Paris*, II, Roma, Tipografia della Pace, 1876, pp. 24-25; Benignus Millett e Christopher J. Woods, *Roman Catholic Bishops from 1534*, in *A New History of Ireland, IX: Maps, Genealogies, Lists*, a cura di Theodore William Moody, Francis Xavier Martin e Francis John Byrne, Oxford, Oxford University Press 1984, p. 361.

54 APF, SOCG, vol. 257, ff. 87-88, 91-92, 111, 112, 113, 114-115; SOCG, vol. 371, ff. 20-22; 23r; SOCG, vol. 421, ff. 112-113, 115; Congressi Irlanda, vol. 2, f. 236; Acta, vol. 36, ff. 30, 52, 77r-78v; vol. 45, ff. 176v-177v; *Calendar of State Papers Colonial, America and West Indies*. a cura di Noël W. Sainsbury et al., London, Stationery Office, 1860, X, doc no. 741, pp. 265-266.

55 APF, SOCG, vol. 257, ff. 70rv-71rv, 73v-76rv; su questa relazione vedi Giovanni Pizzorusso, *I Caraibi e Propaganda Fide: una relazione seicentesca*, “Miscellanea di storia delle esplorazioni”, XVII (1992), pp. 112-127; vedi anche Id., *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Roma, École Française de Rome, 1995, pp. 297-300.

1666 Grace come “missionarius in America pro natione sua”⁵⁶. Nonostante gli sforzi di Propaganda, anche questa missione si concluse quando con il ritorno di Grace in Europa e la morte di BURGAT il network che si era sviluppato fra Roma ed i Caraibi venne interrotto⁵⁷.

In conclusione, le sopracitate iniziative missionarie sviluppatosi nel Seicento non sembravano aver lasciato una traccia nella relazione – redatta da monsignor Urbano Cerri – sullo stato globale delle missioni cattoliche poste sotto il controllo di Propaganda⁵⁸. Infatti, nella parte dedicata alle isole britanniche Cerri si limitò fare un breve riassunto della situazione del cattolicesimo nelle isole britanniche senza introdurre elementi di novità. Ancor più laconica fu la parte sui Caraibi in cui Cerri descrisse gli sforzi missionari fatti dai Cappuccini, Domenicani e Gesuiti francesi, limitandosi a dire che nelle isole sotto il controllo dei Protestanti inglesi e olandesi “si professano le loro eresie”⁵⁹. Cerri non fece alcuna menzione alle varie missioni promosse dal clero irlandese, un aspetto che dimostra come queste iniziative – isolate e dalla breve durata – non erano riuscite ad espandere la frontiera missionaria delle isole britanniche che, agli occhi della congregazione, rimaneva quella in Irlanda, Inghilterra e Scozia.

56 Acta, vol. 35, ff. 201rv, 331v-332.

57 Giovanni Pizzorusso, *Catholic Missions in the West Indian Colonies: John Grace, an Irish Missionary of Propaganda Fide, 1666-1668*, “Storia Nordamericana”, II/2 (1985), pp. 92-93.

58 Per un’analisi su questa relazione vedi Bernard Jacqueline, *L’organisation centrale de la propagation de la foi en 1678 d’après la rapport d’Urbano Cerri au pape Innocent IX*, “Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue de sciences missionnaires”, XXII/1 (1966), pp. 16-31; Gaetano Platania, *Viaggiare senza mai partire. La relazione di Urbano Cerri, segretario della Congregazione de Propaganda Fide*, in *Ad Ultimos usque Terrarum Terminos in Fide Propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di Massimo Ghilardi et al., Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 203-214.

59 *Relazione*, ff. 153-154v.

INDICE DEI NOMI

- Acolio, vescovo di Tessalonica, 42.
 Addison, Joseph, 30.
 Agucchi, Giovanni Battista, 182.
 Aguirre, José Sáenz de, 16.
 Aiguillon (duchessa), 53.
 Alessandro VII (Alexander VII), 82, 130, 164, 144, 186.
 Airoldi, Carlo Francesco, 156.
 Andrade, Antonio d', 53.
 Andreucci, Andrea Girolamo, 42.
 Angelo da Milano, 157, 158.
 Anna Stuart, 27, 28, 30, 31.
 Arnauld, Antoine, 16-20.
 Asburgo-Austria, Leopoldo, 86.
 Azzolini, Decio, 129.
 Badet, Tommaso, 49.
 Bakšev, Petar Bogdan, 150, 162, 163.
 Bakšić, Pietro Deodato *vedi* Bakšev, Petar Bogdan.
 Barbarigo, Gregorio, 83.
 Barberini, Antonio, 178, 187.
 Barberini, Francesco, 186.
 Barberini, Raffaello, 84.
 Bardhi, Nikolla (Bianchi, Nicolò) 158.
 Bargellini, Pietro, 187.
 Bathory, Stefan, 118.
 Bayle, Pierre, 23.
 Beniewski, Stanisław, 125.
 Bentivoglio, Guido, 192.
 Bernard de Sainte-Thérèse, 176.
 Berniakovich, Mátyás (o Bernjaković, Matteo), 49, 112.
 Bishop William, 193.
 Black, Jeremy, 33.
 Blanchard, Rae, 32.
 Bogdani, Andrea, 156, 165.
 Bogdani, Pietro, 155, 156, 168.
 Bolena, Anna, 62.
 Bolingbroke, Henry Saint-John, 155, 156, 168.
 Bolívar, Gregorio, 188.
 Bonaventura da Palazzolo, 153.
 Bongiovanni, Berardo, 61.
 Borgia, Stefano, 115, 182.
 Borromeo, Elisabetta, 171.
 Braunschweig-Lüneburg (von), Johann Friedrich, 48.
 Briskett, Anthony, 195.
 Brzostowski, Cyprien, 125.
 Bubić, Domenico, 156-158, 160.
 Buonvisi, Francesco, 133-135.
 Burgat, William, 201, 202.
 Cabrera, Leonardo di, 188.
 Calvert, Cecil (2nd Baron Baltimore), 188.
 Calvert, George (1st Baron Baltimore) 187, 188, 195.
 Calvert, Leonard, 195.
 Calvino, Giovanni (Jean Calvin), 95, 96.
 Cancellieri, Francesco, 182.
 Capponi, Luigi, 182.
 Caragich, Pietro, 160.
 Carlo I d'Inghilterra, 21, 188.
 Čarnojević, Arsenije III, 168.
 Carpegna, Gaspare, 16.
 Casanate, Girolamo, 16, 69, 123, 130.
 Casoni, Lorenzo, 182.
 Castro, Matteo (Mahalo) de, 44, 51-53.

- Castro, Tommaso de, 52.
 Celestino, Sfondrati, 20.
 Charles de Genève, 175.
 Charles I *vedi* Carlo d'Inghilterra
 Chigi, Flavio, 130.
 Chmel'nyckyj, Bohdan, 79.
 Cibo (o Cybo), Alderano, 17, 76, 78, 84, 138.
 Cittadini, Paolo Maria, 176.
 Clemente IX, 133.
 Clemente VIII, 87, 158.
 Clemente X (Clement X), 84, 123, 133, 138, 150, 185, 186.
 Clemente XI, 22, 24, 29, 30, 35, 57.
 Colbert, Jean-Baptiste, 53.
 Commendone, Francesco Giovanni, 61, 62.
 Conti, Stefano *vedi* Knežević, Stefan.
 Corish, Patrick J., 191.
 Costantino IX, 137.
 Costanzi, Vincenzo Alessandro, 182.
 Cotelendi, Ignace, 52.
 Cromwell, Oliver, 199.

 Damaso I, 42.
 Domokos, Casimiro Michele, 49.
 de Bonavides, Alonso, 196.
 De Gasperi, Stefano, *vedi* Shtjefën Gaspri.
 De Luca, Giovanni Battista, 157.
 de Montmorency-Laval, François, *vedi* Laval, François de.
 Defoe, Daniel, 31.
 Deodato, Pietro *vedi* Bakšev, Petar Bogdan.
 Derventa, Giovanni da, 49.
 Di Pietro, Michele, 182.
 Domenico delle Grotte, 155.
 Doughty, Thomas *vedi* Simon Stock.
 Du Cambout de Pontchâteau, Sébastien Joseph, 15.
 Du Mans, Raphael, 175.
 Du Vaucel, Louis-Paul, 16.

 Enrico VIII, 62, 191.

 Este, Maria Beatrice d', 34.

 Fabroni, Carlo Agostino, 182.
 Fantoni, Ludovico, 128.
 Favoriti, Agostino, 17.
 Febvre, Michel *vedi* Tours, Justinien de.
 Filonardi, Mario, 71, 73.
 Forteguerri, Niccolò, 71, 73.

 Galata, Alessio, 155.
 Galata, Gerardo, 155.
 Galla, Ferenc, 105, 106.
 Gaspri, Shtjefën, 155, 156.
 Ghobrial, John-Paul, 171.
 Giacomo Francesco Edoardo Stuart, 31.
 Giacomo II Stuart, 31, 34.
 Giorgio I di Hannover, 26, 28, 30, 31.
 Giovanni da Lucca, 176.
 Giovannelli, Vincenzo, 156, 157, 160.
 Girard, Aurélien, 171.
 Giuliano di Kos, 42.
 Goldwell, Thomas, 193.
 Gondola, Matteo, 160, 161, 163.
 Gonzaga, Guglielmo, 60, 61.
 Gonzaga Nevers, Maria Ludwika, 128.
 González de Santalla, Tirso, 18.
 Grace, John, 201, 202.
 Gregorio XIII, 118, 143, 147.
 Gregorio XV, 120, 141.
 Guglielmo III d'Orange, 27, 35.
 Gustavo Adolfo di Svezia, 143.

 Hamilton, Alastair, 171.
 Hamilton, James (Marquis), 187.
 Hederman, Dermot, 201.
 Henrietta Maria, 188.
 Heyberger, Bernard, 171.
 Hilaire de Barenton, 177.
 Hoadly, Benjamin, 28, 29, 35.
 Hozjusz, Stanisław, 60.
 Humbert, Pierre, 20.

 Ingoli, Francesco, 44, 59, 72, 80, 87, 115,

- 121, 141-146, 150-154, 165, 166, 182, 196-198.
- Isidoro, 117.
- Ivan III, 137.
- Ivan IV, 84, 113, 118.
- Jacqueline, Bernard, 13.
- Jaghellone, Zygmunt II August, 60, 62.
- Jansen, Cornelis (Giansenio), 14.
- Knežević, Stefan, 162.
- Koičević, Biagio (Vlas), 162.
- Kontouma, Vassa, 171.
- Korsak, Rafał, 131.
- Križanić, Juraj, 87, 121.
- La Pillonière, François de, 35.
- La Roche, Michel de, 23.
- Lambert de la Motte, Pierre, 179.
- Lamberti, Archangelo, 179.
- Lancellotti, Giovan Battista, 76, 121.
- Landini, Silvestro, 142.
- Laneau, Louis, 52.
- Lapie, Pierre, 169.
- Lascaris, Simone (di Durazzo), 164.
- Laval, François de, 54, 66, 185, 186.
- Le Clercq, Pieter, 24.
- Le Tellier, Michel, 15, 18.
- Le Vacher, Jean, 53.
- Le Vacher, Philippe, 53.
- Leone I, papa, 42.
- Lesley, William, 185, 186.
- Levaković, Raffaele, 165.
- Leyburn, John, 193.
- Ligaridēs, Païsios (Pantaleone Ligaridēs), 122, 126, 127, 129, 132, 134, 136, 137.
- Lippay, György, 109.
- Loukaris, Kyrillos, 109.
- Luigi XIV, 14, 16, 17, 34, 65, 67, 97, 144.
- Lutero, 95, 143.
- Macario, patriarca di Antiochia, 122, 126, 131.
- Maccioni, Valerio, 48.
- Macropodari, Leone (di Scio), 51.
- Maddon, John, 200.
- Magni, Valeriano, 142, 143, 165.
- Malakovskij, Jan, 76, 78.
- Maometto II, 149.
- Marescotti, Galeazzo, 133.
- Marini, Giovanni Filippo, 52.
- Markelaj, Luigi, 168.
- Martelli, Francesco, 77, 78, 84, 135, 136.
- Massarecchi, Pietro, 151.
- Mechaisci, Nicolo *vedi* Mekajshi, Nikolla.
- Menzies de' Pitfodels, Paul, 85, 138.
- Mekajshi, Nikolla, 158.
- Mohyla, Pietro, 74, 75.
- Molnár, Antal, 106, 149.
- Moroni, Gaetano, 42, 43, 53, 67.
- Neercassel, Johann, 19, 48.
- Nerli, Francesco, 133.
- Neveu, Bruno, 17, 19.
- Nicholson, Thomas, 193.
- Nikon, patriarca di Mosca, 120, 122, 125, 127, 132, 134, 137.
- O'Dwyer, Edmund, 197.
- O'Hartegan, Matthew, 198, 199.
- O'Queely, Malachias, 196-200.
- Olovčić, Nikola, 152.
- Ormisda, papa, 42.
- Orsini, Virginio, 128, 129.
- Ossoliński, Jerzy, 71.
- Ostrogski, Konstanty Vasyl, 68.
- Ott, Johann Baptist, 18, 20, 21, 22.
- Ott, Johann Heinrich (John Henry), 21.
- Pacifico da Piperno, 154, 155.
- Paisios, patriarca di Alessandria, 122.
- Paleologa, Zoe, 137.
- Pallu, François, 18, 52, 200.
- Parampil de Campo, Alessandro, 51.
- Partner, Peter, 181.
- Pázmány, Péter, 1009.
- Pendasio, Federico, 60, 61.
- Picquet, François, 51.

- Pieri, Odorisio, 50.
 Pietro il Grande, 86, 119, 139.
 Pignatelli, Antonio 123, 137.
 Pinho, Custodio do, 51.
 Pio IV, papa, 61.
 Pongrácz, György, 110.
 Possevino, Antonio, 118, 143.
 Purcelle, Peter, 200.
- Rahoza, Michail, 68.
 Ramusio, Giovanni Battista, 183.
 Ranuzzi, Angelo Maria, 133.
 Rasponi, Gaetano, 179.
 Remigio da Parigi, 154.
 Riccardi, Francesco, 162, 163.
 Rivarola (Paolo Simone di Gesù e Maria), 187.
 Romanov, Alekseevna Sof'ja, 119.
 Romanov, Aleksej Michajlovič, 85, 122, 125, 127, 128, 132-134, 136-138.
 Romanov, Michail Fëdorovič (Fëdor III), 86, 136.
 Rospigliosi, Giacomo, 129, 130, 133.
 Rovenius, Philip, 44.
 Ruggieri, Giulio, 63.
 Ruts'kyj, Vel'jamin, 75.
- Salinate, Pietro, 162, 163.
 San Francesco, 58, 154.
 Sant'Alessandro Martire dei Mirditi, 156.
 Santa Veneranda, 154.
 Schmid, Philippe Bernhard, 21.
 Schmidt, Jan, 86.
 Scoroveo, Francesco, 158.
 Sebastiani, Giuseppe Maria (Giuseppe di Santa Maria), 51.
 Seczyecy, Ludwik, 127, 131.
 Sekulić, Anam, 149.
 Serafino da Chiprovaz, 162.
 Shah Séfi, 175.
 Simplicio, papa, 42.
 Smith, Richard, 48, 193.
 Sobieski, Jan III, 76, 77, 78, 81, 86, 123, 134, 135.
- Sojmirović, Francesco, 165.
 Sorchich, Paolo, 50.
 Spencer, Charles, conte di Sunderland, 22.
 Spiti, Luca, 154, 159.
 Stampaneo, Giorgio, 156, 159, 160.
 Stanislavov, Filippo, 163.
 Steele, Richard, 18, 20, 24, 28, 30, 31-34, 57.
 Steensen, Niels (Nicolò Stenone), 48, 49.
 Stefanov, Anton (Stefani, Antonio), 163.
 Stock, Simon, 187, 188.
 Stoicino, Innocenzio, 158.
 Stritch, John, 199.
 Széchényi, György, 109.
 Szelephény, György, 109, 111.
 Szumlanskyj, Józef, 70, 79.
- Taafe, Peter, 200.
 Taylor, Charles, 103.
 Tazbir, Janusz, 64.
 Thevenot, Melchisédech, 176.
 Tóth, István György, 105, 106.
 Tours, Justinien de, 174.
 Tucci, Francesco, 135.
 Turrettini, Jean-Alphonse, 22.
- Urbano VIII, papa, 59, 71.
- Vasilij Vasil'evič, granduca, 117.
 Velislavi, Antonio, 158.
 Verrazzano, Giovanni da, 183.
 Vidoni, Pietro, 77, 80, 124, 128-130.
 Visconti, Onorato, 71-73.
 Vigilio, papa, 42.
 Vitelleschi, Muzio, 199.
 Vladagni, Giorgio (Vladanji, Gjergi), 154-156.
 Vladagni, Niccolò, 160.
 Vosmeer, Sasbout, 44.
 Vyhovskij, Ivan, 79.
- Wake, William, 22.
 Waza, Jan II Kazimierz, 78, 80, 82, 128, 129, 133.

Waza, Władysław IV, 70-72, 74, 82, 119.
Waza, Zygmunt III, 70, 76, 119.
White, Andrew, 188, 195.
Windler, Christian, 171.
Winthrop, John (Sr.), 188.
Wiśniowiecki, Michał Korybut, 133, 134.
Wójcik, Zbigniew, 70.
Wolski, Franciszek (Volscio, Francesco),
123, 125.
Wynnyckyj, Antonio, 76.
Wynnyckyj, Innocenzo, 76-78.

Zambeckini, Giuseppe, 185.
Zeune, August, 145.
Zierowski, Giovanni Cristoforo, 86.
Zmajević, Andrea (Andrija), 155, 158.
Zosimo, papa, 42.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI MARZO 2026
DA PRESSUP – ROMA