

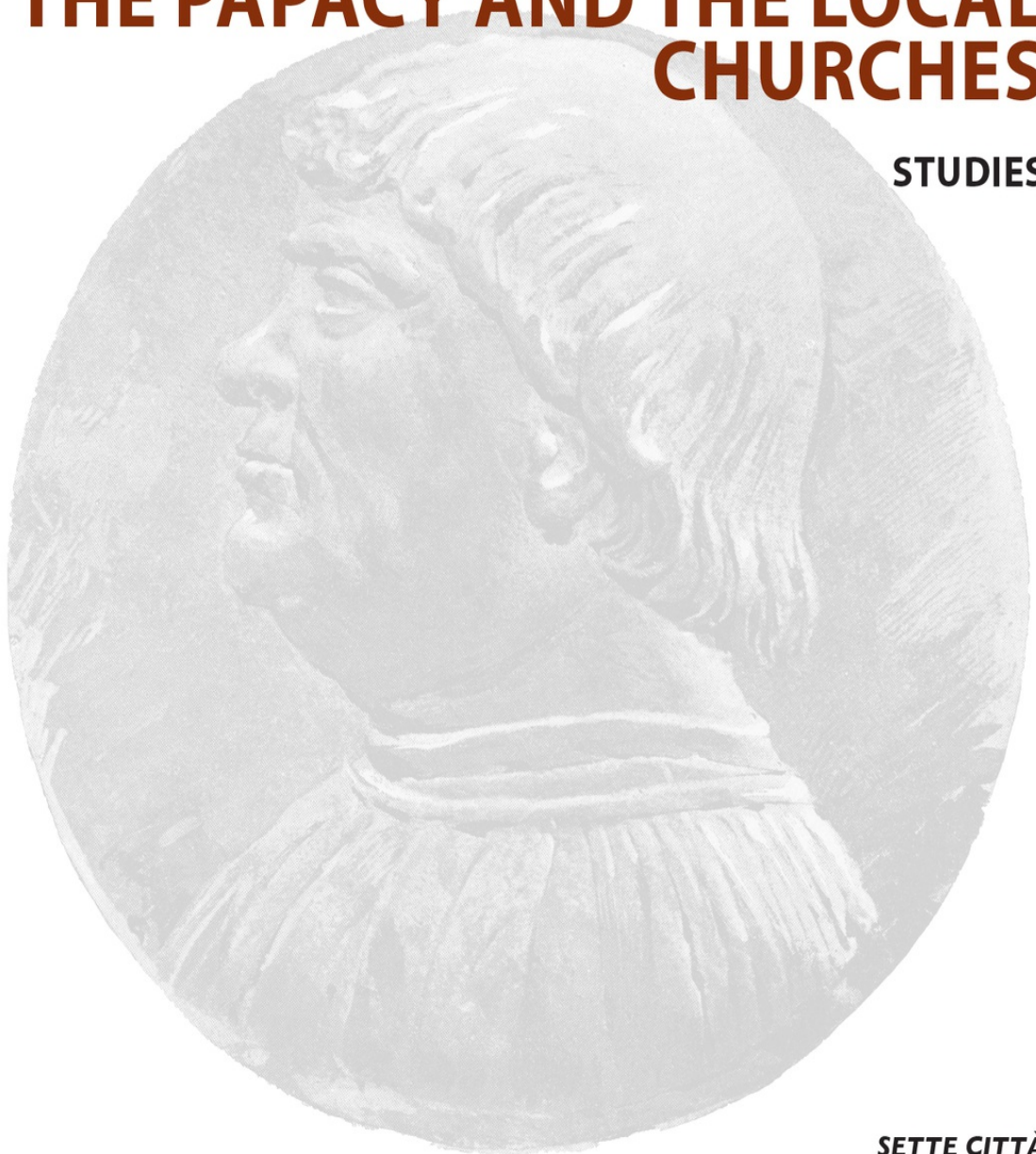
a cura di / edited by
Péter Tusor
Matteo Sanfilippo

IL PAPATO E LE CHIESE LOCALI

STUDI

THE PAPACY AND THE LOCAL CHURCHES

STUDIES



SETTE CITTÀ

a cura di / edited by
Péter Tusor
Matteo Sanfilippo

IL PAPATO E LE CHIESE LOCALI

STUDI

THE PAPACY AND THE LOCAL CHURCHES

STUDIES



SETTE CITTÀ

Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche 4

A CURA DI PÉTER TUSOR E MATTEO SANFILIPPO

IL PAPATO E LE CHIESE LOCALI

Proprietà letteraria riservata.

La riproduzione in qualsiasi forma, memorizzazione o trascrizione con qualunque mezzo (elettronico, meccanico, in fotocopia, in disco o in altro modo, compresi cinema, radio, televisione, internet) sono vietate senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.

© 2014 Edizioni Sette Città

Via Mazzini, 87 • 01100 Viterbo

Tel 0761.304967 Fax 0761.303020

www.settecitta.eu • info@settecitta.eu

isbn: 978-88-7853-364-6

isbn ebook: 978-88-7853-564-0

ebook realizzato da Carolina Trenta.

Stage del Dipartimento di Scienze Umane e della
Comunicazione (Disucom) dell'Università degli Studi della

Tuscia presso le Edizioni "Sette Città".

ISBN: 978-88-7853-564-0

Questo libro è stato realizzato con StreetLib Write
(<http://write.streetlib.com>)
un prodotto di Simplicissimus Book Farm

-->

Indice dei contenuti

INTRODUZIONE

INTRODUCTION

1.The definition of a new ecclesiastical policy by the papal curia after the Council of Trent and its reception in partibus[1]

1.“et per ciò sentirò molto piacere ch’ella procuri informarsi et raguagliarmi di questo particolare” Le reti informative del nunzio Girolamo Portia di Graz (1592-1607)

1.Apostolic nunciature in a Protestant country: the Transylvanian mission of Alfonso Visconti, Bishop of Cervia (1595-1598)

2.Politica, giurisdizione, dottrina. La Santa Sede alla ricerca di un equilibrio nella seconda metà del Seicento

2.Riforma cattolica e fragilità giuridica: i decreti del Concilio di Trento e la Boemia

2.Episcopal Crisis in the Hungarian Episcopate (1639)

3.Il Settecento come fulcro della seconda età moderna

3.Chiese nazionali e papato nella prima età moderna. Note dagli archivi vaticani

4.Nuovo Mondo cattolico e papato: Chiesa coloniale, Chiesa missionaria, Chiesa locale (secoli XVI-inizio XIX)

4.Un nunzio per il Nuovo Mondo. Il ruolo della Nunziatura

di Spagna come istanza di giustizia per i fedeli americani tra Cinque e Seicento

4.The Church in Spain, the Holy See and the First Propaganda Fide Missionaries in the Indies

5.1.Uno sguardo alla storia della Chiesa in Polonia attraverso l'Archivio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide

5.1.“Ultramontane” Encounters. German Bishops at Early Modern Italian Universities

5.2.La territorialità del nunzio in Francia (XVI-XIX secolo)[1]

5.2.The Munich Nunciature: The Papacy and the local churches in Bavaria 1785-1934

6.Tramonto delle Chiese “nazionali” e nuovo giorno del Papato? La lunga epoca dei cambiamenti

6.Le nomine vescovili nella monarchia danubiana nel lungo Ottocento

6.“Oriente e Occidente si toccano ancora, ma non si confondono”. Relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni/Jugoslavia alla luce delle trattative concordatarie (1918-1939)

APPENDIX. An account about the international workshop “The Papacy and the local churches (16th–20th centuries)”

INTRODUZIONE

Péter Tusor e Matteo Sanfilippo

Questo volume raccoglie gli atti dell'omonimo convegno organizzato a Budapest (8-12 maggio 2013) dall'Istituto per la Storia Ecclesiastica "Lendület" dell'Accademia Ungherese delle Scienze e dell'Università Cattolica Péter Pázmány e in collaborazione con il DISUCOM (Università della Tuscia) e l'Istituto Italiano di Cultura a Budapest^[1]. Tuttavia non è una mera raccolta di interventi sparsi: sin dal principio il nostro incontro è stato pensato come l'ossatura di un lavoro unitario e omogeneo dedicato a un tema ancora non abbastanza vagliato dalla prospettiva che qui vogliamo proporre.

Per comprendere l'ipotesi alla base del convegno e del volume permetteteci un breve *excursus* storiografico. Nell'Ottocento e Novecento gli studiosi dell'ecumene cattolico hanno spesso analizzato il rapporto e i contrasti fra Chiesa universale e Chiese nazionali. Tuttavia tale sforzo è stato influenzato da una rilettura della storia ecclesiastica di tarda ispirazione romantica, come si intuisce dalla voce di Erwin Gatz per il *Lexikon für Theologie und Kirche*^[2].

In questo saggio il rettore del Campo Santo Teutonico di Roma dal 1975 al 2010 sintetizza la letteratura novecentesca sul concetto di Chiesa nazionale. Parte ricordando come la Chiesa di Roma non abbia ai suoi inizi una tradizione "etnica" e quindi si rivolga a tutti, pur se si struttura poi per aree

geografiche. Le invasioni barbariche sconvolgono le prime forme organizzative e portano alla formazione di chiese legate a singoli gruppi, che Gatz definisce “etnici”. Nascerebbe allora il legame con i sovrani locali, che nel medioevo si rafforza, in particolare nei regni di Francia e d’Inghilterra, nonché in tutti gli altri stati normanni. Si arriva così alla formazione di Chiese nazionali, rivendicanti la propria autonomia da Roma. Il ruolo delle Corone in tali Chiese, continua Gatz, porta tra fine del medioevo e prima età moderna all’elaborazione di concordati che sono continuamente rivisti e ampliati nei secoli successivi. Quando il meccanismo concordatario si incontra con il tentativo assolutistico delle monarchie europee nascono infine l’episcopalismo, ossia la ricerca di un’autonomia quasi assoluta da parte dei vescovi di un territorio, e le prime Chiese di Stato.

L’approccio sintetizzato da Gatz comporta oggi alcuni problemi. Senza affrontare la bibliografia sulla quale egli si basa, perché ripercorsa dai saggi qui raccolti di Koller, Giordano, Sanfilippo, Pizzorusso, Poncet e Regoli, possiamo subito notare come l’approccio del *Lexikon für Theologie und Kirche* sia sostenuto da un vocabolario concettuale oggi scarsamente apprezzato e sia suffragato da certezze storiografiche ormai in crisi. Basti pensare, riguardo alle seconde, a quanto poco si creda adesso all’effettività dell’assolutismo europeo, anche nel rapporto con le Chiese cristiane^[3]. Per il lessico storiografico, possiamo invece rilevare che oggi si avrebbe molta più reticenza ad usare espressioni quali “chiesa etnica” per il tardo antico e “chiesa nazionale” per il medioevo e la prima età moderna.

In particolare l’impiego dell’aggettivo “etnico” è drasticamente calato nel nostro millennio. Esso ci appare in effetti troppo legato a cause e motivi dei conflitti di fine Novecento nella Penisola balcanica e nei territori una volta sovietici, nonché in Africa^[4]. È quindi diventato quasi tabù e i

dubbi sulla sua pericolosità hanno spinto a verificare se l'etnicità non sia alla fine mera reinvenzione di tradizioni dai risvolti alquanto rischiosi, dal punto di vista politico e da quello intellettuale, perché pretende una purezza e una omogeneità di origine e di cultura inesistente nella storia. Non possiamo dunque più discutere di “chiesa etnica visigotica” oppure di “chiesa etnica franca” e soprattutto non crediamo che siano esistiti tali gruppi “etnici”. Gli invasori dell'ex impero romano erano assai compositi dal punto di vista culturale e demografico e questo ben prima dell'interscambio con chi risiedeva dentro al *limes* imperiale; di conseguenza visigoti o franchi erano federazioni di varie componenti e non “gruppi etnici” nel senso caro alla storiografia novecentesca^[5].

Gli storici del nostro millennio sono inoltre convinti che nel medioevo e nella prima età moderna non esistano nazioni nell'accezione oggi corrente. Il vocabolo non era ignoto, ma il suo uso non corrispondeva a quello attuale: si pensi alle cosiddette chiese nazionali a Roma e nelle altre grandi città europee, ovvero agli edifici sacri nei quali si officia soltanto per spagnoli, portoghesi, francesi, fiorentini, genovesi, cioè per gruppi accomunati dalla provenienza statale e non nazionale^[6]. Le migrazioni medievali e moderne comportano la costituzione nelle maggiori città europee di “nationes”, ma queste sono comunità immigrate riconosciute dalla madrepatria e dalle autorità locali, che concedono loro privilegi in ambito fiscale e giurisdizionale, e ancora una volta non hanno molto a che vedere con quelle che saranno le nazioni otto-novecentesche.

L'idea di una Chiesa etnica, che, grazie al melting-pot romano-barbarico, dà vita a una Chiesa nazionale pronta a staccarsi da Roma, ci appare in conclusione inverosimile. Ci sembra inoltre frutto del modo di pensare che ha innervato la nascita dello stato-nazione e dei nazionalismi contrapposti,

prima di dar vita ai micro-nazionalismi e ai regionalismi nella infinita “mise en abyme” della conflittualità infra-europea novecentesca. Dolorosamente scottati da questa evoluzione geo-politica e culturale tendiamo dunque a metterne in dubbio le rivendicazioni storiografiche, per esempio appunto il percorso Chiese etniche-Chiese nazionali-Chiese di Stato. D'altronde pensiamo che la rilettura otto-novecentesca del passato abbia imposto chiavi di lettura anacronistiche e soprattutto incapaci di dare risposta alle domande che ci poniamo oggi.

Si possono, per esempio, immaginare Chiese nazionali e Chiese di Stato prima che la Riforma spezzi l'unità dell'ecumene cristiano? Nel Quattrocento ci si richiama in Francia a una Chiesa locale ed esiste un “esprit” gallicano, ma sono la stessa cosa di quanto emerge nel Sei-Settecento e soprattutto di quanto è cristallizzato dal rapido succedersi di Rivoluzione, Impero napoleonico e Restaurazione? Proprio a queste domande abbiamo cercato di rispondere nei nostri atti e nella discussione di Budapest. E proprio riguardo all'appena citato caso francese e alle sue scansioni (e differenze) temporali sono dedicati i saggi qui presentati di Poncet, Sanfilippo e Regoli, nonché la sintesi finale presentata al convegno da Alain Tallon (poi non riportata per iscritto, ma disponibile in video) e gli spunti contenuti nelle opere precedenti di questo studioso^[7]. Già nella prima età moderna esiste una Chiesa francese, ma non è una odierna Chiesa nazionale, perché le Chiese nazionali moderne nascono nell'Ottocento (vedi il saggio di Regoli), quando, dopo la Restaurazione e in contrasto con le posizioni ultramontane, singoli rappresentanti dell'episcopato sottolineano il proprio essere legati a stazionazione, laddove questi esistano, o a specifiche aree e tradizioni, quando sono inseriti in formazioni più complesse come l'impero austro-ungarico.

Arrivati a questo punto, potremmo e forse dovremmo analizzare il rapporto fra sentimento nazionale e sentimento religioso, alla base dei lavori di Alain Tallon prima citati^[8], ma rischieremo di consumare troppe pagine. Torniamo invece alla rottura costituita dalla Riforma, perché grazie ad essa nascono Chiese protestanti che si richiamano a una dimensione nazionale simile alla nostra, pur appartenendo o tendendo a denominazioni differenti: la chiesa d'Inghilterra (anglicana), quella di Scozia (presbiteriana) e quella di Svezia (luterana). Il mondo protestante è dall'inizio conscio delle proprie dimensioni proto-nazionali, poiché la stessa protesta di Lutero si nutre della propria appartenenza locale contrapposta all'universalismo romano^[9].

Sicuramente alcune Chiese protestanti sviluppano elementi proto-nazionalistici già esistenti, quando si era fedeli a Roma, ma ci si giovava della propria lontananza geografica, come nel caso della Chiesa svedese^[10]. Inoltre la tradizione nazionale è già insita in un altro ramo della Cristianità, quello ortodosso, e si rafforza nel confronto con la spaccatura delle Chiese cristiane occidentali. Si rammenti l'evoluzione cinque-seicentesca delle Chiese ortodosse greca, russa, serba, bulgara, rumena, ucraina, etiopica e georgiana. La stessa dimensione, quantomeno linguistica, è alla base delle Chiese ortodosse che hanno rifiutato i dettami del concilio di Calcedonia, quella copta e quella armena. Abbiamo dunque molte tradizioni cristiane a base "nazionale" a seconda della storia e della geografia, ma anche delle scelte denominazionali. Queste ultime non sono da sottovalutare perché in genere le Chiese ortodosse e protestanti sembrano più decise nello scegliere l'opzione "nazionale", mentre all'interno della Chiesa cattolica si è più restii o comunque si rimane più attaccati alla dialettica fra un ideale centralismo universale e le rivendicazioni delle periferie geopolitiche.

Il sovrapporsi di queste diverse opzioni (religiose e denominazionali, storiche e geografiche) provoca una diffusa confusione, testimoniata dalle voci relative su Wikipedia, la diffusissima enciclopedia digitale^[11]. Qui infatti le tesi variano a seconda della lingua in cui sono scritte: la stessa enciclopedia propone soluzioni differenti.

La Wikipedia tedesca definisce una “Nationalkirche” come una Chiesa “deren Organisation sich auf einen einzelnen Staat bezieht und beschränkt und die sich keinen übernationalen Autoritäten unterstellen”. A tale modello si avvicinerebbero alcune Chiese cristiane, in particolare quelle cattolica, ortodossa ed evangelica. Nell’ambito cattolico sarebbero state nazionali soltanto quelle Chiese, come la francese, che riconoscevano una giurisdizione nazionale e sfuggivano al controllo universale-romano.

Per la Wikipedia inglese, una “Chiesa nazionale” è una chiesa cristiana legata a uno specifico gruppo etnico o nazionale e tale concetto si sarebbe evoluto nell’Ottocento, quando, però, si cercava di ampliare la possibilità di identificare Chiese a base nazionale sondando un mitico passato pre-romano. Così il poeta inglese Samuel Taylor Coleridge ha scritto che “a National Church might exist, and has existed, without, because before the institution of, the Christian Church - as the Levitical Church in the Hebrew Constitution, and the Druidical in the Keltic, would suffice to prove”^[12]. La stessa voce suggerisce che l’idea di Chiese nazionali è sorta nel mondo protestante, quando John Wordsworth, vescovo anglicano di Salisbury e nipote del poeta William Wordsworth, fondatore con Coleridge del romanticismo inglese, ha rilevato quanto le Chiese di Svezia e di Inghilterra rappresentassero i rispettivi popoli. Per lui erano Chiese nazionali e traevano aspirazione da un particolare *blend* di culture autoctone, romane e barbariche formatosi ai margini dell’Europa^[13].

Wordsworth e la voce di Wikipedia non insistono sul tema marginalità-barbarie-libertà, ma questo è alla base di molta cultura anglo-sassone dell'Otto-Novecento. Già qualche anno prima del libro di Wordsworth sulla Chiesa di Svezia, il pastore della Chiesa episcopale statunitense William Reed Huntington pone il problema delle Chiese nazionali, partendo dal caso inglese e scozzese^[14]. Accenna quindi all'origine barbarica delle tradizioni nazionali, in particolare si rifà ai celti e ai germani, e soprattutto sostiene con decisione la necessità di Chiese nazionali, che rivendica come portato della modernità contro l'arretratezza dell'universalismo cattolico rivendicato dal Concilio Vaticano primo.

Se la voce di Wikipedia inglese è nutrita dalla tradizione protestante anglo-americana, quella di Wikipedia francese ha tutt'altra base, attenta alla tradizione dell'Esagono, ma anche a quella dell'Europa centro-orientale e del Medio Oriente, per altro tradizionali campi di interesse per i francesi. Per questa voce una chiesa nazionale è: “une Église chrétienne délimitée par un territoire national ou soumise à une juridiction nationale”. Si prosegue poi con dettagliatissime indicazioni sulle chiese ortodosse e con un accenno, meno approfondito, a quelle protestanti (d'Inghilterra, di Scozia, d'Irlanda, di Svezia, di Norvegia, di Finlandia, d'Islanda e di Danimarca, ma anche evangelica luterana tedesca) e a quella cattolica. Rispetto a quest'ultima, ma anche a quelle protestanti, sostiene che il valore nazionale sarebbe stato conseguenza del principio del *Cujus regio, ejus religio*. Nell'ambito cattolico l'elemento nazionale sarebbe stato poi irrobustito dalla nascita delle conferenze nazionali dei vescovi, in qualche caso corrispondenti a stati-nazione (la Francia), in altri a divisioni più antiche. Per questa seconda possibilità si pensi alle tre conferenze episcopali delle isole britanniche: Scozia; Inghilterra e Galles; Irlanda, che si occupa sia della Repubblica,

sia dei territori appartenenti al Regno Unito. La voce sottolinea come nel secondo Novecento vi sia la tendenza a far coincidere suddivisione diocesana e geografia nazionale, cosicché la nuova arcidiocesi di Malines-Bruxelles ha sostituito quella di Malines in Belgio e l'arcidiocesi di Esztergom-Budapest quella di Esztergom in Ungheria.

Come si vede tre sole voci di Wikipedia sullo stesso tema sollevano una mole notevole di problemi, affrontati in prospettive del tutto diverse e con accenti del tutto differenti. Proprio per evitare questa eterogeneità, abbiamo organizzato il nostro convegno focalizzando l'attenzione sul solo caso cattolico romano, pur con accenni alle esperienze protestanti e ortodosse. In secondo luogo abbiamo pensato che fosse il caso di sfuggire ai pericoli provocati dall'uso di termini quale "nazionale" ed "etnico" ripiegando su una aggettivazione più neutra e allo stesso tempo più precisa: "chiese locali". Ovviamente la contrapposizione tra "nazionale" e "locale" è tornata più volte, come si rileva nell'accurato rendiconto del convegno firmato da Krisztina Tóth in appendice.

Una volta optato per questa terminologia, che ci permetteva di ripercorrere l'insieme delle relazioni fra Roma e le varie situazioni europee nell'età moderna e in quella contemporanea, abbiamo compiuto un secondo passo. Abbiamo cercato di rendere più omogenei i singoli interventi presentando ai relatori trenta punti da verificare. Riassumendo rapidamente questa base comune a tutti gli interventi, segnaliamo come essa chiedesse in primo luogo di studiare l'evoluzione secolare degli strumenti primari della relazione fra centro e periferia, cioè le rappresentanze pontificie nei vari paesi: nunziature, internunziature, delegazioni apostoliche. Volevamo infatti rilevare quale sia stato il loro ruolo nella vita delle chiese locali, come abbiano informato la Santa Sede e quale rapporto abbiano intrattenuto con i funzionari di questa,

come abbiano interagito con i vescovi e le autorità locali, come e se infine i diplomatici pontifici nei vari paesi abbiano scambiato informazioni, costruendo una geografia dell'intero continente. La maggior parte degli interventi ha dunque affrontato i problemi inerenti alle rappresentanze romane e inoltre Poncet e Menniti Ippolito hanno sottolineato come la scoperta della geografia europea sia stato un fenomeno evolutosi nel tempo.

Un secondo blocco di domande partiva dall'idea che il rapporto fra locale e centrale sia biunivoco e che dopo aver studiato il movimento da Roma ai singoli paesi si dovesse procedere nel senso opposto, affrontando il modo con il quale agiscono ambasciate e legazioni a Roma dei singoli stati, cosa facciano gli inviati e gli agenti delle chiese locali. Inoltre, ma sarà verificato in un'ulteriore occasione, ci siamo domandati se in tali contatti abbiano giocato le comunità nazionali a Roma, facendosi portaparola delle rispettive chiese.

Questo set di domande non ha avuto grandi risposte nel corso del convegno, ma ci si è quanto meno chiesti quale sia il ruolo dei collegi ecclesiastici nazionali edificati a Roma e nella Penisola durante l'età moderna. Gli studenti, che lì si preparano, possono infatti agire quali agenti dei rispettivi vescovi, oppure possono tessere rapporti, che guadagnano di importanza se con il tempo essi ascendono all'episcopato o comunque a importanti cariche. Si tratta del caso tedesco approfondito da Becker studiando i futuri vescovi di area germanica, quando frequentavano le università italiane nella prima età moderna, e ricordato da Catalano, quando accenna agli studi romani di Ernst Adalbert von Harrach, cardinale arcivescovo di Praga. Tali contatti avrebbero, secondo lo studioso, plasmato la chiesa tedesca e boema dal Cinquecento in poi e avrebbero facilitato il loro inserimento nella chiesa universale.

La maggior parte degli interventi ha dunque prestato maggiore attenzione al primo blocco di domande, in particolare alla funzione delle rappresentanze diplomatiche. Tuttavia i singoli autori non hanno seguito soltanto la storia delle nunziature permanenti, ma hanno anche puntato sulla funzione e sul funzionamento delle legazioni e nunziature temporanee, quelle create per specifici scopi, in particolare per siglare trattati, tenere incontri internazionali e soprattutto stringere concordati. Riguardo a queste iniziative, limitate nel tempo, ma dalle conseguenze a lungo termine, ci si è interrogati non soltanto riguardo al confronto tra Santa Sede e singoli Stati, ma si è cercato di vedere come e se la prima abbia imposto il proprio punto di vista alle chiese locali o come e se queste abbiano invece imposto la loro prospettiva, d'accordo con i governanti dei propri paesi. Su questo, come sul tema più generale delle rappresentanze stabili della Chiesa romana, si vedano gli interventi della prima parte (Koller, Zingerle e Kruppa), oltre a quello di Poncet sulla Francia tra Cinque e Novecento e di Unterburger sulla Baviera fra Sette e Novecento.

Un'altra serie di domande, cui rispondono Tusor e Gottsman, riguardano la scelta della gerarchia locale. Nei ranghi di questa è cooptato solo chi ha frequentazioni romane o i criteri sono nazionali, se non nazionalistici? La nomina dei vescovi si lega spesso al problema della resistenza locale ai dettami romani, sin dalla resistenza al concilio tridentino sviscerata per la Boemia da Catalano, per l'Impero da Koller e per la Francia da Poncet, e tale situazione si prolunga nei secoli grazie al lungo rovello concordatario, approfondito per l'Ottocento da Regoli e per il Novecento da Unterburger (Baviera) e Salmic (Regno dei serbi, croati e sloveni).

Una parte compatta degli interventi si interroga non soltanto sulla nomina dei vescovi e sull'eventuale ruolo dei governanti

locali in essa, ma cerca di inquadrare la questione più specifica del regio patronato in Europa e nelle colonie. L'attenzione degli autori si è concentrata ovviamente sul caso iberico, anche perché permetteva di porre in parallelo le esperienze ispano-portoghesi e quelle latino-americane sin dai tempi delle colonie. La mancanza di rappresentanze diplomatiche oltre oceano prima dell'Ottocento ha permesso di vedere come nel confronto fra istanze regie e istanze romane abbiano giocato pure altri attori, per esempio gli ordini religiosi attivissimi nello scacchiere diplomatico-missionario americano. La presenza di tali ordini ha inoltre permesso l'entrata in gioco delle strutture romane preposte al controllo delle attività missionarie, per esempio la Congregazione *de Propaganda Fide* e il S. Uffizio, secondo meccanismi caratteristici non soltanto del mondo coloniale, ma anche dell'Europa centro-orientale.

Al proposito Platania ha mostrato come la chiesa polacca e le sue relazioni con Roma possano essere seguite attraverso la documentazione di Propaganda. Questo intervento e quelli "americani" ci hanno dunque ricordato la pluralità dei giocatori in campo, ma anche la molteplicità delle fonti che documentano quelle partite. Concentrarsi sulle sole rappresentanze romane porta troppo spesso ad analizzare soltanto le carte della Segreteria di Stato, mentre Platania, Pizzorusso e Jiménez hanno mostrato l'importanza della documentazione di Propaganda e di quella dei singoli ordini. Albani nel suo intervento suggerisce che la quantità di fonti sia legata anche ai diversi tentativi attraverso cui Roma cerca accesso alle Americhe e gli abitanti delle colonie cercano di raggiungere Roma. Così la Congregazione del Concilio, fondata nel 1564, è incaricata di coordinare le visite *ad limina* dei vescovi americani e di supervisionare i concili provinciali, raccogliendo una ricca messe di dati sul Nuovo Mondo.

Il paragone di varie fonti ci permette di verificare le strategie

intercontinentali di Roma e delle potenze coloniali e al contempo di vedere come alla fine scatti una triangolazione diplomatico-religiosa, dalle conseguenze inaspettate. Roma divide infatti il terzo termine fra Stati europei e loro colonie, fra Chiese (madri) europee e Chiese (figlie) americane. Queste ultime sono spesso in contrasto con le prime, troppo legate al potere e al patronato regio, e anche in contrasto con le autorità locali, ancora dipendenti dai rispettivi sovrani nella prima età moderna. Le Chiese americane sono dunque molto attente ai dettami romani durante l'età coloniale; inoltre, a partire dalla fine del Settecento, cioè da quando il mondo americano si rende autonomo, irrobustiscono i legami con Roma per far fronte all'arrivo di nuovi immigranti, cattolici ma di tradizioni diverse. In ogni caso, durante tutta la storia del patronato, quest'ultimo non riesce mai a precludere a Roma l'accesso e l'intervento nelle più lontane periferie coloniali.

Come si vede alcune domande non sono state affrontate dagli intervenuti, mentre in altri casi si è andati oltre il previsto, identificando percorsi diversi da quelli tradizionalmente studiati. In questo ha avuto la sua importanza anche la discussione cronologica. A una prima età controriformistica, arrivata secondo Giordano sino al 1660, quando inizia una nuova era nella diplomazia religiosa, è stato contrapposto un Settecento primo punto di svolta (Menniti Ippolito e Sanfilippo) e un'età otto-novecentesca, dove al primato di Roma ha corrisposto la formazione di episcopati locali, pienamente consci della loro specificità, ma anche risolutamente d'accordo con la strategia della Santa Sede (Regoli)^[15].

Non sta a noi di esaltare l'apporto di questo volume e del convegno che l'ha preceduto, possiamo soltanto sperare che contribuisca a fare migliore chiarezza. E possiamo inoltre ringraziare tutti gli intervenuti al convegno e tutti i

collaboratori al volume, nonché tutti coloro che in vario modo hanno cooperato alla migliore riuscita dell'uno e dell'altro.

[1] Nel conclave dopo la morte di Giulio II (marzo 1512), il cardinale Tamás Bakócz, arcivescovo di Esztergom, primate e arcicancelliere del Regno di Ungheria, ebbe 8 voti su 25 nella prima votazione. Da allora sono dovuti passare 465 anni prima che un papa dell'Europa centrale potesse sedere sul Seggio di S. Pietro. Nella storia del papato, in ogni caso, quella fu la prima volta nella quale l'Europa centro-orientale – presente ai concili ecumenici sin dal 1215 – abbia potuto giocare un ruolo veramente importante durante un conclave. Quell'evento, ancora importante nella coscienza storica degli ungheresi, festeggia oggi il suo cinquecentesimo anniversario. Proprio per questo l'Istituto di Ricerca sulla Storia della Chiesa "Lendület" ("Impetus") – che dipende dall'Accademia Ungherese delle Scienze e dalla Università Cattolica Péter Pázmány e si interessa principalmente alle ricerche negli Archivi della Santa Sede – ha organizzato questo convegno internazionale a Budapest con il sostegno finanziario dell'appena ricordata Accademia.

[2] E. Gatz, *Nationalkirchen, in Lexikon für Theologie und Kirche*, 7, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1998, pp. 650-653.

[3] Per la valutazione storica corrente del sogno assolutistico, cfr. *Monarchism and Absolutism in early Modern Europe*, a cura di C. Cuttica e G. Burgess, London 2012.

Per l'evoluzione del discorso storiografico, cfr. M. Sanfilippo, *Alcune note sul concetto di assolutismo nella storiografia europea*, in *L'Europa di Giovanni Sobieski. cultura, politica, mercatura e società*, a cura di G. Platania, Viterbo 2005, pp. 475-503, e F. Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma 2013.

[4] A. Gatt e A. Yakobson, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge 2012.

[5] W. Goffart, *Barbarian Tides: The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia 2006; A. Barbero, *I regni romano-barbarici*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, diretta da Id., IV, *Il Medioevo (secoli V-XV)*, a cura di S. Carocci, VIII, *Popoli, poteri, dinamiche*, Roma 2006, pp. 167-212.

[6] M. Colucci e M. Sanfilippo, *L'immigrazione in Italia*, Roma, in corso di stampa, cap. 1.

[7] A. Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome 1997, e *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris 2002. Le conclusioni di Tallon sono disponibili su YouTube, all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=7FOkygj7wwE>. Sempre su YouTube sono disponibili tutti gli interventi più una serie di interviste ad alcuni relatori e organizzatori (https://www.youtube.com/channel/UCPscGUuIG1rnp13lnl_P3qg).

[8] Vedi inoltre, sempre di A. Tallon, *L'Europa del Cinquecento. Stati e relazioni internazionali*, edizione italiana a cura di Floriana Santini, Roma 2013.

[9] G. Dall'Olio, *Lutero*, Roma 2013; H. Schilling, *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2014.

[10] Vedi il caso della Chiesa svedese: K. Bluckert, *The Church As Nation. A Study in Ecclesiology and Nationhood*, Bern-Frankfurt 2000; D.Thorkildsen, *Scandinavia: Lutheranism and national identity*, in *The Cambridge History of Christianity*, VIII, *World Christianities, c. 1815-1914*, a cura di S. Gilley e B. Stanley, Cambridge 2006, pp. 342-358.

[11] Per il ruolo di Wikipedia come fondamento di una sorta di cultura condivisa, cfr. P. Burke, *A Social History of Knowledge*, II, *From the Encyclopédie to Wikipedia*, Cambridge 2013.

[12] Diamo la citazione corretta (quella di Wikipedia è sbagliata) da S.T. Coleridge, *On the Constitution of the Church and State* (1829), London 1839 (terza edizione rivista), p. 60. Sul perché Coleridge abbia scritto quel testo e sul relativo dibattito britannico negli anni 1820 e 1830, cfr. L.S.H. Wright, *Samuel Taylor Coleridge and the Anglican Church*, Notre Dame IN 2010.

[13] J. Wordsworth, *The National Church of Sweden*, London 1911.

[14] W.R. Huntington, *A national church*, New York 1897.

[15] Per gli sviluppi nel Cinque-Settecento si vedano ora anche i contributi in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M.A. Visceglia, Roma, Viella, 2013.

INTRODUCTION

Péter Tusor & Matteo Sanfilippo

This volume contains the documents of the international workshop of the same name organized in Budapest (8–12 May 2013) by the Hungarian Academy of Sciences-Pázmány Péter Catholic University “Impetus” Church History Research Institute in collaboration with the DISUCOM (University of Tuscia) and the Italian Institute of Culture in Budapest^[1]. Nevertheless, it is not a mere collection of scattered contributions: our meeting was considered from the beginning as frame of a unitary and homogeneous work dedicated to a subject still not enough examined from the point of view that we intend to present here.

For the better understanding of the interpretation which is on the basis of the conference and the volume, let us delineate a short historical *excursus*. In the nineteenth-twentieth century the Catholic scholars analysed often the relations and conflicts of the universal Church and the national churches. Such effort was, however, influenced by the reinterpretation of church history through a “late-romantic” inspiration, as we can guess from the article of Erwin Gatz in the *Lexikon für Theologie und Kirche*^[2].

In this article the rector of the Campo Santo Teutonico of Rome from 1975 to 2010 summarized the twentieth century literature about the concept “national church”. He started it

with the statement that the Church of Rome did not have an ethnic tradition from its beginnings, and so turned to everyone, even if afterwards it was structured according to geographic areas. The barbarian invasions shook the first organisational forms and led to the formation of churches legated to certain groups that Gatz defines as “ethnic”. Probably in those times had developed their ties with the local sovereigns that strengthened in the Middle Ages, particularly in France and in England, as well as in all other Norman states. This way we get to the formation of national Churches that laid claim to their own autonomy from Rome. The role of the Crown in such Churches, continues Gatz, led to the conclusion of concordats in the Late Middle Ages and the Early Modern Period that were repeatedly reviewed and extended during the following centuries. Episcopalism, or to be precise the searching for the almost absolute autonomy of the bishops of a given territory, and the first State Churches were born when the mechanism of concordats met the absolutist attempts of the European monarchies.

The approach summarized by Gatz entails some problems. Without dealing with the bibliography on which he relies, because it is traceable from the here published studies of Koller, Giordano, Sanfilippo, Pizzorusso, Poncet and Regoli, we can soon note that the approach of the *Lexikon für Theologie und Kirche* is built on a nowadays poorly appreciated conceptual vocabulary and is supported by perceived historiographical certainties, the acceptance of which is already in crisis. As far as the second statement is concerned, it is enough to think of the fact that how little is believed in the effectiveness of the European absolutism, even in relation to the Christian Churches^[3]. As for the usage of historiographical vocabulary, however, we can observe that nowadays one would be much more reluctant to use the expressions “ethnic church”

for the Late Antiquity and “national church” for the Middle Ages and the Early Modern Period.

In particular, the use of the adjective “ethnic” drastically decreased in the new millennium. In fact, it seems to be tied too much to the origin and motives of the conflicts of the late twentieth century in the Balkan Peninsula, in the former Soviet territories, as well as in Africa^[4]. Hence, its usage became almost taboo and doubts about its dangerousness urged to verify whether the ethnicity was not eventually a mere reinvention of traditions with somewhat risky implications from political and intellectual point of view, as it claimed such purity and homogeneity of origin and of culture that was non-existent in history. Therefore we cannot talk about “Visigoth ethnic church” or “Frankish ethnic church” any more, and after all, we do not think that such “ethnic” groups would have been existed. The invaders of the former Roman Empire were rather heterogeneous in cultural and demographical terms – already well before the interchange with those who inhabited within the borders of the Empire. As a consequence, the Visigoths and the Franks were federations of various components and not of “ethnic groups” in the sense so dear to the twentieth century historiography^[5].

Besides, the historians of our millennium are convinced that in the Middle Ages and the Early Modern Period did not exist nations in the current sense of the word. Although the term was not unknown, its usage did not correspond to the actual use: here we think of the so-called national churches in Rome and in other big cities of Europe, with other words, the sacred buildings where religious functions are celebrated only for the Spanish, the Portuguese, the French, the Florentine, the Genoese and so on, namely, for groups formed according to States and not to national origin^[6]. The medieval and modern migrations entailed the appearance of “nations” in the major

European cities, but these were immigrant communities recognised by the motherland and the local authorities that granted them economical and jurisdictional privileges, and so they did not have much in common with the nineteenth-twentieth century nations.

The conception of ethnic churches that thanks to the roman-barbarian melting-pot gave birth to national churches ready to break away from Rome appears to be unlikely in conclusion. Moreover, it seems to us that this way of thinking had stimulated the birth of nation-states and rival nationalism, before brought to life micro-nationalism and regionalism in the infinite “mise en abyme” of the conflicts within Europe in the twentieth century. Painfully burnt by this geo-political and cultural evolution we are inclined to question the historical claim of responsibility, for instance exactly the route ethnic church–national church–State church. On the other hand, we think that the nineteenth-twentieth century reinterpretation of the past dictated anachronistic interpretations that were, above all, unable to answer to the questions that we put today.

Is it possible to suppose, for example, the existence of national churches and state church before the Reformation split Latin Christian unity? Reference is made to the presence of a local church and to the existence of a certain Gallican “spirit” in the fifteenth century France, but is it the same thing that emerged in the seventeenth-eighteenth century and above all, that crystallized from the rapid succession of the Revolution, the Napoleonic Empire and the Restoration? We tried to give an answer to these questions in the papers published in this book and at the international workshop in Budapest. Regarding the aforementioned French example and its temporal extension (and differences), the studies of Poncet, Sanfilippo and Regoli were dedicated to them, as well as the final summary of Alain Tallon (that was not received in

writing, but available on video), who dealt with the question also in his earlier works[7]. Already in the Early Modern Period existed a French church, but it was not a national church in the today's sense, as the modern national churches were formed in the nineteenth century (see the study of Regoli), when, after the Restoration and in contrast with the ultramontane positions, certain representatives of the episcopacy emphasized their belonging to nation-states, or to specific areas and traditions, where they were inserted in more complex formations as for instance the Habsburg Monarchy.

Arriving at this point, we could and should analyze the relations between national and religious sentiment, on the basis of the already mentioned works of Alain Tallon[8], but it would take too many pages. Hence, we return instead at the break represented by the Reformation, as protestant Churches were born thanks to that, that refer to similar national dimension as ours, even if they belonged to different denominations: the Church of England (Anglican), the Church of Scotland (Presbyterian) and Church of Sweden (Lutheran). The protestant world was from the beginning aware of its proto-national aspect, since the protest of Luther developed the sense of local belonging in contrast to Roman universalism[9].

Certainly some protestant churches developed further proto-nationalist elements already present before the break with Rome, but profited also from the geographical distance, as in the case of the Church of Sweden[10]. Furthermore, the national tradition was already inherent in another branch of Christianity, the Orthodox, and was strengthened by the split of the Western Christian churches. It can be mentioned the sixteenth-seventeenth century development of the Greek, Russian, Serbian, Bulgarian, Romanian, Ukrainian, Ethiopian and Georgian orthodox churches. The same aspect, at least

linguistically, is characteristic of the Orthodox Churches that refused the acceptance of the decrees of the Council of Chalcedon, the Copts and the Armenians. Therefore, we have many Christian traditions on “national” base depending not only on history and geography, but also on denominational choice. This later should not be underestimated as usually the orthodox and protestant churches seem to be more determined to choose the “national” option, while the Catholic Church is more reluctant to do so, remains more connected to the dialectics between an ideal universal centralism and the claims of the geopolitical peripheries.

The above delineated different options (religious and denominational, historical and geographical) caused a widespread confusion, demonstrated by Wikipedia’s entries, the most widespread online encyclopaedia^[11]. As a matter of fact, here the theories vary according to languages; being the given article written in another language, the same encyclopaedia suggests different solutions.

The German Wikipedia defines a “Nationalkirche” as a Church “deren Organisation sich auf einen einzelnen Staat bezieht und beschränkt und diesich keinen übernationalen Autoritäten unterstellen”. Such model would be approached by some Christian churches, particularly by the Catholic, the Orthodox and the Protestant Church. Following this definition, only those churches would have been national in Catholic terms, such as the French, that recognized a national jurisdiction and escaped from the roman universal control.

According to the English Wikipedia, a “national Church” is a Christian church legated to a specific ethnic or national group and such concept was developed in the nineteenth century, when a mythical pre-Roman past was explored to try to expanded the possibility to identify churches on national base. Thus the English poet Samuel Taylor Coleridge wrote that: “a

National Church might exist, and has existed, without, because before the institution of, the Christian Church – as the Levitical Church in the Hebrew Constitution, and the Druidical in the Keltic, would suffice to prove”[\[12\]](#). The same entry suggests that the conception of national Churches arose in the Protestant world, when John Wordsworth, the Anglican bishop of Salisbury, nephew of William Wordsworth the poet who founded the English Romanticism together with Coleridge, pointed out how much the Church of Sweden and the Church of England represented their respective people. As he saw it, they were national churches and drew aspiration from a particular blend of native roman and barbarian culture formed on the margins of Europe[\[13\]](#).

Wordsworth and the Wikipedia’s entry do not insist on the subject of marginality-barbarism-liberty, but it is the basis of Anglo-Saxon culture in the nineteenth-twentieth century. Already before the book of Wordsworth about the church of Sweden was published, a minister of the Episcopal Church of the United States, William Reed Huntington had raised the problem of national Churches, starting out from the English and Scottish example[\[14\]](#). He mentioned the barbarian origin of the national traditions, going back to the Celts and Germans, and above all strongly supported the necessity of national churches that he describes as results of modernity against the backwardness of the catholic universalism to which the First Vatican Council laid claim.

While the entry of the English Wikipedia is developed from the protestant Anglo-American tradition, that of the French Wikipedia stands on a completely different base. It pays attention not only to the Hexagon’s tradition, but also to that of Central and Eastern Europe and the Middle East, traditional French spheres of interest. According to this article a national church is: “une Église chrétienne délimitée par un territoire

national ou soumise à une juridiction nationale”. The definition is followed by very detailed indications about the Orthodox churches and by a less detailed hint at the Protestant churches (that of England, Scotland, Ireland, Sweden, Norway, Finland, Iceland, Denmark and in Germany the Evangelical Lutheran) and at the Catholic Church. Regarding the Catholic and the Protestant Churches, it states that the national quality could have been the consequence of the principle: *Cujus regio, ejus religio*. Within the framework of Catholicism the national element would have been strengthened by the establishment of the bishops’ conferences, in some cases according to nation-states (France), in others according to more ancient divisions. Concerning the second possibility, the three bishops’ conferences of the British Isles are mentioned: that of Scotland, England and Wales, and Ireland. The latter covers both the Irish Republic and the part of the isle that belongs to the United Kingdom. The entry emphasizes that in the late twentieth century there existed a tendency to make the diocesan boundaries correspond to the national and geographical divisions. So, for instance, the archdiocese of Mechelen was replaced by the archdiocese of Mechelen-Brussels and the archdiocese of Esztergom was replaced by the archdiocese of Esztergom-Budapest^[15].

As we could see, three single entries of Wikipedia on the same subject raised considerable amount of problems and dealt with them from completely different points of view and with entirely diverse tones. In order to avoid such heterogeneity, we organised our international workshop focusing the attention only on the Roman Catholic example, though with hints at Protestant and Orthodox experience. Secondly, to avoid the risk provoked by the use of the terms “national” and “ethnic” we bent to apply a more neutral and at the same time more precise adjective, “local”. Obviously, the

contrast between “national” and “local” appeared several times as it is noted in the accurate account of the international workshop written by Krisztina Tóth that can be read in the Appendix.

After this terminology was chosen, that allowed us to retrace together the relations between Rome and the various European situations in the modern and contemporary period, we took the second step. We tried to make the interventions more homogeneous by giving the lecturers thirty points to check. Summarizing quickly this common basis of the interventions, we asked in the first place to study the evolution of the primary tools of the links between centre and periphery during the centuries, namely, the pontifical representations in various countries: the nunciatures, the internunciatures and the apostolic delegations. As a matter of fact, we intended to point out mapping the whole continent: what their role was in the life of the local churches; how they informed the Holy See; what kind of relationship they maintained with its officials; how they interacted with the bishops and the local authorities; finally whether the pontifical envoys in the different countries changed information and if they did, how. Thus, most of the interventions dealt with the relevant problems of the Roman representations. Furthermore, Poncet and Menniti Ippolito highlighted that the discovery of the European geography was a phenomenon that evolved over time.

Another block of questions started out from the idea that the relationship between periphery and center is two-way and that after having studied the activity of Rome in the single countries, the examinations should be proceeded with the opposite direction, dealing with the means through which the embassies and legations of the single states acted in Rome, and with what the delegates and the agents of the local churches did. Besides, that will be verified at a later occasion, we asked

whether the national communities of Rome played a role in such contacts, acting as representatives of the respective churches.

This set of questions did not get great number of answers during the international workshop, but at least emerged the problem of identifying the role of the national ecclesiastical colleges built in Rome and in the Peninsula during the modern age. The students who were studied here, could act as agents of the respective bishops or could build relationships that gain an importance if later they ascended to the episcopacy or obtained other important positions. We could see it through the German example analyzed by Becker, who lectured about the academic education of future German bishops at Italian universities in the early modern age, and it was also mentioned by Catalano, who hinted at the Roman studies of Ernst Adalbert von Harrach, cardinal archbishop of Prague. According to the scholar such contacts shaped the German and Bohemian church from the sixteenth century onwards and facilitated their integration into the universal church.

Most of the interventions paid therefore more attention to the first block of questions, in particular to the function of the diplomatic representations. However the authors not only followed the history of the permanent nunciatures, but also focused on the role and operation of the legations and the temporary nunciatures that were created for special purposes, in particular for signing treaties, holding international meetings and especially for concluding concordats. With regards to these initiatives, limited in time though having long-term consequences, was not only examined the relations between the Holy See and the single states, but it was also attempted to be revealed whether and how the first imposed its point of view on local churches, or whether and how the latter managed to enforce their perspective, in agreement with

the rulers of their countries. About this, such as about the more general subject of representations established by the Roman Catholic Church, see the interventions of the first part of this volume (Koller, Zingerle and Kruppa), besides that of Poncet about France between the sixteenth and twentieth century and of Unterburger about Bavaria between the eighteenth and twentieth century.

Another series of questions to which Tusor and Gottsman answer concern the selection of the heads of the local hierarchy. Were only those appointed in these ranks that had Roman acquaintances or did national if not nationalist criteria also play a role? The appointment of bishops was often linked to the problem of the local resistance to the Roman decrees, since that of to the Council of Trent, examined in case of Bohemia by Catalano, in case of the Empire by Koller and in case of France by Poncet. Such situation was continued throughout the centuries due to the efforts to conclude concordats analysed by Regoli in terms of the nineteenth century and by Unterburger (Bavaria) and Salmic (Kingdom of the Serbs, Croats and Slovenes) as far as the twentieth century concerned.

A considerable number of interventions examine not only the appointment of bishops and the possible role of the local rulers in that, but also a more specific question: the royal patronage in Europe and in the colonies. The attention of the authors focused clearly on the Iberian example, mainly because it makes possible to draw parallel between the Spanish-Portuguese and the Latin American experiences, since the foundation of colonies. The lack of diplomatic representations overseas before the nineteenth century allows us to see how into the confrontation between royal and Roman requests other actors turned up, for instance the religious orders that were very active in the Americas' diplomatic-

missionary scenario. As a consequence of the presence of such orders, came into play also those Roman structures that were responsible for controlling the missionary activities, for instance the Congregation for the Propagation of the Faith and the *Sanctum Officium*, following mechanisms characteristic not only of the colonial world, but also of Central and Eastern Europe.

In this regard, Platania presented how the Polish church and its relations with the Holy See could be followed through the archives of the Propaganda. Therefore, this intervention and those concerning the Americas reminded us of the plurality of the actors in the field, and also of the variety of sources that provide documentary evidence. Focusing on the Roman diplomatic representations leads too often to the solely analysis of the documents of the Secretariat of State, whereas Platania, Pizzorusso and Jiménez pointed out the importance of the material of the Propaganda and that of the single orders. Albani's intervention suggests that the number of sources also reflects the several attempts through which Rome tried to access America and through which the inhabitants of the colonies tried to reach Rome. Hence, the Congregation of the Council, founded in 1564, was entrusted with the coordination of the *ad limina* visits of the American bishops and with the supervision of provincial councils collecting a rich amount of data about the New World.

The comparison of the different sources allows us to verify the intercontinental strategies of Rome and the colonial powers and at the same time to see how finally a diplomatic-religious triangulation begun with unexpected consequences. In fact, Rome became the third element in the relations of the European states and colonies, of European (mother) churches and American (daughter) churches. The latter were often in contrast with the former, too legated to the power and to the

royal patronage and also in contrast with the local authorities depending on the respective rulers of the Early Modern Age. The American churches, therefore, were very attentive to the roman decrees during the colonial period; in addition, from the end of the eighteenth century, namely, from the times when the American world became autonomous, the ties with Rome became stronger to face the arriving of the new immigrants, Catholics, but having different traditions. In any case, throughout all the history, the patronage did not ever manage to prevent Rome from the access to and intervention in the most distant colonial peripheries.

As it can be seen, the lecturers did not deal with some questions while in others they went far beyond the expected, identifying paths different from those that were traditionally studied. In this also the chronological discussion had an important role. An early counterreformation period, ended according to Giordano in 1660, when a new era started in religious diplomacy, was put in contrast with a first turning point in the eighteenth century (Menniti Ippolito e Sanfilippo) and the nineteenth-twentieth century where the primacy of Rome corresponded to the formation of local Bishop's Conferences, fully aware of their specificity, but also firmly in accord with the strategy of the Holy See (Roberto Regoli)[\[16\]](#).

It is not for us to exalt the content of this volume and the international workshop that preceded it. We can only hope that it contributed to make things clearer. Besides, we would like to thank all the lecturers of the conference and to all the collaborators of the volume, as well as to all of those who in various forms cooperated in the better execution of the first or the second one.

[1] On the conclave, summoned after the death of Julius II in March 1513, Cardinal Tamás Bakócz, the archbishop of Esztergom, primate and chief-chancellor of the Kingdom of Hungary, received 8 votes out of 25 in the first ballot. Yet, 465 years had to pass until a pope from Central Europe could become the successor of Saint Peter. In the history of the Papacy, however, this was the first time that the Central and Eastern European region – that has been present at ecumenical councils since 1215 – played a considerable role in the conclave. The event that takes a distinguished place in the Hungarian historical consciousness celebrates its fifth centenary this year. On this particular occasion the “Lendület” (“Impetus”) Church History Research Institute – which belongs to the Hungarian Academy of Sciences as well as the Péter Pázmány Catholic University and focuses on the researches in the Vatican Archives – prepared and organised this international conference in the Hungarian capital with the financial support of the Hungarian Academy of Sciences.

[2] E. Gatz, *Nationalkirchen*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1998, pp. 650-653.

[3] For the current historical evaluation of the absolutist dream, see *Monarchism and Absolutism in early Modern Europe*, ed. by C. Cuttica and G. Burgess, London 2012. For the unfolding of the historiographical discourse, see M. Sanfilippo, *Alcune note sul concetto di assolutismo nella storiografia europea*, in *L'Europa di Giovanni Sobieski. cultura, politica, mercatura e società*, ed. by G. Platania, Viterbo 2005, pp. 475-503, and F. Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma 2013.

[4] A. Gatt and A. Jakobson, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge 2012.

- [5] W. Goffart, *Barbarian Tides: The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia 2006; A. Barbero, *I regni romano-barbarici*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, directed by Id., IV, *Il Medioevo (secoli V-XV)*, ed. by S. Carocci, VIII, *Popoli, poteri, dinamiche*, Roma 2006, pp. 167-212.
- [6] M. Sanfilippo, *Il controllo politico e religioso sulle comunità straniere a Roma e nella penisola*, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fa promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di M. Ghilardi, Viterbo 2014, pp. 85 - 110.
- [7] A. Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome 1997, and *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris 2002. The summary of Tallon is available at the following website: <https://www.youtube.com/watch?v=7FOkygj7wwE>. Still on the YouTube are accessible all the interventions and a series of interviews with some lecturers and organisers (https://www.youtube.com/channel/UCPscGUuIGlrnp13lnl_P3qg).
- [8] See also for instance A. Tallon, *L'Europa del Cinquecento. Stati e relazioni internazionali*, Italian edition, ed. by Floriana Santini, Roma 2013.
- [9] G. Dall'Olio, *Lutero*, Roma 2013; H. Schilling, *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2014.
- [10] For the case of the Church of Sweden: K. Bluckert, *The Church As Nation. A Study in Ecclesiology and Nationhood*, Bern-Frankfurt 2000; D. Thorkildsen, *Scandinavia: Lutheranism and national identity*, in *The Cambridge History of Christianity*, VIII, *World Christianities, c. 1815-1914*, ed. by S. Gilley e B. Stanley, Cambridge 2006, pp. 342-358.
- [11] For the role of Wikipedia as the basis of a sort of shared culture, see P. Burke, *A Social History of Knowledge*, II, *From the Encyclopédie to Wikipedia*, Cambridge 2013.
- [12] We quote him correctly (while Wikipedia's quotation is inaccurate): S.T. Coleridge, *On the Constitution of the Church and State* (1829), London 1839 (third revised edition), p. 60. About why Coleridge wrote this text and about the related British debate in the 1820s and 1830s, see L.S.H. Wright, *Samuel Taylor Coleridge and the Anglican Church*, Notre Dame IN 2010.
- [13] J. Wordsworth, *The National Church of Sweden*, London 1911.
- [14] W.R. Huntington, *A national church*, New York 1897.
- [15] The French Wikipedia erroneously writes that the archdiocese of Mechelen would have been replaced by the archdiocese of Brussels and that of the Archdiocese of Budapest by the archdiocese of Esztergom.
- [16] For the developments in the sixteenth-eighteenth century see also the contributions of *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, ed. by M.A. Visceglia, Roma, Viella, 2013.

1.THE DEFINITION OF A NEW ECCLESIASTICAL POLICY BY THE PAPAL CURIA AFTER THE COUNCIL OF TRENT AND ITS RECEPTION IN PARTIBUS[1]

Alexander Koller

The greatest reform council of the Roman Church, the Council of Trent, adjourned on 4 December 1563, after a solemn ceremony in which the voting prelates signed the decrees elaborated over many years. Just a few weeks later, in a secret consistory, Pope Pius IV verbally confirmed the Tridentine decisions, and the official papal bull was published in June 1564. On their own, these acts provided no guarantee that the Tridentine decrees would also produce the desired results within the Church and society[2]. We therefore need to ask how, at what point and by whom the body of church reforms was actually implemented in the territories and dioceses of the *orbis catholicus*. This was a highly complex, heterogeneous and protracted process which essentially continued into the twentieth century and was shaped by conditions of the Church in the various European countries and a diversity of actors with differing individual interests: the popes and their curial advisors, the princes, the bishops, the representatives of the old religious orders and the new ones

founded expressly for the purposes of ecclesiastical reform, the laity and, not least, the legates and nuncios. This paper will concentrate on the first six decades of the reception of the Council, i. e. on the period between 1563 and 1623. At any rate, the current state of research only allows the treatment of a few aspects and details.

The concrete reform measures to be implemented by the local churches (*in partibus*) largely grew out of the decrees of the third and final period of the Council of Trent, which contained stipulations for the figure of the bishop, that was central to the entire reform project (above all the selection of suitable candidates and the residential obligation)^[3], for reforming the secular and regular clergy (through provincial and diocesan synods or disciplinary measures in the course of visitations) and, finally, for their theological training in newly established seminaries and colleges^[4].

If we wish to discover to what extent these provisions were put into practice, we primarily need to analyse five types of sources: 1. The records of the post-Tridentine provincial and diocesan synods (for instance the three Salzburg provincial councils held between 1569 and 1576)^[5], 2. the reports of the Apostolic Visitations^[6], 3. the status reports composed in the context of the *ad-limina* visits after 1585^[7], 4. the informative processes (standardised in 1591 by the seminal reform of Gregory XIV)^[8], 5. the records of certain curial offices (Holy Office^[9], i. e. Inquisition and Index, Penitentiary^[10], Propaganda fide^[11], *Congregatio Germanica*^[12], Congregation of the Council^[13] and so on; there is a growing scientific interest in these institutions partly triggered by the recent opening of archives and collections) and, finally, 6. the *acta nuntiaturae* (consisting in letters and instructions)^[14].

The following observations are based exclusively on the sixth genre of sources, the correspondence of the papal envoys,

which evoke particular questions: What can the instructions and reports of the nuncios tell us about the adoption of the council decrees in the individual states? What role did the nuncios themselves play? Did they serve as moderators, or did they take an active part in these processes?

A few basic remarks before turning to the texts themselves:

1. The Roman curia soon became persuaded that the decrees of the Council could only be carried out in cooperation with the sovereigns. The cooperation between the curia and the territorial princes could be quite tempestuous at times, however, since the princely sovereign rights and rights of patronage proved highly obstructive in all territories (to differing degrees) to the implementation of the Tridentine reform programme (for example in filling and overseeing benefices) and these conflicts over jurisdiction often overshadowed the actual work of reform^[15].

2. Rome was, in principle, capable of pushing forward the reforms *in partibus* independently, in concert with the nuncios, bishops and religious orders, but the support of the secular arm was of decisive significance. In order to create the framework for this, it was essential that the corresponding secular bodies officially recognised the Council of Trent. This recognition was therefore expressly sought, but, because of the political situation in the territories, in some cases the Council decisions were adopted very late, if at all. In Spain and Poland, official adoption already occurred in 1564, followed soon thereafter by Flanders and the Italian states^[16]. Since because of the 1555 Peace of Augsburg no corresponding provision was possible for the Empire as a whole, one had to choose to go through the territorial rulers, such as the duke of Bavaria for instance^[17] – often via the nuncios – but above all the ecclesiastical princes, who were however slow to publish the

decrees of the Council^[18]. The diocese of Prague adopted the Council during the diocesan synod in 1605^[19]. In France, many of whose prelates had participated in the third session period of the Council, which we know a good deal about because of the studies of Alain Tallon^[20], internal religious wars and tendencies towards a state church meant that – despite the end of the civil wars and the conversion of Henry of Navarre – the Council was adopted only quite late, with the vigorous support of Nuncio Antonio Ubaldini, at the clerical assembly of 1615^[21].

Let us turn first to the research on the instructions that Klaus Jaitner and Silvano Giordano have been conducting with increasing intensity in recent years publishing the relevant documents for three pontificates (Clement VIII^[22], Paul V^[23], Gregory XV^[24]), covering the three decades between 1592 and 1623.

Based on the fundamentally heterogeneous situation *in partibus* briefly sketched here, it is not surprising that the curia had no overall concept for implementing the Tridentine programme of reform, as Jaitner notes in the introduction to the instructions of Clement VIII: “One in fact searches the instructions in vain for a comprehensive reform concept; instead, they provide a series of individual measures, based on the work of the Council”^[25].

Essentially the Tridentine reforms affected the secular and regular clergy, with a strong accentuation or rather strengthening of episcopal rights and duties not least to the detriment of the cathedral chapters. The intention was to sharpen the clerical-pastoral image of the bishops, which could only be achieved by the strict selection of suitable candidates and scrupulous observance of the residential obligation^[26].

One important point of the Tridentine reform programme was the call for the establishment of seminaries for the theological training of the clergy, especially in regions far from

Rome which were subject to strong Protestant influences, such as in the Holy Roman Empire (the Ecclesiastical territories, Bavaria, the Austrian hereditary lands) and Poland^[27].

The reform of the religious orders^[28] proved a difficult terrain, which also appears in nearly all of the instructions. The nuncios were expressly exhorted to cooperate with the representatives of the orders *in partibus*, the provincials, to combat abuses affecting the administration of the monasteries and convents and the daily life of the communities. Here, too, great emphasis was placed on exercising the greatest possible caution in choosing the heads of monasteries and convents. A close cooperation arose between the nuncios and the orders that were also dedicated to the Tridentine reforms, above all the Jesuits, but also the Capuchins, Carmelites, Somascans etc.^[29].

In the case of the women's orders, the main concern was to maintain enclosure, which the Council of Trent had sought to tighten, but implementation appeared problematic even to some nuncios, since a ban on charitable activities would have robbed these institutions of their subsistence. Thus the nuncio in Savoy, Vincenzo Lauro, asked what was to become of the Franciscan and Augustinian sisters if they were forced to follow strict enclosure. Up until that point they had lived from alms, which they received for their activities outside the convent walls^[30].

Nearly all instructions draw the attention of the nuncios to the prohibition of books of heretical content. Bishops and nuncios were to supervise booksellers to ensure they were observing the *Index librorum prohibitorum*^[31]. In the Holy Roman Empire there was close cooperation between the nuncios and the Imperial and Apostolic Book Commissioner in Frankfurt^[32]. Monitoring of the printing press and the book trade however was a special topic for the papal representations

of the Apennine peninsula, but also for the neighbouring institutions (the nunciatures in Switzerland and Graz), since the papal curia was anxious to protect Italy in particular from the influence of literature regarded as heretical, with the ports (Venice, but also Pisa and Livorno) naturally being viewed as special neuralgic points^[33].

Having seen the expectations that the Roman curia expressed in the instructions to the nuncios and legates regarding implementing the Tridentine reforms in the various territories to which they were being sent, we now turn to the everyday life and practice of the nuncios. In order to do so, however, we must go back to the pontificate of Gregory XIII and the concrete case of the nunciature at the imperial court between 1577 and 1581, which has been studied in detail in recent years^[34]. If we begin by analysing the instructions for Orazio Malaspina^[35] and Ottavio Santacroce^[36], which were drawn up in 1578 and 1581, respectively, it becomes clear that in each instance, only 3 of a total of 10 and 20 points, respectively, refer to church reform. These few passages mainly revolved around the question of the bishoprics and their superiors, with the problem of the regalia and the vacancies of the Hungarian bishoprics being specific topics of the nunciature at the imperial court. We shall return to this matter later. Only the instruction for Santacroce emphasise the nuncio's superintendence of the seminaries in Prague and Vienna. The scant mention of reform topics in the Instructions cited here, however, is compensated for by the fact that the faculty bulls issued for the nuncios around the same time noted concerns over implementing the decrees of the Council of Trent and powers of visitation^[37].

But what did things look like in practice?

In fact, we should not underestimate the importance of the central figure of the Tridentine reforms, the bishop, as a

subject of the nunciature reports.

As we have seen, the regalia awarded by the emperor to ecclesiastical princes of the Empire without previous papal recognition of the officeholders were a thorny issue. Conflicts between the emperor and the pope arose in this connection with the bishops of Bamberg, Bremen, Osnabrück, Paderborn and Halberstadt, and the nuncios had to intervene on numerous occasions^[38].

In the course of the appointments or elections of bishops or coadjutors, the nuncios exerted direct or indirect influence on the emperor and the cathedral chapters, especially in the cases of Olomuc (1578/79), Münster (1579), Salzburg and Prague (all 1580) as well as Cologne (1577 and 1584)^[39].

Important representatives of the imperial episcopate, chief among them Ernest of Bavaria^[40], did not correspond to the Tridentine ideal of a bishop. During the period in question here, the duke of Bavaria succeeded Cardinal Groesbeck as bishop of Liège^[41]. The Wittelsbach had thus gained a third bishopric in addition to Freising and Hildesheim. At the same time, the acquisition of the economically and strategically significant prince-bishopric of Liège enormously increased his power and prestige and that of his house. The pope confirmed Ernest, but informed his nuncio at the imperial court that Ernest would no longer be in the running to succeed to the see of Münster – which he had apparently hoped for – because of his violation of the residential obligation and the ban on the accumulation of benefices, which was already flagrant at this point^[42]. Nevertheless, it was due to political considerations that Rome subsequently recognised the elections of Ernest as bishop of Münster and archbishop-elect of Cologne.^[43]

A particular issue in connection with the appointments of episcopal sees were the vacancies of Hungarian bishoprics, which belonged to the domain of the nuncio at the imperial

court. It was not so much the imperial right of appointment per se that was problematic, but rather the emperors' practice of leaving several Hungarian bishoprics vacant for longer periods in order to save money to spend on stronger border defence^[44]. The permanent Ottoman threat to the Empire's frontiers meant that the imperial coffers depended on regular injections of money, which the approval of taxes by the estates could not guarantee. For Rome, too, defence against the Turks had high priority, but in the view of the curia must not lead to a neglect of ecclesiastical interests. After all, longer vacancies were worrying not only from a pastoral viewpoint; they also weakened the Catholic position at the Hungarian diet, where the bishops had seats and votes, and could only with sufficient representation, together with the Catholic nobility, achieve a majority against the Protestants^[45]. In April 1578, after intense efforts by the nuncio Delfino, the emperor finally nominated a bishop for Győr and Vác in conjunction with a major shake-up at the top of the Hungarian dioceses^[46]. The archbishopric of Esztergom, to be sure, remained without a metropolitan. This vacancy, which was felt especially keenly at the Roman curia, lasted more than twenty years, for after the death of Cardinal Antonius Verantius de Schybenik in 1573, Rudolf II waited until 1595 to name a new ordinary for Esztergom in the person of István Fehérkövi^[47]. The nunciature reports of those years, such as those by Orazio Malaspina, Ottavio Santacroce or Giovanni Francesco Bonomi, make it clear that they regularly urged the emperor to appoint a new archbishop of Esztergom. An observation by Nuncio Malaspina, according to which the call to nominate a new archbishop for Esztergom was supported by the Catholic and Protestant Hungarian estates, seems especially instructive in this context^[48]. The function of the metropolitan of Esztergom was clearly regarded as a national symbol by the Hungarian nobility regardless of

confessional differences.

After their election or nomination, holders of church benefices, but also candidates for the seminaries, were obliged to take the Tridentine *professio fidei*; the nuncios of this period recorded the professions of the prior of Klosterneuburg^[49] and the bishops of Olomuc^[50] and Prague^[51], among others, and sent them to Rome.

The situation in the Empire's bishoprics gave much occasion for concern beyond the figure of the bishop itself. Serious unrest in the cathedral chapters was reported from Salzburg and Münster^[52]. The nuncios at the imperial court could gain a personal impression of the situation in the bishoprics above all in Prague, the seat of their nunciature, but also during their travels. In his letter of 27 October 1579 on a visit to Bamberg^[53], Malaspina suggested measures to increase ecclesiastical discipline and implement the Tridentine reform programme^[54]. While travelling to the imperial court in Prague, Santacroce gained negative impressions of conditions in Ratisbon^[55], but also in Passau^[56], which were consistent with the results of the visitation by the extraordinary nuncio Feliciano Ninguarda in that area^[57]. To be sure, we cannot speak of comprehensive observations and measures.

As we have seen, the training of theologically and personally suitable priests was a central point in the Tridentine reform programme. Important educational institutions run by the Jesuits, which were under the supervision of the nuncios at the imperial court, existed in Vienna and Prague. The nuncios were responsible above all for guaranteeing the smooth financing of these institutions (calculating operating costs, modes of paying out the sums of money transferred from Rome)^[58].

At the time of the nunciature of Orazio Malaspina, the seminary in Prague had eighteen students^[59]. Some of them

occasionally preached at the castles near Prague. The same is reported of the alumni of Vienna^[60]. When Nuncio Malaspina visited the Vienna seminary during his journey from Italy to Prague in the autumn of 1578, 29 students were studying there^[61].

There are also occasional mentions of the German Seminary (*Collegium Germanicum*) in Rome, where Jesuits trained priests for the Holy Roman Empire. Its students were, at the wish of the curia, to receive consideration when vacant benefices were allocated^[62].

Meanwhile, the nuncio Delfino recommended the founding of similar seminaries in Ingolstadt and Graz^[63]. In 1577 the curia signalled its consent for Graz^[64], and the first payments – financing was still in the hands of the Apostolic See – began in early 1578^[65]. Until the establishment of the Graz nunciature in 1580, the nuncio at the imperial court bore responsibility for this institution.

In order to alleviate the serious shortage of priests in the lands of the Crown of St. Stephan, as early as 1554 Ignatius Loyola had suggested the establishment of an institution in Rome for the training of Hungarian clerics similar to the German College. The plan, which had already been considered by Pius V^[66], was only realized in 1579, however, under Gregory XIII^[67]. The pope envisioned financing and maintaining the college by drawing upon the assets and revenues of the Hungarian Order of St. Paul, which had been located in Rome since the early fifteenth century. According to the curia, their monastery in the Celio had recently been the scene of grave abuses (lack of discipline, poor administration, ignoble liturgical services)^[68]. In the very same bull, Gregory XIII therefore ordered the dissolution of the monastery and the establishment of the Hungarian College^[69]. The project of an autonomous Hungarian seminary soon proved a failure,

however. Through Nuncio Malaspina, the Hungarian bishops were asked to propose suitable Hungarian candidates, including a few Transylvanians, but they failed to recommend even the intended twelve students^[70]. Nuncio Malaspina's suggestion to consider Croatian candidates as well^[71] was not taken up in Rome^[72]. At that point the decision had already been taken to merge the newly established Hungarian College with the *Collegium Germanicum*, which had previously been responsible for the Hungarian lands^[73]. Gregory XIII decreed the merger of the two colleges in the *Ita sunt humana* of 13 April 1580^[74]. The recruitment problem was likely the main reason for this measure, but there were also difficulties with the financial endowment of an independent Hungarian institution^[75]. With regard to enrolments, even after the fusion the contingent of twelve places was not filled for lack of suitable candidates. In the period between 1580 and 1600, a total of forty-five Hungarians studied at the college, twenty of them from the archdiocese of Esztergom, six from Transylvania, five from the diocese of Győr, four from Eger, three each from Zagreb and Varazdin and one from the archdiocese of Kalocsa^[76]. One third of them, however, failed to complete their studies in Rome.

During the period that interests us here the nuncios also addressed a number of matters concerning the religious orders. The Scots monasteries of Ratisbon and Erfurt, whose leadership was reorganized by the curia in 1577, were commended to Delfino^[77]. The travels of the emperor to the hereditary lands also offered the nuncio who accompanied him the opportunity to inspect some monasteries personally. Thus Delfino visited Marienstern Abbey, a Cistercian convent in Lusatia, and granted the nuns confirmation. Overall, the convents of Lusatia, a region that had become heavily Protestant, only survived thanks to the efforts of the nuncios^[78].

In the area of monastic reform the nuncios were instructed to support the work of the provincials and the different visitations in this domain^[79]. In some cases the pope's representatives made direct disciplinary interventions on the ground, as in the case of the Franciscan monastery in Prague^[80]. On the way to Prague the nuncio Santacroce gained a positive impression of the most recent reform efforts during a visit to the Augustinian canonry of Klosterneuburg^[81].

The establishment of seminaries for young clerics was discussed as a means of overcoming the crisis of the religious orders too^[82], but the Premonstratensians proved reserved^[83]. The pope donated money personally for the restoration of the Augustinian convent in Prague and the founding of the seminary^[84].

The Jesuits were recommended to the particular care of the nuncios^[85]. The significance of the Society of Jesus for the training of priests already generated a number of contacts between the nuncios and the rectors of the colleges.

Beyond this, though, the nuncios maintained close personal relationships with the Jesuits, which were expressed not least in the fact that Bartolomeo Portia was buried in 1578 in the Jesuit church in Prague and Minuccio Minucci, who had served several times as extraordinary apostolic nuncio to the Holy Roman Empire, was interred in the Jesuit church in Munich in 1604^[86], while a Jesuit gave the funeral sermon for Ottavio Santacroce in Prague's St. Vitus Cathedral in 1581^[87].

During those years the records of the nunciature at the imperial court make no mention of abuses (above all in connection with enclosure) in the nunneries.

Matters relating to the Inquisition^[88] play virtually no role in the nunciature reports from the imperial court in the first five years of the reign of Rudolf II^[89], although because of the precarious state of the records of the Holy Office for the

pontificate of Gregory XIII it is impossible to make any precise statements about direct contacts between that agency and the nuncios at the imperial court in that period. The official correspondence between the nunciature at the imperial court and the secretariat of state between 1577 and 1581, at any rate, notes only one instance of the congregation of the Inquisition being contacted via the Secretary of State Cardinal Gallio^[90]. This was in the matter of Giovanni Maria Peverelli, an Augustinian hermit who had escaped from the Inquisition prison in Venice and asked Bartolomeo Portia to intercede on his behalf in Rome^[91].

When it came to the dissemination of writings declared to be heretical, the nuncios at the imperial court were asked to intervene on concrete occasions. We know the authors and titles of two texts that Nuncio Delfino wished Rudolf II to take out of commission: Crato's necrology of Maximilian II^[92] and *De beatitudine* by Andreas Lang^[93]. The emperor himself promised to conduct a purge of all the bookshops in his lands^[94]. Apparently, the imperial ambassador in Constantinople had helped to smuggle forbidden books from France and the Empire to the Ottoman capital^[95]. At Malaspina's request, Rudolf II instructed his envoy there, Joachim von Zinzendorf, and his successor, Friedrich Bräuner, to end these abuses and demand the return of the books^[96].

In 1578 the Basle printer Ambrosius Froben was preparing a new edition of the Talmud. When Cardinal Gallio learned of this he first instructed the nuncios Delfino and Portia to prevent the printing or the dissemination of the printed work^[97]. Rudolf II addressed the city of Basle several times regarding this matter^[98]. In March 1579, Gallio promised Orazio Malaspina some information on the question of the Talmud to aid in his negotiations on the matter at the imperial court^[99]. Apparently, the nuncio lacked the requisite

theological background to treat this question. In order to prevent an imperial publication ban, the Basle printing shop for its part had consulted the Hebrew scholar Fra Marco Marini in Venice on the arrangement of the text^[100] without previous authorization from the Apostolic See. For this reason Marco Marini was summoned to Rome^[101], where instead of the expected punishment he acquired a splendid reputation^[102]. At the same time, Secretary of State Gallio rejected Malaspina's suggestion^[103] to dispatch an imperially appointed expert to Basle^[104]. The nuncios Ninguarda and Bonomi, who were active in the southwest of the Empire and in Switzerland, respectively, now also became involved in the matter of the Talmud^[105].

Thus the reform themes of the instructions are roughly consistent with those we encounter in the nunciature reports. A reading of the nunciature reports, however, makes clearer the possibilities of the nuncios to implement the reforms.

How nuncios on the ground applied the decrees of the Council of Trent was decisively dependent not least on the theological profile of these papal envoys. The instructions normally characterise the envoy (usually at the beginning of the text, but occasionally also at the end). Conversely, this text genre also allows us to piece together the picture of an ideal papal nuncio around 1600^[106]. Alongside the traits of political and diplomatic ability (a good general education, expertise, prudence, experience, tact) he was defined above all by his blameless way of life (*integrità*^[107], *probitas*^[108], *virtù*^[109], *buona vita*^[110]), as well as his piety and religious zeal (*fede*^[111], *pietà*^[112], *professione*^[113], *zelo*^[114]).

The Council had momentous consequences, however, not merely for its substantive definition of the nunciatures, but also for the person of the nuncio himself. While before the mid-fifteenth century laymen were still occasionally entrusted

with representing the papacy abroad^[115], after that time it was exclusively clerics who served in that capacity. There was an increasing tendency to dispatch bishops as envoys. The reasons why the curia and the pope chose bishops were less questions of protocol or ceremony and more jurisdictional and pastoral considerations, since bishops had more extensive faculties than simple priests and because of their specific sacramental authority they could conduct ordinations and confirmations. This was important particularly in regions where the local bishops had in some cases not received episcopal consecration (and sometimes not even ordination as priests). We should therefore not underestimate the associated increase in authority, which was supposed to lend more weight to the nuncio's various supervisory and disciplinary measures, for example in conjunction with visitations. The last nuncio to be sent to the imperial court without episcopal rank was the referendarius Alfonso Visconti in 1589^[116], and the last sent to Graz was in 1592. The latter was Apostolic Protonotary Girolamo Portia, who was appointed a bishop in 1598^[117]. All of his successors were already bishops when they began their nunciatures. In Cologne, in contrast, where a nunciature was established in 1584, only bishops served as papal nuncios, for obvious reasons^[118].

A further tendency is evident in this connection, that is the appointment of nuncios as titular bishops or bishops *in partibus infidelium*, which meant that these prelates, while enjoying episcopal powers, did not have an ordinary diocese with pastoral duties^[119]. This measure was a consequence not least of the residential obligation for local bishops that had been demanded at the Council of Trent based on negative past experience (for example "bishops" lack of discipline, the accumulation of benefices). To be sure, this principle was not always adhered to. Since the regular remuneration and also the

extraordinary income of the nuncios often did not suffice to ensure a way of life consistent with their status, when appointing nuncios the curia repeatedly had recourse to local bishops, which created the grotesque situation of persons who had themselves been dispensed from the residential obligation being sent to enforce it *in partibus*. At any rate, as in the case of the Cologne nuncios Albergati, Montoro, Carafa, Alfieri and Chigi, there was some effort to see to it that these were small dioceses^[120].

From the mid-sixteenth century, increasing efforts were made to ensure that prelates entrusted with a nunciature had a profound theological education and had been actively involved in reform debates (sometimes even as participants in the Council of Trent). It is surely no accident that several nuncios at the imperial court during the second half of the sixteenth century (Melchiorre Biglia, Giovanni Delfino, Bartolomeo Portia, Orazio and Germanico Malaspina, Giovanni Francesco Bonomi, Filippo Segna, Cesare Speciano) belonged to the circle of reformers around the Milanese archbishop Charles Borromeo^[121]. These appointments underline not only the reform bishop Borromeo's importance for the nunciatures, but also document the cardinal's good informal and official contacts with the Roman curia.

We should also keep in mind, however, that what ultimately counted for a career as nuncio were not the candidate's theological but rather his juridical studies^[122]. Thus we find a large number of nuncios who before their missions held the position of *referendarius* of the two Signatures, a key curial office requiring a doctorate of Roman and canon law, which suggests that when selecting their representatives *in partibus*, the popes were chiefly concerned with the competent handling of jurisdictional conflicts. For Rome, the jurisdictional aspect was therefore more important than the disciplinary aspect was

in the foreground^[123].

Some concluding remarks:

In the six decades after the Council of Trent ended, the Roman curia took great pains to implement the reform ideas and decisions developed there.

The precondition, however, was support for this process from the secular arm, which in turn required the survival of the corresponding states as Catholic territories. A lasting reform of the church could only begin when each of the states had become internally and externally consolidated in the Roman Catholic sense. This applied above all, but not only, to the Holy Roman Empire (in France it was the conversion of Henry of Navarre that set the direction, in Cologne the deposing of Truchseß von Waldburg and the election of Ernest of Bavaria, in Styria the defence against “internal” and “external” enemies, in Bohemia the victory at the Battle of White Mountain). If this political-constitutional framework stood, the curia could proceed – with the help of the nuncios – to effectively push forward and implement the reform process.

It is therefore no surprise that among the nuncios of the post-Tridentine era, the diplomatic, political agenda continued to weigh more heavily than the ecclesiastical, religious one. This is also true, by the way, of the so-called reform nunciatures established in Styria, Cologne, Switzerland and Flanders beginning in the 1570s. Thus it is worth noting that we only occasionally find references to Catholic reform in the reports of the Graz nuncios, especially Girolamo Portia, as we know from recent publications by Rainer and Zingerle^[124], and that they are underrepresented in comparison to political topics (dynastic questions, defence against the Turks, the Uskok problem).

For that reason, the term “reform nunciature” should be rethought since the distinction between political and reform

nunciatures is untenable, given that the task profile of all papal representatives *in partibus*, corresponding to the dual role of the pope, contained spiritual-religious and secular elements, and that the two areas were inextricably linked.

To be sure, we also need to establish that even in states with consolidated Catholicity (Spain with the important territories of Milan and Naples, but also Portugal, Venice, Tuscany, Savoy, and so on) the jurisdictional conflicts between the Apostolic See and the state authorities represented a significant hindrance to the reform process, which was probably most pronounced in early seventeenth-century Venice. As Wolfgang Reinhard has quite properly remarked in this context: “It is unmistakable: we find ourselves in the era of the early modern state and no longer in that of the universal Church!”^[125]

It was precisely because of this problem that the nuncios took on an important coordinating role in the adoption and implementation of the reform decisions of the Council of Trent. The surviving official texts from the nunciatures (reports, instructions, faculties) therefore represent a first-rate source that permits to characterise this mediating function of the nuncios more precisely. Ideally, these official texts will be supplemented by additional official and private sources (such as journals of the nuncios, the correspondence of nuncios with members of the episcopate and the religious orders, but also the laity, and visitation reports) to understand better the personal context and network of the nuncio (bishops, abbots, ministers, fellow diplomats) which constituted the framework for the application of the Tridentine reform by the papal envoys in that conflictual period around 1600.

^[1] Abbreviations: ASV (Archivio Segreto Vaticano), DBI (Dizionario biografico degli Italiani), “QFIAB” (“Quellen und

Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken”).

[2] K. Ganzer, *Die Trienter Konzilsbeschlüsse und die päpstlichen Bemühungen um ihre Durchführung während des Pontifikats Clemens' VIII. (1592-1605)*, in *Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592-1605*, ed. by G. Lutz, Tübingen 1994 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 66), p. 15.

[3] M. T. Fattori, *Vos romani urgetis reformationem concilii tridentini. L'applicazione del concilio come richiamo verbaliter nelle istruzioni generali ai nunzi di Paolo V*, in *Die Außenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. Borghese (1605-1621)*, ed. by A.

Koller, Tübingen 2008 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 115), pp. 1-33, at pp. 15-18.

[4] H. Jedin, *Nuntiaturberichte und Durchführung des Konzils von Trient*, in “QFIAB”, 53 (1973), pp. 180-213, at pp. 181-185; Ganzer, *Trienter Konzilsbeschlüsse*, op. cit., p. 26.

[5] See G. B. Winkler, *Die nachtridentinischen Synoden im Reich. Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576*, Vienna, Cologne and Graz 1988; *Atti pastorali di M. M. Arcivescovo di Zara (1596-1604)*, ed. by A. Marani, Rome 1970 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae III, 2).

[6] See for example P. Villani, *La visita apostolica di Tommaso Orsini nel Regno di Napoli (1566-1568). Documenti per la storia dell'applicazione del Concilio di Trento*, in “Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea”, 8 (1956), pp. 3-79.

[7] See for example *Die ad-limina-Berichte der Bischöfe von Bamberg 1589-1806*, ed. by L. Bauer, Neustadt an der Aisch 1994 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte VI/3).

[8] H. Jedin, *Die Reform des bischöflichen Informativprozesses auf dem Konzil von Trient*, in Id., *Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, vol. 2, Freiburg i. Br. 1966, pp. 441-459; Fattori, *Vos romani*, op. cit., p. 10.

[9] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996 (Biblioteca di cultura storica 214). A. Cifres, *Das historische Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom*, in “Historische Zeitschrift”, 268 (1999), pp. 97-106; M. Infelise, *I libri proibiti*, Roma-Bari 1999 (Biblioteca essenziale 18); H. Wolf, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München 2006.

[10] *La penitenzieria apostolica e il suo archivio*, Atti della giornata di studio, Roma, Palazzo della Cancelleria, 18 novembre 2011, ed. A. Saraco, Città del Vaticano 2012.

[11] *Sacrae Congregationis Propaganda Fide memoria rerum. 350 years in the service of the missions 1622-1972*, 3 vols., ed. by J. Metzler, Rom-Freiburg-Wien 1972-1976.

[12] J. Krasenbrink, *Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum*, Münster 1972 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 105).

[13] R. Puza, *Die Konzilskongregation. Ein Einblick in ihr Archiv, ihre Verfahrensweise und die Bedeutung ihrer Entscheidungen von ihrer Errichtung bis zur Kurienreform Pius' X.*, in “Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte”, 90 (1995), pp. 23-42; *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario della Fondazione (1564 - 1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano 1964.

[14] See Jedin, *Nuntiaturberichte*, op. cit., p. 188.

[15] W. Reinhard, *Kirchendisziplin, Sozialdisziplinierung und Verfestigung der konfessionellen Fronten: Das katholische Reformprogramm und seine Auswirkungen*, in *Das Papsttum*, ed by Lutz, op. cit., pp. 1-13, at pp. 11-12.

[16] *Le istruzioni generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605-1621*, 3 vols., ed. by S. Giordano, Tübingen 2003 (Instructiones Pontificum Romanorum), p. 79.

- [17] B. Scherbaum, *Bayern und der Papst. Politik und Kirche im Spiegel der Nuntiaturberichte (1550-1600)*, St. Ottilien 2002 (Forschungen zur Landes- und Regionalgeschichte 9), passim.
- [18] Jedin, *Nuntiaturberichte*, op. cit., passim; Ganzer, *Trienter Konzilsbeschlüsse*, op. cit., p. 17; Giordano, *Istruzioni generali di Paolo V*, op. cit., p. 515 (the papal legate Antonio Caetani was instructed to urge the archbishop of Mainz to publish the decrees of the Council at the diet of Ratisbon in 1608).
- [19] Giordano, *Istruzioni generali di Paolo V*, op. cit., p. 445 (instruction for Antonio Caetani, nuncio at the imperial court).
- [20] A. Tallon, *La France et le Concile de Trente (1518-1563)*, Rome 1997 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 295).
- [21] Jedin, *Nuntiaturberichte*, op. cit., pp. 193-194; Giordano, *Istruzioni generali di Paolo V*, op. cit., p. 79; see P. Blet, *Le clergé de France et la monarchie. Étude sur les assemblées générales du clergé de 1615 à 1666*, 2 vols, Rome 1959 (Analecta Gregoriana 106-107), pp. 112-133; B. Barbiche-S. de Dainville-Barbiche, *La diplomatie pontificale à l'épreuve de la réception du concile de Trente en France (XVIe-XVIIe siècles)*, in *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, ed. by P. Arabeyre-Br. Basdevant-Gaudemet, Paris 2013 (études et rencontres 41), pp. 297-308.
- [22] *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592-1605*, ed. by K. Jaitner, 2 vols, Tübingen 1984 (Instructiones Pontificum Romanorum).
- [23] Giordano, *Istruzioni generali di Paolo V.*, op. cit.
- [24] *Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenhöfen 1621-1623*, ed. by K. Jaitner, 2 vols., Tübingen 1997 (Instructiones Pontificum Romanorum).
- [25] Id., *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, op. cit., p. XXIV ("Man wird in der Tat vergeblich nach einer umfassenden Reformkonzeption in den Instruktionen suchen; stattdessen wurden Einzelmaßnahmen aneinandergereiht, wobei das Konzilswerk die Basis bildete") with reference to n. 73 (instruction for Gasparo Silingardi, nuncio in France): *che debba esser l'unico mezzo della riforma*, p. 585.
- [26] H. Jedin, *Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63*, in Id., *Kirche des Glaubens*, op. cit., pp. 269-315.
- [27] Id., *Domschule und Kolleg. Vom Ursprung der Idee des Trienter Priesterseminars*, in Id., *Kirche des Glaubens*, op. cit., pp. 348-359.
- [28] Jaitner, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, op. cit., p. XXIV; Giordano, *Istruzioni generali di Paolo V*, op. cit., pp. 81-83; Fattori, *Vos romani*, op. cit., pp. 18-20; Jaitner, *Hauptinstruktionen Gregors XV.*, op. cit., p. 61.
- [29] Giordano, *Istruzioni generali di Paolo V*, op. cit., p. 82.
- [30] *Nunziature di Savoia*, vol. 1 (15 X 1560 - 29 VI 1573), ed. F. Fonzi, Rome 1960 (Fonti per la Storia d'Italia 44), pp. 333-334; Jedin, *Nuntiaturberichte*, op. cit., p. 191.
- [31] Fattori, *Vos romani*, op. cit., pp. 31-33; Jaitner, *Hauptinstruktionen Gregors XV.*,

op. cit., p. 61.

[32] See R. Becker, *Die Berichte des kaiserlichen und apostolischen Bücherkommissars Johann Ludwig von Hagen an die römische Kurie*, in "QFIAB", 51 (1971), pp. 422-465.

[33] Fattori, *Vos romani*, op. cit., pp. 31-32.

[34] *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia (1577-1578)*, ed. by A. Koller, Tübingen 2003 (Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken III/9); *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce. Interim des Cesare dell'Arena (1578-1581)*, ed. by A. Koller, Berlin 2012 (Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken III/10); see for the relations between the Roman curia and the imperial court in the second half of the XVIth and the first half of the XVIIth century: A. Koller, *Imperator und Pontifex. Forschungen zum Verhältnis von Kaiserhof und römischer Kurie im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555-1648)*, Münster 2012 (Geschichte in der Epoche Karls V. 13).

[35] Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., n. 1, pp. 1-7.

[36] *Ibid.*, n. 282, pp. 443-448.

[37] See the faculties of Bartolomeo Portia and Orazio Malaspina: Koller, *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia*, op. cit., pp. XLI-XLII and n. 195, pp. 444-453; *Id.*, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., pp. XXXVIII-XXXIX and n. 2, pp. 7-16.

[38] Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., pp. L, LXX-LXXI.

[39] Koller, *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia*, op. cit., pp. XXXIII-XXXVI; *Id.*, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., pp. LXIII-LXVI.

[40] F. Bosbach, *Ernst, Herzog von Bayern*, in *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*, ed. by E. Gatz - C. Brotkorb, Berlin 1996, pp. 163-171.

[41] Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., p. 418.

[42] *Ibid.*, p. 459.

[43] The ecclesiastical career of Ernest of Bavaria, the measures of the Roman curia to maintain the catholic faith in the north-west of the Empire and the foundation of the apostolic nunciature in Cologne were closely interwoven, see R. Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700. A Reassessment of Counter Reformation*, Washington D. C. 1999, pp. 62-63.

[44] Koller, *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia*, op. cit., pp. 366-367. Hungarian abbeys and priories were also forced to make contributions for military purposes, *ibid.* p. 376.

[45] See the instruction for Cesare Speciano, nuncio at the imperial court, in Jaitner, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, op. cit., p. 58.

- [46] Koller, *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia*, op. cit., p. 389.
- [47] *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. 3: *Saeculum XVI ab anno 1503 complectens*, ed. by W. van Gulik - K. Eubel - L. Schmitz-Kallenberg, Münster 1923, p. 323.
- [48] See Malaspina to Gallio, Prague, 26 January 1580, in Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, p. 254.
- [49] Ibid., p. 22.
- [50] Ibid., p. 177.
- [51] Ibid., p. 556.
- [52] Ibid., p. LXVI.
- [53] Ibid., n. 125, pp. 205-211.
- [54] Ibid., pp. 206-208; see ibid. p. 396 (opinion of Malaspina about the ecclesiastical dignitaries of Bamberg).
- [55] Ibid., pp. 474-475.
- [56] Ibid., p. 475.
- [57] Ibid., pp. 542-543; see A. Koller, *Ninguarda, Feliciano*, in DBI, vol. 78, 2013, pp. 582-585.
- [58] Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., pp. 40, 55-56, 112, 118, 138, 164, 216.
- [59] Ibid., p. 81.
- [60] Ibid., p. 86.
- [61] Ibid., pp. 18-19; during his journey to Prague, Santacroce visited the seminary of Vienna in the spring of 1581 as well, where he noticed the enormous gratitude of the Jesuits and their students towards pope Gregory XIII. He counted 30 alumni, ibid. pp. 475-476.
- [62] Ibid., pp. 379 and 383.
- [63] Koller, *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia*, op. cit., pp. 86-87, 106; the foundation of the Viennese seminary was already suggested by nuncio Delfino in 1574: B. Duhr S.J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, vol. 1: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert*, Freiburg i. Breisgau 1907, p. 301; L. Lukács, *Die Gründung des Wiener päpstlichen Seminars und der Nuntius Giovanni Delfino (1573-1577)*, in "Archivum historicum Societatis Jesu", 23 (1954), pp. 35-75.
- [64] Koller, *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia*, op. cit., pp. 180-181.
- [65] See for the maintenance of the Jesuit seminaries: ibid., pp. 306, 317, 339, 354.
- [66] L. Weinrich, *Das ungarische Paulinerkloster Santo Stefano Rotondo in Rom (1404-*

1579), Berlin 1998 (Berliner Historische Studien 30, Ordensstudien XII), p. 345.

[67] I. Bitskey, *Il collegio germanico-ungarico di Roma. Contributi alla storia della cultura ungherese in età barocca*, Rome 1996 (Studi e fonti per la storia dell'Università di Roma, n. s. 3), pp. 33-41; L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 9: *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. Gregor XIII. (1572-1585)*, Freiburg i. Br. 1925, pp. 175-176. At the beginning the project was influenced mostly by the Hungarian Jesuit István Szántó (Arator), who was penitentiary at St. Peter's from 1575-1597, see Bitskey, *Il collegio germanico-ungarico*, op. cit., pp. 32-37.

[68] See Gallio to Malaspina, Rome, 4 april 1579, in Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., pp. 117-118.

[69] *Bulla erectionis collegii Ungarici S. Stephani in Monte Coelio de urbe*, 1 March 1578, (published in: Weinrich, *Das ungarische Paulinerkloster*, op. cit., pp. 362-366). Pope Gregory assigned to the future seminary – beside the properties of the order on the Celio hill – the church of St. Stephen near St. Peter's Basilica with the adjacent hospital for pilgrims, that was not longer in use, see Pastor, *Geschichte der Päpste*, op. cit., vol. 9, p. 175.

[70] Gallio to Malaspina, Rome, 30 May 1579, in Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., p. 150. See about the difficulties to recruit qualified alumni: Malaspina to Gallio, Prague, 27 October 1579, *ibid.*, p. 210, and Gallio to Malaspina, Rome, 21 November 1579, *ibid.*, p. 222.

[71] Malaspina to Gallio, Prague, 7 September 1579, *ibid.* p. 186.

[72] Gallio to Malaspina, Rome, 3 October 1579, *ibid.*, pp. 196-197.

[73] *Nuntiatur Giovanni Dolfins (1573-1574)*, ed. by A. Bues, Tübingen 1990 (Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken III/7), p. 235.

[74] *Bullarium Romanum. Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum Taurinensis editio*, vol. 8, Naples 1883, pp. 250-251.

[75] Pastor, *Geschichte der Päpste*, op. cit., vol. 9, p. 175.

[76] Bitskey, *Il collegio germanico-ungarico*, op. cit., p. 45.

[77] Koller, *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia*, op. cit., pp. 197-198.

[78] *Ibid.*, p. 149.

[79] Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., pp. 132, 172-173 (Dominicans); pp. 257-258, 455 (Augustinians); pp. 278, 554 (Cistercians).

[80] *Ibid.*, p. 175. See for the mendicant orders: *ibid.*, p. 148.

[81] *Ibid.*, pp. 476-477; see also *ibid.*, p. 22.

[82] *Ibid.*, pp. 257-258, 265, 274.

[83] *Ibid.*, pp. 344-345.

- [84] Ibid., pp. 272-273, 277, 290, 305, 315.
- [85] Ibid., p. 76 (in general with regard to the whole Empire), 87 (Fulda).
- [86] A. Koller, *Minucci, Minuccio*, in DBI, vol. 74, 2010, pp. 710-714.
- [87] Id., *Die Leichenrede des Jesuiten Johannes Vivarius auf den Nuntius Ottavio Santacroce († 1581)*, in “Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung”, 118 (2010), pp. 395-414 [= Koller, *Imperator und Pontifex*, op. cit., pp. 403-421].
- [88] See in general for the relations between the Holy Office and the Empire *Tribunal der Barbaren? Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit*, ed. by A. Burkardt and G. Schwerhoff, Konstanz 2012 (Konflikte und Kultur - Historische Perspektiven 25).
- [89] See also Reinhard, *Kirchendisziplin*, op. cit., p. 7.
- [90] For contacts and collaboration between the nuncios in Graz and the Congregation of Inquisition: *Innerösterreich betreffende Quellen aus den Inquisitionsarchiven Rom und Udine*, ed. by J. Rainer - C. Rainer, Graz 2004 (Quellen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 19).
- [91] Koller, *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia*, op. cit., pp. 458-459.
- [92] Ibid., p. 100.
- [93] Ibid., p. 151.
- [94] Ibid., p. 358.
- [95] Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., pp. 407-408, 415.
- [96] Ibid., pp. 421 and 425.
- [97] Koller, *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia*, op. cit., pp. 374-375, 394, 400, 404.
- [98] Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., pp. 111 and 115-116.
- [99] Ibid., p. 112.
- [100] Ibid., p. 79 and 130.
- [101] Ibid., p. 145.
- [102] P. Lasagna, *Marini, Marco*, in DBI, vol. 70, 2007, p. 471.
- [103] Koller, *Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce*, op. cit., p. 124.
- [104] Ibid., p. 145.
- [105] E. Staehelin, *Des Basler Buchdruckers Ambrosius Froben Talmudausgabe und Handel mit Rom*, in “Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertum”, 30 (1931), pp.

7-87, at pp. 15-16, 20-28.

[106] A. Koller, *Prudenza, zelo e talento. Zu Aufgaben und Profil eines nachtridentinischen Nuntius*, in *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie*, ed. by R. Leeb - S. C. Pils - T. Winkelbauer, Vienna 2006 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 47), pp. 45-59 [= Koller, *Imperator und Pontifex*, op. cit., pp. 272-286].

[107] Jaitner, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, op. cit., pp. 101, 108, 176, 635, 655; Giordano, *Istruzioni di Paolo V*, op. cit., p. 1084; Jaitner, *Hauptinstruktionen Gregors XV.*, op. cit., p. 526.

[108] Jaitner, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, op. cit., p. 21. In this instruction written in Latin for Girolamo Portia, who was sent to Graz, the exemplary way of life of the prelate was characterised by three notions: besides the word *probitas* we find the expression: *Tam honeste quam religiose vixisti hactenus [...]*.

[109] Jaitner, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, op. cit., pp. 6, 94 (*singulare virtù*), 101 (*molta virtù*), 176, 366, 452, 540, 611, 635; Giordano, *Istruzioni di Paolo V*, op. cit., pp. 783, 816, 863, 1007, 1021, 1037, 1059, 1084; Jaitner, *Hauptinstruktionen Gregors XV.*, op. cit., pp. 538, 604 (*virtù numerose*), 643, 692, 786f., 813, 827, 881 (*soda virtù*), 899 (*virtù christiane*), 972.

[110] Giordano, *Istruzioni di Paolo V*, op. cit., p. 647.

[111] Jaitner, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, op. cit., pp. 131, 187, 428, 653; Giordano, *Istruzioni di Paolo V*, op. cit., pp. 337, 627, 670, 783, 863, 1007, 1015, 1053, 1059; Jaitner, *Hauptinstruktionen Gregors XV.*, op. cit., pp. 643, 891, 924, 972.

[112] Jaitner, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, op. cit., pp. 8, 11, 366; Id., *Hauptinstruktionen Gregors XV.*, op. cit., pp. 603, 898 (*christiana pietà*).

[113] Jaitner, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, op. cit., p. 666.

[114] Ibid., pp. 155, 187, 366; Giordano, *Istruzioni di Paolo V*, op. cit., pp. 381 (*zelante nel servizio del Signore*), 437, 549, 562, 666, 774, 863, 905, 954, 965 (*zelante*); Jaitner, *Hauptinstruktionen Gregors XV.*, op. cit., pp. 881, 898, 979; in Giordano, *Istruzioni di Paolo V*, op. cit., p. 647 there is the expression: *studio nell'honore di Dio et in promuovere la religione cattolica*.

[115] E. g. the poet Giovanni Rucellai represented Pope Leo X at the French court. Previously he was ambassador of Tuscany in Venice. Clement VII sent Roberto Acciaiuoli as nuncio to France. He had previously served the republic of Florence as a diplomat in different states, see B. Barbiche, *La nonciature de France aux XVI^e et XVII^e siècles: les nonces, leur entourage et leur cadre de vie*, in *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturforschung*, ed. by A. Koller (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 87), Tübingen 1998, pp. 64-97, at pp. 68 and 84-85.

[116] H. Biaudet, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*, Helsinki 1910 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B II/1), p. 151; Jaitner, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, p. CCLXVI.

[117] Biaudet, *Les nonciatures apostoliques*, op. cit., p. 166; *Nuntiatuur des Girolamo Portia und Korrespondenz des Hans Kobenzl 1592-1595*, ed. by J. Rainer, Vienna 2001

(Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturforum in Rom, II/II: Sonderreihe Grazer Nuntiatur 3), pp. XIII-XV.

[118] Ernest of Bavaria (archbishop-elect of Cologne 1583-1612) was ordained priest in 1577 in order to increase the chances of obtaining the archepiscopal see of Cologne. He was never consecrated bishop nor did he correspond to the Tridentine ideal of priest or bishop because of his private life. His successor Ferdinand of Bavaria (1612-1650) – although open-minded towards reforms and blameless in his lifestyle – was neither priest nor bishop, see Bosbach, *Ernst, Herzog von Bayern*, op. cit., pp. 164 and 167; Id., *Ferdinand, Herzog von Bayern*, in *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon*, ed. by E. Gatz - M. Janker, Berlin 1990, p. 110. Therefore functions which were exclusively reserved to bishops (the sacraments of confirmation and ordination of priests) could be carried out only by the nuncios.

[119] Barbiche, *La nonciature de France*, op. cit., pp. 69-70; Id. and S. Dainville-Barbiche, *La diplomatie pontificale de la paix de Vervins aux traités de Westphalie (1598-1648). Permanences et ruptures*, in *L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit*, ed. by L. Bély - I. Richefort, Paris 2000, pp. 555-566, at pp. 562-563.

[120] Antonio Albergati was nominated bishop of Bisceglie in Puglia just before his assignment to the nunciature of Cologne; Pietro Francesco Montoro was already in possession of the bishopric of Nicastro in Calabria long before his nomination as nuncio *ad tractum Rheni*; Pier Luigi Carafa went to Cologne as the new bishop of Tricarico in Basilicata; Martino Alfieri in the same year (1643) became bishop of Isola in Calabria and nuncio of Cologne, whereas the bishopric of Nardò on the Salentine peninsula in Puglia was assigned to Fabio Chigi when he was nominated inquisitor of Malta in 1635 (this was before he was transferred to Cologne in 1639). See *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. 4: *A pontificatu Clementis PP. VIII (1592) usque ad pontificatum Alexandri PP. VII (1667)*, ed. by P. Gauchat, Münster 1935, pp. 210, 256-257, 343, 368; K. Repgen, *Die Finanzen des Nuntius Fabio Chigi. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der römischen Führungsgruppe im 17. Jahrhundert*, in *Geschichte. Wirtschaft. Gesellschaft*, Festschrift C. Bauer, ed. by E. Hassinger - J. H. Müller - H. Ott, Berlin 1974, pp. 229-280 [= K. Repgen, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen*, ed. F. Bosbach and C. Kampmann, Paderborn, Munich and Vienna 1998 (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N. F. 81), pp. 353-403].

[121] Jedin, *Nuntiaturberichte*, op. cit., p. 201; A. Filipazzi, *Sul rapporto fra Carlo Borromeo e gli ecclesiastici della diplomazia pontificia: il caso di Giovanni Francesco Bonomi*, in *Diplomatie im Dienst der Seelsorge*, Festschrift on the occasion of the 75th birthday of nuncio archbishop Donato Squicciarini, ed. by E. Kappellari - H. Schambeck, Vienna-Cologna - Graz 2002, pp. 444-465.

[122] A. Koller, *Einige Bemerkungen zum Karriereverlauf der päpstlichen Nuntien am Kaiserhof (1559-1655)*, in *Offices et papauté (XIVe-XVIIe siècle). Charges, hommes, destins*, ed. by A. Jamme - O. Poncet, Rome 2005 (Collection de l'École française de Rome 334), pp. 841-858, at pp. 847-849 [= A. Koller, *Imperator und Pontifex*, op. cit., pp. 287-301, at pp. 291-292].

[123] Reinhard, *Kirchendisziplin*, op. cit., p. 7.

[124] *Nuntiatur des Girolamo Portia 1595-1598*, ed. by J. Rainer - C. Rainer - E.

Garms-Cornides, Vienna 2012 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturforum in Rom, II/II: Sonderreihe Grazer Nuntiatur 4); *Nuntiatur des Girolamo Portia 1599-1602*, ed. by E. Zingerle, Vienna 2012 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturforum in Rom, II/II: Sonderreihe Grazer Nuntiatur 5).

[125] Reinhard, *Kirchendisziplin*, op. cit., p. 12 (“Es ist unverkennbar: wir befinden uns im Zeitalter des frühmodernen Staates und nicht mehr dem der universalen Kirche!”).

1. “ET PER CIÒ SENTIRÒ MOLTO
PIACERE CH’ELLA PROCURI
INFORMARSI ET RAGUAGLIARMI DI
QUESTO PARTICOLARE” LE RETI
INFORMATIVE DEL NUNZIO
GIROLAMO PORTIA DI GRAZ (1592-
1607)

Elisabeth Zingerle

La nunziatura di Graz è esistita dal 1580 fino al 1622 e aveva la sua sede nella capiteae dell’Innerösterreich^[1] – un conglomerato di paesi alquanto autonomi composto da Stiria, Carinzia, Carniola, Gorizia, Gradisca, Trieste e da parti dell’Istria. Si tratta di una così detta “Reformnuntiatur“^[2], come la nunziatura di Colonia e quelle della Fiandra e della Svizzera, fondata da papa Gregorio XIII.

Nella prima età moderna questa nunziatura era, oltre a quella presso l’imperatore, l’unica rappresentanza diplomatica della Santa Sede nei paesi asburgici. Nei quarantadue anni della sua esistenza risiedettero a Graz sei nunzi attivi accanto al sovrano del paese^[3] – in quegli anni l’arciduca Carlo II e suo figlio Ferdinando, il futuro Imperatore Ferdinando II. Solo dal 1586 al 1595, in parte nel periodo del governo del consiglio di reggenza, tra la morte di Carlo II e l’assunzione del governo di Ferdinando, non vi fu nessun nunzio nella capitale

dell'Innerösterreich. Con il ritorno di Ferdinando dagli studi a Ingolstadt nel marzo 1595 e la sua designazione nel maggio dell'anno seguente anche il nunzio riprese su ordine della Curia la sua residenza a Graz. Il nunzio, Girolamo Portia della famiglia dei Conti di Porcia, proveniente da Porcia vicino a Pordenone nel Friuli, era stato nominato nunzio di Graz già nel 1592 ma, a causa di suoi numerosi incarichi nella Germania meridionale che ne rendevano necessaria la presenza, era stato lungamente assente dalla città. Fu nunzio dell'Innerösterreich per quattordici anni, dal 1592 al 1606-1607^[4]. In questo lungo periodo riuscì a stabilire relazioni molto confidenziali con la famiglia arciducale, soprattutto con l'arciduca Ferdinando e sua madre Maria di Baviera, come dimostra la sua fitta corrispondenza con loro e con la Curia – un caso straordinario nella diplomazia papale.

I tre successori di Portia, che rimasero a Graz due per tre anni ed uno per nove anni, non riuscirono, invece, ad instaurare rapporti simili con il sovrano. La chiusura definitiva della nunziatura nel 1622 fu una conseguenza della nomina di Ferdinando a re di Boemia e Ungheria (1617-1618) e della sua elezione a Imperatore (1619). Infatti, dopo il trasferimento definitivo della corte di Graz a Vienna, soprattutto dei figli di Ferdinando nati dal suo primo matrimonio con Maria Anna di Baviera, la presenza di una nunziatura a Graz non era più necessaria, per cui l'allora papa Gregorio XV decise di richiamare a Roma l'ultimo nunzio, Erasmo Paravicini^[5].

Dopo questa breve storia della nunziatura di Graz mi dedicherò ad esaminare – nei limiti del possibile data la scarsità delle fonti – le reti informative del nunzio Girolamo Portia durante il suo incarico a Graz. Le reti informative erano e sono essenziali per l'attività diplomatica di un nunzio, visto che il suo compito principale consisteva nel procurarsi informazioni affidabili e attuali, di cui la Curia si potesse

avvalere. Per poter adempiere a questo compito il nunzio si serviva di persone fidate, che gli riferivano le notizie richieste. Persone di fiducia con le quali era regolarmente in contatto sia personalmente sia per iscritto. Individui che conosceva privatamente e professionalmente o che, invece, neanche conosceva personalmente. Si trattava di una vasta rete informativa che si estendeva per tutta l'Europa. Era, però, sempre il nunzio, che si assumeva la responsabilità della veridicità e dell'attualità delle notizie a decidere se l'informazione ricevuta fosse degna di essere inoltrata alla Curia. La Curia d'altronde si serviva e approfittava delle sue fitte ed estese reti informative, che le permettevano di ottenere il maggior numero possibile di informazioni valide.

Chi erano gli informatori dei nunzi? In linea generale non vengono mai nominati nelle lettere. Le espressioni “mi vien significato”^[6], “mi vien scritto”^[7] o “mi vien detto”^[8] rappresentano il massimo dell'anonimato. In singoli casi il nunzio sottolinea la credibilità dell'informatore con parole come “mi vien significato da persone religiose et da bene”^[9], “mi vien significato da persona talhor assai ben avvisata delle cose secrete di questi stati et prencipi”^[10], “mi vien significato da persona assai intendente”^[11], “mi vien scritto da buona parte”^[12] o “mi vien comunicato in molta confidenza”^[13].

L'anonimato e la mancanza di fonti conservate rendono quasi impossibile ricostruire dettagliatamente la completa rete informativa del nunzio Girolamo Portia – una situazione paragonabile a quasi tutte le nunziature della prima età moderna. Rende ancora più difficile l'attuazione di questa impresa lo smarrimento dell'archivio privato di Girolamo Portia e di gran parte dell'archivio della nunziatura di Graz. Del lungo periodo della nunziatura di Portia sono, infatti, giunti fino a noi solo quattro volumi, tre dell'archivio della nunziatura e uno di quello privato del nunzio, che sono

conservati nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze^[14]. Il volume presumibilmente appartenente all'archivio privato di Portia^[15] permette di farsi un'idea della relazione confidenziale e in parte non formale del nunzio con l'arciduca Ferdinando e la sua famiglia. Un legame certamente importante per l'incarico diplomatico del nunzio che gli permetteva di procurarsi, anche con un certo anticipo, le informazioni più attuali. Due di questi volumi contengono lettere della Segreteria di Stato in arrivo a Graz degli anni 1600 e 1603 – le uniche direttive pervenute fino a noi in originale. I documenti di questi tre tomi sono dunque, eccetto singoli atti conservati in un fondo della famiglia Portia a Pordenone, le uniche lettere originali destinate a Girolamo Portia ancora esistenti^[16]. L'enorme fondo delle direttive della Segreteria di Stato al nunzio è però custodito quasi tutto in volumi di registro nell'ASV.

Gran parte dei documenti conservati riguardanti la nunziatura di Graz sono lettere del nunzio: quelle ufficiali alla Segreteria di Stato con appositi allegati^[17], atti indirizzati al nunzio di Venezia, Offredo Offredi^[18], la sua regolare corrispondenza con la corte di Firenze^[19] ed anche con l'arciduca Ferdinando e sua madre Maria di Baviera^[20]. Inoltre il segretario del nunzio, Giorgio Tomasi, nel 1624 pubblicò una raccolta di documenti inviati dal nunzio Girolamo Portia a destinatari diversi tra il 1600 e il 1604^[21].

L'insieme di questi documenti ci permette di fare in parte luce sulle reti informative del nunzio Girolamo Portia, anche se le lettere di risposta e le altre scritture dirette a Portia non sono più esistenti o non sono ancora state rintracciate. Cercherò, quindi, basandomi sulle fonti rimaste, che provengono soprattutto dalla penna del protagonista di ricostruire queste reti, anche se in questo contesto si tratterà di un primo inventario e di una prima descrizione delle fonti

disponibili. Un'analisi approfondita è programmata per un altro ambito, in cui sarà descritto sulla base di queste fonti il sistema micropolitico della nunziatura di Graz negli anni 1592-1607^[22]. Si è, inoltre, pianificato di completarla con una analisi della rete ("Network analysis"), tecnica ultimamente molto usata nella ricerca storica^[23].

1. L'Archivio Porcia-Ricchieri^[24]: si tratta di un fondo archivistico di provenienza friulana, che durante i disordini della Prima guerra mondiale andò disperso e che era stato, in seguito, inserito nelle Collezioni speciali della Biblioteca di Binghamton nello stato di New York negli Stati Uniti. Grazie all'iniziativa dell'Archivio Storico della Diocesi di Concordia Pordenone è stato acquisito nel 2010 ed è tornato in Europa. Il fondo è composto da circa 900 documenti riferibili alle famiglie Porcia e Ricchieri che coprono l'arco temporale di otto secoli (XII-XIX). Fra loro si trovano anche 37 documenti riguardanti la nunziatura di Graz degli anni 1586-1607. Sei di questi sono diretti a Girolamo Portia, si tratta di brevi papali, di suppliche e rapporti di diverse persone. Inoltre si trovano copie di verbali del nunzio riguardanti i monasteri di St. Lambrecht, Eberndorf, Friesach, Seiz e Geirach ed anche il monastero delle clarisse a Graz. Si tratta dunque di atti ufficiali della nunziatura di Graz che furono ammessi presumibilmente nell'archivio di famiglia.

2. Le lettere dell'arciduca Ferdinando a Portia^[25]: si tratta di 57 lettere, più o meno informali, scritte dall'arciduca al nunzio in gran parte di sua mano (43 di esse) e in lingua italiana. Le lettere sono degli anni 1596-1612 e, quindi, comprendono l'arco di tempo che va dal primo anno della residenza stabile a Graz del nunzio Girolamo Portia fino all'anno della sua morte. Alcune di queste lettere sono, dunque, successive alla fine del suo incarico presso l'arciduca. Tredici lettere non sono datate. Il contenuto di queste lettere muta se l'emittente e il

destinatario si trovavano nello stesso luogo o in luoghi diversi. Nel primo caso le lettere trattavano quasi sempre di soggetti o di dati dettagliati delle udienze. Nel secondo, invece, l'arciduca e il nunzio si comunicavano le notizie più importanti mantenendo così vivo il continuo scambio diretto d'informazioni. Dopo la partenza di Portia da Graz questa corrispondenza riguardò fino al 1608, soprattutto, i preparativi delle nozze, celebrate nell'ottobre del 1608, di Maria Magdalena, sorella dell'arciduca Ferdinando, con il granduca Cosimo II de' Medici. 23 delle 29 lettere scritte dopo la partenza di Portia da Graz risalgono al periodo precedente al matrimonio fiorentino. Portia era stato coinvolto nelle trattative nuziali probabilmente per il suo stretto legame con la corte di Firenze^[26]. Inoltre Portia accompagnò, su richiesta della famiglia arciducale, come ex-nunzio di Graz e in funzione di un nunzio straordinario, la sposa da Graz a Firenze (viaggio malvisto dal suo successore Giovanni Battista Salvago). Le lettere al riguardo erano in parte cifrate – una misura precauzionale per le informazioni più delicate^[27]. Negli anni seguenti fino al 1612 il numero delle lettere si riduce considerevolmente e gli argomenti trattati non sono più politicamente importanti ma amichevoli (Ferdinando descrive, ad esempio, i suoi successi durante la caccia). L'ultima lettera è del 30 aprile 1612.

3. Portia era dunque un importante confidente dell'arciduca dell'Innerösterreich, che si affidava a lui anche per questioni più o meno personali come le nozze di Maria Magdalena con Cosimo II, e che in questo caso era stato, forse, anche motivato dal fatto che Portia aveva mantenuto sin dall'inizio della sua carica a Graz un contatto regolare con la corte di Firenze^[28]. Il nunzio inviava regolarmente rapporti ai granduchi Ferdinando I e Cosimo II o al loro segretario Belisario Vinta. L'origine di questo contatto non è noto, ma risale forse al periodo in cui il

granduca Ferdinando I era cardinale a Roma, dove visse fino al 1587, anno in cui morì suo fratello, il granduca Francesco, senza figli maschi e lui ereditò trono. Ed erano proprio gli anni Ottanta quando Girolamo Portia cominciava a ricevere i primi incarichi dalla Curia Romana^[29]. È, inoltre, noto che anche la corte di Firenze aveva a disposizione una rete informativa a livello europeo ben funzionante e di lunga tradizione^[30].

Ferdinando era sicuramente a conoscenza di questo contatto e ne approfittava a favore della casa d'Austria. Anche il nunzio di Graz era, come tanti altri, un informatore importante per la corte di Firenze – un fatto non singolare nell'ambito diplomatico, ma di tale entità raramente documentato. Le 736 lettere degli anni 1592-1610 – diciotto anni –, conservate in due volumi nell'Archivio di Stato di Firenze, rappresentano un importante fondo archivistico per le relazioni dei paesi dell'Innerösterreich con il granducato di Firenze nella prima età moderna. Il nunzio papale avvisa dettagliatamente dei conflitti bellici ai confini dell'Innerösterreich con gli Osmani, dei conflitti politici all'interno del paese, dei suoi viaggi dentro e fuori l'Innerösterreich, delle finanze dell'arciduca, etc. Inoltre parla spesso dei suoi affari personali, di cui non tratta nella corrispondenza ufficiale con la Curia Romana. Accompagna le lettere indirizzate a Firenze con gli stessi avvisi che manda alla Segreteria di Stato e cifra le parti delicate – si tratta dunque di una corrispondenza autonoma che attende un'elaborazione approfondita.

4. Le lettere indirizzate all'arciduca Ferdinando e a sua madre Maria di Baviera erano state scritte nei periodi in cui il nunzio o i destinatari si trovavano in viaggio. Per esempio il viaggio fatto in Italia nel 1598 da Ferdinando accompagnato da Portia o il viaggio compiuto dal nunzio, su incarico della Curia Romana nel 1599, per l'elezione del nuovo vescovo a Bamberg. Dalle lettere è possibile concludere che anche

l'arciduchessa madre manteneva una corrispondenza più o meno regolare con il nunzio, ma – al contrario del figlio Ferdinando – in lingua tedesca. Una lingua non familiare a Portia, malgrado i tanti anni passati nella Germania meridionale e in Austria, che per questo motivo aveva bisogno di un segretario tedesco^[31]. Quindi undici delle tredici lettere indirizzate all'arciduchessa Maria in lingua tedesca sono opera di un segretario. Solo due lettere in italiano sono proprio del nunzio. Mentre le dodici lettere a Ferdinando sono interamente in italiano e di mano di Girolamo Portia. Lo scopo di queste lettere era informare l'altro su progressi della gestione di trattative o su avvenimenti importanti in generale. Si può supporre che queste 25 lettere degli anni 1598-1608, conservate nel HHStA a Vienna, siano solo una parte delle scritture di Portia indirizzate agli arciduchi.

5. I documenti del nunzio raccolti e stampati dal suo segretario Giorgio Tomasi^[32]: si tratta di 206 lettere, scritte dal 1600 al 1604, in gran parte non datate, divise nell'indice in capi secondo il contenuto, come per esempio: *di avviso, di condoglienza, di congratulatione, di complimento, di negotio (officiose), raccomandare, ragguaglio d'affari, ecc.*^[33]. Personalmente parto dal presupposto che le lettere furono annacquate per la stampa, sicché possono essere viste come un supplemento e non come una parte della corrispondenza ufficiale del nunzio. Inoltre mancano queste lettere in originale nell'ASV che avrebbero permesso di effettuare un confronto. I destinatari vanno da papa Clemente VIII, i suoi cardinali nipoti Pietro e Cinzio Aldobrandini, l'Imperatore Rodolfo II, il Duca di Baviera, il Granduca di Toscana, diversi cardinali e vescovi fino ai membri della famiglia Portia e della corte di Graz – in tutto 132 persone, di cui nove donne^[34]. Questa raccolta ci mostra quanto fossero vasti e differenziati i contatti del nunzio e come, di conseguenza, ne approfittassero tutti i membri delle

sue reti informative, sia in ambito professionale sia privato. Anche i contenuti di questi documenti sono svariati, vanno dagli auguri per un matrimonio concluso, la nascita di un figlio o la nomina a un nuovo incarico fino all'avviso di un favore fatto o all'annuncio di intermediazioni riuscite. Vi sono, inoltre, verbali ufficiali della corrispondenza della nunziatura a entrambi i cardinali nipoti, Cinzio e Pietro Aldobrandini^[35]. Tutto questo ci fa supporre una grandissima quantità di posta in arrivo e in uscita nella e dalla casa del nunzio a Graz. Di grande interesse è constatare il fatto che il segretario Tomasi durante le assenze del nunzio dalla residenza non solo continuasse la corrispondenza con la Segreteria di Stato – un procedere desiderato espressamente dalla Curia^[36] – ma anche le diverse corrispondenze parallele, come quelle, per esempio, con la corte di Firenze, con il nunzio di Venezia, Offredo Offredi, e con il nunzio presso l'Imperatore, Filippo Spinelli^[37]. Questi esempi si trovano nella seconda parte del libro e vengono pubblicati con le rispettive lettere di risposta.

6. Atti di Portia al suo collega Offredo Offredi, vescovo di Molfetta e nunzio a Venezia (1598-1605), dal gennaio 1602 fino al giugno 1605^[38], conservati nell'ASV: si tratta di lettere settimanali, datate lo stesso giorno della corrispondenza ufficiale con la Curia e sicuramente mandate con lo stesso corriere fino a Venezia. Per il modo in cui erano composti i pacchi postali – avvisi e allegati – questa corrispondenza è paragonabile alle missive inviate alla Segreteria di Stato a Roma. Per quanto riguarda il contenuto, invece, vi è una maggiore attenzione al problema degli Usocchi e, di conseguenza, ai loro soprusi nei confronti della Repubblica di Venezia e al pericolo costituito dai Veneziani per i territori asburgici in Istria. Nelle lettere il nunzio tratta, inoltre, dei conflitti bellici con gli Osmanli alle frontiere dell'Innerösterreich e in Ungheria e di diversi affari

concernenti il territorio veneziano, tra cui anche il vescovato di Adria (vescovato di Girolamo Portia dal 1598). Purtroppo le repliche di Offredi alle 168 lettere e i 140 avvisi allegati fino ad ora non sono stati rintracciati e così l'intera corrispondenza non può essere elaborata. Inoltre è lecito supporre che i due nunzi si siano scritti non solo durante questi tre anni e che Portia fosse in contatto anche con gli altri colleghi delle nunziature – fatto che si può dedurre sia da singole menzioni contenute nella corrispondenza ufficiale con la Curia^[39] sia dalla raccolta di lettere stampata da Giorgio Tomasi^[40].

7. Nel concludere dedichiamoci adesso al grande complesso della corrispondenza ufficiale del nunzio con la Curia (verbali del nunzio e missive della Segreteria di Stato): Portia fu nominato nunzio nel marzo del 1592, due mesi dopo l'elezione di Ippolito Aldobrandini come papa Clemente VIII, e lasciò Graz su ordine di Paolo V nel marzo del 1607, due anni dopo la morte del papa. Dal punto di vista della Segreteria di Stato questo pontificato fu caratterizzato dalla rivalità dei due cardinali nipoti e segretari di stato, Cinzio e Pietro Aldobrandini, una rivalità che esercitò la sua influenza anche sulla corrispondenza ufficiale con i nunzi^[41]. Dal 1596 fino alla fine del pontificato Portia e altri nunzi – come Filippo Spinelli, nunzio presso l'Imperatore, o Offredo Offredi, nunzio a Venezia – riferivano, mantenendo così una corrispondenza doppia^[42], ad entrambi i cardinali nipoti, nonostante che solo Cinzio Aldobrandini, nominato cardinale San Giorgio, come segretario di stato fosse il loro superiore. Il cardinale Pietro Aldobrandini – responsabile per la Francia, la Spagna, la Savoia, Avignone e gran parte dell'Italia – aveva però una posizione molto più influente all'interno della Curia, per cui anche i nunzi dell'ambito di competenza di Cinzio cominciarono dal 1596/97 a scrivergli regolarmente. Mandavano copie delle lettere indirizzate al cardinale San

Giorgio, le così dette *lettere pubbliche*, anche al cardinale Pietro Aldobrandini, accompagnate da brevi note con la stessa data. Ad entrambi i cardinali venivano inoltre inviati ulteriori documenti, come avvisi o copie di atti. Tutti e due rispondevano con la stessa data, per cui è probabile che queste lettere fossero spedite, seppur divise in due pacchi postali, tramite lo stesso corriere. Un dato noto a Cinzio Aldobrandini, il quale scrisse in un memoriale indirizzato a papa Clemente VIII nell'ottobre 1598: “[...] M'è parso sin qui d'haver mostrato assai chiaro che i negotii ch'erano miei sono hora tutti in man d'altri; dirò questo solo di più in questo proposito che, poiché la S.tà V. non crede che i nuntii ch'erano della carica mia scrivessero al Card. Aldobrandino, così commandandogli lui anco quello stesso che scrivevano a me con tutto che le lettere si communicino, ella può interrogar gli stessi nuntii che non lo negheranno, ma io le posso anco mostrare l'istesse lettere, le quali mi sono state mandate alcuna volta dalla Segreteria del Cardinale in cambio delle mie, perché se lo faccia, lo lascio al giuditio di V. B.ne. [...]”^[43].

Il nunzio di Graz, Girolamo Portia, iniziò questa doppia corrispondenza nella prima metà del 1596 e la continuò fino alla fine del pontificato di Clemente VIII. La prima lettera conservata del cardinale Pietro Aldobrandini a Portia è del 24 maggio 1596^[44] e proprio in questo periodo il rapporto di forze tra i due cardinali nipoti all'interno della Curia si spostava a favore del cardinale Pietro Aldobrandini. Entrambi, Portia e Aldobrandini, approfittarono di questa corrispondenza e Pietro Aldobrandini, grazie alle mancate informazioni al cardinale San Giorgio, ottenne importanti vantaggi come, per esempio, il resoconto della guerra con gli Osmani – fatto espressamente menzionato nelle lettere all'Aldobrandini – e anche in altri casi^[45]. Inoltre Pietro Aldobrandini come abate commendatario dell'abbazia di Rosazzo in Friuli ebbe in Portia

un valido sostenitore alla corte di Graz nelle questioni riguardanti l'abbazia^[46]. Portia, invece, ebbe grazie al cardinale Pietro Aldobrandini un importante appoggio all'interno della Curia che si occupava anche dei problemi finanziari del nunzio, soprattutto come camerlengo della Camera Apostolica^[47]. L'agognata elevazione di Portia al cardinalato però non avvenne mai, nonostante i numerosi interventi a suo favore della famiglia arciducale di Graz^[48] e l'assicurazione della benevolenza del cardinale Pietro Aldobrandini^[49].

Da questo complesso di lettere, al quale appartengono anche le missive della Segreteria di Stato, si possono non solo dedurre gli interessi privati degli corrispondenti stessi ma anche di altri come, ad esempio, quelli della famiglia arciducale di Graz. Soprattutto Maria, la madre di Ferdinando, utilizzò lo stretto legame con il nunzio a suo profitto e a quello dei suoi figli. Come vedova – Carlo II morì nel 1590 solo diciannove anni dopo le nozze – si occupò dei dodici figli rimasti, uno dei quali nato dopo la morte del padre, e si adoprò risolutamente per il loro futuro. Cercò di ottenere per i figli maschi Leopoldo e Carlo cariche e benefici ecclesiastici e si occupò delle trattative delle nozze delle figlie. Poiché il sostegno di Clemente VIII e dei suoi cardinali nipoti era quasi totale, le suppliche condussero quasi sempre alla meta, nonostante, in alcuni casi, il parere negativo degli altri responsabili^[50]. Inoltre riuscì con l'aiuto del nunzio Portia e grazie ai suoi buoni rapporti con la Curia a realizzare un suo progetto personale fondando un monastero delle clarisse a Graz. Si trattava comunque di favori concessi alla famiglia arciducale di Graz, che svolse un ruolo importante per il futuro della chiesa cattolica nei territori asburgici e della casa d'Austria in generale. Non si può, però, fare a meno di chiedersi se procedure come queste fossero peculiari solo di una nunziatura presso una corte secolare o fossero ovunque

consentite. Anche questo è un aspetto a cui dedicare future ricerche.

Abbiamo visto quanto le reti informative di un nunzio o di una qualsiasi altra persona dell'ambito diplomatico fossero complesse e differenziate e come fossero essenziali per riuscire a svolgere un lavoro valido – possibile solo sulla base dell'informazione e dell'aiuto reciproci. Inoltre l'analisi approfondita delle reti di relazioni personali e formali del nunzio Girolamo Portia durante il suo incarico a Graz permetterà di farsi un'idea su come funzionasse il sistema clientelare in una nunziatura presso un principe secolare. Un'impostazione che renderà possibile ottenere nuove conoscenze nell'ambito della storia locale dell'Innerösterreich e oltre, della storia ecclesiastica e della Curia Romana durante il pontificato di Clemente VIII, della famiglia arciducale di Graz ed anche, soprattutto grazie al ruolo importante di Maria di Baviera, della storia di genere nella prima età moderna.

Spero di essere riuscita con la descrizione delle fonti e con un primo avvicinamento all'argomento a porre in evidenza l'importanza di questo aspetto per la ricerca delle nunziature. Mi auguro anche di aver posto in evidenza l'importanza che noi, come editori delle nunziature, dobbiamo attribuire non solo alla corrispondenza ufficiale del diplomatico ma anche agli atti legati al suo ambiente lavorativo e privato – un metodo di studio sempre più adottato negli ultimi anni dalla ricerca sulle nunziature.

Summary

The information network of a nuncio is of fundamental importance for his function as a diplomatic representative of the Holy See in a country. The more sophisticated and extensive a diplomat's information network is, the more information he can gather and pass to the papal court. The curia in turn can benefit from this abundance of information to pursue its own interests. The numerous communication channels of a nunciature are presented in this article and for the first time described in detail based on the entire term of office of Girolamo Portia, nuncio in Graz from 1592 to 1607.

What makes difficult the examination of his information network is that the informers are usually not nominated in the various letters. Neither the loss of his private archives and of a significant part of the material of the nunciature of Graz makes easy the reconstruction. Only four volumes remained to us, three from the archives of the nunciature and one probably from the private archives of Girolamo Portia that are kept in the National Central Library of Florence. In the former volumes there are letters addressed to the nuncio, the only ones that still exist except for some documents remained in the archives of the Portia family in Pordenone. As far as the letters of the nuncio are concerned – the reports sent to the Secretariat of State with the attachments, letters written to the nuncio of Venice, Offredo Offredi, his correspondence with the court of Florence, with Archduke Ferdinand and his mother, Maria of Bavaria – they can be found in diverse source keeping places that are indicated in the study. Furthermore, the secretary of the nuncio, Giorgio Tomasi published a collection of documents in 1624 from the correspondence of the nuncio. All these enumerated sources shed a light on the expanded information network of the

nuncio and however only partially, make possible the analysis.

The results of this examination are arranged in seven points in the present paper. First of all, the Porcia-Ricchieri Archives are mentioned, in which there are also six letters addressed to Girolamo Portia; papal breves, supplications and relations from different people. In addition, verbals of the nuncio relating to the monastery of Lambrecht, Eberndorf, Friesach, Seiz, Geirach and the nunnery of the Clarisses of Graz. Secondly, the letters of Ferdinand, the archduke of Inner Austria directed to the nuncio from 1596–1612 are discussed among them the exchange of letters about arranging of the marriage of Maria Magdalena and Cosimo II de' Medici. Girolamo Portia also maintained a regular connection with the Court of Florence, with the grand dukes, Ferdinand I and Cosimo II. In his letters appear the armed conflicts of Inner Austria with the Ottomans, the political conflicts in the country, his journeys, finance of the archduke and also his personal issues. The nuncio exchanged letters also with Ferdinand and his mother, Maria of Bavaria with this later mainly in German with the help of a German secretary. In the fifth point the collection of documents of Giorgio Tomasi is studied, stating that the content was diluted for the press, hence it was not part of the official correspondence. The nuncio of Graz communicated with his colleague, the nuncio of Venice, between 1602 and 1605 weekly. As far as the subject matter concerned, particular attention was paid to the Uskoks and their oppression, but – among others – the armed conflicts of Inner Austria and Hungary with the Ottomans was also mentioned. Finally, the double correspondence with the Curia is analysed, the relations sent to both Cinzio and Pietro Aldobrandini, with more shared information in favour of the latter.

The correspondents were led by work-related as well as

personal objectives that are highlighted in the analysis what provide insight into the micropolitics of the nunciature in Graz.

[1] Sigle: ASFi (Archivio di Stato di Firenze); ASV (Archivio Segreto Vaticano); BNCF (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze); ÖStA (Österreichisches Staatsarchiv), HHStA (Haus-, Hof- und Staatsarchiv). La nunziatura di Graz fu dagli anni Cinquanta del secolo scorso l'oggetto di studio centrale del prof. Johann Rainer, che ha pubblicato numerosi articoli e a sua cura è stata edita la corrispondenza della nunziatura di Graz degli anni 1580-1598 in quattro volumi. Ultimamente è uscito anche il quinto volume di questa collana contenente gli anni 1599-1602 a cura dell'autrice del presente contributo: cfr. *Grazer Nuntiatur*, voll. 1-5, Vienna 1973-2012 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturforum in Rom. II. Abt. II. Reihe: Nuntiaturberichte). La citazione nel titolo è ricavata da Zingerle, *Grazer Nuntiatur* 5, op. cit., p. 259 (n.

100.2).

[2] Il termine “Reformnuntiatur” non è un termine contemporaneo, ma risale alle ricerche della storia ecclesiastica. Soprattutto Hubert Jedin ha plasmato il termine della “Katholische Reform” dal quale deriva presumibilmente: cfr. M.F. Feldkamp, *Die europäischen Nuntiaturen in der frühen Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Luzerner Nuntiatur*, in “Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte”, 88 (1994), p. 43 (nota 72).

[3] I nunzi della nunziatura di Graz furono: Germanico Malaspina (1580-1584), Giovanni Andrea Caligari (1584-1587), Girolamo Portia (1592-1606/07), Giovanni Battista Salvago (1606/07-1610), Pietro Antonio da Ponte (1610-1613), Erasmo Paravicini (1613-1622).

[4] Portia fu informato della fine del suo incarico come nunzio nel giugno 1606, lasciò Graz però solo nel marzo 1607 dopo l'arrivo del suo successore Giovanni Battista Salvago: cfr. Zingerle, *Grazer Nuntiatur* 5, op. cit., p. XI. Per la vita di Girolamo Portia: cfr. Rainer, *Grazer Nuntiatur* 3, op. cit., pp. XII-XV; A. Cittadella in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, vol. 2: *L'età veneta*, Udine 2009, pp. 2055-2058.

[5] Cfr. E. Zingerle, *Dynastie und Reform. Zur Schließung der Grazer Nuntiatur*, in *Die Außenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. Borghese (1605-1621)*, a cura di A. Koller, Tübingen 2008 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 115), pp. 391-407.

[6] Rainer, *Grazer Nuntiatur* 4, op. cit., p. 382 (n. 356); Zingerle, *Grazer Nuntiatur* 5, op. cit., p. 726 (n. 346.1).

[7] ASV, *Fondo Borghese*, serie III, vol. 113A, Portia a Pietro Aldobrandini, Graz 11 agosto 1603, f. 190r-v.

[8] ASV, *Fondo Borghese*, serie III, vol. 113A, Portia a Pietro Aldobrandini, Graz 22 settembre 1603, f. 229r-230v; Rainer, *Grazer Nuntiatur* 4, op. cit., p. 147 (n. 126); Zingerle, *Grazer Nuntiatur* 5, op. cit., p. 690 (n. 324.2).

[9] Zingerle, *Grazer Nuntiatur* 5, op. cit., p. 20 (n. 10.1).

[10] ASV, *Fondo Borghese*, serie III, vol. 113A, Portia a Pietro Aldobrandini, Graz 25 agosto 1603, f. 201r-202r.

[11] Zingerle, *Grazer Nuntiatur* 5, op. cit., p. 731 (n. 350.2).

[12] Rainer, *Grazer Nuntiatur* 4, op. cit., p. 72 (n. 67).

[13] Zingerle, *Grazer Nuntiatur* 5, op. cit., p. 649 (n. 297.1).

[14] BNCF, *Fondo nazionale* II.II.510, II.II.511, II.II.512, II.II.513; Cfr. Zingerle, *Grazer Nuntiatur* 5, op. cit., pp. LXXIII-LXXIV.

[15] BNCF, *Fondo nazionale* II.II.510.

[16] Il Fondo Porcia-Ricchieri fu acquistato nel 2010 dall'Archivio Storico della Diocesi di Concordia Pordenone: cfr. G. Cruciatti, *Il Fondo Porcia-Ricchieri*, in “Atti dell'Accademia “San Marco” di Pordenone”, 12 (2010), pp. 589-607.

[17] Le lettere del nunzio Portia inviate a Roma e i volumi di registro con le

direttive della Segreteria di Stato si trovano, come gran parte delle corrispondenze dei nunzi del pontificato di Clemente VIII, nel Fondo Borghese dell'ASV, l'originario archivio privato della famiglia Borghese, composto dagli archivi delle famiglie romane Borghese, Aldobrandini e Salviati: cfr. Zingerle, *Grazer Nuntiatur* 5, op. cit., p. LXXV.

[18] Queste lettere sono degli anni 1602-1605 e sono conservate nei seguenti volumi: ASV, *Fondo Borghese*, serie III, vol. 48A-F; ASV, *Fondo Borghese*, serie III, vol. 51A; ASV, *Fondo Borghese*, serie III, vol. 49C; ASV, *Fondo Borghese*, serie III, vol. 123.

[19] ASFi, *Mediceo del Principato*, filze 4464 e 4465. Questa corrispondenza fu presentata la prima volta nel seguente contributo: cfr. E. Zingerle, *Graz - Florenz. Der Grazer Nuntius als Informant für den Großherzog der Toskana*, in *Le corti come luogo di comunicazione. Gli Asburgo e l'Italia (secoli XVI-XIX)*, a cura di M. Bellabarba - J. P. Niederkorn, Bologna-Berlino 2010 (Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento. Contributi 24), pp. 61-74.

[20] ÖStA, HHStA, *Familienkorrespondenz*, Karton 7 e 42.

[21] G. Tomasi, *Delle Lettere di Monsignor G. Tomasi Veneto di Seravalle, Protonotario Apostolico, Segretario del ser.mo Sigismondo Principe di Transilvania libri due*, Venetia 1624. Tomasi fu il segretario di Portia a Graz presumibilmente dal 1599-1605. Prima e dopo questo periodo fu segretario del principe di Transilvania e per breve tempo anche cognato dell'arciduca Ferdinando, Sigismondo Báthory: cfr. Zingerle, *Grazer Nuntiatur* 5, op. cit., pp. 528-529.

[22] Analisi basata sulle ricerche di Wolfgang Reinhard per il pontificato di Paolo V: cfr. per esempio W. Reinhard, *Amici e creature. Politische Mikrogeschichte der römischen Kurie im 17. Jahrhundert*, in "Quellen und Forschungen in italienischen Bibliotheken und Archiven" 76 (1996), pp. 308-334;

[23] Cfr. il fascicolo monografico *Historische Netzwerkanalyse*, in "Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften", 23 (2012).

[24] Cfr. nota 16.

[25] Cfr. nota 15. Il volume è composto di 140 f. e ha l'iscrizione *Lettere di principi Mss.* sul dorso. Contiene oltre le lettere di Ferdinando a Girolamo Portia anche documenti dell'Imperatore Ferdinando I degli anni 1559-1563 e di suo figlio Ferdinando, futuro principe del Tirolo, degli anni 1565, 1569, 1583, 1593.

[26] Vedi punto n. 3 del presente testo.

[27] Nel volume si trova un cifrario su un foglio sciolto che rende in parte possibile decodificare le cifre.

[28] Cfr. nota 19.

[29] Cfr. Rainer, *Grazer Nuntiatur* 3, op. cit., p. XIII.

[30] Cfr. A. Contini, *Aspects of Medicean Diplomacy in the Sixteenth Century*, in *Politics and diplomacy in Early Modern Italy. The Structure of Diplomatic Practice, 1450-1800*, a cura di D. Frigo, Cambridge 1999, pp. 49-94.

[31] "[...] Io non potrò scriver alla Ser.ma questa settimana per haver tardato troppo a scrivere il mio scrittore Germano, [...]": cfr. ÖStA, HHStA,

Familienkorrespondenz, Kart. 7, Portia a Ferdinando, Ferrara 2 settembre 1598, f. 14v; Inoltre: ÖStA, HHStA, *Familienkorrespondenz*, Kart. 42, Hermes di Portia a Maria di Baviera, Venezia 5 maggio 1598, f. 4v; BNCF, *Fondo nazionale II.II.510*, Ferdinando a Portia, Graz 14 dicembre 1597, f. 42r-43r.

[32] Cfr. nota 21.

[33] Cfr. Tomasi, *Lettere*, op. cit., pp. 4-11.

[34] Le donne sono: Signora N. Obizza, Marchesa Turca, Donna Vittoria di Orosco, Regina di Spagna [Margarete], Madama Maria Medici destinata Regina di Francia, Contessa Negra Martinenga, Contessa Lodomilla Portia Porto (2), Maria Arciduchessa d'Austria, Signora N. Le lettere appartengono ai seguenti capi dell'indice: *di condoglienza, di congratulatione, di complimento, officiose et di negotio, miste, pregare*.

[35] Vedi punto n. 7 del presente testo.

[36] Cfr. Zingerle, *Grazer Nuntiatur 5*, op. cit., pp. 422 (n. 174.3), 431 (n. 176.3), 433 (n. 177.1), 438 (n. 179.3), 439 (n. 181.1), 441 (n. 182.1), 455 (n. 197.1).

[37] Cfr. Tomasi, *Lettere*, op. cit., pp. 82r-v, 87r, 85v-86r.

[38] Cfr. nota 18.

[39] Per esempio con il nunzio presso la corte imperiale, Filippo Spinelli (cfr. Zingerle, *Grazer Nuntiatur 5*, op. cit., pp. 95-96 (n. 46.2), il nunzio della Svizzera, Giovanni della Torre (cfr. Zingerle, *Grazer Nuntiatur 5*, op. cit., pp. 33-34 (n. 17.1)) e il nunzio della Polonia, Claudio Rangone (cfr. ASV, *Fondo Borghese*, serie III, vol. 113A, Portia a Pietro Aldobrandini, Graz 24 marzo 1603, f. 69r-v e 72r).

[40] Per esempio con il nunzio presso l'Imperatore, Giovanni Stefano Ferreri, il commissario generale in Ungheria, Giacomo Serra, e il nunzio della Spagna, Camillo Caetani: cfr. Tomasi, *Lettere*, op. cit., pp. 41v-42r, 46v-47r, 71r-v.

[41] Cfr. *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen (1592-1605)*, a cura di K. Jaitner, voll. 2., Tübingen 1984 (Instructiones Pontificum Romanorum), pp. XLII-XLVII; Id., *Il nepotismo di papa Clemente VIII (1592-1605): il dramma del cardinal Cinzio Aldobrandini*, in "Archivio storico italiano" 146 (1988), pp. 57-93.

[42] Cfr. Zingerle, *Grazer Nuntiatur 5*, op. cit., pp. LXXVI-LXXVIII.

[43] Jaitner, *Nepotismo*, op. cit., p. 89.

[44] Cfr. Rainer, *Grazer Nuntiatur 4*, op. cit., pp. 112-113 (n. 101).

[45] Per esempio: "[...] Io di questo particolare non ne scrivo al Sig. Cardinale San Giorgio ...": Zingerle, *Grazer Nuntiatur 5*, op. cit., p. 750 (n. 370.1); "[...] De particolari che V. S. Ill.ma vedrà segnati con linea non si è dato conto al Sig. Cardinal San Giorgio [...]": ASV, *Fondo Borghese*, serie III, vol. 113A, Portia a Pietro Aldobrandini, Graz 1 settembre 1603, f. 208r-209r; "[...] Ho voluto aggiungere questi particolari solo per servir a V. S. Ill.ma che però non significo al Sig. Cardinal San Giorgio come non solgio quasi mai scriverle quello ch'io avviso a V. S. Ill.ma di mia mano [...]": ASV, *Fondo Borghese*, serie III, vol. 92 BC, Portia a Pietro Aldobrandini, Graz 4 ottobre 1604, f. 137r-v e 140r.

[46] Cfr. ASV, *Fondo Borghese*, serie IV, vol. 218, f. 27r seguenti; Zingerle, *Grazer Nuntiatur 5*, op. cit., pp. 170-171 (n. 64.4), 223 (n. 86.2), 258-259 (n. 100.2), 259-260 (n. 101.1), 265 (n. 103.3), 357-358 (n. 146.5), 578-579 (n. 257.4), 593-594 (n. 264.2), 601 (n. 270.1).

[47] Cfr. Zingerle, *Grazer Nuntiatur 5*, op. cit., pp. 357 (n. 146.5), 366 (n. 150.1), 447-448 (n. 189.1), 471 (n. 209.3).

[48] Cfr. ASV, *Fondo Borghese*, serie II, vol. 77, Ferdinando a Scipione Borghese, Graz 15 ottobre 1605, f. 6r-v; BNCF, *Fondo nazionale II.II.510*, Ferdinando a Andrea Montalto, Graz 28 novembre 1605, f. 67r-v; ASV, *Fondo Borghese*, serie II, vol. 77, Ferdinando a Paolo V, Graz 28 novembre 1605, f. 21r-v.

[49] “[...] per fine dirò che V. S. in ogni tempo et in ogni luogo haverà la volontà mia pronta in tutte le sue occorrenze ...”: Zingerle, *Grazer Nuntiatur 5*, op. cit., pp. 358 (n. 146.5).

[50] Cfr. Zingerle, *Grazer Nuntiatur 5*, op. cit., p. 390 (n. 159.2).

1. APOSTOLIC NUNCIATURE IN A PROTESTANT COUNTRY: THE TRANSYLVANIAN MISSION OF ALFONSO VISCONTI, BISHOP OF CERVIA (1595-1598)

Tamàs Kruppa

Alfonso Visconti's mission marks an interesting and exciting chapter in the relations between the Principality of Transylvania and the Holy See. The cause for his delegation was the Fifteen Years' War, which broke out between the Habsburg Monarchy and the Ottoman Empire in 1593, after 25 years of peace, and in which Rome played an extremely important role. Pope Clement VIII considered it his mission in life to wage a holy war against the Ottomans, which explains why he contributed enormous sums to financing the war, and went so far as to send papal armies to Hungary on three occasions. It was not just the war against the "infidels", the organization and management of which was traditionally the responsibility of the Pope as *padre commune*, that was important for the Holy See but he was also motivated by geopolitical reasons. There was a growing fear that the Ottoman army could invade Northern Italy through Bosnia and Croatia or launch an attack on the Italian coastline directly from the sea, unless a new front was opened in Central Eastern Europe in

order to divide the Turkish forces fighting against the imperial army in the Danube valley^[1]. In 1594, the imperial army laid an unsuccessful siege to Esztergom, and grand vizier Sinan, who came to relieve the town, captured Győr, which was regarded as an entrance to Vienna. It was a critical military situation, in which Rome needed allies. Among the candidates mostly affected by the war were the two Romanian voivodeships, Poland and the Principality of Transylvania. Especially, the latter two were expected to enter the war.

However, the alliance's cause was progressing slowly. Despite the fact that a papal nuncio (Attilio Amaltheo) was sent to Transylvania as early as 1592, followed, in 1594, by Aleksandar Komulović^[2], who visited the principality during his Central Eastern European mission a few months earlier, the Protestant estates were against the war, and even the elite was divided on the question. The predominantly Protestant military, the minions, including the Jesuits and the Italians living at the court, were in favor, while the other half of the elite, which comprised mainly of officials and diplomats – for example, chancellor Farkas Kovacsóczy, who had studied at the University of Padua – were against entering the war, and wanted to maintain the Ottoman vassalage. In the end, these differences in opinion led to a political crisis in the summer of 1594, as a result of which the prince, acting in disregard of the laws, had the prominent members of the pro-Turkish party executed, among them one of his own cousins, Balthasar Báthory^[3]. The latter, the act of parricide was seen as a heinous measure. Rome regarded the Báthory dynasty as an important strategic ally in both the war and the missions targeting the Orthodox territories. This is substantiated by the fact that both Amaltheo and Visconti were specifically instructed to attempt to settle the disagreements, which predated 1594, between the family members^[4].

This is why the arrival of the envoy Sigismund Báthory sent to the Eternal City in the autumn of 1595, not long after the executions, was anticipated with great interest and excitement. The legate was one of Báthory's Italian minions, Fabio Genga, who was charged with the task of providing explanation for the executions, especially that of Balthasar, and the forfeiture of the property of other family members, as well as of discussing the details of Transylvania's entry into the anti-Ottoman war^[5]. He successfully completed his mission: after the negotiations, Rome – with regard to the grave situation – decided to send a dedicated nuncio to Transylvania, someone who had originally been appointed to Poland, just as it happened with Alessandro Comuleo^[6]. Another outcome of Genga's mission, one at which neither he nor Báthory could rejoice, was the appointment of a committee to investigate the circumstances of Balthasar's execution and the condemnation of his brothers.

In November, a congregation was convened to discuss the nuncio's delegation. There were several potential candidates, including the former papal nuncio to Poland, Annibale di Capua, who, however, was too old and poor, and it was feared that he could not bear the exertion of long travel. Moreover, the Polish king raised an objection to his person on the grounds that he had clearly supported the Habsburg candidate during the election campaign. In the end, a person whose name did not even come up at the congregation's meeting, Alfonso Visconti was chosen^[7]. Visconti had been a nuncio in Vienna, and was considered an experienced diplomat who knew the region very well, yet it was not him who had originally been selected for this mission^[8].

A nunciature was not just a potentially lucrative career opportunity, but it was also a burden, both physically and intellectually-mentally. Even though nuncios and their entourage were given allowance, they had to take care of

keeping a precise record of their expenses, as the money spent had to be accounted for. Without having their own income, a nuncio simply could not afford maintaining an entourage and a secretariat. After carefully examining the requirements and the candidates' aptitude, the congregation of cardinals recommended Visconti for the mission. And he proved to be a good choice, as he was energetic and, in the given circumstances, effective in representing the interests of the Holy See^[9].

As it was customary, he was equipped with a handful of letters of recommendations, and, on his way to Transylvania, he had to take a roundabout way and visit archduke Ferdinand in Innsbruck, then travel through Prague and Krakow^[10]. The nuncio was tasked with three principal objectives: he had to try to settle the conflicts within the Báthory family, he needed to take part in the military operations of 1595, and represent the interests of the Roman Curia in strengthening Catholicism in Transylvania.

To carry out the first, the circumstances of the events, which – as I mentioned – prompted an investigation, had to be clarified first. Canon Arnulf Uchański was appointed to lead the investigation, and find out if any of the accusations brought by the parties against each other could be substantiated. In Rome, Fabio Genga had already set forth the Prince's version, including the most serious accusation that the conspirators planned to hand him over to Istanbul as a prisoner. To prove this claim, Genga presented some letters, allegedly written by cardinal Andrew to Sultan Murad III, accusing the prince of conspiring with the Christians against him and asserting that the prince's brother, Balthasar was aspiring after the throne. The canon found these letters to be fake, and Rome, too, was convinced that the prince was innocent^[11]. This was specifically emphasized in Visconti's

instruction. The whole thing smells of Calvinism, we can read, and had been fabricated by those heretic councilors who were later executed. However, they were not so certain about Balthasar. He had long been rumored to be aspiring after the prince's throne, that is why the first papal representative, Attilio Amaltheo had to investigate this claim when he arrived in Transylvania in 1592^[12].

On the other hand, Andrew Báthory was not wasting his time, either. He went so far as to write a letter to Queen Elizabeth I, setting forth a defense of his and his brothers' innocence. He also gave a speech in the Sejm in Warsaw, accusing Sigismund, to support the cause of the executed Balthasar. He even had his speech published, with which he only did harm to himself^[13]. During Fabio Genga' diplomatic mission, he bombarded Cinzio Aldobrandini with letters hoping to undermine the arguments of the prince's envoy. In reply to the prince's accusations, he sent along a letter, allegedly written by the prince to Balthasar on 27 July 1594, in which the former announced his abdication in favor of his cousin. Sigismund claimed that the letter was a blatant forgery^[14]. The Holy See was keen on resolving the case and get the relatives to make peace with each other, especially because they appreciated Andrew's pro-league services as well his efforts to further the case of Catholicism both in Poland and Székely Land. And while they laid claim to his services in the future, too, his letters addressed to the Protestant world were unexplainable and unacceptable.

England had a major interest in avoiding the break-out of a war in Central Eastern Europe. The English ambassador in Istanbul, the extremely agile Edward Barton had a part not only in this, but also in hindering the advance of Catholicism in Moldavia and keeping Poland away from the war. The British Isles carried on lucrative trade through the Baltic Sea,

importing grain and various raw materials. This would have come to an end if the war had escalated, leading to serious consequences as, in 1588, the Spanish king was still harboring ambitions to overcome England. Philip II had already made an attempt to block the Baltic trade as early as during the reign of Stephen Báthory. In a report written in July 1595, Visconti related that the queen was trying to impede the league negotiations through an English apostate (Christopher Parkins) [\[15\]](#).

Rome knew that the key to the resolution of the problem was in the hands of chancellor Zamoyski, who were on good terms with the vengeful Báthory brothers, and tried to use them to put pressure on the Holy See as he wanted Rome to take more effective measures to make archduke Maximilian, who had been elected king by the Polish pro-Habsburg party in 1587, abdicate the Polish throne at last [\[16\]](#). This is what the Polish estates demanded in return for joining the league. It was because of this and his communication with the Protestant powers that the Holy See had long wanted to get the cardinal to travel to Rome and clear himself of the accusations in person. Andrew's visit to Rome had been on the agenda long before the executions, but it was only afterwards that they started to insist in earnest.

But there was no mention whatsoever of this in Visconti's instruction, and he attributed the cardinal's measures to his fiery temper as well as to the fact that the reckoning also affected the family fortune as the prince had his relatives' property confiscated. The other controversial issue between Sigismund Báthory and his relatives was the treaty entered into with Emperor Rudolph II on 28 January 1595, in which Transylvania formally declared to join the anti-Ottoman league. The prince's Spanish confessor, the Jesuit Alfonso Carrillo had played a definitive role in the conclusion of the

agreement^[17]. The treaty was practically a dynastic agreement, which – since Sigismund married the daughter of the late Charles of Habsburg, archduke of Styria – excluded the Báthory relatives from inheritance, once and for all^[18].

But it was not just the Queen of England to whom the Báthorys appealed, they also sent a letter to the Sublime Porte at the end of 1594 or at the beginning of 1595. The contents of this letter are unknown, the only thing we know for certain is that there was such an attempt to make contact. The instruction may refer to this when it relates grand vizier Sinan's offer to dethrone Sigismund and that the proposal was not accepted in the end, allegedly, due to the intervention of Germanico Malaspina, the apostolic nuncio to Poland^[19].

To cope with the family conflict, Visconti had to do two things. First, he had to stabilize the position of the prince, which, in practice, meant that he needed to hearten the young ruler, who had a hesitant nature. Besides providing mental support, he also needed to give financial and military assistance to the Transylvanian ruler, who was losing heart. In both matters, the nuncio had to offer explicit guarantees to the prince. To facilitate his mission, the instructions gave a detailed description of Sigismund personality. As we can read, he had a cruel nature, he was young, 22 years old, immature yet very enthusiastic, deeply interested in the deeds and virtues of his uncle, and a zealous Catholic.

The other goal was to reconcile the members of the Báthory family and to protect their reputation without doing too much damage to that of the prince. This primarily concerned cardinal Andrew, against whom Uchański, the papal investigator sent to Transylvania, about the same time when Visconti's instruction was written in January, could not find any incriminating evidence^[20]. But, offended by the inquiry, the prince did not accept the arbitration of the pope because

he saw it as a breach of his country's sovereignty and an encroachment upon his princely power. The cardinal's case could have been easily solved if Andrew, accepting the pope's call, had gone to Rome at last. Yet he was unwilling to do so and came up with various excuses instead.

The nuncio's war-related objective was at least as difficult as reconciling the members of the family because the pope and the emperor had different views on how the war should have been waged. The Holy See was supporting the Transylvanian plan, which Fabio Genga presented to them. This wanted to deal a major blow on the Ottoman army by taking the shorter way to Constantinople, through Transylvania and Wallachia, rather than through the Danube valley. Accordingly, they intended to capture Lippa (Lipova), Gyula and Temesvár (Timișoara) before winter (!)^[21]. Having a glimpse at the map should be enough to see that the capture of these three castles would have equaled to the recapture of all the territories east of the river Tisza. This way, the borders of Transylvania would have been extended to the river, and only one significant stronghold, the river crossing at Szolnok would have remained under Turkish control in the whole region. The plan was to continue the offensive towards the south and capture Belgrade, with which they wanted to cut off reinforcements to Ottoman Hungary. Unfortunately without mentioning names, the instruction claims that this plan was supported by several Hungarian soldiers (*cavallieri ungheri*), who believed that, on the then main theater of war, on the borderline of Royal and Ottoman Hungary, it would have been enough to concentrate on defending the castles, while the offensive would have had to be taken from the principality. But there was a problem with this plan: namely, as the instruction puts it, there were reasons to worry about the possibility that the Hungarians, respecting the memory of Stephen, king of Poland, could make his

nephew king of Hungary^[22].

At the same time, this makes it clear that the plan originated from Stephen Báthory, king of Poland, who was a real cult figure among Hungarian soldiers. This must have been embarrassing for the imperial court, especially as during the unsuccessful siege of Esztergom the year before, archduke Matthias failed miserably as a general, and the emperor, who had locked himself up in Hradzsin (Hradčany), and was often unavailable for both the court and the outside world for weeks, was not a military general type, either. But the Hungarian nobility and military respected military virtues above all, because of which they were considered boorish at the court, yet their great regard for weapons and their accompanying roughness was justified by the plight of the country^[23].

The offensive military plan included inciting the peoples in the Balkans to rise up. The instruction mentions the Serbs, the Bulgarians, the Albanians, the Bosniaks and the duchy of Santa Sabba by name. And, obviously, also the Moldavian and Wallachian voivodes would have been given a significant role. From a geographical perspective, the plan was logical, as it was much easier to reach and provide support for the rebels from Transylvania than from Vienna, that is, several hundred kilometers away.

The other version relied on the division of forces. Namely, the main imperial forces could advance towards Buda, and make another attempt to capture Esztergom, which was a prerequisite to recapture the country's former capital, Buda, while the Transylvanian army were to attack the Turkish forces from the side in Ottoman Hungary. This, too, was an offensive war plan, but the situation was not this simple. After the capture of Győr, the Ottoman forces gained advantage, consequently, it was probable that they would take the operational initiative. In this situation, as we can read in the

instruction, it was possible that they would attack Komárom, Vienna or some other castle in Upper Hungary or Croatia, which bordered on Germany and Italy. In such a situation, the prince has to admit that he must send the majority of his troops to the territories in the most danger^[24].

Rome was therefore aware that if the allied forces had not been able to take the initiative then Sigismund would have had to prepare himself not only for doing without the military support he had been promised but also for lending a helping hand to the emperor.

That is why the instruction, in view of the difficulties, emphasized the possible advantages instead. Among them the fact that the prince can fight simultaneously for both Transylvania and Hungary, with the hope of regaining territories, lost more than a century before, as far as Constantinople. In the end, it has high hope for the prince and predicts that one strong blow on the Ottoman Empire will be enough for it to collapse, as the wise has always foretold – which is an obvious reference to the prophecies predicting the fall of the empire – and as not just the Christians subjected to Turkish rule knew, but the Muslims themselves, too^[25].

At the time, the war against the Ottomans were seen by religious people as a fight against the Antichrist, in which the war should be waged not only by corporeal or physical but also by spiritual weapons. In other words, this was a fight for salvation as well. In the anti-Ottoman literature, the so called turcica literature, predictions about the fall of the Ottoman empire started to proliferate from time to time, like during the Fifteen Years' War. Some of the prophecies predicted that divine providence would crush the Ottomans with the hands of a Christian hero anointed by God. For this reason, when studying the era, we cannot disregard the fact that even though the politicians of the time did size up the possibilities very

precisely, and made rational decisions on the basis of that, they were motivated and influenced by ideas which are unthinkable today^[26].

Concerning religion, the instruction set two major objectives: bringing the Jesuits and their colleges back as well as the restitution of the bishopric of Transylvania. The latter practically meant the reinstatement of church organization in Transylvania, which had almost completely disappeared after the Reformation. The issue of the bishopric of Várad was related. The problem here was that, while the castle and the city of Várad lay on Transylvanian territory and was also the center of the cult of Saint Ladislaus, its bishop had been appointed by the emperor. As a result, he was not allowed to set foot on Transylvanian soil because, as it is noted in the instruction, the princes of Transylvania had always been careful not to let the bishops depend from any other ruler than themselves. Moreover, lacking incomes, the bishop of Várad, just like the majority of the Hungarian clergy, was also a leading official of a central office, the Hungarian chamber or the governor's office, for example, that is, he was not only a high priest but also a paid Habsburg official^[27]. Cardinal Báthory had previously suggested that a Franciscan should be appointed bishop as they were the only order that survived the Reformation in Transylvania^[28].

Visconti arrived in Gyulafehérvár in the second week of 1595. We are in the fortunate position of having most of his correspondence available today so we can reconstruct in detail the efforts he made in order to realize the instruction's goals. Not long after his arrival came a Turkish messenger with the sultan's peace proposal. He was accompanied by the deputy of the English ambassador to Istanbul, Edward Barton. This was cause for suspicion, so the prince, as a sign of goodwill, regularly handed his correspondence with the Ottoman side

over to Visconti, and even shared the letters with the emperor, while warning both that a country in such a vulnerable geopolitical situation as Transylvania could not afford to cut all ties with her former lord until the military and financial support, guaranteed in the agreement, arrived. In practice, this meant that, whether the nuncio liked it or not, documents on the messenger's delegation and the correspondence survived^[29].

Almost simultaneously with Visconti's arrival in Transylvania, the Tatars succeeded in crossing the river Dniester with the help of the Ottoman fleet, and they reached the Hungarian front. The instruction did not take into account this operation, instead it expected that the Cossacks would manage to stop them with an attack towards the Black Sea. This is why the above-mentioned Alessandro Comuleo had been sent to Poland the year before, but in the end he could not achieve the goal, and the Tatars, led by their khan, could proceed undisturbed to the Hungarian front through Moldavia and North Transylvania^[30]. Again, they were getting ready, and there was no one to hold them back. This opened a new front at the back of the prince, who had been planning a campaign against the Ottomans. Aron, the voivode of Moldavia was far too weak to put up resistance to the Tatars, his country was a buffer state, influenced simultaneously by Transylvanian, Polish, Turkish-Tatar and Habsburg interests. For the principality, Moldavia was the country's backyard, while it was an entrance hall to Poland, which used the voivodeship as a buffer zone against Tatar attacks and the Ottoman garrisons stationed in the Black Sea region. Then there were those continuously asserted legal claims, which originated from the Middle Ages. The problem could only be solved if one of the parties was willing to give in. This was a huge dilemma for the Holy See: a small country participating and winning in the war

on one side, and a big, populous country staying away from the war on the other. It is not a surprise that the instruction of Benedetto Mandina, who had been sent as a legate to Poland, already said that Moldavia had to be surrendered to Poland^[31]. Hence, Moldavia had always meant some degree of uncertainty for both the emperor and the Transylvanian prince. This is why Sigismund decided to dethrone Aron, and replace him with his own candidate, Ștefan Razvan.

Besides the Tatars, an attack by grand vizier Sinan was also a possibility. At the end of spring, when Visconti arrived in Transylvania, the direction of attack could be predicted with high probability as both the Ottoman army and the capital city had been suffering from food shortages. Besides securing access to Wallachian corn supplies vital for his army and the capital, Sinan's goal was to punish his disobedient vassals: Michael, voivode of Wallachia and Sigismund, prince of Transylvania. Accordingly, Visconti informed the state secretariat that the possible target would be Wallachia – the voivode of which, Michael, supported by Transylvanian troops, had been fighting desperately – and Transylvania. There was no help in sight as the emperor had sent all his forces to Esztergom, the capture of which was a prerequisite of laying a siege to Buda. In the end, they succeeded in capturing the castle in August, largely due to the papal armies who were led by Gianfrancesco Aldobrandini and were fighting valiantly with high casualties^[32]. This would have made it possible for the papal general to march his surviving troops to Transylvania, as promised. And even though Visconti vowed that, after the capture of Esztergom, Aldobrandini would depart for Transylvania with his troops, this promise was not kept^[33].

In the meantime, Sinan's armies were reported to be approaching the southern borders of Transylvania. The

Transylvanian troops were assembled near Brassó (Braşov), and departed to fight the Ottoman troops at the end of October. The army mainly comprised of Transylvanian troops and larger Wallachian forces led by voivode Michael. Besides 1700 Silesian cavalrymen, the only military support that had arrived was Silvio Piccolomini with a 100 persons contingent from Tuscany. The campaign in Wallachia was successful: after the capture of Tergoviste, the rearguard of the retreating Ottoman forces had to suffer another defeat at the Danube crossing at Gyurgyevó (Giurgiu). But this was more of a psychological success as the Ottoman main forces, notwithstanding their serious loss of prestige, remained intact. The Wallachian success was widely utilized for propaganda all over Europe, with the Holy See taking a major part with their *avvisi*.

As Visconti accompanied the prince during the campaign, his reports from the battlefield provide valuable information about the true progress of the campaign, which, for propagandistic reasons, was represented as the fulfillment of the prophecies about the fall of the Ottoman empire. Even Visconti did report on these miraculous signs of future victory^[34].

Simultaneously with the successful campaign in Wallachia, the problems in Moldavia were escalating. By the autumn of 1595, it had become certain that Sigismund Báthory's support was of little use against the Cossack, Polish and Tatar armies. Neither was the imperial protectorate of any help, and in this new situation the Holy See had to rethink their policy toward the Romanian voivodeships, and especially toward Moldavia, if it ever wanted to keep chances alive for Poland's joining the league.

In August 1595, Cossack, Polish and Tatar troops turned up at the Moldavian borders, and expelled Stefan Razvan, who had

come to power with Sigismund's help, instating Ieremia in his stead. Even more striking than this cooperation was the fact that Ieremia had to recognize both Polish and Tatar sovereignty together with its symbol, the annual tax. As it is highlighted in one of Visconti's letter, this automatically meant that, if required, as a loyal subject, he was compelled to let the Tatars pass through his country towards Transylvania or Wallachia, too. That is, while Poland was negotiating with the emperor and the pope about entering the anti-Ottoman league, it was cooperating with the khan, who was a vassal of the empire against which the league was fighting. Trying to resolve the obscurity, Visconti started a lively consultation with his colleagues, Speciano, the nuncio to Prague, and Malaspina, the nuncio to Poland^[35].

Solving the problem of Moldavia was of paramount importance because Clement VIII relied upon Poland's participation in the anti-Ottoman league, this is why the three nuncios were cooperating so closely. One of the principal conditions laid down by the Poles was archduke Maximilian's abdication of the Polish throne. The archduke had been unlawfully elected king in 1587 by the Polish senators. And even though his attempt in 1588 to seize the Polish throne ended in failure, after which Rudolph II and Sigismund III entered into the treaty of Bedzin-Bytom in 1589, archduke Maximilian refused to sign the treaty which included his abdication. As it was he, and not archduke Matthias, who was chosen to become the commander-in-chief of the operations of the following year, his appearance in Upper Hungary, near the Polish border, gave rise to serious concern and suspicion. The other important condition of the Poles concerned the status of Moldavia, which – as we mentioned above – weighed on the relations of Poland and Transylvania. Sigismund Báthory believed that, by expelling Ștefan Razvan, the Poles

attacked him from the rear, and betrayed the cause of the anti-Ottoman war.

No wonder that, towards the end of 1595, Visconti started to urge the prince to give up the voivodeship and hand it over to Poland. But Sigismund Báthory did not listen, and sent two thousand soldiers to help Razvan regain the throne. The outcome was predictable: the attempt ended in failure, and the voivode died^[36].

Thus, despite his internationally acclaimed victory over the Ottomans, Sigismund lost his control over Moldavia, and did not have the military forces he had had the previous year at his disposal anymore, moreover, he could not even count on any help.

To discuss the lack of military support, the status of Moldavia and the military operations of the following year, Sigismund Báthory decided to personally visit the emperor in Prague. Given the importance of the matters to be discussed, he was accompanied by nuncio Visconti. The prince came forward with the following demands: Poland was to give Moldavia back, Ieremia needed to be dismissed, and in return, he offered to recognize the Polish rights under the jurisdiction of the pope and the emperor. All this was to avoid a war between Christians. Yet, he accused the Poles of being on friendly terms with the Ottomans, mutually supporting each other, which did serious damage to the Catholic faith, too. But if Poland had joined the anti-Ottoman league, he would have been ready to sacrifice high casualties in order to regain Moldavia from the Turks. He planned to conclude this alliance by April. His last demand was in line with the efforts of papal diplomacy; Benedetto Mandina, the papal legate heading for Poland met with Sigismund Báthory and had talks with him about the league in Prague^[37].

Simultaneously, the pope sent the cavalier Ludovico

Anguisiola to Transylvania to discuss three issues and arrive at an agreement on two of these by all means. The first was the easiest: he had to deliver the pope's present, a sword blessed by the pope as a reward for the Sigismund's victory in Wallachia.

The second was not as easy as that: after the victorious campaign, the prince wanted to abdicate. In view of the above-described situation, this was not a surprise, but the instruction was mentioning some unnamed, treacherous counselors, who wanted to dissuade him from engaging in further fighting, with reference to reason of state^[38]. One of these must have been chancellor Miklós Jósika, one of the prince's minions and the successor to Kovacsóczy, who had been executed in 1594.

And indeed, peace was in the best interest of Transylvania as the promised military and financial support had not arrived, and then there was the issue of Moldavia and Poland, too. Therefore Anguisiola needed to urge the prince to continue the war and, for the sake of the cause, to persuade him to give up his claim to Moldavia, which was the cavalier's third and most difficult task. It was a manifestation of God's providence, argues the instruction, that it allowed a great victory over the Ottomans and denied only a small one over the other side, with which it prevented any further shredding of Christian blood. If he had conceded Moldavia to Poland, he would have won a powerful ally against the Ottomans. But Sigismund also let the emperor know that he found Poland's behavior worrying, and due to its not really Transylvania-friendly measures as well as the lack of military support he had been considering abdication.

Rome took very seriously the possibility of a Transylvanian-Ottoman agreement and the country's exit from the war, as it is revealed in the last third of the instruction, which discusses in detail the treacherous nature of the Ottomans. There must have been some truth in this centuries-old commonplace, but

we cannot claim that breaches of contract, dictated by their momentary interests, were uncommon among Christian countries, either.

No further documents about Anguisciola's mission have survived, therefore we do not know how successful he was in presenting his position in Gyulafehérvár. His mission was part of the Holy See's wider diplomatic maneuver in which papal legates had been dispatched to both Transylvania and Poland in order to give new momentum to the deadlocked negotiations between the emperor and the Polish king as well as between the latter and the prince of Transylvania.

It seems that this wide-ranging diplomatic offensive was successful, as during the negotiations held in Prague, the emperor promised to intercede with the pope and the Polish king in order to help resolve the Moldavian conflict between Transylvania and Poland.

However, the war had to be continued in the meantime, and at the beginning of 1596 Sigismund Báthory did not have considerable military forces at his disposal any more. Besides the above-mentioned facts, this was attributable to the Székely question. The Székely had always been a border guard people, who did not pay taxes, and whose contribution to taxation was their blood, which meant that in wartime they were required to go to war at their own expense. But at the time consigning free Székelys to serfdom was wide-spread, which resulted in serious conflicts within the Székely community. Because of that, in the summer of 1595, when the prince, seeing the Ottoman threat, decided to restore their freedom, the Székelys gathered in large numbers under his flag. They had a decisive role in the success of the Wallachian campaign. After the campaign, however, the prince, in the interests of the Székely nobility, revoked the freedom charter, which led to a revolt that came to be severely suppressed. After this episode, the

majority of Székelys stayed away from the war, which meant the loss of about 25,000 soldiers, who could only be substituted with the help of a third party. Thus, the principality needed the support of the emperor and/or the pope even more than ever before^[39].

Besides military help, another very important point in the negotiations was the provision of financial support. Referring to the alliance and their kinship, the emperor guaranteed financial support, and even promised to call upon the Spanish king and the European rulers, especially his vassals, the Italian princes, to help the prince of Transylvania in his war against the Ottomans. Joining the imperial pledge, nuncio Speciano promised that the pope would provide financial assistance and troops. The contingent would have consisted of 6,000 horsemen, the two-month pay and costs of which were estimated at 40,000 scudos, or 60,000 florins^[40]. The pope decided to add a further 20,000 scudos to the sum earmarked for the campaign of 1596, that is, he would cover the soldiers' pay for three months, spending altogether 90,000 florins^[41].

Due to differences in opinion and disputes, the operational plan for 1596, just like the one the year before, was a compromise. As both parties' interests were taken overly into consideration, this ran the risk of resulting in the dissipation of forces and, ultimately, jeopardizing the operations planned for the following year. According to the plan, the main task given to the prince and the Transylvanian army was to divert the enemy forces from the Danube valley, which required waging a defensive war in three directions. They had to prevent the Tatars from passing through Moldavia, do the same with the Ottomans in the south, along the Danube in Wallachia, and, finally, they were to protect the positions they took up in the Temesvár region. Interestingly, the plan to capture Temesvár was not yet mentioned in the documents at this point.

According to their estimates, they would have needed 60,000 men to be able to maintain the three fronts. This was a huge number, so much so that not even together could the voivodeship of Wallachia and the principality of Transylvania provide so many men now, while the year before they had had the privilege to count on tens of thousands of Székely soldiers. This explains why, besides the contingent of 6,000 offered by the emperor, the pope promised another 6,000 horsemen who were to be led by commander-in-chief Gianfrancesco Aldobrandini and subordinate commanders Francesco del Monte and Mario Farnese. Even though both had been fighting on the Hungarian front the year before, they had made a name for themselves in the Low Countries, they were noted *condottieri*, who excelled not only in sword-craft but also in penmanship. Del Monte drafted plans for the Ottoman war, while Farnese was noted as a military memoirist, though his work, unfortunately, remained a manuscript. The pope provided 20,000 scudos per month to cover the expenses. Niccolini, the legate of Tuscany, who gave an account of the plan, did note that all this was the pope's personal idea, including the plan to staff the cavalry unit with Hungarian and Transylvanian horsemen. Maybe it was Genga's above-cited oration that influenced him, which proposed the same claiming that they were much cheaper than Italian, German or Walloon mercenaries. But, as Niccolini added, the two subordinate commanders raised objections, and commander-in-chief Aldobrandini also shared their concerns, claiming that they would not be able to lead a foreign army. Thus they ultimately agreed to staff the army with Italian and Walloon soldiers^[42].

But we can ask: how serious the Habsburg party was about providing support when they must have been aware that they simply could not do without a military force of this size? And

the same holds true for the papal aids: we are talking about 12,000 men altogether! It is especially strange in view of the fact that ultimately the papal reinforcement troops did not participate in the operations of 1596. The remnants of the army, what was left of it after the battles of the previous year, were withdrawn, and commander-in-chief Aldobrandini returned home.

Visconti gave an account of another, somewhat strange demand, too. In his letter written to cardinal Pietro Aldobrandini on 28 February, we can read that the prince asserted his rights over the government of Upper Hungary, from which he was trying to dissuade him^[43]. The word *governo* in the Italian text both meant the commander-in-chief of the army and the military government of Upper Hungary, though this latter was exercised by the captain-general of Upper Hungary, whose position was occupied at the time. The rights of occupying both of these offices were usually reserved for the members of the Habsburg dynasty, as, for example, in 1596 archduke Maximilian held these positions. So Sigismund, by right of kinship through his wife, Maria Christierna, demanded to be appointed commander-in-chief of the campaign of 1596. The prince's wish can be connected to Genga's above-cited *discorso*, in which it was also suggested that Sigismund Báthory should lead the combined imperial and Transylvanian army. However, the emperor was not enthusiastic about the claim, to put it gently, and refused to fulfill it.

Time was pressing. After the victory of the Christian forces in 1595, a new Ottoman campaign, this time with the participation of the new sultan, Mehmed III, could be taken for granted. A Venetian report from 12 October 1595 related that the janissaries would not be willing to fight the following year without the sultan personally leading the army. The mufti argued that if the "king of Vienna" did that (though Rudolph

was not that type) then the sultan had to do that, too (though he was not a bellicose character, either)^[44]. The Ottoman army was dreadful in itself, even without the sultan, but, as the experiences suggested, his personal participation foreshadowed a quick end to the war.

At the negotiations, there was yet another difficulty to be dealt with. As I mentioned above, the young prince wanted to abdicate. By this time, Rome had become acquainted with the prince's indecisive and unpredictable character. In one of his letters written to Cinzio Aldobrandini, Visconti gently noted that the prince was not the person the world thought him to be, and his confidants, with the chancellor among them, had a negative influence on him. Imperial counselor Rumpf told Visconti once that two such melancholic persons as the emperor and the prince could hardly agree with each other^[45]. He said this during the negotiations about Sigismund abdication at the beginning of 1597, but the abdication had already been a possibility before. Thanks to the joint efforts of Speciano and Visconti, this time the prince was dissuaded from abdicating, but it cost dearly. They had to guarantee both the military and the financial aid.

In charge of paying the latter was former Transylvanian nuncio Attilio Amaltheo, who knew both the situation and the prince well, and who was stationed in Vienna as papal commissary. He was ordered to pay in installments a total of 60,000 scudos, or 90,000 Hungarian florins, which could cover the pay of 6,000 horsemen for three months. Moreover, he was also promised to receive Spanish financial support from Philip II, and to this end, he sent Alfonso Carrillo to Spain. The biggest problem was how to deliver the money to the recipient. Due to the long-lasting war, it was difficult to find merchants who could advance the money, and those who could, asked a very high interest^[46].

After returning to Transylvania, Visconti, at the war council in July, outlined his proposals and questions in six points concerning the number and equipment of soldiers in the army, Gianfrancesco Aldobrandini's journey to Transylvania and the probable military operations. After the unsuccessful siege of Temesvár in June, the war council adopted a mainly defensive operational plan as it was yet unknown in which direction would the sultan's army attack after arriving in Belgrade.

In the meantime, legate Enrico Caetani did his best to convince the Polish estates in the Sejm in August to join the league. He kept Visconti posted about the events, just like his Transylvanian colleague, for whom, not only the war but also the Báthorys taking refuge in Poland were a constant trouble. They kept demanding the revocation of the sentence condemning them for plotting against the prince as well as the restitution of their confiscated property. They had found a powerful supporter in grand crown chancellor Jan Zamoyski, who was the most influential politician in Poland, and played a key role in matters related to the anti-Ottoman league. As a result, the papal diplomacy was compelled to take into account the demands of the Báthory brothers, especially in 1596. The sultan's arrival in Hungary was seen as the zenith of the war as it was to be expected that, being present in person, he was striving to achieve a decisive victory, which would bring a close to the war as well. But he did not succeed, and the war continued.

In the battle of Mezőkeresztes at the end of October, the imperial army led by archduke Maximilian was defeated, and they also lost Eger, another important border castle in Hungary. The Transylvanian army also participated in the battle, and suffered high casualties. Everything started all over again: the prince went to Prague, this time on the pretext of

receiving the Order of the Golden Fleece offered to him by the head of the order, Philip II, but in reality he offered his abdication again. Naturally, Visconti accompanied him this time as well, and now, with the help of Speciano and the imperial counselors, did his best to persuade him to give up his intentions. But this time, despite having tried to dissuade him literally day and night, they failed. According to Visconti, he had three main reasons why he wanted to abdicate: one was his indecisive, hesitant character, which Visconti had known so well now, and another was his unhappy marriage. The marriage was not consummated, and the causes for Sigismund's impotence are still unknown. The third was that no military support had arrived. Yet most strikingly, the emperor refused to accept the abdication, or more precisely, he did not want to take over Transylvania. As Vistonti put it, the one who does not intend to make a purchase, will not ask about the price^[47].

The emperor, however, had had to make the purchase if he wanted to avoid losing the territory. The most important problem was how to govern the province. The Habsburg-Báthory treaty, ratified on 28 January 1595, did not specify what was to be done in the event of the prince's abdication or divorce, as they had not reckoned with either possibility then. As to government, there were three possible options. First, the Habsburg archduke could rule the province as the treaty stipulated that in the event that Báthory's marriage should produce no heir the land passed to the Habsburgs. The second possibility was that Maria Christierna would take over the throne, while the third was to appoint a Transylvanian to lead the principality as a voivode. The emperor wanted to avoid the latter, while the first option was not favored by the Transylvanians^[48]. To elect Maria Christierna seemed to be the most straightforward, but she refused. Having a woman ruler

would have been highly uncommon in both Transylvania and Hungary anyway, and she would not have been recognized by the estates, either. They wanted to marry off Maria Christierna, the prince had several long talks with archduke Maximilian in Prague, trying to persuade him to marry a relative of his. But this conflicted with the interests of Maximilian's brother, archduke Matthias, who was the oldest brother and, as such, the heirless emperor's successor as well as the heir to the Hungarian throne. Maximilian would have spoiled this scenario had he taken possession of Transylvania. Another potential candidate to marry Maria Christierna was Ranuccio Farnese, the Duke of Parma, but this option was quickly rejected^[49].

What the Holy See wanted to achieve by all means was the appointment of a Transylvanian voivode if Sigismund truly remained steadfast and abdicated. Rome knew it precisely that in such a delicate situation foreign rule would only intensify the discontent of the Transylvanians, who had been longing for peace now, and who had never favored the war. The most logical solution, and also the best one if the war was to continue, would have been to let one of the Báthorys govern Transylvania either as prince or as a Habsburg governor in the capacity of voivode. This would have appeased the Transylvanian people, while it would also have guaranteed the support of Catholicism in Transylvania and the appointment of a bishop in Transylvania. But Sigismund Báthory was not willing to make peace, and let Visconti know that the disagreement with his relatives was too deep, and he was also afraid that after handing over his throne, they would take revenge not just on him, but also on his counselors who had helped him carry out the reckoning, including the execution of Balthasar Báthory. The treaty also excluded such a possibility as it clearly stated that had Sigismund Báthory died without a

legitimate heir, the Habsburgs would inherit the principality. Because of that he recommended one of his relatives, Gabriel Báthory, who actually came to the throne of Transylvania later, and held it between 1608 and 1613. But at that time his foster father, Stephen Báthory of Ecsed, a militant Calvinist, did not let the young man go. After all these events, Visconti did his best to get the emperor to send archduke Maximilian to the country as soon as possible, urging him not to miss the opportunity.

This is where we should mention an interesting idea that came up after Sigismund's abdication: to make someone from the Aldobrandini family governor of Transylvania. One of the candidates was Cinzio Aldobrandini, who was responsible for the Transylvanian relations and for the major part of the correspondence with the nuncios. Two years later, in 1599, other members of the Aldobrandini family (namely, Gianfrancesco and Silvio Aldobrandini) were also considered potential candidates^[50].

After the Prague visit, it was Alfonso Carrillo, and not Visconti, who continued the talks, held in absolute secrecy, with the imperial court about Sigismund's abdication^[51]. It seems obvious to make a comparison between the nunciature in Poland during the reign of Stephen Báthory, king of Poland, and the nunciature in Transylvania during the Fifteen Years' War. There it was the Jesuit Antonio Possevino who, with special instruction and authorization from the pope, was handling the most confidential diplomatic matters, which sparked friction between him and the nuncios to Poland (first Caligari, then Bolognetti), who saw the Jesuit's appointment as an infringement on their authority. In the case of Visconti and Carrillo, we do not know about such a conflict, it seems that they could cooperate smoothly. Yet the appointment of the Spanish Jesuit was not very popular in Prague, where they still

had a vivid memory of Possevino, who had been accused of bias towards the Polish king, and with a good reason. But there are more similarities: just like Possevino before, Carrillo was also recalled from handling the Hungarian matters by the superior general^[52].

It was not because this was a generally applicable model that, after more than ten years, the Court of Rome decided to divide the tasks between the Jesuit order and the nunciature the same way as before – rather it should be seen as a sign of their ability to adapt to special circumstances. We could find Jesuit confessors in a couple of European courts at the time, and they did intervene in political matters, sparking a lot of debate. But as we could see, in Transylvania papal diplomacy had to handle and solve a manifold and complex problem, which was beyond even Visconti's vigor and means, and accordingly forced them to rely on some help from the Jesuit order.

The nuncio was quite busy with the preparations for the campaign of 1597. This time, too, the target of the Transylvanian army was Temesvár. After his return from Prague, Visconti set vigorously about providing the military and financial background for the campaign. However, similarly to the attempt the year before, the campaign ended in failure, and the future was not yet visible as Carrillo had not concluded the abdication talks yet. The nuncio's term of office, which was usually two years, had ended, and he was preparing for returning home. His successor in the Transylvanian nunciature was Germanico Malaspina, former apostolic nuncio to Poland, an experienced diplomat, who knew not only the region but also the Báthory family very well^[53]. This can explain why we can find so few documents in Visconti's letterbook between the years 1597 and 1598.

So the nuncio had few reasons to be satisfied. His achievements included his successful efforts to find a

candidate for the seat of the Transylvanian bishopric. In the autumn of 1597, the canon of Eger, Demeter Náprági arrived, and asked Clement VIII in a letter written on 20 September to consecrate his appointment^[54]. In the autumn of the same year, his colleague, Malaspina and the apostolic deputy Muzio Malacrida, who had been staying with Andrew Báthory's entourage to keep an eye on him, succeeded in reconciling Sigismund Báthory and his cousins. However, the circumstances of the reconciliation have remained a mystery. The reason for that may be the fact that, due to the delicacy of the matter, only verbal negotiations were held, and no written records were made or survived. Interestingly, while we have reports of the reconciliation from January 1597, in a letter written to Visconti on 28 February 1598, Cinzio Aldobrandini was still writing about the difficulties of reconciliation between the Báthory brothers and Sigismund on the occasion that one of the agents of cardinal Andrew kept bothering him with his lord's demands^[55]. The best solution for the Court of Rome would have been if, after Sigismund's abdication, one of his relatives had come to the throne of Transylvania, naturally as a Habsburg vassal. Such a person would have been accepted by the Transylvanian people, and would have guaranteed both the continuation of the war and, as the most important objective, the advance of Catholicism in Transylvania.

Visconti's last letter of diplomatic significance was written on 20 March to imperial counselor Bartholomäeus Pezzen, who came to Transylvania as part of larger delegation to make preparations for archduke Maximilian's arrival, who was ultimately chosen by the emperor to govern Transylvania. In the letter, the nuncio promised to convoke the parliament as soon as possible, where the prince could appear and announce his abdication to the estates^[56]. This was kept confidential, just like the treaty entered into on 23 December 1597, which

described the conditions of the abdication^[57]. Nobody could suspect that Sigismund was to return a few months later to recover the throne of the principality again. However, this was not Visconti's problem anymore, but that of his successor, Germanico Malaspina.

The Transylvanian mission of Alfonso Visconti, bishop of Cervia marks an interesting chapter in the history of papal diplomacy in the early modern era. The nuncio's correspondence casts strong light on how the network of nunciatures were operating as well as on the mutually supportive, coordinated efforts of the legates and those extraordinary difficulties the representatives of the Holy see had to face in the Central Eastern European Protestant strongholds of Latin-rite Christianity. But his mission was not only peculiar geographically: upon the break-out of the Fifteen Years' War it seemed that, after several decades, an anti-Ottoman alliance became a reality, one that could drive the Ottomans out of Hungary and Europe and make it possible to reconvert the Orthodox territories to Catholicism. For a few historical moments, the principality of Transylvania became the center of interest for the universalistic power, the Papacy. The Transylvanian mission of Alfonso Visconti was an embodiment of this interest.

[1] Abbreviations: CVH (Collectanea Vaticana Hungariae); HK (Hadtörténelmi Közlemények); MPV (Monumenta Poloniae Vaticana). L. Voltolini-Mathaus, *Die Beteiligung des Papstes Clemens VIII. an der Bekämpfung der Türken in den Jahren 1592-1595*, in "Römische Quartalschrift", 15 (1901-1902), pp. 303-326, 410-423; L. Pálincás, *Eserciti papali in Ungheria. La presa di Strigonia*, in "Corvina", Gennaio 1940/XVIII, nuova serie III, pp. 349-350; P. Bartl, *Marciare verso Costantinopoli - Zur Türkenpolitik Clemens'VIII.*, in "Saeculum", 20 (1969), pp. 44-56; D. Caccamo, *La diplomazia della Controriforma e la crociata: dai piani del Possevino alla "lunga guerra" di Clemente VIII*, in "Archivio Storico Italiano", 128 (1970), pp. 255-282; J. P. Niederkorn, *Die europäische Mächte und der "Lange Türkenkrieg" Kaiser Rudolfs II. (1593-1606)*, Wien 1993, pp. 70-102; G. Brunelli, *Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello stato della Chiesa (1560-1644)*, Roma 2003, pp. 104-111; M. C. Giannini, *L'oro e la tiara. La costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede (1560-1620)*, Bologna 2003, pp. 177-200, 241-270; F. Banfi, *Gianfrancesco Aldobrandini magyarországi hadivállalatai* [Gianfrancesco Aldobrandini's campaigns in Hungary], in "HK", 40 (1939), pp. 1-33, 213-228, 41 (1940) pp. 143-156; S. L. Tóth, *A mezőkeresztesi csata és a tizenöt éves háború* [The battle of Mezőkeresztes and the Fifteen Years' War], Szeged 2000.

[2] For the documents about their missions, a cura di cfr. A. Veress, *Relationes nuntiorum apostolicorum in Transsilvaniam missionum a Clemente VIII. (1592-1600)*, Budapestini 1909 (Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia 3), pp. 1-49, 381-394; P. Pierling, *L. Komulovića izvještaj i listovi o poslanstvu njegovu*

u Tursku, Erdelj, Moldavsku i Polsku, in “Starine”, XIV (1882), pp. 83-124; Id., *Novi izvori o L. Komuloviću XVI*, in “Starine”, (1884), pp. 208-251; Antun Trstenjak, *Alessandro Komulović S.I., 1548-1608. Profilo biografico*, in “Archivum Historicum Societatis Iesu”, 58 (1989), pp. 43-86.

[3] T. Klaniczay, *Pallas magyar ivadéka* [The hungarian descendants of Pallas], Budapest 1985, pp. 117-119. On the role of the Italians cf. E. Kastner, *Cultura italiana alla corte transilvana nel secolo XVI*, in “Corvina”, II/3 (1922), pp. 40-57.

[4] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., pp. 7-8, 65-69.

[5] Cf. *Discorso del Signore Fabio Genga fatto a papa Clemente VIII sopra le cose di Transilvania*, l'anno 1595, in G. Bascapé, *Le relazioni fra l'Italia e la Transilvania nel secolo XVI*, Roma 1931, pp. 173-176.

[6] On his travels, see footnote 2 above.

[7] On the congregation session, see *Erdély és a Szentszék a Báthoryak korában. Kiadatlan iratok (1584-1599)* [Vatican Papers. Relationships between Transylvania and the Holy See under the Báthorys 1574-1599] a cura di T. Kruppa, Szeged 2004 (Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 37), pp. 53-56; Visconti's instruction cf. Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., 50-69. The modern shorter edition of the instruction: *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII, für die Nuntien und Legaten an den Fürstenhöfen (1592-1605)*, ed. by K. Jaitner, Tübingen 1984, vol. I, pp. 320-345.

[8] *Die Nuntiatur am Kaiserhofe III: Alfonso Visconte 1589-1591, Camillo Caetano 1591-1592*, (Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzende Aktenstücke IIIa/2/3), ed. by J. Schweizer, Paderborn 1919.

[9] On the nunciatures in the imperial court in the early modern era see *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, ed. by M. Sanfilippo - A. Koller - G. Pizzorusso, Viterbo 2004.

[10] For the documents of his mission, cf. Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., pp. 50-171, 176-315.

[11] T. Kruppa, *Erdély és a Szentszék kapcsolatainak ismeretlen kérdésköréhez (Fabio Genga római tárgyalásai 1594 és 1596-ban)* [On a previously unknown episode in the relations between Transylvania and the Holy See. Fabio Genga's Negotiations in Rome in 1594 and 1596], in “HK”, (2004), 4, pp. 1168-1169.

[12] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., pp. 2-3.

[13] Kruppa, *Erdély és a Szentszék kapcsolatainak ismeretlen kérdésköréhez*, op. cit., p. 1170. For the letters of Andrew Báthory, cf. Kruppa, *Erdély és a Szentszék*, op. cit., pp. 47-50, 51-52, 57-58.

[14] For the letters, cf. W. de Bethlen *Historia de rebus Transsylvanicis*, vol. III, Cibinii 1783, pp. 420-423.

[15] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., p. 102; P. Cernovodeanu, *An english diplomat at war: Edward Barton's attendance of the ottoman campaign in Central Europe*, in “Revue Roumaine d'Histoire”, 28 (1989), pp. 429-450; Niederkorn, *Die Lange Türkenkrieg*, op. cit., pp. 115-116, 119, 121, 126-127.

[16] J. Hirn, *Die Renuntiation des Deutschmeisters Maximilian auf Polen und damit*

zusammenhängenden Ereignisse, in “Mittheilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband”, 4 (1893), pp. 248-296.

[17] L. Szilas, *Der Jesuit Carrillo in Siebenbürgen 1591-1599*, Roma 1966, pp. 48-65, 78-82.

[18] *Österreichische Staatsverträge. Fürstentum Siebenbürgen (1526-1690)*, bearb. von R. Gooss, Wien 1911 (Verröfentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs 9), pp. 226-231.

[19] T. Kruppa, *Erdély és a Porta 1594-1597. évi békealkudozásainak történetéhez* [Contributions to the history of peace talks between Transylvania and the Porte in 1594-1597], in “Századok”, 137 (2003), 3, p. 637.

[20] Kruppa, *Erdély és a Szentszék kapcsolatainak ismeretlen kérdésköréhez*, op. cit., pp. 1171-1174.

[21] See footnote 4 above.

[22] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., p. 55.

[23] One of Visconti's letters of recommendation is an interesting example of this. He wrote this in the interests of Lorenzo Lerici, a compatriot, who was unable to make his way in Transylvania because the Hungarians were only interested in lances and swords. Kruppa, *Erdély és a Szentszék*, op. cit., p. 92.

[24] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., p. 59.

[25] *Ibid.*, pp. 54-59.

[26] *Ibid.*, pp. 246-247. A typical publication from the era: *Vaticinium Severi et Leonis imperatorum*, Brescia 1596. On the role of prophecies about the Ottomans cf. K. Göllner, *Turcica. Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert*, I-III, Bucuresti-Baden-Baden 1978, III, pp. 35-78; *Id.*, *Zur Problematik der Kreuzzüge und der Türkenkriege im 16. Jahrhundert*, in “Revue d'études sud-est européennes”, 13 (1975), pp. 97-115; Lucette Valensi, *Venezia e la Sublime Porta. La nascita del despota*, Bologna 1989, pp. 61-70; T. Kruppa, *Fiktion und Wirklichkeit. Der Feldzug in die Walachei (1595) und die fürstliche Propaganda*, in “Ungarn Jahrbuch”, 30 (2009-2010), pp. 43-55; G. Poumarède, *Il Mediterraneo oltre le crociate. La guerra turca nel Cinquecento e nel Seicento tra leggende e realtà*, Milano 2011, pp. 76-132.

[27] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., pp. 60-61.

[28] *Ibid.*, p. 62. T. Kruppa, *Kísérletek Erdély rekatolizációjára. Tervek az erdélyi püspökség visszaállítására Báthory István és Zsigmond idejében* [Attempts at recatholicizing Transylvania. Contributions to the religious policy of the Báthorys] in “Magyar Egyháztörténelmi Vázlatok”, 14 (2002), pp. 39-74; *Id.*, *Ferencesek vagy jezsuiták? Tervek az erdélyi katolicizmus feltámasztására* [Franciscans or Jesuits? Plans to revive Catholicism in Transylvania], in *Dixit et salvavi animam meam. Tanulmányok a 65 éves Szegfű László tiszteletére* [Dixit et salvavi animam meam. Papers in honor of László Szegfű's 65th birthday], ed. by Cs. Jancsák et alii, Szeged 2007, pp. 177-190.

[29] Kruppa, *Erdély és a Porta*, op. cit. pp. 615-616.

[30] *Habsburgs and Zaporozian Cossacks: the diary of Erich Lassota von Steblau 1594*, ed. by L. R. Wynar, Littleton 1979, pp. 41-45.

- [31] Cfr. Jaitner, *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII*, II, op. cit., pp. 397-423.
- [32] On the first campaign, see Banfi, *Gianfrancesco Aldobrandini*, op. cit., pp. 16-35.
- [33] Visconti's quoted letter from May: Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., p. 78.
- [34] Kruppa, *Fiktion und Wirklichkeit*, op. cit.; T. Kruppa, *Az oszmánellenes szent háború eszméje és Erdély Girolamo Frachetta alkalmi műveinek tükrében* [The idea of an anti-Ottoman holy war and Transylvania in the works of Girolamo Frachetta], in "Lymbus. Művelődéstörténeti Tár", 7 (2004), pp. 19-49.
- [35] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., p. 110, 137.
- [36] *Ibid.*, op. cit., p. 114, 161.
- [37] Kruppa, *Erdély és a Szentszék*, op. cit., pp. 132-133.
- [38] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., p. 173.
- [39] P. Demény, *Székely felkelések a XVI. század második felében* [Székely uprisings in the second half of the 16th century], Bukarest 1976, pp. 109-128.
- [40] *Erdély és a Szentszék a Báthory korszakban. Okmánytár II. (1595-1613)* [Transylvania and the Holy See in the age of the Bathorys. Papers II. 1595-1613], ed. by T. Kruppa, Bp.-Roma-Szeged 2009 (CVH I/5) pp. 16-19.
- [41] For the money- and payout-related correspondence, cf. Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., pp. 186, 188, 198, 201, 202, 212-213, 223, 229, 233, 234, 235, 236, 239, 249, 260, 263; CVH I/5, op. cit., pp. 27-46.
- [42] For nuncio Visconti's proposal on the military plan and the counselors' reply, cf. Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., pp. 229-230; for the letter of Florentine legate Niccolini, *ibid.*, p. 415.
- [43] *Ibid.*, p. 183.
- [44] Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci di Costantinopoli*, filza 42, f. 145r-v.
- [45] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., pp. 192, 197; Rumpf's judgment *ibid.*, p. 277.
- [46] About the utilization and the transfer of the money, see footnote 41 above.
- [47] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., p. 278, 280. On the divorce, see K. Benda, *Erdély végzetes asszonya* [The fateful woman of Transylvania], Budapest 1985, pp. 42-59; T. Kruppa, *Báthory Zsigmond válása. Adalékok egy fejedelmi frigy anatómiájához* [Sigismund Báthory's divorce. Contributions to the anatomy of a princely marriage], in *A Báthoriak kora. (A Báthoriak és Európa)* [The Age of the Bathorys. (The Bathorys and Europe)], ed. by A. Ulrich, Nyírbátor 2008, pp. 106-112; E. Zingerle, *Maria Christierna Principessa di Transilvania e Arciduchessa di Innerösterreich. Il suo matrimonio di solo quattro anni*, in *Gli archivi della Santa Sede e il regno d'Ungheria (secc. 15-20). In memoriam di Lajos Pásztor*, ed. by G. Platania - M. Sanfilippo - P. Tusor, Budapest-Roma 2008 (CVH I/4), pp. 35-50.
- [48] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., p. 307.

[49] Ibid., p. 287.

[50] Niederkorn, *Die europäische Mächte*, op. cit., pp. 98-99; *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și țării-românești V (1596-1599)*, București 1932, p. 179; CVH I/5, op. cit., pp. 77, 80-82.

[51] Szilas, *Der Jesuit Carrillo*, op. cit., pp. 91-118.

[52] More recently on Possevino: J. J. Santic, *Missio Moscovitica: the role of the Jesuits in the westernization of Russia 1582-1689*, New York 1995. On the conflicts surrounding Possevino and on his recall: P. Pierling S. J., *La Russie et le Saint-Siège. Études diplomatiques, II*, Paris 1897, pp. 177-181; *A. Caligarii nuntii apostolici epistolae et acta 1578-1581*, ed. by L. Boratynski, Cracoviae 1915, (MPV IV), p. 710, 737; *Alberti Bolognetti nuntii apostolici epistolarum et actorum, a. 1583*, ed. by E. Kuntze, Cracoviae 1938, (MPV VI/2), pp. 34-50, 147, 148; *Alberti Bolognetti nuntii apostolici epistolarum et actorum, (M. Junio 1584-Maio 1585. Appendix M. Jan. 1584 -Febr. 1585)*, ed. by E. Kuntze, Cracoviae 1950, (MPV VI/3/2), p. 96, 746-769; L. Karttunen, *Antonio Possevino. Un diplomate pontifical au XVII^e siècle*, Lausanne 1908, p. 216, 218, 226.

[53] B. Ambró, *Malaspina pápa nuncius működése Erdélyben 1599 (A Borghese-herczegek római levéltárának diplomatai iratai nyomán)* [The mission of apostolic nuncio Malaspina in Transylvania in 1599 (On the basis of diplomatic papers found in the archives of the Borghese family in Rome)], in “Katholikus Szemle”, 1 (1884), pp. 253-290. His correspondence is not published in its entirety, cf. *Germanicus Malaspina 1591-1599 (I. XII 1591-31 XII 1592)*, ed. by L. Jarminiński, Cracoviae 2000, (Acta Nuntiaturae Polonae XV/1). On his Transylvanian nunciature, cf. Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., pp. 316-376.

[54] Kruppa, *Erdély és a Szentszék*, op. cit., pp. 166-168.

[55] For the documents related to the reconciliation, cf. J. Kolberg, *Beiträge zur Kardinals und Bischofs zu Ermland Andreas Bathory*, Braunsberg 1910, pp. 114-115; Veress, *Documente V*, op. cit., pp. 92-93; Kruppa, *Erdély és a Szentszék*, op. cit., pp. 155-158. Aldobrandini's letter, cfr. Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., pp. 310-311.

[56] Veress, *Relationes nuntiorum*, op. cit., pp. 312-313.

[57] For the abdication announcement, cf. Gooss, *Österreichische Staatsverträge*, op. cit., pp. 235-257. On the candidacy of Maximilian, the interregnum and the imperial counselors cf. T. Kruppa, *Miksa főherceg erdélyi kormányzóságának terve. Az erdélyi Habsburg-kormányzat felállításának kérdéséhez (1597-1602)* [The plan to make archduke Maximilian governor of Transylvania. On the problem of establishing a Habsburg administration in Transylvania 1597-1602] in “Századok”, 145 (2011), pp. 822-829.

2. POLITICA, GIURISDIZIONE, DOTTRINA. LA SANTA SEDE ALLA RICERCA DI UN EQUILIBRIO NELLA SECONDA METÀ DEL SEICENTO

Silvano Giordano

Il concetto di crisi della coscienza europea, analizzato da Paul Hazard nel 1935^[1], è entrato ormai a far parte del linguaggio comune per denotare il mutamento di orizzonte che preludeva al tramonto dell'antico regime. L'idea che intorno al 1680 tutto si sia messo in movimento allo scopo di trasformare il vetusto edificio costruito con i criteri classicheggianti del Rinascimento verso una modernità tutta da inventare, ha segnato la percezione comune e ha aperto la strada verso l'interpretazione di un secolo, il Settecento, cruciale per la storia e la configurazione dell'Europa che da esso è sorta.

Gianvittorio Signorotto ravvisa nei fatti accaduti a Roma nel 1662 la fine dell'Europa cattolica^[2]. L'episodio, in sé di portata limitata, relativo allo scontro tra la guardia corsa pontificia e gli uomini del duca di Créqui, ambasciatore francese a Roma, che diede luogo per alcune ore ad una sorta di assedio a palazzo Farnese, sede dell'ambasciata, fu utilizzato da Luigi XIV per assestare un duro colpo al prestigio del papato, mettendo in atto l'occupazione di Avignone e minacciando l'invasione armata dello stato della Chiesa. Si chiudeva così un'epoca,

iniziata negli anni Sessanta del secolo precedente, in coincidenza con la fine del pontificato di Paolo IV Carafa e l'ascesa al soglio pontificio di Pio IV Medici, cronologicamente coincidenti con la chiusura del concilio di Trento e l'inizio della preponderanza spagnola non solo in Italia^[3], ma anche in Europa, dove il sostegno della diplomazia e delle armi castigliane risultarono determinanti per condurre il disegno politico del ramo imperiale della Casa d'Austria. Quell'arco di tempo aveva visto il rapido sorgere e forse l'altrettanto rapido tramontare dell'ideologia tridentina^[4] e fu segnato da una serie di accadimenti che la storiografia dei decenni passati ha voluto definire con il termine di confessionalizzazione^[5], che si sarebbe attuata attraverso il controllo delle coscienze^[6]; si trattò comunque di un'epoca complessa, che, se guardata da vicino, appare ampiamente articolata, dato che la politica di omogeneizzazione produsse ampi fenomeni di dissidenza^[7] e, nell'ambito religioso, diede adito al fenomeno dell'indifferenza^[8].

1. Confessione, legittimazione, sacralizzazione

Un fatto innegabile è il consolidamento delle monarchie nazionali, che utilizzarono tutti gli strumenti della retorica del potere, ivi compreso l'elemento sacrale, per trovare un fondamento e una giustificazione, fino a tentare di appropriarsi in qualche modo, come avvenne per la Casa d'Austria, dei concetti che l'epoca medioevale aveva riservato ai due sommi poteri del papato e dell'impero, per rivendicare lo statuto di monarchia universale^[9].

Nel caso specifico, la legittimazione sacrale risultò essere il risultato di un procedimento assai complesso. Filippo II, in un momento in cui il ramo imperiale della Casa d'Austria doveva mantenere un basso profilo confessionale, in attesa che la situazione nell'impero giungesse ad un chiarimento, favorì una

versione localista del mito. In quanto discendente di una dinastia straniera, che non aveva partecipato al lungo processo della *Reconquista* lottando contro l'infedele, optò per disegnare la continuità monarchica a partire dai Visigoti, dapprima ariani e poi cattolici, propagando il culto del principe Ermenegildo, condannato a morte da suo padre, il re Leovigildo, per essersi convertito al cattolicesimo^[10].

Filippo III recuperò alla corona di Castiglia la tradizione della *Reconquista*. Nell'istruzione inviata al cardinale Gaspar Borja y Velasco, suo rappresentante a Roma, incaricato di ottenere il cappello cardinalizio e l'archidiocesi di Toledo per il figlio Fernando, risalì addirittura ad Atanarico, *iudex* dei visigoti, vissuto nel IV secolo, che mai aveva calcato il suolo della penisola iberica; incluse però nella lista degli 87 re di Spagna Pelayo, principe delle Asturie, mitico iniziatore della *Reconquista*, e i re di Castiglia e León Alfonso VI, conquistatore di Toledo e Ferdinando III il santo, che aveva sottratto la valle del Guadalquivir e il regno di Siviglia ai mori^[11].

Nel XVII secolo, quando il ramo imperiale della Casa d'Austria con Ferdinando II acquisì maggior visibilità rispetto ai cugini di Spagna, venne elaborato il concetto di *Pietas Austriaca* per esaltare le virtù innate della dinastia nel suo complesso; di conseguenza, lasciando da parte i localismi, si cercò un denominatore comune ad un livello più elevato. Nel suo elogio *Ferdinandi II. Romanorum imperatoris virtutes*, pubblicato a Vienna nel 1638 dal confessore del defunto imperatore, con dedica al figlio regnante Ferdinando III, il gesuita belga Wilhelm Lamormaini esaltò la pietà eucaristica dell'intera dinastia, ponendo come paradigma un dato caratteristico della religiosità cattolica in opposizione ai protestanti. Una particolare devozione all'Eucaristia fu attribuita al conte Rodolfo d'Asburgo, primo imperatore di questo nome dal 1273 al 1291 e primo esponente importante

del casato, vissuto nel secolo in cui Urbano IV estese alla chiesa universale la festa eucaristica per eccellenza, il Corpus Domini (1264)^[12]. Di lui si narrava che, andando a caccia, si imbatté in un sacerdote che portava il viatico a un moribondo; appiedatosi, offrì il suo cavallo al chierico e lo accompagnò nel suo tragitto, ricevendo in cambio l'augurio della protezione e della ricompensa divina per il suo gesto^[13].

Se è vero che i trattatisti del tempo di Filippo III e di Filippo IV raccomandarono ai sovrani il rispetto e la riverenza dovute alla Sede Apostolica, è anche vero che la legittimazione della dinastia non era ricercata nel potere pontificio; venivano richiamati infatti il timore dell'ira di Dio qualora i monarchi non difendessero adeguatamente la fede, l'identificazione della monarchia cattolica con l'antico popolo d'Israele e la devozione della Casa d'Austria al sacramento dell'Eucaristia^[14]. Salvo il rispetto dovuto alla Sede Apostolica nella sua funzione primaziale, i sovrani austriaci, assieme ai loro contemporanei, ponevano le basi della loro legittimità nell'elezione divina^[15]. Ciò permise loro di instaurare un rapporto dialettico con il papa, dal momento che la stessa fonte legittimava i due poteri e li abilitava allo stesso titolo a provvedere alla difesa della religione e alla salvezza delle anime dei rispettivi sudditi. Tale concezione aiuta a comprendere l'autonomia con la quale i sovrani si mossero nei rapporti con le chiese dei propri regni, un'autonomia che andò crescendo nel corso del Seicento, nella misura in cui si consolidava il loro potere.

L'esempio delle grandi monarchie fu seguito anche dai principati minori: la casa di Savoia, ad esempio, nel momento in cui scelse di trasferire a sud delle Alpi i suoi principali centri di interesse, trovò nella leggenda di Maurizio e compagni, membri della legione tebea, e nel Santo Sudario, la legittimazione del suo potere^[16].

2. “Padre commune” o “lapis offensionis”?

Se di Europa cattolica si può parlare^[17], è evidente la necessità di proiettarla in una prospettiva dinamica, che vede un iniziale confronto tra cattolici e protestanti, tanto nell’Impero quanto in Francia, soprattutto nella seconda metà del Cinquecento, dove i cattolici furono impegnati in una intensa opera di recupero delle antiche posizioni, mantenendosi però lontani dal ripristinare la situazione precedente. È probabile che questa nuova situazione possa in qualche modo spiegare le scelte di politica religiosa che vennero attuate dalle principali compagnie politiche nel corso del Seicento. Se la Spagna mantenne la sostanziale omogeneità che le derivava dalla politica a suo tempo praticata da Filippo II, la Francia fu invece influenzata dalla minoranza protestante e da quel pizzico di spregiudicatezza che già nel secolo precedente aveva propiziato l’alleanza con il Turco. L’Impero, da parte sua, consolidò il pluralismo confessionale, anche se la Casa d’Austria, in particolare Ferdinando II, si adoperò per rafforzare la confessione cattolica nei territori ereditari e nella Boemia conquistata^[18].

Il papa, finché gli fu possibile, mantenne il profilo di padre comune dei cattolici, una strategia adottata a metà del Cinquecento, come conseguenza della sua debolezza politico-militare e della divisione confessionale^[19], mediante il quale conseguì una serie di importanti risultati dal punto di vista politico, come la regolazione delle differenze tra Spagna e Francia in occasione della pace di Vervins, che ebbe come protagonisti Clemente VIII, il nipote Pietro Aldobrandini e il cardinale Alessandro de’ Medici^[20], salito qualche anno dopo sul soglio pontificio con il nome di Leone XI, oppure la collaborazione tra Gregorio XV e i due principi tedeschi Massimiliano di Baviera e Ferdinando II. Ciò fu possibile finché le sorti dell’Europa dipesero in buona misura dalla Casa

d'Austria.

Il panorama cambiò quando la Francia si sentì abbastanza solida da aspirare a un posto di rilievo in Europa e rese di fatto irrealizzabile il disegno di Urbano VIII di porsi come garante della stabilità della penisola italiana, fino a quel momento assicurata dalla Spagna, e di mitigare il predominio della Casa d'Austria in Europa. Il 1627 in questo senso fu un anno cruciale, in quanto segnò il fallimento di una possibile alleanza ispano-francese contro l'Inghilterra, inizialmente caldeggiata dal papa^[21], e il profilarsi della politica antiarsburgica della Francia, un politica perseguita con determinazione, senza tener conto degli equilibri confessionali, soprattutto per quanto riguarda la situazione nell'Impero. Si trattò di una pura politica egemonica condotta da Luigi XIII e da Richelieu, disposta anche a sacrificare le sorti del cattolicesimo nell'Impero, oppure i due reggitori della Francia ritenevano le istituzioni cattoliche dell'Impero sufficientemente solide da resistere anche ad un attacco armato? Non va comunque dimenticato che i re Cristianissimi perseguirono una politica mirante a salvaguardare la religione cattolica in Europa, che essi ritenevano minacciata dalla politica egemonica austriaca, pronta a piegare alle proprie convenienze le ragioni confessionali.

A differenza di Clemente VIII, Urbano VIII non fu in grado di proporre le coordinate di un nuovo ordine europeo, per cui si ritrovò messo ai margini, come si può constatare dall'esito del trattato di Monzón (1626) e dalla sorte del mancato congresso di Colonia (1636); tale isolamento politico proseguì ancora nei successivi decenni del secolo: in occasione degli accordi di Westfalia (1648) e dei Pirenei (1659), che regolarono l'assetto europeo per la seconda metà del Seicento, il papato non fu in grado di interloquire in maniera efficace.

Al di là delle dinamiche economiche e sociali che afflissero

l'Italia a partire dagli anni Venti del Seicento e influirono negativamente sulle dinamiche interne e internazionali del papato, l'evoluzione confessionale ebbe certo una notevole rilevanza sulla visibilità della Santa Sede, nel momento in cui si manifestò l'avversione dei protestanti nei confronti di tutto ciò che sapeva di curia romana, cui si oppose il rifiuto dei pontefici di riconoscere i protestanti come interlocutori legittimi nel contesto del nuovo ordine europeo disegnato nel 1648.

D'altro canto è apprezzabile anche l'evoluzione del concetto di sovranità dei sovrani cattolici e il loro rapporto con le chiese dei rispettivi regni, in parte influenzati dalle nuove teorie propugnate dalla riforma luterana, rapidamente tradotte in pratica dai principi che adottarono tale confessione^[22]. Infatti, mentre i concordati cinquecenteschi, anche se sancivano una effettiva cessione di sovranità ai principi da parte dei papi, erano formalmente considerati privilegi o concessioni pontificie, la teoria del diritto divino dei re portò a sottolineare la responsabilità dei sovrani cattolici davanti a Dio per quanto riguardava la salvezza eterna dei propri sudditi e di conseguenza a rivendicare il diritto di intervenire sull'organizzazione della chiesa nei rispettivi regni non solo sulla base di considerazioni economiche e beneficali o di equilibri interni di potere, ma anche in forza della percezione di un fatto considerato quasi sacramentale. La combinazione dei due elementi: la debolezza propositiva del papato, che dalla fine del Cinquecento rafforzò idealmente i confini confessionali della penisola italiana, e la rinnovata coscienza sacrale dei sovrani, condusse in ambito cattolico alla strutturazione di chiese di stato, anche se non chiuse nell'ambito statale come quelle protestanti (*Landeskirchen*), ma aperte ad una sorta di triangolazione dialettica tra il sovrano, il clero locale, in particolare l'alto clero, e il papa, considerato

come centro e garante della fede e dell'unità cattolica, ma legittimato solo in parte ad intervenire nella vita delle chiese locali.

Questa rete di interconnessioni fece sì che i confini tra l'ambito politico e l'ambito ecclesiastico fossero estremamente labili. Le rivolte di Catalogna e Portogallo, iniziate a pochi mesi di distanza l'una dall'altra nel 1640, determinarono una situazione imbarazzante per Urbano VIII, che non riuscì ad elaborare una linea politica coerente nei riguardi di Giovanni IV, mentre adottò un atteggiamento attendista e a volte contraddittorio rispetto all'occupazione francese della Catalogna, nella misura in cui perdurava l'incertezza sull'esito del conflitto. La mancata elaborazione di una soluzione politica produsse gravi conseguenze in ambito ecclesiastico, prima fra tutte l'incerta situazione delle chiese di Portogallo, rimaste a lungo vacanti perché il papa non si decise a scegliere tra i candidati proposti da Filippo IV e quelli presentati dal re recentemente insediato, nonostante fossero state avanzate proposte di compromesso, mentre in Catalogna si fece strada l'idea di riconoscere il candidato proposto dal sovrano che in quel momento controllava militarmente il territorio della diocesi^[23].

3. L'Impero, o la necessità di essere autonomi

L'impero tradizionalmente vantava una larga autonomia nella sua politica ecclesiastica. Dopo la battaglia della Montagna Bianca (8 novembre 1620), quando sembrò che l'imperatore potesse prendere in mano le sorti religiose dell'impero, negli ambienti cattolici sorsero numerosi interrogativi circa la legittimità della pace di Augsburgo del 1555, la sua compatibilità con il diritto canonico e la sua sostenibilità sulla base della dottrina corrente. Dal canto suo la curia romana, attraverso il nunzio Carlo Carafa, sollecitava

Ferdinando II a far restituire ai cattolici i beni ecclesiastici dei quali si erano impossessati i protestanti; tuttavia furono i principi elettori cattolici convenuti a Mühlhausen nell'autunno del 1627 a chiedere un provvedimento che facesse rispettare gli accordi di Passau del 1552. L'editto di restituzione, promulgato nel marzo del 1629, si deve soprattutto alle pressioni del partito più intransigente della corte imperiale, capeggiato dal gesuita Wilhelm Lamormaini, confessore di Ferdinando II, e fu approvato da Massimiliano di Baviera, mentre suscitò dubbi nel principe Hans Ulrich von Eggenberg, principale ministro dell'imperatore, come pure nel cardinale nipote Francesco Barberini^[24], timoroso che un mutamento unilaterale degli accordi stipulati nel 1555 potesse indurre i protestanti a non rispettare gli articoli favorevoli ai cattolici^[25]. Tuttavia gli eventi precipitarono e l'anno successivo a Breitenfeld l'alleanza tra Gustavo Adolfo di Svezia e i principi di Sassonia e di Brandeburgo ebbe la meglio sulle forze austro-bavaresi^[26].

L'atteggiamento assunto da Urbano VIII in quegli anni critici per la Germania e per l'impero aprì un solco di diffidenza tra Roma e il mondo tedesco. Infatti la diplomazia pontificia, concretamente il nunzio in Francia Giovanni Francesco Guidi di Bagno, fu l'artefice del trattato di Fontainebleau, stipulato nel 1631, che sanciva l'alleanza della Baviera con la Francia proprio mentre quest'ultima, mediante il trattato di Bärwalder, si accordava con la Svezia. Inoltre il papa, accampano ragioni di bilancio, rifiutò di versare per gli eserciti imperiali i tradizionali sussidi, i quali, anche se risolvevano solo una parte modesta dei problemi finanziari, erano comunque un segno tangibile di solidarietà.

Si aggiunse tuttavia anche una questione di principio. Dopo la sconfitta di Breitenfeld, per venire incontro alle richieste dei protestanti, la corte imperiale si pose il problema di moderare o di ritirare l'editto di restituzione. A un gruppo di teologi

furono posti diversi quesiti relativi ad una possibile sospensione della sua applicazione e alla restituzione ai protestanti di territori già tornati in possesso dei cattolici. Gli esperti consultati, in vista dello stato di pericolo per l'impero, furono concordi nel riconoscere all'imperatore la facoltà di venire incontro ai protestanti allo scopo di ristabilire la pace e di permettere così la ripresa della confessione cattolica; tuttavia Lamormaini non voleva che si procedesse senza il consenso del papa. La risposta di Urbano VIII, in continuità con l'atteggiamento intransigente adottato nei confronti dei protestanti fin dall'inizio del suo pontificato, fu negativa: l'imperatore in coscienza non poteva fare concessioni ai protestanti in ciò che riguardava i beni ecclesiastici. Anche se nel dicembre 1631 Roma riprese a versare sussidi in favore dell'impero, il papa mantenne ferma la sua posizione contraria al raggiungimento di un compromesso con i protestanti circa le questioni religiose ed ecclesiastiche. Gli avvenimenti successivi, quali il conflitto relativo al prefetto di Roma e la sfortunata ambasceria del cardinale Pázmány, contribuirono a mantenere tesi i rapporti, sì che Ferdinando II si convinse della necessità di condurre una politica autonoma, prescindendo dalla collaborazione con il papa^[27].

Invero, dopo la fine della guerra dei Trent'anni la chiesa tedesca non poté fare affidamento sull'aiuto dei papi e dei loro rappresentanti nell'Impero, ma si riprese grazie all'impegno dei principi, a cominciare dall'imperatore, cui si deve il mantenimento delle posizioni confessionali e il processo di ricattolizzazione nell'Oberpfalz, in Slesia, in Jülich e Berg, e dalle grandi famiglie rimaste fedeli al cattolicesimo. Il distacco della chiesa imperiale da Roma fu favorito dal fatto che nella costituzione dell'impero i vescovi godevano non solo di autorità ecclesiastica, ma erano anche integrati nel sistema politico e cetuale, titolari di una sovranità fondata su solide

prerogative. La loro doppia autorità religiosa e civile fu utilizzata per la riforma della chiesa e diede origine ad una sorta di federazione, che si condensava, secondo le parole di Martin Gerbert von Hornau, abate di Sankt Blasien nella Selva Nera, nella “libertà nazionale della chiesa tedesca”. Dal punto di vista formale essa si fondava sul concordato di Vienna del 1448, che regolava i rapporti tra la curia romana e le chiese locali rispetto alla gestione del sistema beneficiale. Questo quadro generale originario, rimasto in vigore per circa un secolo, fortemente intaccato nei suoi aspetti pratici dal movimento protestante, che sottrasse una parte consistente di beni ecclesiastici alle istituzioni cattoliche, fu ulteriormente modificato dalle determinazioni della pace religiosa di Augsburgo e dalle clausole delle paci di Westfalia e di Rijswijk^[28].

Nella seconda metà del Seicento i canonisti tedeschi, con argomentazioni ricavate dalla storia della chiesa antica e medioevale, ispirandosi ai procedimenti del giansenismo francese, elaborarono una giustificazione teorica dello status raggiunto dai vescovi tedeschi. Si trattava di un percorso che andava al di là del loro ruolo ecclesiastico e coinvolgeva la loro condizione di principi dell'impero; per cui la riflessione avviata dai canonisti si situava nell'ambito della trasformazione politico-istituzionale dei principati ecclesiastici, miranti ad acquisire una sostanziale indipendenza politico-religiosa che, per essere tale, doveva rescindere i vincoli che li legavano a Roma. Dopo la pace di Westfalia, anche basandosi sulle attribuzioni riconosciute ai principi dell'impero, si accentuò l'opposizione dei vescovi alla curia romana nella prospettiva di delineare una chiesa nazionale. Rientrano in tale ottica le discussioni circa l'opportunità di convocare un concilio nazionale tedesco e di istituire un patriarcato germanico, come pure la solenne rivendicazione dei *Gravamina*, avvenuta nel 1673, e le ripetute proteste contro le sempre meno accettate

intromissioni dei nunzi, in particolare nei procedimenti di elezione alle cariche ecclesiastiche e nella provvisione dei benefici, con un movimento che si indirizzava al superamento del concordato di Vienna per tornare alla legislazione prodotta dai concili di Costanza e di Basilea patrocinato dai tre arcivescovi renani, che culminò, nel secolo seguente, nel movimento episcopalista^[29].

4. Rivedere le competenze: le monarchie iberiche

A dispetto delle teorie bellarminiane sulla visibilità della Chiesa^[30], o forse proprio a causa dell'insistenza del cardinale e teologo gesuita su tale aspetto, il rapporto tra Santa Sede e realtà statali si misurò anche sulla categoria del conflitto. La controversia tra Paolo V e Venezia vide soccombere la Serenissima probabilmente perché la sua forza contrattuale era troppo esigua; infatti nel 1611 provvedimenti simili a quelli che avevano dato origine allo scontro tra il papa e la Serenissima furono rinnovati da Filippo III per il Portogallo senza che la curia romana andasse al di là di proteste tutto sommato rituali^[31].

Nel corso del Seicento la categoria del conflitto connota i rapporti tra la Santa Sede e la monarchia spagnola per quanto riguarda una serie di questioni agitate nei territori iberici; altrettanto avvenne negli stati della penisola italiana, indipendentemente da chi fossero governati, a partire dalla convinzione nutrita dalla curia che l'Italia fosse sottoposta ad una particolare tutela del pontefice.

È interessante constatare che a cavallo tra il Cinquecento e il Seicento, nel periodo in cui la bolla *in Coena domini* giungeva allo stadio di elaborazione definitiva, si assistette ad un rapido e costante aumento della conflittualità in relazione alle materie miste, non tanto come conseguenza dell'attuazione dei decreti tridentini, quanto piuttosto di una estensione delle

competenze dell'autorità civile su ambiti tradizionalmente regolati dalle norme canoniche. In Portogallo la problematica del conflitto tra la legislazione del regno e i diritti rivendicati dalla Sede Apostolica si era posta già negli anni Settanta del Cinquecento, durante il governo del re Sebastiano, e con il passare del tempo si sviluppò in una successione di gravi conflitti tra i collettori pontifici e le autorità locali. Nel giro di pochi anni si succedette una serie di interdetti lanciati su Lisbona da collettori troppo precipitosi o forse solo incapaci di gestire in modo corretto situazioni conflittuali: Fabrizio Caracciolo nel 1608-1609, Ottavio Accoramboni nel 1617, Lorenzo Tramallo nel 1633 e infine nel 1639 Alessandro Castracani, l'ultimo della serie, che venne accompagnato sotto scorta militare al confine del regno, furono protagonisti, senza speranza di successo, di controversie con i tribunali del regno. Se la Santa Sede non fu in grado di elaborare una strategia soddisfacente di fronte agli avvenimenti del 1640 e ciò ebbe come conseguenza una interruzione trentennale delle relazioni diplomatiche, si deve anche ad un altrettanto lungo periodo di malintesi che precedettero la rottura^[32].

Nei rapporti con la Spagna il conflitto politico procedette di pari passo con i conflitti ecclesiastici. A partire dal 1627, dopo il fallimento del progetto di collaborazione tra Francia e Spagna, quando la Francia diede avvio al suo progetto di contrastare l'egemonia della Casa d'Austria in Europa, il Conte Duca di Olivares propose la prosecuzione del progetto egemonico della Casa d'Austria come l'unica possibile strategia di difesa del cattolicesimo nell'Impero di fronte all'avanzata protestante. Il rifiuto di Urbano VIII di aderire a tale strategia, motivato in parte dagli esiti della guerra di successione di Mantova, condusse ad una rottura di fatto con l'Impero, nel senso che l'imperatore e i principi cattolici tedeschi compresero di non poter contare sul tradizionale appoggio anche finanziario del

papa e ne trassero le dovute conseguenze, mentre i rapporti tra Urbano VIII e la Spagna si avviarono su un binario di tensione permanente, alimentata dall'appoggio dato da papa Barberini al progetto alternativo di assicurare le posizioni cattoliche in Europa mediante l'alleanza franco-bavarese, vanificato sul nascere dalla campagna militare del re Gustavo di Svezia.

La protesta del cardinale Gaspar Borja y Velasco e la fallita missione del cardinale Pázmány, inviato di Ferdinando II^[33], misero in luce l'isolamento di Urbano VIII e diedero occasione alla Spagna di iniziare un percorso di lungo periodo che avrebbe mutato nell'arco di un secolo i rapporti tra la chiesa del regno e la Santa Sede, passando dall'orientamento regalista della Casa d'Austria al giurisdizionalismo della Casa di Borbone.

Come risposta alla politica pontificia di concerto con la Francia, culminata nel 1631 con il trattato di Fontainebleau, che stipulava l'alleanza tra la Francia e la Baviera, e il trattato di Cherasco, che riconosceva la sovranità di Carlo di Nevers su Mantova e il Monferrato, Filippo IV convocò a Madrid una *Junta*, presieduta dal suo confessore, il domenicano Antonio de Sotomayor, il quale l'anno seguente sarebbe divenuto inquisitore generale. Il gruppo di lavoro era composto da membri del consiglio di Stato e del consiglio reale, assistiti da alcuni teologi; ne era segretario Diego Saavedra Fajardo, appena tornato in Spagna dopo un lungo soggiorno a Roma durato una ventina d'anni.

In oltre un anno di lavoro la *Junta*, che nel frattempo aveva visto ridursi il numero dei suoi componenti, produsse un lungo documento, articolato in quaranta punti, nel quale si mettevano a fuoco una serie di questioni in discussione tra la Spagna e la Santa Sede^[34]. Il decreto di istituzione dell'organismo, emanato da Filippo IV il 14 ottobre 1631, faceva riferimento agli impedimenti opposti da Roma alle richieste

del re, alla difficoltà dei suoi sudditi di vedere riconosciuti i loro diritti quando ricorrevano a Roma o al nunzio, e domandava che si prospettassero le opportune soluzioni. Il sovrano chiedeva lumi circa “los abusos de Roma en daño de la jurisdicción destes Reinos”, come si potessero neutralizzare gli interventi del papa in tale campo, circa “todos los abusos de la casa del nuncio y cómo se podrá impedir que no se saque dinero de España”. La *Junta* doveva inoltre suggerire come si potessero mettere in pratica i decreti tridentini, dato che il re si riteneva responsabile della loro applicazione nei suoi regni, e si doveva occupare di tutta una serie di questioni che riguardavano la tutela degli interessi del re e del regno presso la curia romana^[35].

Il documento redatto dalla commissione inizia esaminando i titoli di sovranità del papa: in quanto vescovo di Roma, successore di san Pietro, capo della Chiesa e vicario di Dio in terra gli competono la potestà ecclesiastica e la potestà spirituale per diritto divino; in quanto principe temporale, il suo potere è regolato dal diritto umano e dalle donazioni degli imperatori; in quanto tale dunque non gode di alcuna preminenza sugli altri principi. Da parte sua il re, essendo monarca supremo, gode di una potestà indipendente dal romano pontefice per il fatto che è ricevuta direttamente da Dio. Nelle cose del governo politico ordinate a fini soprannaturali è necessario seguire le indicazioni del papa; qualora ciò non si verifichi, “el Pontífice no ha de poner la mano en el gobierno temporal”^[36].

L’ottica nella quale è sviluppato il discorso nel suo complesso emerge dall’enunciato della seconda questione: Se il pontefice comandasse cose ingiuste o contrarie all’autorità reale o in pregiudizio del regno - si domanda - si potrebbe o si dovrebbe opporglisi?^[37] Il testo, concepito come una sorta di *gravamina nationis Hispanicae*, passa in rassegna gli strumenti giuridici

disponibili per ovviare ad eventuali abusi pontifici, rifacendosi a precedenti storici, fino a ricordare la giusta guerra combattuta da Filippo II contro Paolo IV per difendere i Colonna, suoi alleati, dalle vessazioni del pontefice. Il ricorso all'analisi storica consente di rilevare un momento in cui la chiesa iberica sussisteva in modo legittimo senza far riferimento al papa. Si ricorda infatti che i re goti eleggevano i vescovi, che poi venivano confermati dal concilio nazionale o dall'arcivescovo di Toledo, e si sottolinea fortemente che “los Reyes Godos no presentaban sino elegían”, per ricalcare la sostanziale differenza rispetto alle condizioni attuali, risalenti ad un periodo relativamente recente, ossia ai primi decenni del secolo precedente; inoltre i re spagnoli possedevano il diritto di patronato per il fatto di aver cacciato i mori dal suolo iberico e di aver trasformato le moschee in chiese, per aver fondato chiese dove prima non esistevano e per averle dotate e arricchite con i loro doni^[38]. Il discorso quindi non si limita a proporre un metodo per risolvere situazioni irregolari o abusive, ma mediante una reale ricerca storica, non una proiezione mitica, prospetta la possibilità, benché remota, di costituire una chiesa autoctona, indipendente dal papa, basandosi sul fatto che un tale organismo era già esistito in modo del tutto legittimo e quindi sussisteva un precedente reale e riproducibile. Si richiamava inoltre, anche se in via del tutto ipotetica, la possibilità di convocare un concilio ecumenico “para moderar y reprimir a el pontífice”, qualora se ne verificassero le condizioni^[39]. Chiaramente la ricerca della vera chiesa, avviata dalla storiografia protestante in chiave polemica contro le pretese egemoniche della chiesa di Roma, aveva fatto scuola e tale categoria era applicata, sempre in chiave antiromana, anche dalle chiese nazionali cattoliche.

Un secondo grande capitolo era costituito dagli “eccessi esorbitanti” commessi dal nunzio. Gli si rimproveravano una

diffusa corruzione, le alte tasse della cancelleria, l'avocare al suo tribunale molte cause in prima istanza, contravvenendo al dettato del concilio di Trento, la violazione delle leggi del regno, le indebite interferenze nel governo dei religiosi. Nell'esercizio dei suoi poteri di collettore generale della Camera apostolica le situazioni irregolari si moltiplicavano, amplificate ulteriormente dagli abusi commessi dai subcollettori e da altri collaboratori, che godevano di particolari esenzioni^[40]. La soluzione proposta consisteva nel chiedere al papa di nominare un legato nato o un vescovo al quale attribuire le facoltà di cui godeva il nunzio, il quale fosse ovviamente "natural y confidente". In quanto suddito del re, avrebbe rispettato le leggi del regno e gli ordini del sovrano, mettendo così fine agli abusi; inoltre, potendosi mantenere con le rendite relative al suo beneficio, avrebbe potuto eliminare le tasse della cancelleria. Una volta stabilito un siffatto nunzio, coadiuvato da collaboratori sudditi dei regni di Spagna, l'obiettivo era stabilire una Rota spagnola, come tribunale di suprema istanza per le cause ecclesiastiche, in modo da evitare il ricorso ai tribunali romani^[41]. Infine, per riordinare tutta la materia, riprendendo un suggerimento del cardinale Albornoz, si proponeva di stipulare un concordato, prendendo a modello l'accordo tra la Santa Sede e la Francia del 1516^[42].

Sulla falsariga di questo memoriale, che peraltro riprendeva argomentazioni già ampiamente discusse nel secolo precedente, furono condotte le relazioni tra la Spagna e la Santa Sede nei decenni successivi, fino al concordato del 1753^[43]. Nell'immediato, esso servì come quadro di riferimento per la missione straordinaria del domenicano Domingo Pimentel, vescovo di Córdoba, e di Juan Chumacero Carrillo, membro del consiglio di Castiglia, inviati a Roma per regolare la situazione del cardinale Borja, caduto in disgrazia presso il papa dopo la protesta effettuata in concistoro, situazione che si

ripercuoteva sul funzionamento dell'ambasciata. Nonostante una permanenza protrattasi per alcuni anni, i due inviati non conseguirono alcun risultato. Olivares tentò un colpo di mano nel 1639, in un momento di crisi che vide contemporaneamente coinvolti il nunzio a Madrid e il collettore di Portogallo, riuscendo a far chiudere per alcuni mesi il tribunale della nunziatura di Madrid. I risultati pratici di questo braccio di ferro furono modesti: il nuovo nunzio Cesare Facchinetti, arrivato a Madrid in missione straordinaria e divenuto ordinario in seguito alla morte del suo predecessore, pubblicò un nuovo regolamento della nunziatura nel quale erano precisate le competenze dei diversi ufficiali e le tariffe della cancelleria e dei procuratori; esso fu però sconfessato dal papa, che provvide ad emanarne uno di sua autorità^[44].

In quell'occasione Olivares manifestò il proposito di ridurre le prerogative del nunzio presso il re Cattolico allo stesso livello di quelle godute dal suo collega presso il re Cristianissimo, cioè fare in modo che non esercitasse alcun potere di giurisdizione sulla chiesa iberica^[45]. Tuttavia la sua disgrazia politica e l'ascesa al soglio pontificio di Innocenzo X riportarono le relazioni con Roma sui binari consueti, come appare dalla lunga missione di Savo Millini, rimasto a Madrid per dieci anni, dal 1675 al 1685, in un periodo non esaltante per la monarchia iberica^[46]. Del resto, neppure il concordato del 1753 mutò il quadro generale delle relazioni reciproche, dato che si occupò prevalentemente della materia beneficiale, lasciando intatti gli aspetti giurisdizionali. Saranno le riforme successive, tra cui l'introduzione della *Agencia General de Preces* e della Rota spagnola, a limitare l'influsso giurisdizionale romano sulla chiesa del regno.

5. "Primus inter pares": condivisione delle responsabilità

in Francia

La prerogativa del papa come *Dominus beneficiorum* fu determinante anche nelle relazioni con la Francia. Nel suo saggio recentemente pubblicato, Olivier Poncet ricostruisce il percorso compiuto dalla Francia e dalla Santa Sede nel periodo che va dal 1595 fino al 1661, ovvero dall'assoluzione di Enrico IV, a partire dalla quale si ristabilì la normale amministrazione ecclesiastica nel regno, alla morte del cardinale Mazzarino, che propiziò l'inizio del governo personale di Luigi XIV^[47]. Un regno orgoglioso della sua forte coscienza comunitaria anche sotto il profilo religioso ed ecclesiastico, come sottolineava Pierre Pithou all'inizio del periodo preso in considerazione^[48], ma legato a Roma dal senso dell'unità ecclesiale dovuta al riconoscimento del papa come successore dell'apostolo Pietro e quindi garante dell'unità. Il lento processo iniziato nei primi anni del Seicento, che vide affermarsi la presenza francese a Roma a scapito del predominio spagnolo, si svolse anche attraverso la costruzione di un rapporto di reciprocità che riguardò in primo luogo le principali strutture ecclesiastiche, diocesi e grandi abbazie, e vide coinvolti diversi soggetti: in modo più diretto il clero, ma attraverso i chierici anche i gruppi sociali dei quali i chierici erano esponenti; in modo indiretto tutti i soggetti, a partire dai banchieri e dai procuratori, legati alla gestione del procedimento amministrativo di nomina ai benefici maggiori, che condizionò il re e gli ambasciatori. Da parte loro i papi utilizzarono gli stessi canali per influire sulla vita ecclesiastica della Francia. Se i decreti tridentini non furono mai ricevuti come leggi del regno, essi entrarono nondimeno a far parte della prassi ecclesiale per libera scelta del clero, dando origine al secolo d'oro del cattolicesimo francese. Mediante il potere di nomina ai benefici maggiori, assicurato dal concordato di Bologna del 1516, i papi poterono influire in modo sostanziale

sulla definizione dei quadri della chiesa francese. Secondo Olivier Poncet, i pontefici diedero prova di un estremo pragmatismo nel momento in cui distinsero nettamente le provvisioni episcopali da quelle abbaziali. Dato che il concilio di Trento non aveva risolto il problema della commenda^[49], i papi poterono perpetuare la prassi di assegnare le rendite dei monasteri a coloro che per diverse ragioni avevano deciso di gratificare. Analogamente, consentirono ai re di Francia di continuare a gestire lo strumento della commenda, facendo tuttavia transitare la provvisione attraverso la Dataria, mediante una procedura che risultava più complessa e finanziariamente più onerosa per il beneficiario. Le provvisioni episcopali invece, più rapide e meno dispendiose per gli interessati, passavano di preferenza attraverso il concistoro, con una procedura più rispettosa delle finalità dettate dal concilio, per le quali era stata istituita la congregazione concistoriale, mirante a selezionare la qualità dei candidati alle diocesi. Anche in questo caso si formarono tre poli, costituiti dal potere regale, dal papa e dal corpo dei vescovi, in relazione dinamica tra di loro e protagonisti di alleanze cangianti, a seconda delle circostanze e degli interessi in gioco^[50].

In questo panorama il nunzio svolgeva un'azione importante di raccordo: pur non essendo titolare di poteri giurisdizionali, aveva tuttavia la facoltà di concedere grazie pontificie o di ottenerle da Roma, costituendosi così come un ulteriore fattore di collegamento tra i cattolici di Francia e la Santa Sede, anche in forza dei suoi poteri di delegato apostolico^[51].

Analogamente a quanto era accaduto in Spagna, questo clima di sostanziale intesa, almeno dal punto di vista ecclesiastico, non fu esente da conflitti. L'episodio della guardia corsa (1662), avvenuto durante il pontificato di Alessandro VII, e i conflitti relativi al diritto di regalia (1673) e alla libertà di quartiere

dell'ambasciata di Roma (1687), che ebbero come coprotagonista Innocenzo XI, si possono in parte far rientrare nella cornice della politica spesso spregiudicata condotta dalla Francia nel corso di quel secolo. Non mancarono anche in questo caso ripercussioni sulla vita delle diocesi, dovute al rifiuto di papa Odescalchi di confermare i candidati presentati dal sovrano, dopo la pubblicazione dei quattro articoli gallicani del 1682. Tuttavia va anche segnalata la sorpresa della corte francese di fronte al fatto che Innocenzo XI avesse accolto l'appello dei due vescovi Nicolas Pavillon di Alet ed Etienne Caulet di Pamiers, che dieci anni prima avevano rifiutato di firmare il formulario antigiansenista^[52].

L'episodio che vide protagonisti i due vescovi della Francia meridionale mette in luce la varietà di approcci e la trasversalità delle alleanze. L'opposizione tra i giansenisti e il re per ragioni politiche^[53] e tra giansenisti e gesuiti per ragioni dottrinali si proiettarono sulla corte di Roma, dividendo i simpatizzanti del partito francese e suscitando anche posizioni diversificate nella stessa persona. Il cardinale Francesco Albizzi, ad esempio, uno dei personaggi più in vista della curia romana nella seconda metà del Seicento, si oppose a Luigi XIV nel conflitto della regalia, mentre per altri aspetti può essere ritenuto un suo simpatizzante, poiché lo considerava l'unica autorità in grado di sconfiggere il giansenismo nel suo regno^[54].

6. "Giudice supremo e dottore infallibile"

Un elemento di discontinuità rispetto alle situazioni di Francia e Spagna è offerto dal recente saggio di Antonio Menniti Ippolito: *1664. Un anno della Chiesa universale*. La ricerca effettuata su diversi fondi dell'Archivio Segreto Vaticano: Archivio Concistoriale, Congregazione del Concilio, Congregazione dell'Immunità ecclesiastica, Congregazione dei

Vescovi e Regolari, cui vanno aggiunte le carte delle nunziature, mostrano come l'attività della curia romana in quegli anni fosse concentrata sull'Italia, in particolare sull'area centro-meridionale della Penisola. Si rivolgevano alla curia soprattutto i laici, persone singole o comunità, spesso per lamentare abusi o lentezze da parte degli ecclesiastici, descrivendo situazioni che non di rado si trascinarono per un tempo indeterminato^[55]. Va comunque rilevato che l'Autore, per evidenti ragioni, non prende in considerazione l'attività del Sant'Ufficio e di Propaganda Fide.

La discrasia può essere compresa confrontando le differenti modalità con cui la Santa Sede interveniva nel regime interno delle diverse chiese. Rispetto alla Francia, essa intratteneva rapporti istituzionali definiti dal concordato nell'ambito delle provvisori benefici, mentre il nunzio, pur privo di poteri giurisdizionali, manteneva solide relazioni informali con le élites locali. In Spagna le nomine ai benefici maggiori erano regolate dagli accordi intercorsi tra Clemente VII e Carlo V, che confermavano intese precedenti, mentre il nunzio aveva ampi poteri di giurisdizione, più volte contestati ma effettivamente limitati solo verso la fine del Settecento. Diverso è il discorso per le Indie, sulle quali il nunzio rivendicava un competenza parzialmente in conflitto con il regime di patronato, con l'avvertenza però che una nutrita serie di problematiche esulava dalle competenze del regime patronale e quindi trovava soluzione a Roma^[56]. L'Italia invece, dal punto di vista giurisdizionale, dipendeva in maniera più diretta dal pontefice romano, nella sua qualità di primate d'Italia e per ragioni di contiguità geografica e di continuità storica.

La rappresentazione della chiesa cattolica come una federazione di chiese che ritrovano la loro unità nella persona del romano pontefice in quanto successore dell'apostolo Pietro

e vicario di Cristo^[57], pur mantenendo al loro interno una varietà di tradizioni liturgiche, religiose e organizzative, può descrivere bene la realtà dell'Antico Regime, cui è estraneo il concetto di centralizzazione, in quanto ammette l'asimmetria delle sovranità, degli ordinamenti e delle autonomie. Se il concilio di Trento aveva inaugurato un periodo di protagonismo del papato nel panorama politico ed ecclesiastico di allora, non aveva tuttavia prospettato una non immaginabile politica di centralizzazione.

Il periodo tridentino inaugura invece la funzione arbitraria della sede romana nel campo della dottrina, caratteristica che ebbe un risalto particolare nella seconda metà del Seicento. L'istituzione della congregazione del Sant'Ufficio come supremo tribunale della fede e della morale e l'istituzione della congregazione del Concilio come unico interprete autentico dei decreti di Trento definiscono un ambito dottrinale e un ambito giurisdizionale paralleli e indipendenti rispetto all'ambito dell'azione politica.

Le problematiche relative alla soggettività umana, focalizzate da Lutero e dai riformatori e riunite nell'ampio contenitore che raccoglie le controversie sulla grazia, cui si aggiunge come corollario la casuistica, tennero a lungo occupati teologi, giuristi e spirituali di tutta la cattolicità e solleccitarono, ciascuno per la propria parte, un attivo intervento del pontefice in quanto garante dell'unità dottrinale, secondo una prassi concordemente accettata. Significativa a questo proposito è la controversia giansenista, nel corso della quale i diversi attori della disputa cercarono una legittimazione presso il papa, a cominciare dai gesuiti e dall'internunzio Richard Pauli Stravius, che si opposero all'*Augustinus* ancor prima che fosse pubblicato^[58]. A partire dalla bolla *In eminenti*, pubblicata nel 1643, tre anni dopo la stampa del volume contestato, i papi e la congregazione del Sant'Ufficio su sollecitazione delle parti

intervennero ripetutamente nella controversia con pronunciamenti autorevoli^[59]. La Santa Sede era così chiamata in causa in ambito dottrinale anche da coloro che ne respingevano l'autorità giurisdizionale.

Il rapporto tra la Santa Sede e il giansenismo rimase comunque complesso. Gli studiosi hanno da tempo chiarito l'eterogeneità di significati che coabitano all'ombra di un albero estremamente frondoso e la complessità di un movimento che si sviluppò nell'arco di un paio di secoli^[60]. In proposito è da considerare in primo luogo il differente indirizzo che contraddistingueva il mondo romano e il mondo franco-belga per quanto riguarda il vissuto religioso e l'orientamento teologico, che cominciò a convergere negli ultimi decenni del Seicento grazie alla diffusione dei risultati ottenuti dal lavoro storico-critico ed erudito svolto nell'ambito della "repubblica delle lettere", all'interno del quale si evidenziano le ricerche storiche dei maurini e le grandi opere francesi ispirate dal gallicanesimo e dal "primitivismo" rigorista e giansenista^[61]. La riflessione culminata con l'approvazione da parte dell'assemblea del clero di Francia dei quattro articoli del 1682, i quali peraltro non possono essere considerati come la posizione ufficiale di tutto il gruppo, ma solo l'opinione di una minoranza, definisce in primo luogo un modello di chiesa, nella quale i vescovi si sentivano coinvolti, insieme al papa e al suo stesso livello, nella cura dei fedeli loro affidati, corresponsabili non solo negli aspetti pastorali, ma anche nella custodia del patrimonio dottrinale, quella tradizione che il concilio di Trento aveva definito come seconda fonte della rivelazione. Senza negare dunque, anzi accettando pienamente il ruolo primaziale del vescovo di Roma, i vescovi francesi sottolineavano la responsabilità comune nel produrre una decisione infallibile e irreformabile nell'ambito della dottrina^[62].

Nel 1700 morirono Carlo II d'Asburgo e Innocenzo XII. L'invasione dello Stato Pontificio avvenuta negli anni seguenti mostrò nel concreto il cammino che il prestigio papale aveva percorso dai giorni trionfali della Montagna Bianca. Da almeno settant'anni i nunzi apostolici avevano cessato di essere gli ascoltati mediatori che operavano per conto del "padre comune", una funzione che aveva senso nella *Christianitas*, ma non trovava più posto nell'Europa multiconfessionale. Il papato per ragioni strutturali non aveva potuto stare al passo con lo sviluppo delle compagini politiche; la scelta obbligata di Innocenzo XII di abolire il nepotismo e la venalità degli uffici pose fine, come osserva Olivier Poncet, al tentativo operato dai papi della prima età moderna di coniugare il sacerdozio con l'impero^[63], operando una scelta in favore del primo termine, che i successori avrebbero confermato nei suoi tratti essenziali.

Il papato decise quindi di essere "giudice supremo e dottore infallibile", secondo un celebre titolo di Bruno Neveu, nell'ambito del sacerdozio. In tal modo operò una scelta in linea con il breve *Zelo domus Dei* di Innocenzo X, che esponeva l'istituzione pontificia all'insignificanza politica ma potenziava il suo ruolo religioso all'interno del cattolicesimo, aprendo una nuova pagina che, dopo un percorso tortuoso e accidentato, sarebbe approdata al 18 luglio 1870, quando anche la maggioranza dei vescovi francesi approvò una definizione che descriveva il rapporto tra papa e vescovi con gli stessi termini con i quali l'aveva formulata Jacques Bénigne Bossuet il 18 marzo 1682, ma con un contenuto diametralmente opposto^[64].

Summary

Around 1660 an era that had started a century earlier ended for the Holy See. During those years, the papacy was at the

centre of political and religious events of Europe, sustained by the lobby which had prepared and directed the Council of Trent. Confessional orthodoxies and modern monarchies were also being strengthened within a sacred environment. The House of Habsburg presented itself as the heir of the *monarchia universalis*, status that had previously been claimed both by the Pope and the Emperor. The Spaniards searching for sacral legitimacy of their power, promoted the cult of the figures of the Visigoth Kings or Sovereigns who, as protagonists of the Reconquista, had fought to overcome the unfaithful. Emperor Ferdinand II, elaborating the *Pietas Austriaca* exalting the innate virtues of the dynasty, highlighted the devotion of the Eucharist of his ancestors. After the Thirty Years War the European rulers regarded that the legitimacy of their power came from the grace of God and not from the Apostolic See.

After the sad experiences of the first half of the sixteenth century the Pope did not take part with armed forces in the conflicts of the Catholic monarchs, instead he acted as a “common father” and mediator in such situations. The best results were achieved when Clement VIII managed to obtain the reconciliation between Philip II and Henry IV; and when Paul V and Gregory XV collaborated with the Habsburg Monarchy in strengthening the Catholic faith. However, Urban VIII’s plan to ensure equilibrium in Italy and in Europe against the hegemony of the Habsburg dynasty had unforeseen consequences due to the political and religious background shaping those years.

The reaction from Rome to the situation within the Empire during the years 1630–1635, convinced the German rulers, particularly the Emperor and the Duke of Bavaria, about the necessity to assume political and religious autonomy. Besides, after the end of the war the Catholic Church in Germany could

not rely any longer on Rome's assistance, but re-established itself upon the Concordat of Vienna (1448).

A prolonged controversy arose between Urban VIII and Spain over the pursuit of redimensioning the legal rights of the Pope upon the Church in the Iberian peninsula. The rebellions of 1640 in Portugal and in Catalonia, along with the uncertainties of the Pope, had serious consequences, albeit substantially did not influence the entire spectrum of relationships that changed solely with the reforms introduced at the end of the eighteenth century.

In France, however, after the conversion of Henry IV a process of collaboration evolved, leading to the reconstruction of the ecclesiastical institutions destroyed during the wars of the second half of the sixteenth century. In spite of the anti-Roman controversies of Gallicans and Jansenists and the disputes with Louis XIV, the Pope was considered to be the successor of Peter, and hence guarantor of unity and orthodoxy. This belief was clearly strengthened during the long Jansenist dispute, since Rome remained throughout a constant point of reference.

At the end of the sixteenth century, the Pontiffs realised the impossibility of combining priesthood with the empire, opting for abandoning definitely the role of "common father", which had been rendered by then incompatible with a multi-confessional Europe, and assuming that of "supreme judge and infallible doctor" with limited political control but stronger religious role within Catholicism.

[1] Sigle: ASV (Archivio Segreto Vaticano); DBI (Dizionario Biografico degli Italiani); "QFIAB" ("Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken"). P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935.

[2] G. Signorotto, *Dall'Europa cattolica alla "crisi della coscienza europea"*, in *Religione e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, a cura di C. Ossola - M. Verga - M. A. Visceglia, Firenze 2003, pp. 231-249, in particolare

240-243.

[3] R. Quazza, *Preponderanza spagnuola (1559-1700)*, Milano 1950² (Storia politica d'Italia dalle origini ai giorni nostri, diretta da Arrigo Solmi).

[4] M. T. Fattori, *Vos Romani urgetis reformationem concilii Tridentini. L'applicazione del concilio come richiamo verbaliter nelle istruzioni generali ai nunzi di Paolo V*, in *Die Außenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. Borghese (1605-1621)*, a cura di A. Koller, Tübingen 2008 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 115), pp. 1-33.

[5] *Die katholische Konfessionalisierung*, a cura di W. Reinhard - H. Schilling, Gütersloh 1995.

[6] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996 (Biblioteca di cultura storica, 214).

[7] D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino 1992 (Biblioteca di cultura storica, 193).

[8] L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1942 (Evolution de l'Humanité, 53).

[9] F. Bosbach, *Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Göttingen 1988 (Schriftenreihe der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 32); Id., *Die Habsburger und die Universalmonarchie im Dreißigjährigen Krieg*, in *La dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía católica y el Imperio*, a cura di J. Martínez Millán - R. González Cuerva, I, Madrid 2011, pp. 71-81.

[10] J. Martínez Millán - Jiménez Pablo, *La Casa de Austria: una justificación político-religiosa (siglos XVI-XVIII)*, in *La dinastía de los Austria*, I, op. cit., pp. 9-58, in particolare 12-19.

[11] Istruzione di Filippo III al cardinale Gaspar de Borja y Velasco, Madrid, 17 dicembre 1618, in *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma 1598-1621*, a cura di S. Giordano, Roma 2006 (Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Fonti, XLV), pp. 99-108.

[12] J. Franzl, *Rudolf I. Der erste Habsburger auf dem deutschen Thron*, Graz 1986.

[13] Cfr. Martínez Millán - Jiménez Pablo, *La Casa de Austria: una justificación político-religiosa (siglos XVI-XVIII)*, op. cit., pp. 40-41.

[14] Ibid., p. 41.

[15] James I, *Basilikon Doron or His Majesties Instrvctions To His Dearest Sonne, Henry the Prince*, Edinburgh 1599; J. B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte à Mgr le dauphin*, ouvrage posthume de messire Jacques-Bénigne Bossuet, Paris 1709.

[16] P. Cozzo, *Geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno Stato di età moderna (secoli XVI-XVII)*, Bologna 2006 (Annali dell'Istituto storico italo germanico. Monografia 43); Id., *Política y devoción en la corte de los duques de Saboya: el papel estratégico de la hagiografía entre los siglos XVII-XVIII*, in *La Corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, a cura di J. Martínez Millán -

M. Rivero Rodríguez - G. Versteegen, II, Madrid 2013, pp. 957-972.

[17] G. Signorotto, *Il declino dell'Europa cattolica e il cammino della modernità*, in *La Dinastía de los Austria*, III, op. cit., pp. 2099-2136; anche in: "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2011, 1, pp. 5-38.

[18] A. Catalano, *La Boemia e la riconquista delle coscienze. Ernst Adalbert von Harrach e la controriforma in Europa centrale (1620-1667)*, Roma 2005 (Temi e Testi, 55).

[19] J. Burkhardt, *Der Dreissigjährige Krieg*, Frankfurt am Main 1992 (Neue Historische Bibliothek), pp. 145-146.

[20] B. Barbiche, *Le grand artisan du traité de Vervins: Alexandre de Médicis, cardinal de Florence, légat a latere*, in *La paix de Vervins, 1598*, a cura di C. Vidal - F. Pilleboue, Laon 1998, pp. 65-74.

[21] G. Lutz, *Kardinal Giovanni Francesco Guidi di Bagno. Politik und Religion im Zeitalter Richelieus und Urbans VIII.*, Tübingen 1971 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 34), pp. 160-313.

[22] M. Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520).

[23] O. Poncet, *Les contradictions d'une diplomatie. Le Saint-Siège face aux demandes indultaires des souverains catholiques (Espagne, France, Portugal), de 1640 à 1668*, in *L'invention de la diplomatie. Moyen Âge - Temps modernes*, a cura di L. Bély, Paris 1998, pp. 253-265; Id., *La politica dell'indulto. Diplomazia pontificia, rivoluzione portoghese e designazioni episcopali (1640-1668)*, 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 G. Pizzorusso - G. Platania - M. Sanfilippo, Viterbo 2012, pp. 63-87.

[24] Francesco Barberini a Ciriaco Rocci, nunzio all'Imperatore, Roma, 10 agosto 1630, in *Nuntiaturen des Giovanni Battista Pallotto und des Ciriaco Rocci (1630-1631)*, a cura di R. Becker, Tübingen 2009 (Nuntiaturreportagen aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, IV. Abteilung, Bd. 4), pp. 237-238.

[25] K. Repgen, *Die Römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert*, I: *Papst, Kaiser und Reich 1521-1644*, 1. Teil: *Darstellung*, Tübingen 1962 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 24), pp. 165-172.

[26] R. Bireley, *The Thirty Years' War as Germany's Religious War*, in *Krieg und Politik 1618-1648. Europäische Probleme und Perspektiven*, a cura di K. Repgen, München 1988 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, 8), pp. 85-106, in particolare 95-100.

[27] Repgen, *Die Römische Kurie und der Westfälische Friede*, op. cit., pp. 273-292.

[28] H. Raab, *Wiederaufbau und Verfassung der Reichskirche*, in *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg - Basel - Wien 1970 (Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von H. Jedin, V), pp. 161-163.

[29] Id., *Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland*, Wiesbaden 1956 (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, 1), pp. 66-78.

[30] R. Bellarmino, *De controversiis christianae fidei*, tom. I, lib. III, *De Ecclesia*

militante, caput XII, *Ecclesiam esse visibilem*, Lugduni 1609, coll. 949-950.

[31] ASV, *Fondo Confalonieri*, vol. 34, f. 243r-244r, Editto contra li beni stabili de Regolari, Lisbona, 30 luglio 1611, copia: Secondo le leggi del regno, i monasteri e altre comunità ecclesiastiche non possono comprare beni immobili senza licenza del re. Qualora li ereditassero o li ricevessero in dono, entro il termine di un anno e un giorno li dovranno vendere a persone secolari.

[32] S. Giordano, *Difendere la giurisdittione et immunità ecclesiastica fino all'estremo. La collettorìa di Portogallo*, in *Die Außenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. Borghese*, op. cit., pp. 191-222, qui 201-207.

[33] D. Büchel - A. Karsten, *Die "Borgia-Krise" des Jahres 1632: Roma, das Reichslehen Piombino und Europa*, in "Zeitschrift für Historische Forschung", 30 (2003), pp. 389-412; M. A. Visceglia, "Congiurarono nella degradazione del papa per via di un concilio": la protesta del cardinale Gaspare Borgia contro la politica papale nella guerra dei trent'anni, in "Roma moderna e contemporanea. Rivista interdisciplinare di storia", 11 (2003), pp. 167-193; P. Tusor, *Le origini della bolla "Sancta Synodus Tridentina". I cardinali degli Asburgo e papa Urbano VIII, 1632-1634*, in *La Dinastía de los Austria*, I, op. cit., pp. 205-226; R. Becker, *Der Skandal um den Rombesuch Kardinal Pázmány im Spiegel der Nuntiaturberichte des Jahres 1632*, in "QFIAB" 92 (2012), pp. 381-429.

[34] Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms 4181: Parecer de la Junta sobre abusos de Roma y nunciatura, 20 settembre 1632; edito in Q. Aldea Vaquero, *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (Ideario político-ecclesiástico)*, Comillas 1961, pp. 247-399.

[35] Ibid., p. 247.

[36] Ibid., pp. 249-251.

[37] Ibid., p. 252.

[38] Ibid., pp. 293-297.

[39] Ibid., pp. 282-286.

[40] Ibid., pp. 374-386.

[41] Ibid., pp. 391-395.

[42] Ibid., pp. 398-399.

[43] T. Egido, *El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII*, in *Historia de la Iglesia en España. IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, a cura di A. Mestre Sanchis, Madrid 1979 (BAC Maior, 19), pp. 123-249, 126-188.

[44] Q. Aldea Vaquero, *Iglesia y estado en la época barroca*, in F. Tomás y Valiente - A. Castillo Pintado - J. I. Gutiérrez Nieto - J. H. Elliott - Q. Aldea Vaquero - M. Fernández Álvarez, *La España de Felipe IV. El gobierno de la monarquía, la crisis de 1640 y el fracaso de la hegemonía europea*, Madrid 1982 (Historia de España, fundada por Ramón Menéndez Pidal, 25), pp. 525-633, in particolare 628-630.

[45] ASV, *Segreteria di Stato. Spagna*, vol. 83, f. 210r-211r, Francesco Barberini a Cesare Facchinetti, nunzio in Spagna, Roma, 5 maggio 1640: "Mercordi 24 d'aprile mons. Albizi e mons. Maraldi andarono di ordine della santità di N. S. a

dar la risposta al signor Don Giovanni Chiumazero circa il suo memoriale. [...] Disse Don Giovanni che alla nuntiatura non era necessaria la giurisdizione, perché il nuntio è come un ambasciatore”.

[46] J. M. Marqués, *Entre Madrid y Roma. La nunciatura española en 1675*, in “Anthologica Annua”, 26-27 (1979), pp. 407-553; Id., *La Santa Sede y la España de Carlos II. La negociación del nuncio Millini, 1675-1685*, in “Anthologica Annua”, 28-29 (1981), pp. 139-398.

[47] O. Poncet, *La France et le pouvoir pontifical (1595-1661). L'esprit des institutions*, Rome 2011 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 347).

[48] P. Pithou, *Les libertez de l'Église gallicane*, Paris 1594; A. Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIIe siècle: essai sur la vision gallicane du monde*, Paris 2002 (Le noeud gordien); S. H. De Franceschi, *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607-1627)*, Rome 2009 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 340), pp. 404-524.

[49] M. L. Herrera, *La reforma de la encomienda monástica en el concilio de Trento*, in “Cistercium”, 14 (1962), pp. 192-207.

[50] Poncet, *La France et le pouvoir pontifical*, pp. 777-786.

[51] P. Blet, *Le nonce en France au XVIIe siècle. Ambassadeur et délégué apostolique*, in “Revue d'histoire diplomatique”, 88 (1974), pp. 223-258.

[52] Id., *La nonciature de France et la crise gallicane*, in *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturrechtsforschung*, a cura di A. Koller, Tübingen 1998, pp. 98-115, in particolare 100.

[53] Th. Issartel, *L'antijansénisme à la cour de France au XVIIème siècle*, in *La Corte en Europa*, op. cit., 1, Madrid 2012, pp. 447-466.

[54] A. Monticone, *Albizzi, Francesco*, in DBI, 2, Roma 1960, pp. 23-26; L. Ceyssens, *Le cardinal François Albizzi (1593-1684). Un cas important dans l'histoire du jansénisme*, Roma 1977.

[55] A. Menniti Ippolito, *1664. Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna*, Roma 2011 (I libri di Viella, 119).

[56] B. Albani, *In universo christiano orbe: la Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)*, in “Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée”, 121 (2009), 1, pp. 63-73.

[57] A. Menniti Ippolito, *1664. Un anno della Chiesa universale*, op. cit., pp. 9-10.

[58] Richard Pauli Stravius, internunzio in Fiandra, a Francesco Barberini, Bruxelles, 9 e 16 giugno 1640, in *Correspondance de Richard Pauli-Stravius (1634-1642)*, a cura di W. Brulez, Bruxelles-Rome 1955 (Analecta Vaticano-Belgica. 2e série. Nonciature de Flandre, 10), pp. 439-441.

[59] Un'agile e puntuale sintesi: F. Hildesheimer, *Le jansénisme: l'histoire et l'héritage*, Paris 1992 (Petite encyclopédie moderne du christianisme).

[60] R. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Paris 1965; Id., *Jansénisme et réforme catholique*, Nancy 1992; J.-L. Quantin, *Le catholicisme classique et les pères de l'Église*:

un retour aux sources (1669-1713), Paris 1999; H. Smolinsky, *Jansen/Jansenismus*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 16, Berlin-New York 1987, pp. 502-510.

[61] M. Rosa, *Curia romana e "repubblica delle lettere"*, in *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, a cura di J.-L. Quantin - J.-C. Waquet, Genève 2007 (École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques, VI. Hautes études médiévales et modernes, 90), pp. 333-337.

[62] B. Neveu, *Juge suprême et docteur infallible: le pontificat romain de la bulle In eminenti (1643) à la bulle Auctorem fidei (1794)*, in "Mélanges de l'École française de Rome; Moyen Âge et Temps modernes", 93 (1981), pp. 215-275.

[63] O. Poncet, *La France et le pouvoir pontifical*, p. 786.

[64] Concilium Vaticanum I, *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi (Pastor aeternus)*, caput IV: *De Romani pontificis infallibili magisterio*: "Definimus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur [...] ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse"; *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo - G. L. Dossetti - P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, Bologna 1991, p. 816.

2.RIFORMA CATTOLICA E FRAGILITÀ GIURIDICA: I DECRETI DEL CONCILIO DI TRENTO E LA BOEMIA

Alessandro Catalano

Data la singolarità e precocità dell'esperienza hussita, la Boemia e le sue vicende religiose rappresentano per l'applicazione della riforma cattolica in età moderna, allo stesso tempo, un caso eccezionale e una situazione modello^[1]. Nelle polemiche religiose seicentesche la Boemia ha assunto un valore emblematico perché, dopo la schiacciante vittoria militare del 1620, la riforma cattolica sembrava avere davanti un percorso senza ostacoli che avrebbe dovuto garantirne la facile affermazione^[2]. Se questo non si è realizzato nelle forme e nelle modalità previste, è opportuno analizzare con attenzione le cause, a partire ovviamente dalla mancata ricezione dei decreti del Concilio di Trento, ormai rodati da decenni di applicazione, ancorché spesso contrastata, in buona parte d'Europa^[3]. Descrivere la mappa religiosa dell'Europa seicentesca significa però spesso elencare più eccezioni che regole, tante sono state le varianti che i processi di riforma hanno assunto nei singoli contesti nazionali e culturali. Da questo punto di vista non va peraltro dimenticato che spesso ai confini, e la Boemia ha per molti aspetti rappresentato una situazione limite, alcuni fenomeni si sono manifestati con

maggiore intensità rispetto che al centro. L'ipotesi che in questa sede si vuole sottoporre a verifica è se sia possibile supporre che le difficoltà incontrate in Boemia della riforma siano dovute anche alla mancata ricezione delle norme canoniche, prestando particolare attenzione sia alla dimensione temporale (la ricattolicizzazione ha luogo in anni di molto successivi al Concilio) sia a quella spaziale (ha luogo in una zona periferica, con una lunga tradizione peculiare, ma che è a tutti gli effetti parte dell'impero) del fenomeno.

Senza ripercorrere in dettaglio il decorso degli avvenimenti che hanno trasformato la Boemia in un paese cattolico, segnati da una tensione crescenti tra istanze secolari (luogotenenti e stati) ed ecclesiastiche (ordini religiosi e arcivescovo), in vari periodi caratterizzati da alleanze diverse, che sono già state oggetto di trattazioni sistematiche^[4], proveremo a descrivere alcune delle cause che hanno provocato le lentezze e gli insuccessi della controriforma e i continui conflitti ideologici che l'hanno accompagnata^[5]. Questo implica ovviamente riaffrontare la questione della validità delle norme giuridiche che hanno regolato l'azione della chiesa e verificare che tipo di applicazione reale abbia avuto quell'insieme di testi che oggi definiremmo "diritto canonico" nelle fasi centrali della ricostruzione del tessuto dottrinale, liturgico e religioso del cattolicesimo. Si tratta senz'altro di un problema chiave nell'affermazione dell'autorità romana in un'epoca in cui il controllo dei territori lontani dall'Italia era giocoforza demandato ai singoli sovrani. Il caso così esposto di un paese in cui la giurisdizione ecclesiastica andava ricostruita praticamente da zero, rende ancora più visibili (e questo già a partire dagli anni Venti del Seicento) quegli scontri di competenze che, almeno per quanto riguarda la loro virulenza, caratterizzeranno poi molte sedi episcopali europee nella seconda metà del secolo.

Com'era avvenuto in Francia, gli Asburgo austriaci non avevano recepito i decreti del Concilio di Trento, mentre Filippo II li aveva fatti promulgare in Spagna già nel 1564. Questo aveva privato il vescovo della principale base legislativa a cui ancorare i propri tentativi di riforma e il vuoto legislativo che ne conseguiva, accompagnato dall'impossibilità di ricorrere a molti altri strumenti indicati dal Concilio di Trento (le visite episcopali, ad esempio, ma anche l'inquisizione, che era solo in minima parte demandata al nunzio), aveva portato a una completa dipendenza dell'attività vescovile dalla volontà del sovrano. Nel caso della Boemia, per di più, l'esistenza di un centenario "uso della nazione" rendeva, agli occhi dei nobili boemi, particolarmente sospetto il tentativo di "innovare" dell'arcivescovo, che in sostanza non aveva altre possibilità che ricorrere al sovrano per cercare di aggirare i continui ostacoli, rimarcando così ulteriormente la propria dipendenza dal potere temporale.

Dal punto di vista storiografico è interessante sottolineare in via preliminare che, a partire dall'Ottocento, l'alta conflittualità seguita alla vittoria cattolica del 1620, è stata spesso rimossa, dando vita, e nella cultura ceca in modo ancora più evidente che altrove, a una visione monolitica e fortemente ideologizzata del passato. L'età moderna è stata infatti sempre interpretata in chiave nazionalista, romantica e ideologica, con modalità spesso più utili più alla contingenza del presente che a una reale conoscenza del passato. Lo studio del periodo della controriforma è stato peraltro per un lungo periodo coltivato soltanto all'interno della chiesa stessa (in particolare attraverso la tradizione gesuita) ed è stato quindi caratterizzato da un forte accento apologetico^[6]. Anche nel caso boemo va inoltre aggiunto che la maggior parte delle fonti di cui disponiamo sono per lo più di provenienza ecclesiastica (archivio vaticano, arcivescovile, ordini religiosi, etc.), quindi si tratta di testi in cui

questo complesso insieme di problemi viene spesso descritto come attacchi del potere statale nei confronti della chiesa stessa, delle sue libertà e del diritto canonico, mentre poche sono le fonti di provenienza “statale”, che peraltro nella maggior parte dei casi sono contrassegnate dall’arida lingua della burocrazia. Il diritto imperiale è stato perciò tradizionalmente interpretato come un’arrogante espressione di autocrazia, mirante a limitare i diritti del mondo ecclesiastico^[7]. Probabilmente è nato così anche il mito storiografico dell’assolutismo onnipotente dei sovrani, più volte messo in discussione negli ultimi decenni^[8]. La questione del dualismo potere politico / potere religioso riflette in realtà la lunga ricerca di quell’equilibrio che ha caratterizzato, sia pure nelle tante articolazioni in cui si è manifestato, tutta l’età moderna. Nel caso della Boemia va peraltro sottolineato più che altrove l’ulteriore frazionamento di quel dualismo in entità autonome, che spesso rispondono a interessi diversi: i luogotenenti boemi sono ad esempio portatori di una visione statale localistica a volte lontana dalle tendenze centralizzanti della corte viennese, alcuni degli ordini religiosi (e in modo molto evidente i gesuiti) promuovono una propria visione della riforma, gestita e organizzata dal potere statale, molto diversa da quella di matrice arcivescovile^[9].

La trasformazione radicale della struttura politica, sociale e religiosa della Boemia negli anni Venti del Seicento è stata favorita da un complesso di circostanze, legate alla situazione politica internazionale. Il sostegno e le ingenti sovvenzioni finanziarie di Gregorio XV (1621-1623) e di Filippo IV (1621-1665) hanno infatti reso possibili non soltanto le vittorie degli eserciti asburgici ma anche un processo di maggior centralizzazione nei cosiddetti domini “ereditari” e un tentativo di ampliare la sfera di controllo sull’impero^[10]. Il progetto universale della riconquista dell’Europa al

cattolicesimo è forse, da questo punto di vista, il tratto più sintomatico del breve pontificato di Gregorio XV^[11]. Anche nel progetto di Filippo IV il consolidamento interno della monarchia e il rilancio dell'azione politica internazionale della Spagna rappresentano del resto le due coordinate che hanno caratterizzato gli anni iniziali del suo regno. È interessante inoltre notare che anche il cosiddetto *Gran memorial* del 1624 del suo ministro Gaspar de Guzmán y Pimentel Ribera y Velasco de Tovar de Olivares, facendo di “reputazione” e “riforma” i due cardini dell'azione futura del governo spagnolo, tracciava un progetto di centralizzazione non lontano da quello che verrà suggerito a Ferdinando II dopo la battaglia della Montagna bianca (nel memoriale si anticipano peraltro anche molti dei temi riguardanti la logica frizione a cui, per via del rafforzamento dell'autorità regia, si sarebbe arrivati con la chiesa cattolica, tema che sarebbe presto divenuto d'attualità anche in Europa centrale)^[12]. Questo sistema internazionale di alleanze si sarebbe poi sgretolato nel corso del pontificato di Urbano VIII (1623-1644), anche se Ferdinando II, spronato dalle insistenze di Roma e Madrid, avrebbe comunque scelto di realizzare nei territori da lui governati un'idea di riforma statale e religiosa basata sul principio che la lealtà nei confronti del sovrano andava dimostrata dall'adesione totale a una forma di cattolicesimo caratterizzato dalle forme di spiritualità più radicali^[13].

Le basi su cui verrà realizzata la ricattolicizzazione della Boemia sono state poste nel corso del lungo arcivescovato di Ernst Adalbert von Harrach (1598-1667), educato a Roma, nominato arcivescovo di Praga nel 1623 e tre anni dopo cardinale^[14]. Data la situazione politica, al suo arrivo a Praga il successo della riforma sembrava assicurato, ma fin dall'inizio la sua realizzazione pratica si sarebbe rivelata molto complessa in un paese in cui, tanto per fare un esempio, quasi tutti i

benefici ecclesiastici erano controllati dalla nobiltà. E ciò proprio in un momento in cui in tutt'Europa iniziavano a concentrarsi nelle mani dei sovrani processi di secolarizzazione di portata ben più ampia. Ad Harrach difficilmente può comunque essere sottratto un ruolo essenziale nello sviluppo del programma della riforma religiosa del paese, in una prima fase sostenuto soprattutto dalla Congregazione de Propaganda fide (ma più in generale dall'intera curia romana). Le opposizioni incontrate dai progetti di riforma di Harrach erano in parte comuni a quelle che dovevano fronteggiare molti vescovi "ultramontani", che nel Seicento, come dimostrano le relazioni inviate a Roma, si scontravano di continuo con i privilegi dei capitoli e dei regolari e con gli abusi del potere secolare (tanto cattolico quanto protestante). Nel caso della Boemia l'aggravante era data dalla particolare evoluzione storica che aveva permesso lo sviluppo di una tradizione consolidata che implicava una profonda separazione della sfera politica da quella religiosa. Per questo motivo tutti i testi normativi di provenienza ecclesiastica venivano guardati con sospetto e non si sarebbe mai rivelato possibile tradurre in pratica quelle norme del Concilio di Trento incompatibili con le "antiche tradizioni boeme", a iniziare dalla visita della diocesi, che avrebbe svelato lo stato deprecabile della gestione dei patronati e dei benefici ecclesiastici, per non parlare dei sinodi e della complessa questione del controllo dell'istruzione^[15]. I problemi riguardavano gli stessi temi che in tutt'Europa hanno dato luogo a frizioni tra potere temporale e secolare: censura, foro, educazione e visite diocesane, cioè quella complessa modalità di interazione tra due sistemi normativi che hanno convissuto parallelamente, facendo però fatica a giungere all'elaborazione di una legge scritta valida e universale^[16]. Nel corso del vescovato di Harrach, come ampiamente dimostrato in altri

lavori, i problemi si sono manifestati a tutti livelli, dal tribunale arcivescovile alla questione dell'istruzione (sia rispetto all'università che al seminario diocesano), per arrivare alla censura dei libri e addirittura alle istruzioni inviate ai vicari. Emblematiche erano state nel 1627 le discussioni intorno alla stesura della nuova costituzione boema, momento che avrebbe dimostrato l'esistenza, nell'atteggiamento della corte viennese, di una notevole distanza tra il piano simbolico e il piano pratico, sostanzialmente incomprensibile agli osservatori romani, che per di più disponevano di notizie non sempre precise, inviate dai loro emissari, spesso incapaci di cogliere la complessità delle singole situazioni locali^[17]. Nonostante le proteste formulate da parte degli ecclesiastici, del tutto assenti alle consultazioni finali, il 10 maggio 1627 era stata promulgata la nuova costituzione del regno: il celebre *Verneuerten Landesordnung* (*Obnovené zemské řizení*), fondamentale documento nel processo di accentramento dei poteri nella figura del sovrano e di centralizzazione amministrativa e politica. Il 31 luglio (simbolicamente era stata scelta la festa di san Ignazio) Harrach avrebbe promulgato a nome dell'imperatore anche le patenti in cui veniva annunciato che in Boemia (anche tra i nobili) sarebbe stata tollerata esclusivamente la religione cattolica. L'eccezionalità della risoluzione, "heroica e tanto più laudabile e da più stimarsi di quella d'Austria superiore, quanto per essersi fatta questa in scriptis, e quella in voce, oltre il star il Regno di Boemia alli confini di Sassonia, et esser paese assai più grande, e più ripieno di Baroni heretici presenti", era stata immediatamente comunicata a Roma dal nunzio Carlo Caraffa^[18]. L'annuncio trionfalistico del nunzio in realtà non corrispondeva del tutto alla situazione reale. Se ad Harrach era stata promessa in forma privata una mitigazione degli articoli più controversi delle costituzioni, in nessun modo erano state invece recepite le

ripetute richieste di promulgare anche nell'arcidiocesi di Boemia i decreti del concilio di Trento^[19]. È possibile allora ipotizzare che sia stata proprio la mancata accettazione dei capisaldi della struttura organizzativa della chiesa tridentina riformata a provocare quella particolare "schizofrenia giurisdizionale" che caratterizzerà la Boemia dei decenni seguenti?

Nel modo più chiaro il concetto sarebbe stato espresso da uno dei collaboratori di Harrach, il cappuccino Basilio von Aire^[20], in una lettera inviata al cardinale Harrach nel 1652:

Perciò non se le mena buono l'adoperare censure; et non se le concede per authentica nissuna carta da navigare; non il Concilio di Trento, non Statuta Ernestina, non la Synodo Pragense; là onde bisogna andar sempre fluttuando senza dar mai in porto in alcun negotio ecclesiastico. Tutti li signori stathalteri, come si tratta di negotio ecclesiastico, che sappia di qualche giurisdittione indipendente da loro, o non confacevole con i loro fini mundani, s'accordano fra di loro a tenere V. Eminenza bassa^[21].

Questa citazione fotografa lo stato dei rapporti tra potere temporale e spirituale quattro anni dopo la pace di Westfalia, nel momento in cui la situazione bellica non poneva più ostacoli alla controriforma, e testimonia la ben nota contrapposizione a proposito delle cosiddette materie miste. Induce però a porsi una domanda: qual era in quel momento la base normativa reale che regolava i rapporti tra chiesa e stato? Almeno in via teorica avrebbero dovuto essere validi i concordati medievali, e quindi in primo luogo il Concordato di Vienna del 1448. La realtà era però ovviamente molto diversa, le guerre hussite (1419-1434) avevano portato alla distruzione della rete amministrativa della chiesa cattolica in buona parte

del paese, tanto che lo stesso arcivescovato di Praga era rimasto a lungo vacante e la scomparsa dello Stato dei prelati aveva privato la chiesa della partecipazione attiva alla gestione del potere. La chiesa utraquista (dalla comunione *sub utraque specie*), era stata riconosciuta ufficialmente dai *compactata* di Basilea (1436), che dopo molti tentennamenti non erano però stati ratificati dalla Santa Sede. Falliti tutti i successivi tentativi di Roma di risanare con la forza questo piccolo scisma religioso nella mappa europea (soltanto nel 1462 Pio II aveva infine dichiarato espressamente non validi i *compactata*), con la pace di Kutná hora del 1485 la coesistenza in Boemia di due varianti del cristianesimo era stata sancita in via definitiva: gli utraquisti, che controllavano l'università ed erano governati da un proprio concistoro, si differenziavano per alcuni articoli di fede nonché per l'uso della lingua ceca nella liturgia, anche se riconoscevano l'autorità del pontefice romano. In assenza di un arcivescovo l'agenda quotidiana della chiesa boema veniva gestita da due concistori, quello cosiddetto "superiore", per i parroci cattolici, e quello cosiddetto "inferiore", per il clero utraquista^[22]. In questa cornice estremamente complessa non va peraltro dimenticato nemmeno che i *compactata* si erano, da un certo punto di vista, rivelati anche un ostacolo per le altre fedi e uno scudo spesso utilizzato dagli imperatori, a partire da Ferdinando I, per frenare la diffusione delle altre confessioni riformate^[23].

Se anche altrove nel Cinquecento era ormai prassi comune che fossero i sovrani a controllare non soltanto la vita religiosa, ma anche la concessione dei singoli benefici della gerarchia religiosa, a maggior ragione questo ovviamente valeva per i resti dell'organizzazione cattolica in Boemia, dove la comunione *sub utraque* era garantita dalle leggi del regno. Dal punto di vista politico si era peraltro giunti a una forma articolata di collaborazione tra le varie articolazioni del

“protestantesimo” ceco, che, sul modello della *Confessio augustana* (ratificata dalla Pace di Augusta nel 1555), avrebbero cercato di ottenere una legalizzazione comune (dopo lunghe trattative Massimiliano II, nel 1575, era stato costretto a riconoscere, benché soltanto in forma orale, la *Confessio Bohemica*, in cui neoutraquisti e Unità dei Fratelli boemi erano riusciti ad accordarsi sui principi fondamentali della fede all’interno di quel largo spettro di posizioni teologiche che caratterizzava il nascente protestantesimo ceco)^[24]. Questa sempre più marcata collaborazione è del resto confermata anche dalla denominazione assunta dai nobili “protestanti” di “Stati sotto le due specie” (*stavové pod obojí*), che in varie forme avrebbero condizionato il corso delle Diete^[25]. Prima della confessionalizzazione della seconda metà del Cinquecento, non si può peraltro sostenere che la questione dell’identificazione religiosa rappresentasse uno dei tratti discriminanti della convivenza sociale, tanto in Boemia quanto, in forma ancora più evidente, in Moravia, come testimoniano i frequenti passaggi da una fede all’altra all’interno delle singole casate e dei singoli rami familiari e le differenze di fede persino tra singoli esponenti di una stessa generazione^[26]. Del resto è stato giustamente sottolineato che in Boemia uno dei principali problemi della confessionalizzazione vada individuato proprio nell’assenza di una solida organizzazione ecclesiastica (cattolica o protestante) a disposizione dei sovrani^[27]. Josef Válka ha inoltre più volte rimarcato come una larga parte della nobiltà morava fosse rimasta a lungo estranea a una concezione confessionale della religione e legata più a una forma non confessionale del cristianesimo^[28].

Il caso della Boemia è caratterizzato da una graduale inversione di rotta solo a partire dalla metà del Cinquecento, prima con i progetti di Ferdinando I e poi, in modo ancora più

marcato, con il rilancio della riforma dopo la morte del moderato Massimiliano II nel 1576^[29]. Il modello era stato indicato dallo stesso Ferdinando I nella parte finale del suo regno, sulla base di tre interventi di lunga durata: la ricostruzione della struttura gerarchica della chiesa cattolica; la creazione di una rete di istituti di istruzione di marca cattolica con l'obiettivo di confessionalizzare le giovani élite; e la conversione di un numero ristretto di magnati alla fede cattolica^[30]. La strategia di Ferdinando I aveva ottenuto, per quanto riguarda la Boemia, risultati di grande rilievo con il ripristino dell'arcivescovato di Praga: dopo lunghe trattative, il 5 settembre del 1561 Pio IV aveva infine emanato la bolla che nominava arcivescovo Anton Brus von Mùglitz. Nel 1562 si era aggiunta la fondazione di un'accademia gesuita a Praga, presto seguita da altre fondazioni simili in tutto il paese. Il primo chiaro segnale dell'inizio della riforma cattolica in Boemia era stato del resto rappresentato proprio dall'arrivo della Compagnia di Gesù (1552), che nel corso degli anni avrebbe acquistato grande influenza alla corte di Vienna, approfittando anche dell'assenza di una forza religiosa e spirituale alternativa al nuovo codice simbolico da essa propagato^[31]. In questa fase la via per ricomporre la frattura religiosa con gli utraquisti era stata a lungo identificata, da parte della curia romana, nel rientro dell'utraquismo nell'alveo del cattolicesimo. Proprio per questo motivo la discussione sull'utraquismo, fortemente voluta dal nuovo imperatore che vedeva nella cosiddetta "concessione del calice" una possibilità per giungere a una generale riconciliazione religiosa, ha rappresentato nel corso dello stesso Concilio di Trento un argomento così importante di dibattito^[32].

In questa sede l'attenzione verrà concentrata sull'applicazione pratica della riforma elaborata nel corso del Concilio di Trento, anche se, data la complessità del tema, ci

soffermeremo soprattutto su uno dei suoi simboli, quella che era sentita come una necessità primaria, la periodica convocazione dei sinodi diocesani. Al suo ritorno da Trento, l'arcivescovo Brus von Müglitz aveva intrapreso un'incisiva azione di riforma, a partire proprio dal riconoscimento dei decreti del Concilio, dalla fondazione del seminario e dalla convocazione di un sinodo, incontrando però subito fortissimi ostacoli da parte degli Stati non cattolici^[33]. Per quanto riguarda i sinodi diocesani varrà la pena di ricordare che la Boemia poteva contare su una ricca tradizione medievale, visto che il primo si era tenuto con tutta probabilità già nell'ultimo quarto del Duecento (i primi statuti conservati risalgono in ogni caso al 1308, quando la Boemia faceva ancora parte della diocesi di Magonza)^[34]. Grande importanza avrebbero avuto, dopo l'elevazione di Praga a sede arcidiocesana (1344), gli statuti provinciali di Ernesto di Pardubice, approvati nel corso di un celebre sinodo tenutosi l'11-12 novembre del 1349^[35]. Ispirati a quelli di Magonza, ma con ampie citazioni testuali del *Corpus iuris canonici*, essi avevano assunto il valore di norma giuridica della nuova arcidiocesi^[36]. Questa precoce codificazione aveva ovviamente perso ogni possibilità di applicazione nel corso delle guerre hussite, benché ne sia attestata una versione a stampa nel 1476^[37]. Al momento della ricostituzione dell'arcivescovato, gli sforzi di Brus von Müglitz di ricollegarsi a questa tradizione non avevano però avuto successo. Quando l'arcivescovo, nel 1564, aveva inviato al concistoro *sub utraque*, assieme al breve della concessione del calice, anche gli atti del Concilio di Trento, il concistoro aveva giudicato impossibile mutare alcunché nelle questioni religiose senza la preventiva approvazione degli Stati *sub utraque* del regno^[38]. Come dimostra quest'episodio, la dipendenza delle questioni religiose dalla volontà delle autorità politiche locali era dunque ormai radicata in una tradizione centenaria, che la

divisione confessionale non faceva che alimentare. Quando nel 1568 in Moravia era stato convocato un sinodo provinciale, la curia romana aveva richiesto un'analoga iniziativa anche all'arcivescovo di Praga^[39]. Sollecitato da Brus von Müglitz, Massimiliano II gli avrebbe prima imposto di rinviare la celebrazione del sinodo fino al suo arrivo a Praga^[40], per poi vietarne esplicitamente la convocazione^[41]. L'arcivescovo, impossibilitato dagli Stati non cattolici, che vedevano con grande sospetto qualsiasi forma di affermazione dell'autorità ecclesiastica diretta, non aveva infine potuto fare altro che convocare regolarmente delle riunioni distrettuali del clero ed effettuare le visite dei parroci, seguendo così una via di riforma interna^[42]. Proprio per ovviare all'impossibilità di celebrare il sinodo erano stati infatti concepiti nel 1564 i cosiddetti "articoli di riforma", accompagnati da una dettagliata istruzione per i parroci^[43]. L'unica strada percorribile si era quindi dimostrata quella di procedere a una riaffermazione, flebile ma comunque importante, dell'autorità della chiesa, e a una sua riforma, almeno per via interna. Si trattava del primo di una lunga serie di compromessi, che avrebbero caratterizzato, anche dopo il successo militare della Montagna bianca, la fragilità normativa su cui si basava la riaffermazione dell'autorità della chiesa in Boemia.

I decreti del Concilio di Trento, com'è noto, sarebbero stati invece recepiti, almeno apparentemente, nel corso del cosiddetto sinodo praghese del 1605, tenutosi nell'ultima parte del regno di Rodolfo II, anche se, come dimostrano le parole di Basilio von Aire, ancora a decenni di distanza la realtà si presentava alquanto diversa^[44]. Che significa infatti in questo contesto storico approvare delle norme e in che circostanze dei testi possono essere considerati validi e condivisi? La pubblicazione dei decreti del Concilio, momento atteso fin dal momento della rifondazione dell'arcivescovato, "fondamento

principalissimo d'estirpatione de le heresie"^[45], a lungo osteggiato dagli Stati e dalle Diete, era stato apparentemente raggiunto dal nunzio Giovanni Stefano Ferrero, *doctor utriusque iuris*, erudito con un forte interesse per gli studi storici e legato al circolo di Carlo Borromeo^[46]. Il nuovo nunzio si era preparato con cura alla sua missione, come dimostra l'interessante raccolta di materiali tratti dai documenti dei suoi predecessori conservata nel suo archivio^[47]. In questo testo si sottolineava che i modi per "aiutar il regno di Bohemia" in materia di religione erano, oltre a tante misure concrete, il sinodo, il seminario, la visita del regno e l'istituzione di un'accademia cattolica^[48]. Il sinodo, al quale seguiva l'accettazione dei decreti del concilio di Trento e dell'"ufficio e rito romano", rappresentava dunque agli occhi della curia romana il primo necessario passo per ricondurre la Boemia nell'alveo dell'osservanza romana. Il nuovo nunzio, che aveva peraltro convocato un sinodo nella sua diocesi di Vercelli nel 1600^[49], scriveva già il 31 maggio del 1604, appena un mese dopo il suo arrivo in Boemia, "che havevo persuaso a monsignor arcivescovo di Praga far un sinodo, esibendomi a promoverlo con S. Maestà, come feci prima per via del Barvitio"^[50], notizia accolta a Roma positivamente^[51]. Il 5 luglio aggiungeva: "facessimo una congregatione di sei ecclesiastici dopo un convito in casa di monsignor arcivescovo per il sinodo per trattar del modo, ma non fu concluso cosa alcuna, scusandosi monsignor di poter intervenire alle congregazioni, che io proponevo che si facessero due volte la settimana"^[52]. A capo della congregazione era stato nominato il preposito della chiesa metropolitana di Praga, Georgius Bartholdus Pontanus a Braitenberg, che aveva studiato i decreti del Concilio di Trento, gli statuti provinciali del 1349 e quelli della diocesi di Olomouc del 1568 e 1591, così come i testi pastorali di Carlo Borromeo^[53]. I tentennamenti dell'arcivescovo Zbynko Berka

von Duba, in carica dal 1592 al 1606^[54], avevano provocato la reazione della curia romana, come dimostra l'esortazione inviata dal papa Clemente VIII il 14 ottobre 1604^[55]. Sugli ostacoli frapposti dall'arcivescovo Ferrero tornerà più volte anche in seguito: ad esempio il 2 maggio del 1605 scriveva che Berka, "essendo di sua natura poco zelante et alienissimo dal suo ufficio", aveva frapposto continue difficoltà, richiamandosi alla richiesta dell'imperatore "che andasse riservato a fare il sinodo"^[56], ma a Roma la notizia era sembrata, data l'indubbia fede religiosa dell'imperatore, poco credibile^[57]. Il 13 giugno Ferrero scriveva a Roma, dove nel frattempo era stato eletto il nuovo pontefice, Paolo V, di fare continue pressioni sull'arcivescovo per la convocazione del sinodo, anche se perfino l'arcivescovo di Olomouc, il cardinale Franz von Dietrichstein, consigliava di aspettare tempi migliori^[58]. Per questo motivo suggeriva di inviare a Berka un breve esortativo, visto che si trattava di persona che si poteva convincere "per la strada parte del timore, parte della gloria humana"^[59], come sarebbe poi avvenuto il 2 luglio^[60]. La data inizialmente prevista per il sinodo, l'8 settembre, non era stata poi rispettata proprio a causa dell'assenza dell'arcivescovo, che si sarebbe recato alle terme "per l'indisposizione, che ha in una gamba"^[61]. Alla fine il sinodo si era tenuto dal 28 al 30 settembre, come Ferrero comunicava a Roma con una dettagliata lettera piena di entusiasmo il 3 ottobre ("sia lodato S.D.M. che il colpo è fatto!"). Il nunzio sottolineava che i decreti facevano così spesso riferimento a quelli del Concilio di Trento per aggirare l'eventuale non accettazione di questi ultimi^[62]. Come suggerito dal nunzio, da Roma sarebbe stato subito inviato un breve di lode all'arcivescovo per la convocazione del sinodo e l'accettazione dei decreti del concilio^[63]. Già il 21 novembre il nunzio aveva dovuto però scrivere a Roma di essere stato costretto, senza poter attendere l'approvazione della curia, a

pubblicare in fretta i decreti a causa delle pressioni degli avversari della riforma, non volendo rischiare che, tergiversando, la stampa venisse poi impedita^[64]. Per questo motivo, specificava Ferrero il 17 aprile del 1606, richiedendo per il tramite di Pontanus a Braitenberg la conferma della Congregazione del Concilio, che aveva il compito di effettuare la ricognizione sui singoli sinodi, ne erano stati stampati soltanto pochi esemplari, in quel momento già esauriti^[65]. La stampa dei decreti rappresentava senz'altro una novità considerevole, la cui autorità era rafforzata dalle due lettere di Clemente VIII e Paolo V riprodotte a mo' di introduzione, prima della conferma dell'arcivescovo medesimo e del testo dei decreti veri e propri^[66]. Per non lasciare adito a dubbi, l'ultimo articolo del testo stampato era sintomaticamente intitolato "De Sacri Concilii Tridentini acceptatione" e affermava esplicitamente: "Quare praesenti Decreto supradictum Concilium, omniaque, & singula in eo diffinita, & sancita recipimus, & approbamus, atque vobis omnibus, & singulis recipienda, & observanda edicimus"^[67]. Alla luce di quanto detto, il sinodo del 1605 e la celebre pubblicazione dei suoi decreti più che l'approvazione di un testo con valore giuridico sembrano quindi una forzatura dovuta alla spregiudicata strategia del nunzio.

Ferrero, riprendendo la lettera citata, ricostruiva nella relazione finale al suo successore tutta la vicenda in questi termini:

E perché in alcune istruzioni di reverendissimi nuntii miei antecessori ogniuno ricordava ch'era necessario far un sinodo nel quale si accettasse il concilio di Trento, con l'aiuto di Dio lo tentai e l'ottenni, parendomi che, fra il strepito dell'armi e l'essersi quasi sopita la memoria di quelle grandi opposizioni che vi furono al tempo di Ferdinando, si potesse sperar

qualche buon essito; ne parlai all'Imperatore e, per levar ogni scrupolo, procurai che S. Maestà persuadesse all'arcivescovo che volesse far un poco di riforma del clero, sotto la cui voce si negotiò con S. Maestà, e non di sinodo. Chiamai un canonico della mia chiesa atto a simile attione [Giovanni Battista Margarotti], il quale distese i decreti, et in una congregatione che due volte la settimana si faceva, presente me e mons. arcivescovo, si esaminarono. Tacqui dell'accettazione del concilio et a S. Maestà et all'arcivescovo stesso sino all'ultimo, così successe felicemente alli 28 di settembre, giorno di San Vinceslao, tutelare di questo regno, essendovi intervenuti ben 200 preti; e più ne sarebbero venuti se non si fusse andato con circuspettione nell'intimatione, per non dar occasione di disturbo che havebbe impedita l'attione. V'intervennero al principio del sinodo tutti li ministri de' prencipi e tutta la corte con incredibile consolatione de' buoni. In tutte le sessioni poi intervenni io, che così volse mons. arcivescovo, al quale lasciai la direttione del sinodo, e nell'ultima sessione si pro[po]se l'accettazione del concilio di Trento. Non vi fu pur uno che, colto all'improvviso, aprisse bocca in contraddire, ma ogniuno in segno del consenso si sottoscrisse. Poco dopo mons. arcivescovo morì, onde non si fece pubblicare per tutte le parocchie. Sarà però officio di mons. arcivescovo moderno farlo subito che sia consecrato, et insieme ripigliare la riforma del missale, breviario e rituale, prendendo il romano, fuorché in certi santi particolari, alli quali così dopo la celebratione del sinodo mons. arcivescovo morto haveva fatto dar principio dal preposto di questa cathedrale^[68].

Nonostante l'evidente forzatura del nunzio, la curia romana aveva considerato così risolta la questione, visto che nell'istruzione al nunzio Caetani si diceva che nel sinodo erano stati fatti "molti decreti pertinenti a la riforma del clero, et quel

che si desiderava tanto, fu accettato il concilio Tridentino senza contraddizione alcuna. Questa accettazione sola del concilio, quando sia messo in esecuzione, basta per dare il buon indirizzo a le cose ecclesiastiche in quelle parti”^[69]. Probabilmente nessuno immaginava quanto problematica quell’esecuzione si sarebbe rivelata in futuro, anche per l’imprevedibile evoluzione dei rapporti tra Rudolfo II e Mattia d’Asburgo, che avrebbero portato nel 1609 alla concessione della celebre Lettera di Maestà in cui venivano garantite le libertà confessionali^[70]. La storiografia ha comunque sempre indicato nel sinodo del 1605 una tappa fondamentale nella ricostituzione della base giuridica della chiesa boema, senza soffermarsi sulla problematicità della sua approvazione.

Vale inoltre senz’altro la pena di sottolineare un altro aspetto dell’azione del nunzio, e cioè la pubblicazione, nel 1606 degli *Statuta provincialia Ernestiarchiepiscopi primi Pragensis*, ad opera del già più volte evocato Pontanus a Braitenberg, la cui introduzione – in realtà una dedica al nunzio Ferrero per i suoi meriti nella difesa del cattolicesimo in Boemia – offre anche un panorama storico sulle difficoltà incontrate nella convocazione del sinodo^[71]. Il preposito aveva “magno studio, labore & desiderio” studiato gli esemplari manoscritti del già citato sinodo provinciale del 1349, stabilendo così un testo di riferimento degli *Ernestina Statuta*, che sarebbero stati più volte ristampati (l’ultima edizione risale addirittura al 1762)^[72]. Nel giro di due anni erano stati dunque pubblicati due testi normativi, uno medievale e uno moderno (che a sua volta richiamava molti dei decreti del Concilio di Trento), i quali non soltanto sancivano la sostanziale continuità della chiesa cattolica in Boemia, ma avrebbero dovuto garantire una base giuridica nella gestione degli affari ecclesiastici^[73]. Varrà la pena di notare che si tratta proprio delle “carte da navigare” citate nelle cupe parole del cappuccino collaboratore di

Harrach nel 1652 come non riconosciute dalla controparte politica. Non si può dunque non notare la debolezza intrinseca del valore reale che queste norme avevano ancora mezzo secolo dopo il sinodo del 1605.

Il dubbio status di queste norme è del resto testimoniato dai continui accenni nei decenni successivi alla speranza di giungere a una loro approvazione nella corrispondenza tra l'arcivescovo e la curia romana. Già nel momento dell'elaborazione del primo programma generale di riforma nell'estate del 1624, Harrach inviava a Roma con una lettera "la nota di quanto m'è parso per beneficio della religione catholica doversi da me et tutto il clero a Sua Maestà et agli ordini di questo regno di Bohemia proporre e sollecitare"^[74]. Nel testo aveva raccolto molte delle proposte già presentate e discusse negli anni precedenti, rimarcando in particolare la necessità di convocare un sinodo e giungere all'accettazione dei decreti del Concilio di Trento^[75]. Uno dei più stretti collaboratori dell'arcivescovo, il celebre cappuccino Valeriano Magni^[76], scriveva nel 1626 che, per "dar complimento a questa riforma", si sarebbero dovuti anche "publicare et praticare in questo regno" i decreti del Concilio di Trento^[77]. Nel 1629 spiegava nuovamente che i decreti del concilio di Trento non avevano valore normativo proprio perché accettati solo dalla chiesa: "questi Stati politici non l'acconsentirono, ancorché gli preti in una sinodo l'accettassero". L'argomento era stato peraltro suffragato da alcuni ecclesiastici, probabilmente i gesuiti ("esser in più casi dichiarato da certi theologi non obligar in Boemia il sudetto Concilio")^[78]. Lo stesso Magni, nel 1632, indicherà tra le cause pendenti una "sinodo archidiocesana, nella quale si dia forma e stabilimento a tutte le suddette cose e sia anco con consenso de' politici abbracciato il Concilio di Trento che, sotto mons. nuntio Ferrerio vescovo di Vercelli, fu accettato dal clero"^[79]. Nel 1638 di fronte alle difficoltà

incontrate da molti problemi di giurisdizione ecclesiastica, in particolare dalla visita generale della diocesi, che doveva essere realizzata dall'arcivescovo e da un commissario imperiale^[80], anche il tentativo di ripubblicare le norme del sinodo del 1605 era stato visto con sospetto e osteggiato^[81]. Anche in questo caso non era rimasto che ricorrere a un espediente: nel 1636 Basilio von Aire aveva parlato di “una radunanza et come synodo virtuale, dove comparvero con le loro relationi in scriptis, tutti li principali preti c'hanno cura dell'anime, cioè da 25 o 30 vicarij foranei, a ciascuno de' quali S. Eminenza haveva distribuito i suoi distretti e dentro i quali dovevano haver l'inspezzione, visitatione et correttione degl'altri parrochi et preti”^[82].

Riassumendo, si può concludere che il reale valore del sinodo del 1605 restava nei fatti circoscritto alla dimensione interna della chiesa. A giudicare dalle parole del nunzio sembrava invece che, grazie alla sua spregiudicata tattica, non soltanto il clero ceco avesse accettato i decreti del Concilio di Trento, ma perfino gli Stati del regno. A distanza di cinquant'anni, dopo i ripetuti fallimenti di tutti i tentativi di far approvare i decreti del concilio dalle Diete boeme (pure ormai integralmente cattoliche), l'arcivescovo Ernst Adalbert von Harrach non poteva che constatare che gli Stati non si ritenevano “obligati di stare alli decreti della Synodo, o del Concilio di Trento, come non accettati da loro”^[83]. Nonostante le speranze del nunzio Ferrero, la distanza tra realtà e fatto storico era rimasta dunque abissale persino dopo la scomparsa degli Stati non cattolici e pochi episodi potrebbero esemplificare in modo più significativo i limiti del successo della riforma cattolica in Boemia a metà del Seicento come la mancata validità di qualsivoglia testo canonico di riferimento. Può essere interessante aggiungere che si tratta di testi non riconosciuti dalla controparte statale, ma per decenni utilizzati

a livello locale in ambito ecclesiastico, come dimostra anche, nell'impossibilità di convocare un nuovo sinodo, la ristampa dei decreti di quello del 1605 finalmente realizzata da Harrach alla fine del 1650^[84]. Non è un caso però che poco tempo dopo, analogamente a quanto fatto a suo tempo da Brus von Müglitz, fosse stata emanata un'importante *Instructio Parochorum*, che in venti punti regolava la vita e il comportamento sociale del parroco e offriva un modello normativo di riferimento. Dopo aver notato in apertura che “leges fuisse Ecclesiasticas sub illud tempus ignorata a plurimis, est manifestum: Exemplaria Synodi Pragensis erant pauca; et a perpaucis lecta, et hanc ob rem debuimus jubere, ut Synodus recuderetur, et interim non nullae ejusdem leges, quae magis visae necessariae reductae ad paucas lineas universis Sacerdotibus intimarentur”, l'istruzione proseguiva elencando le venti leggi di comportamento del buon parroco^[85]. Ancora nel corso della Dieta del regno del 1654 lo Stato dei prelati aveva suggerito “una Synodo, la cui sostanza dovesse prima consultarsi con deputati di S.M., poi a ratificatione di S.M. proporsi in Dieta per essere accettata dalli Stati, come anco il Concilio di Trento, e poi iscritto l'atto nelle tavole del Regno”^[86]. Naturalmente anche in quest'occasione, dopo lunghe consultazioni, su nessuno dei punti in discussione (compresi il sinodo e l'approvazione di un concilio di Trento “limitato”) era stato raggiunto un accordo^[87]. Tant'è vero che per vedere la convocazione di un nuovo sinodo arcidiocesano la Boemia avrebbe dovuto attendere addirittura fino al 1860^[88]. Si può quindi concludere che, anche se per la storiografia quelle citate sono sempre state norme “ufficiali” e valide, esse hanno funzionato per una lunga fase della controriforma nella prassi ecclesiastica interna, senza però essere riconosciute dalla controparte statale.

Sappiamo del resto che i decreti del Concilio erano stati recepiti dai soli Stati cattolici in molti altri contesti nazionali, in

particolare lì dove la loro accettazione era stata impedita dalle divisioni religiose. Se una notevole capacità di dissimulazione aveva fatto sì che anche in altri contesti avessero funzionato in forma “non ufficiale”, nel caso boemo la forma scelta dal nunzio Ferrero era particolarmente poco adatta a un paese in cui era necessaria una riforma radicale del corpo ecclesiastico, perché nel corso del Quattrocento la rete ecclesiastica era stata distrutta e riorganizzata nel corso della seconda metà del Cinquecento in modo solo parziale. La notevole sfasatura temporale dell’evoluzione religiosa in Boemia poteva quindi contare su alcuni capisaldi, ad esempio la residenza del vescovo, ispirato al modello pastorale borromeiano, come elemento centrale della riconquista dei fedeli all’osservanza cattolica. Ma molti erano i punti di lontananza dal modello tridentino, non tanto per quanto riguarda le questioni dottrinali, sulle quali gli Asburgo potevano anzi vantare un’intransigenza superiore a quella di molte altre casate europee, né a proposito della riforma dei sacramenti, ricondotti sia pure con qualche fatica all’osservanza tridentina (confessione, comunione, matrimonio, battesimo e morte), quanto ad esempio l’accettazione della normatività delle dispense matrimoniali, per le quali centrale si farà il ruolo di mediazione con Roma del vescovo. Difficili si riveleranno anche i rapporti con alcune congregazioni romane, ad esempio nel caso della complessa questione della liturgia, ovvero della mai del tutto risolta questione di catechismi, missali e breviari, che nel tentativo di ricondurre i culti locali a una base romana condivisa inseguiranno spesso invano difficili compromessi^[89]. I problemi incontrati nel riformare i testi delle singole diocesi sono stati di recente ricostruiti, sulla base delle complesse trattative di Dietrichstein a proposito dei patroni moravi nel caso, in parte analogo, della Moravia^[90]. Una situazione molto simile ha caratterizzato anche l’azione di Harrach in Boemia

che, di fronte alla lentezza delle decisioni romane, aveva addirittura cercato di aggirarne la necessaria approvazione, come dimostra l'interessante corrispondenza con il barnabita Lino Vacchi, che si è conservata nell'archivio Harrach^[91]. La validità delle norme scritte si rivelava dunque estremamente elastica non soltanto nei rapporti tra il mondo ecclesiastico e quello secolare, ma anche all'interno della chiesa stessa. E gli esempi potrebbero ancora moltiplicarsi.

Il problema è quindi di duplice portata. Da un lato le norme del diritto sembrano essere sempre più indispensabili per regolare il funzionamento di una società moderna, ma la loro accettazione da parte delle singole istituzioni interessate risulta d'altro canto poco definibile. Che cosa significa infatti, per utilizzare un lessico anacronistico, che lo stato ha accolto le norme del diritto canonico? Si intende l'imperatore, che magari può aver avallato l'idea in un determinato momento storico? O gli Stati? O ancora i luogotenenti? Ed ecco che l'immagine dello "stato", osservata a proposito dei singoli punti di frizione, si sfalda in insieme di istituzioni non sempre legate da una stessa linea politica. Come conferma il caso della Boemia, il sovrapporsi di competenze in molti casi non fa che riflettere la complessità delle singole situazioni, regolate da quell'insieme di convenzioni, spesso definite "tradizioni locali".

Per concludere, varrà la pena di tornare a chiedersi fino a che punto il caso della Boemia rappresenti un'eccezione. Ovviamente sappiamo bene quante differenze ci siano state tra paese e paese, a partire dal caso limitrofo della Moravia^[92], per non parlare di Venezia, dove le tradizioni locali avevano mantenuto un'influenza altrettanto considerevole^[93]. In Boemia le due principali anomalie vanno ricercate dalla dialettica tra corte viennese ed élite politiche locali (nella duplice forma delle discussioni tra Stati in seno alle Diete e di gestione degli affari correnti da parte dei luogotenenti), così

come dalla dialettica interna alla chiesa stessa (nunzi, vescovi e singoli ordini religiosi, in primo luogo i gesuiti). Harrach in fin dei conti fin dal suo primo programma di riforma del 1624 aveva tratteggiato un chiaro modello borromeiano di riforma, basato su un sinodo, un seminario, delle visite annuali e una base legislativa fondata sui decreti del Concilio di Trento^[94]. Il vero momento di scontro e di definizione delle varie concezioni di riforma è stato rappresentato, come mostrato più volte dalla storiografia, dalle polemiche sorte nel corso delle trattative svoltesi nel 1626 a Vienna^[95]. Oltre a visioni diverse tra arcivescovo e gesuiti, tra potere secolare ed ecclesiastici, tra luogotenenti e corte, il problema riguardava in fondo però l'autorità reale della chiesa stessa. È probabile che queste differenze siano emerse in modo così esplicito già in questa fase di apparente trionfo della riforma cattolica proprio perché la struttura ecclesiastica era stata ricreata in un periodo così breve. Uno dei motivi della lentezza della ricattolicizzazione sembra quindi poter essere identificato proprio nel fatto che il potere viene, almeno in una certa forma, restituito alla chiesa in un momento in cui, grazie anche al sostegno della casuistica gesuita, i sovrani mettono in atto un tentativo sempre più consapevole di centralizzazione. Ed è invece proprio in questo momento che in Boemia la chiesa ritorna a un'immagine sostanzialmente medievale della rappresentazione del proprio ruolo, anche se ovviamente non si trova nella possibilità di riaffermare le proprie posizioni, se non sul piano simbolico, come dimostra la differenza tra livello della rappresentazione (chiesa che torna ai fasti e al ruolo politico che aveva goduto nel medioevo) e realtà quotidiana (rete dei parroci in condizioni disastrose che rendeva impossibile per tutto il Seicento un reale controllo del paese). Sembra dunque possibile affermare che l'assenza di norme giuridiche valide e condivise abbia contribuito in modo

significativo a impedire lo sviluppo e la realizzazione di un piano di riconquista univoco e condiviso.

Summary

After the overwhelming victory at White Mountain in 1620, the Catholic reform seemed to stand in front of a path without obstacles in Bohemia that would have guaranteed its easy success. However, it was not realised in the expected forms and way. To find an explanation, it is worth examining the causes, starting out obviously from the missing recognising of the decrees of the Council of Trent. Searching for the answer in the first place this study analyse the political and ecclesiastical background putting into context the subject.

The bases on which the recatholisation could unfold were put down during the long archiepiscopacy of Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667), who had studied in Rome and was appointed the archbishop of Prague in 1623, then three years later also cardinal. Given the political situation, when he arrived at Prague the success of the reform seemed guaranteed, but its practical realisation proved to be very problematic in a country in which for instance all of the ecclesiastical benefices were controlled by the nobility. The discussions about the scheme of the new constitution of Bohemia in 1627, demonstrated the existence a significant distance between the nominal and the practical plans. Namely, despite the formulated objections of the ecclesiastics, who were all absent from the final consultations, on the 10th of May the new constitution of the kingdom was promulgated. Some month later, on the 31th of July Harrach declared in the name of the emperor also the instruction in which it was announced that only the Catholic religion is tolerated in Bohemia. Nevertheless the repeated requests to promulgate

the decrees of Trent also in the archdiocese of Bohemia were not fulfilled.

The reasons are examined in detail in the study, putting the question: what was in that moment the real normative base that regulated the relations of Church and State? Theoretically, the articles of the Concordat of Vienna (1448) were in effect. But the Hussite wars (1419–1434) destroyed the administrative network of the Catholic church in most of the country, moreover, the archbishoprics of Prague remained vacant for a long time and the disappear of the ecclesiastical order deprived the Church from the active participation of practicing power. The Utraquist Church was officially recognised by the *compactata* of Basel (1436) that after much hesitation was not ratified by the Holy See. Hence, parallel existed two variant of Christianity in Bohemia. Being the archbishoprics see unfilled, ecclesiastical affairs were carried by two consistories, the “superior one” of the catholic priests and the “inferior one” of the utraquist priests. The archiepiscopal see was finally filled in 1561. Then the Roman Curia thought it was the right moment to put an end to the schism. After many delay on the request of the nuncio an exhortatory breve was sent to the archbishop and a synod was convoked in 1605 where the decrees of Trent were recognized. Rome thought that the question was solved this way, but even in 1629 the decrees of the Council of Trent did not have a normative value as they were accepted only by the Church and not by the political orders.

The study ends by drawing the conclusions, according to which: one of the causes of the slowness of the recatholisation seems to be in the fact that the rulers always wanted their power to be more and more centralised. Right in this moment the Church in Bohemia returned to a fundamentally medieval picture of the representation of its own role. In reality between

the symbolic and practical aspects there was a deep gap. Therefore it seems possible to confirm that the absence of valid and common juridical norms contributed to the impede of the progression and realisation of a univocal and common reconquist plan.

[1] Sigle: APF (Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli o de Propaganda Fide), SOCG (Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali); NA (Národní archiv [Praha]), APA (Archiv pražského arcibiskupský); ÖStA (Österreichisches Staatsarchiv [Wien]), AVA (Allgemeines Verwaltungsarchiv), FA (Familienarchiv) [FA].

[2] Sulla storia religiosa della Boemia in età moderna si vedano almeno A. Gindely, *Geschichte der Gegenreformation in Böhmen*, Leipzig 1894; R.J.W. Evans, *Felix Austria. L'ascesa della monarchia asburgica: 1550-1700*, Milano 1981; M. E. Ducreux, *La reconquête catholique de l'espace bohémien*, in "Revue des études slaves", 1988, pp. 685-702; Id., *Gli stati asburgici*, in *Storia del Cristianesimo. Religione - Politica - Cultura*, a cura di M. Venard, IX. *L'età della Ragione (1620/30-1750)*, edizione italiana a cura di P. Vismara, Roma 2003, pp. 26-52; Th. Winkelbauer, *Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter*, I-II, Wien 2003; P. Vorel, *Velké dějiny zemí Koruny české VII. 1526-1618*, Praha 2005; J. Mikulec, *Rekatolizace šlechty v Čechách. Či je země, toho je i náboženství*, Praha 2005; I. Čornejová - J. Kaše - J. Mikulec - V. Vlnas, *Velké dějiny zemí Koruny české VIII. 1618-1683*, Praha 2008; H. Louthan, *Converting Bohemia: Force and Persuasion in the Catholic Reformation*, Cambridge 2009.

[3] Come introduzione si rimanda, anche per la sterminata bibliografia, al volume di A. Prospero, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino 2001.

[4] Sulla ricattolicizzazione della Boemia si veda A. Catalano, *La Boemia e la riconquista delle coscienze. Ernst Adalbert von Harrach e la Controriforma in Europa centrale (1620-1667)*, Premessa di Adriano Prospero, Roma 2005.

[5] Si vedano ad esempio J. Bahlcke, *Geistlichkeit und Politik. Der ständisch organisierte Klerus in Böhmen und Ungarn in der frühen Neuzeit*, in *Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur vom 16 - 18. Jahrhundert*, a cura di J. Bahlcke - H.J. Bömelburg - N. Kersken, Leipzig 1996, pp. 161-185; Id., *Kontinuität und Wandel im politischen Selbstverständnis der katholischen Geistlichkeit Mährens (1580-1640)*, in *Morava a Brno na sklonku třicetileté války*, a cura di J. Skutil, Praha-Brno 1995, pp. 84-98; P. Mat' a, "O felix Boemia, quando sacerdotum consiliis regebaris". *Geschicht als Argument im politischen Denken des höheren Klerus Böhmens und Mährens im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, in *Die konstitution der Vergangenheit. Geschichts - denken, Traditionsbildung und Selbstdarstellung im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, a cura di J. Bahlcke - A. Strohmeyer, Berlin 2002, pp. 307-322.

[6] Si veda Catalano, *La Boemia e la riconquista delle coscienze*, op. cit., pp. XIII.

[7] Si vedano le suggestioni del vecchio saggio di E. Brambilla, *Per una storia materiale delle istituzioni ecclesiastiche*, in "Società e storia", 1984, 24, pp. 395-450.

[8] *Die Habsburgermonarchie 1620 bis 1740. Leistungen und Grenzen des Absolutismusparadigmas*, a cura di P. Mat' a - Th. Winkelbauer, Stuttgart 2006.

[9] A. Catalano, "Das temporale wird schon so weith extendiret, dass der Spiritualität

nichts als die arme Seel überbleibet". *Kirche und Staat in Böhmen (1620-1740)*, id., pp. 317-343.

[10] Si veda J. Schnitzer, *Zur Politik des hl. Stuhles in der ersten Hälfte des Dreißigjährigen Krieges*, in "Römische Quartalschrift", 1899, pp. 151-262.

[11] A. Koller, *Le rôle du Saint-Siège au début de la guerre de Trente ans. Les objectifs de la politique allemande de Grégoire XVI (1621-1623)*, in *L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit*, a cura di L. Bély, Paris 2000, pp. 123-134.

[12] J.H. Elliott, *Il miraggio dell'impero. Olivares e la Spagna dall'apogeo al declino*, I-II, Roma 1990.

[13] Evans, *Felix Austria*, op. cit., pp. 104-105. Si vedano inoltre il recente Th. Brockmann, *Dynastie, Kaiseramt und Konfession. Politik und Ordnungsvorstellungen Ferdinands II. Im Dreißigjährigen Krieg*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2011, e l'ormai classico H. Sturmberger, *Kaiser Ferdinand II und das Problem des Absolutismus*, Wien 1957 (*L'imperatore Ferdinando II e il problema dell'assolutismo*, in *Lo stato moderno*, I-III, Bologna 1974, III, pp. 147-184).

[14] Su Ernst Adalbert von Harrach si vedano Catalano, *La Boemia e la riconquista delle coscienze*, op. cit.; *Die Diarien und Tagzettel des Kardinals Ernst Adalbert von Harrach (1598-1667)*, a cura di K. Keller - A. Catalano, I-VII, Wien-Köln-Weimar 2010; F. Krásl, *Arnošt hrabě Harrach, kardinál sv. Církve Římské a Kníže, Arcibiskup pražský. Historicko-kritické vypsání náboženských poměrů v Čechách od roku 1623-1667*, Praha 1886.

[15] Catalano, *La Boemia e la riconquista delle coscienze*, op. cit., passim; Id., *Un'altra guerra durata trent'anni: la Compagnia di Gesù e l'università di Praga (1622-1654)*, in *Los jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, a cura di J. Martínez Millán - H. Pizarro Llorente - E. Jiménez Pablo, Madrid 2012, pp. 231-254.

[16] Sarà in questa sede sufficiente rimandare agli studi raccolti nel volume di P. Prodi, *Cristianesimo e potere*, Bologna 2012.

[17] Per l'analisi della nuova costituzione dal punto di vista ecclesiastico si veda A. Catalano, "*Vos ecclesiastici sempre diversum (occlamandi desiderio) ab aliis vultis*". *Le rôle de l'ordre des prélats à la diète de Bohême après 1627*, in "XVII^e Siècle", 250, 2011, pp. 19-30.

[18] *Caraffa a Ludovisi*, 1627 VII 28, Roma, APF, SOCG, vol. 67, f. 59.

[19] Sulla richiesta di Harrach e la corrispondenza di uno dei membri della commissione si veda J. V. Šimák, *Několik příspěvků k českým dějinám právním z let 1625-1630*, in "Sborník věd právních a státních", 1911, pp. 90-118

[20] Sulla sua figura e sul suo operato in Boemia si veda A. Catalano, *Die Funktion der italienischen Sprache während des Episkopats der Prager Erzbischofs Ernst Adalbert von Harrach (1623-1667) und die Rolle des Kapuziners Basilius von Aire (1591-1665)*, in "Folia historica bohemica", 27, 1, 2012, pp. 99-134.

[21] ÖStA, AVA, FA Harrach, *Ernst Adalbert, Kardinal*, Karton 137, *Basilio*, 1652 XII 1.

[22] J. Rak, *Vývoj utrakvistické správní organizace v době předbělohorské*, in "Sborník

archivních prací”, 1981, 1, pp. 179-206.

[23] W. Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530*, München-Wien 1981; Id., *Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen*, München 1985.

[24] J. Rak, *Vývoj utrakvistické správní organizace*, op. cit., pp. 189-194.

[25] La storiografia ceca ha dedicato grande attenzione alla struttura statale ceca del periodo precedente alla battaglia della Montagna bianca, rimarcando ripetutamente l'equilibrio di forza tra imperatore e Stati: J. Pánek, *Stavovská opozice a její zápas s Habsburky 1547-1577. K politické krizi feudální třídy v předbělohorském českém státě*, Praha 1982; Id., *Stavovství v předbělohorské době*, in “Folia historica bohemia”, 1984, pp. 163-219; Id., *Politický systém předbělohorského českého státu*, “Folia historica bohemia”, 1987, 11, pp. 41-101; Id., *Das politische System des böhmischen Staates im ersten Jahrhundert der habsburgischen Herrschaft (1526-1620)*, in “Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung”, 1989, 97, pp. 53-82.

[26] Si vedano le intelligenti riflessioni al riguardo di P. Mata, *Constructing and Crossing Confessional Boundaries. The High Nobility and the Reformation of Bohemia*, in *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Differences in Central Europe, 1500-1800*, a cura di H. Louthan - G.B. Cohen - F.J. Szabo, Oxford-New York 2011, pp. 10-29; Id., *Vorkonfessionelles, überkonfessionelles, transkonfessionelles Christentum. Prolegomena zu einer Untersuchung der Konfessionalität des böhmischen und mährischen Hochadels zwischen Hussitismus und Zwangskatholisierung*, in *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt im Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag*, a cura di J. Bahlcke - K. Lambrecht - H.C. Maner, Leipzig 2006, pp. 307-331.

[27] Vorel, *Velké dějiny*, op. cit., p. 208.

[28] J. Valka, *Moravia and the Crisis of the Estates' System in the lands of the Bohemian Crown*, in *Crown, Church and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, a cura di R.J.W. Evans - T.V. Thomas, New York 1991, pp. 149-157; Id., *Die Politiques. Konfessionelle Orientierung und politische Landesinteresse in Böhmen und Mähren (bis 1630)*, in *Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa*, op. cit., pp. 229-241.

[29] Il testo di riferimento sui rapporti tra corte imperiale e papale nell'epoca della confessionalizzazione alla luce delle fonti vaticane è ora A. Koller, *Imperator und Pontifex. Forschungen zum Verhältnis von Kaiserhof und römischer Kurie im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555-1648)* (Geschichte in der Epoche Karls V. 13), Münster 2012. Si vedano inoltre gli importanti contributi degli studiosi cechi basati sullo studio delle nunziature: J.B. Novák, *O důležitosti zpráv nunciů pro “Sněmy české”*, in “Zprávy zemského archivu českého”, 1906, 1, pp. 62-95; K. Stloukal, *Papežská politika a císařský dvůr pražský na předělu XVI. a XVII. věku*, Praha 1925; Id., *Počátky nunciatury v Praze. Bonhomini v Čechách v letech 1581-1584*, in “Český časopis historický”, 1928, pp. 1-24, 237-279; J. Matoušek, *Kurie a boj o konzistoř pod obojí za administrátora Rezka. Příspěvek k dějinám katolické obnovy v Čechách*, in “Český časopis historický”, 1931, pp. 16-41, 252-292.

[30] Vorel, *Velké dějiny*, op. cit., p. 259-260.

[31] Si vedano A. Kroess, *Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu*, I-II, Wien 1910-1938; R. Bireley, *Religion and Politics in the Age of Counterreformation*.

Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S. J., and the Formation of Imperial Policy, Chapel Hill 1981; Id., *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge 2003; *Bohemia jesuitica 1556-2006*, a cura di P. Cemus - R. Cemus SJ, Praha 2010.

[32] G. Constant, *Concession a l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. Études sur les debuts de la Réforme catholique en Allemagne (1548-1621)*, Paris 1923; F. Kavka - A. Skýbová, *Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepce habsburské rekatolizace Čech*, Praha 1969; F. Hrejsa, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912.

[33] A. Gindely, *Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation. I. Geschichte der böhmischen Brüder*, 1-2, Praha 1857-1858, 2, pp. 10-14, 460-462; K. Borový, *Antonín Brus z Mohelnice, arcibiskup pražský. Historicko-kritický životopis*, Praha 1873, pp. 83-89.

[34] Per una panoramica generale sullo stato degli studi in area centroeuropea si veda ora P. Krafl, *Synody a synodální zákonodárství ve středovýchodní Evropě. Přehled bádání za posledních patnáct let*, in "Český časopis historický", 2013, 1, pp. 117-143.

[35] Si vedano anche le voci, peraltro alquanto imprecise, in *Dizionario dei concili*, a cura di P. Palazzini, III, Roma 1966, pp. 444-445.

[36] Gli statuti dell'epoca prehussita sono pubblicati in J.V. Polc - Z. Hledíková, *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Praha 2002 (il testo degli statuti provinciali del 1344 è alle pp. 115-165).

[37] Ibid., p. 27.

[38] Gindely, *Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation*, op. cit., p. 12; Borový, *Antonín Brus z Mohelnice*, op. cit., p. 48.

[39] Si veda la dettagliata risposta, datata 21 luglio 1568, a un breve papale di ammonizione ai suoi doveri pastorali, in cui Brus von Müglitz dà conto di tutte le difficoltà incontrate nella gestione della diocesi, in particolare a proposito di sinodo, visita, seminario e promozione agli ordini sacri degli utraquisti, ibidem, pp. 257-259.

[40] Ibid., pp. 86-87. Si vedano in particolare la comunicazione inviata da Brus von Müglitz all'imperatore, pp. 260-262; e, dopo la risposta di quest'ultimo, la richiesta avanzatagli il 7 settembre dall'arcivescovo di scrivere al papa per illustrare i motivi dell'impossibilità di convocare il sinodo, ibidem, pp. 263-264.

[41] Ibid., p. 88. Si vedano inoltre la sua risposta alle sollecitazioni del nunzio del 9 settembre 1568, ibidem, pp. 265-266; la richiesta all'imperatore, provocata da un'ulteriore richiamo del nunzio, datata 27 settembre, di illustrare la situazione al nunzio per non cadere vittima di sospetti a Roma, p. 267; e infine la sua lettera di scuse al papa per non aver potuto celebrare il sinodo, datata 28 novembre 1568, ibid., pp. 268-269.

[42] Rispondendo al nunzio, Brus von Müglitz aveva per altro rimarcato che in Moravia proprio la convocazione del sinodo aveva contribuito a un notevole peggioramento della situazione religiosa, ibid., p. 265.

[43] A. Podlaha, *Reformační artikule arcibiskupa Brusa z Mohelnice dané kněžstva dieceze Pražské roku 1564*, in "Časopis katolického duchovenstva", 1906, pp. 64-67,

136-138, 206-209, 289-293.

[44] Si veda la ricostruzione imprecisa, soprattutto per quanto riguarda il reale ruolo dell'arcivescovo e del nunzio, di F. Vacek, *Diecésní synoda pražská z r. 1605. Život církevní v Čechách s počátku sedmnáctého století*, in "Sborník historického kroužku", 1895, 5, pp. 25-45.

[45] Novák, *O důležitosti zpráv nunciů pro "Sněmy české"*, op. cit., p. 66.

[46] G. De Gregory, *Istoria della vercellese letteratura ed arti*, III, Torino 1821, pp. 120-124; A. Bues, *Ferrero, Giovanni Stefano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 47, Roma 1997, pp. 16-17; *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592-1605*, a cura di J. Jaitner, Tübingen 1984, pp. 184-185. Per quanto riguarda la sua nunziatura si vedano l'edizione parziale di *Die Prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Ferreri und die Wiener Nuntiatur des Giacomo Serra (1603-1606) im Auftrage des K. Preussischen Historischen Instituts in Rom bearbeitet - Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken*, IV. Abteilung, XVII. Jahrhundert, a cura di A.O. Meyer, Berlin 1913 (oltre alle pagine dell'introduzione dedicate al nunzio, pp. XVII-XXIV); e l'unico volume pubblicato della corrispondenza completa della nunziatura, che copre il periodo dal 14 gennaio al 31 luglio del 1604, *Epistulae et acta Nuntiorum Apostolicorum apud Imperatorem 1592-1628. III. Epistulae et acta Johannis Stephani Ferrerii*, a cura di Z. Kristen, I/1, Praegae 1944.

[47] Con il titolo di *Informationes variae* è stata pubblicata ibid., pp. 355-382.

[48] Meyer, *Die Prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Ferreri*, op. cit., pp. 369-372.

[49] *Synodus diocesana celebrata an. 1600 ad reformandam disciplinam ecclesiasticam*, Vercellis 1600.

[50] Meyer, *Die Prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Ferreri*, op. cit., p. 133.

[51] Ibid., p. 178.

[52] Ibid., p. 249.

[53] Vacek, *Diecésní synoda pražská z r. 1605*, op. cit., pp. 31-32.

[54] Secondo la ricostruzione di *Georgius Bartholdus Pontanus* a Braitenberg, Berka avrebbe avuto intenzione di convocare un sinodo fin dall'inizio del suo arcivescovato, si veda la dedica introduttiva al nunzio Ferrero in *G.B. Pontanus* a Braitenberg, *Statuta provincialia Ernesti Archiepiscopi primi Pragensis* [...], Praegae 1606, senza numero di pagina. Sulle difficoltà incontrate dall'arcivescovo si può leggere A. Podlaha, *Z prvních let činnosti arcibiskupa pražského Zbyňka Berky z Dubé*, in "Sborník historického kroužku", 1905, 1, pp. 1-5, 108-113.

[55] È pubblicata come introduzione del volume *Synodus Archidiocesana Pragensis, habita ab Illustriss. et Reverendiss. Domino, D. Sbigneo Berka* [...], Praegae 1605, non paginato; Vacek, *Diecésní synoda pražská z r. 1605*, op. cit., pp. 30-31.

[56] Meyer, *Die Prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Ferreri*, op. cit., pp. 366-367.

[57] Ibid., p. 370

[58] Sulle trattative con Dietrichstein per convocare un sinodo provinciale si veda Vacek, *Diecésní synoda pražská z r. 1605*, op. cit., p. 31.

- [59] Meyer, *Die Prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Ferreri*, op. cit., p. 383.
- [60] Ibid., p. 409. Il 18 luglio Ferrero se ne era rallegrato, Ibid., p. 427.
- [61] Lettera di Ferrero del 15 agosto, Ivi, p. 465. Il 3 settembre il cardinal Borghese scriveva comunque di sperare guarisse per l'apertura del sinodo, Ivi, p. 490. Il 19 settembre Ferrero indicava la data del 28 come apertura del sinodo, ibidem, p. 507.
- [62] Ibid., pp. 519-520.
- [63] Oltre a quello all'arcivescovo, un breve analogo era stato inviato anche a Ferrero (ibidem, pp. 542-543). Per il testo di quello inviato a Berka si veda l'introduzione del volume *Synodus Archidioecisana Pragensis*, op. cit., non paginato.
- [64] Meyer, *Die Prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Ferreri*, op. cit., pp. 580-581. Il cardinal Borghese avrebbe risposto il 10 dicembre che si attendeva con gioia l'invio dei decreti, p. 605. Si veda anche la lettera di Ferrero del 19 dicembre sull'invio del testo, p. 615.
- [65] Ibidem, p. 719. Si veda anche il sostegno del cardinal Borghese nella sua risposta del 6 maggio, p. 736, e la precisazione una settimana dopo di non aver ancora ricevuto nulla, pp. 742-743. Il 29 maggio in effetti Ferrero doveva dare atto che il volume non era ancora stato spedito, pp. 756-757.
- [66] Ai citati testi iniziali non paginati seguono i decreti veri e propri, a partire dall'articolo "De Professione fidei, & eius tuendae cura", *Synodus Archidioecisana Pragensis*, op. cit., pp. 1-268 (oltre agli indici non paginati).
- [67] Ibidem, pp. 267-268.
- [68] Il brano è tratto dalla relazione del dicembre del 1607, *Le istruzioni generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605-1621*, a cura di S. Giordano, I-III, Tübingen 2003, pp. 517-538, qui pp. 535-536 (il testo era stato già pubblicato a cura di M. Linhartová, *Epistulae et acta Nuntiorum Apostolicorum apud Imperatorem 1592-1628. IV. Epistulae et Acta Antonii Caetani 1607-1611*, I-III/1-2, Praha 1932-1940, I, pp. 314-327, qui pp. 324-325).
- [69] Ibid., pp. 4-19, qui p. 9.
- [70] Si veda ora, *Ein Bruderkzwist im Hause Habsburg (1608-1611)* [Opera historica 14], České Budějovice 2010.
- [71] Pontanus a Braitenberg, *Statuta provincialia Ernesti Archiepiscopi primi Pragensis*, op. cit.
- [72] Vacek, *Diecéšní synoda pražská z r. 1605*, op. cit., p. 32, nota 2.
- [73] Per un'analisi dei decreti si vedano J. Sedlák, *Některá zvláštní ustanovení pražské synody z r. 1605*, in "Časopis katolického duchovenstva", 1890, pp. 606-613; Vacek, *Diecéšní synoda pražská z r. 1605*, op. cit.
- [74] Harrach a Barberini, 1624 VII 20, in *Acta SCPF res gestas Bohemicas illustrantia*, a cura di I. Kollmann, I/1-2, Praeae 1923-1955, I/2, p. 155.
- [75] Ibid., pp. 157-161.

[76] Sull'operato di Magni si veda, anche per quanto riguarda la bibliografia, A. Catalano, *La strategia del cappuccino. Le controversie dottrinali e politiche alla corte di Vienna nell'opera di Valeriano Magni (1586-1661)*, in *La corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, a cura di J. Martínez Millán - M. Rivero Rodríguez - G. Versteegen, Madrid 2012, pp. 793-813.

[77] Magni a Ludovisi, 1626 IX 5, APF, SOCG, vol. 56, ff. 116-119.

[78] Magni, 1629 XII 15, APF, SOCG, vol. 215, ff. 446-447.

[79] *Acta SC de Propaganda Fide Germania spectantia. Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten 1622-1649*, a cura di H. Tüchle, Padernborn 1962, pp. 342-345.

[80] Basilio a Ingoli, 1638 XII 11, APF, SOCG, vol. 81, f. 129.

[81] *Imperatore a me, dimanda di vedere le Constitutioni Sinodali di Ernesto primo et dell'Arcivescovo Berca*, ÖStA, AVA, FA Harrach, *Ernst Adalbert, Kardinal*, Kart. 182, 1638 X 30.

[82] Basilio a Ingoli, 1636 IV 19, APF, SOCG, vol. 78, ff. 161-163.

[83] Harrach a Basilio, NA, APA, 2003, *Korespondence*, 1652 VIII 11.

[84] L'importanza della pubblicazione era stata intuita da A. Rezek, che non era riuscito a reperire nessun esemplare dell'opera, mentre A. Podlaha, che aveva il testo a disposizione si limiterà a notare che si trattava di una ristampa identica alla precedente, A. Rezek, *Dějiny Čechy a Moravy nové doby. I. Od míru Westfálského až do smrti císaře Ferdinanda III. 1648-1657*, Praha 1892, p. 146; A. Podlaha, *Harrachovo vydání synody Zbyňkovy*, in "Časopis katolického duchovenstva", 1892, pp. 307-308.

[85] NA, APA, B 76/8, 1653 IX. Il testo sarebbe stato nuovamente ristampato dieci anni dopo, NA, APA, B 76/8, 1664 I 15.

[86] ÖStA, AVA, FA Harrach, *Handschriften* 460, 1654 IV 27.

[87] Rezek, *Dějiny Čechy a Moravy nové doby*, I, op. cit., pp. 229-231.

[88] *Acta et decreta Concilii Provinciae Pragensis anno Domini MDCCCLX [...]*, Praha 1863.

[89] All'interpretazione della riforma in Boemia come riforma liturgica di lunga durata è dedicata la recentissima tesi di dottorato di N. Richard, *Clergé paroissial et changement religieux dans l'archidiocèse de Prague du Concile de Trente à la fin du XVIIe siècle*, I-III, Université Paris-Sorbonne, Paris 2013.

[90] T. Parma, *La riforma liturgica seicentesca a Olomouc. Edizione dei testi attinenti alle trattative del cardinale Dietrichstein con la Sacra Congregazione dei Riti*, in "Acta Universitatis Palackianae Olomucensis", Theologica Olomucensia 9, 2008, pp. 53-71.

[91] ÖStA, AVA, FA Harrach, *Ernst Adalbert, Kardinal*, Kart. 152, *Vacchi, Lino*.

[92] Si veda T. Parma, *František kardinál Dietrichstein a jeho vztahy k římské kurii: prostředky a metody politické komunikace ve službách moravské církve*, Brno 2011.

[93] Si veda, a mero titolo d'esempio, l'articolo dell'inizio degli anni Settanta di P. Prodi, *Strutture e organizzazione della Chiesa di Venezia tra il XV e il XVII secolo: ipotesi di ricerca*, in Id., *Cristianesimo e potere*, op. cit., pp. 51-82.

[94] Catalano, *La Boemia e la riconquista delle coscienze*, op. cit., pp. 73-78.

[95] Su questo punto la letteratura è copiosa, si vedano ad esempio H. Kollmann, *Jednání kardinála Harracha s dvorem císařským roku 1626-27 o příčině náboženství*, in "Český Časopis Historický", 1898, pp. 389-409; la lunga relazione di Magni, *Relatione del negotiato nella corte cesarea intorno gl'affari della religione cattolica et stato ecclesiastico del regno di Boemia dall'Illustrissimo e Reverendissimo signor cardinale d'Harrach arcivescovo di Praga*, 16 febbraio 1627, APF, SOCG, vol. 214, ff. 193-242. (con allegati di lettere e documenti); A. Gindely, *O vzniku tak zvané "cassa salis"*, "Výroční zpráva královské české společnosti nauk", 1883, pp. 18-34; H. Kollmann, *O vlivu Propagandy na vznik tak řečené pokladny solní (cassa salis)*, in "Časopis Musea Kralovství Českého", 1898, pp. 139-157; G. Denzler, *Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden. Mit Edition der Kongregationsprotokollen zu deutschen Angelegenheiten 1649-1657*, Paderborn 1969, pp. 133-152; D. Caccamo, *La Propaganda fide, la chiesa boema e la tolleranza ad tempus di Valeriano Magni*, in *Barocco in Italia, Barocco in Boemia. Uomini, idee e forme d'arte a confronto*, a cura di S. Graciotti - J. Křesálková, Roma 2003, pp. 121-143; T. Parma, "Bishops Are not Necessary for Reform". *Religious Orders in the Catholic Reconquista of Bohemia and Moravia: Two Case Studies*, in *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, a cura di M.C. Giannini, Roma 2013, pp. 165-181.

2. EPISCOPALIST CRISIS IN THE HUNGARIAN EPISCOPATE (1639)

Péter Tusor

One of the significant elements of the occurrence of the papal *primatus* in Western Latin Christianity was the Roman control of the *successio apostolica*. The *institutio canonica*, which was necessary for the legitimate consecration and authority of the successors of the apostles, the bishops, became the sole privilege of the pope from the end of the Investiture Controversy. The observance of the precisely expressed thesis in the decrees of Gregory IX (1227-1241) was wholly helped by the spread of the papal reservations at the price of the capitular elections^[1]. From the fifteenth century, the Holy See was to yield the right of bishop nomination to the monarchs in certain countries, either in the form of concordats, or privileges, like for the first time in Hungary, in 1417^[2]. However, the papal right of *electio ad consecrationem*, of the apostolic provision was not in danger. While the Protestant confessions, which were evolving in the sixteenth century, refused the total papal *primatus* and the doctrine of the *Sancta Romana Ecclesia*, the Council of Trent, which gave the program of Catholicism in the early modern period, established the most intensive papal centralisation ever. Apart from the papacy, the bishops played a key role in the execution of the Council's program. The details of the bishop appointments

were highly debated in Trent (namely the capitular, royal and papal rights related to the nomination of the successors of the apostles), besides, the traces of the early episcopatism could also be detected. Yet, in the history of Catholicism after the Council of Trent, there is no example of questioning the right of the vicar of Christ on earth – who is mostly mentioned as the successor of Peter, nowadays – neither on moral, nor on a practical level that he should provide for the canonical filling of the bishoprics in a secret consistory; despite the fact that the papal ecclesiastical authority became intensive due to the developing network of the nunciatures, which resulted in manifold conflicts with the local churches. Although Episcopatism, which placed the episcopal office into the centre of church life, had grown into a systematized ideology by the eighteenth century owing to Febronianism, the idea and practice of the consecration of bishops without the approval of the Apostolic See did not come to light^[3]. The same can be told of Gallicanism, which attacked the papal authority from a state, national and traditional direction. The consecration of the bishops which broke the fellowship with Rome spread in the nineteenth-twentieth century, like the establishment of the old-Catholic church, the movement of Lefebvre, or the so-called Chinese national church. The consecration of bishops without papal bulls was considered as the definite rejection of the papal *primatus*, as a *par excellence* schism, namely it meant to be a Rubicon in the jurisdictional, ideological strife whose crossing was avoided in the early modern period. This can hardly be separated from the manifold, complex interactions of the Protestant confessions, their criticism and further gaining ground, or from the possibility that the eventual catholic “schismatics” would be on the same platform with them resulting the final/extreme break with Rome^[4].

Given the knowledge of this introduction, are particular

exciting the lines of Francesco Ingoli, the actual “founder” of the Congregation for the Propagation of the Faith, who wrote a lengthy memoir after the death of Urban VIII (1621-1644) in 1644, concluded his church administrative expectations from the new pope. He wrote the following:

Questi due officij [*cioè la Dataria e Cancelleria*] per il rigore [...] sono stati di gran pregiudizio alla Sede Apostolica... e se non rimedia, non solo bisognerà concordar con Spagno, mà anche seguiranno de scisme di Provincie, come è stato per succedere da vescovi ungari sotto Urbano 8°.

The international research has been familiar with the source for a long time; Joseph Grisar published it in the fifth issue of the “*Archivum Historiae Pontificiae*” in 1967 with the title of *Francesco Ingoli über die Aufgaben des kommenden Papstes nach dem Tode Urbans VIII*^[5]. Next, we will look for the answer as to what schism-attempt was indicated by Ingoli. The case could not have been insignificant, otherwise it would not have been written in such an important analysis of a famous curial prelate.

The beginning of the indoctrination of Catholicism after the Council of Trent in Hungary fell to the first decades of the seventeenth century. There were some other noteworthy attempts earlier. The councils of Miklós Oláh, archbishop of Esztergom (Strigonium) (1553-1568); the activity of György Draskovich († 1587) – who participated on the council –, bishop of Záhgráb (Zagreb) then Győr, in his dioceses (as an ordinary, he ordered and started the execution of the council’s decrees); the temporary then permanent settlement of the Jesuits in

Nagyszombat (Trnava) and Znióvárálja (Kláštor pod Znievom) (1561, 1586); in Transylvania, István Báthory's Jesuit college-establishment in Kolozsvár (Cluj-Napoca) with the assistance of Gregory XIII (1572-1585); in the territory under Turkish rule, Bishop Boniface of Ragusa, Apostolic visitor, conducted missionary surveys.

The systematic progress could launch due to the Protestant majority of the multiconfessional country (there were all in all 29 Protestant printing houses and only 1 Catholic by the end of the sixteenth century), due to Ferdinand I (1526-1564) and Maximilian I's (1564-1576) confessional "Realpolitik", later due to the long *Lunga Guerra Turca* and a lack of inner resources. The turning point was generated by the early events of the seventeenth century. The strengthening of the confessional front-lines, the seizure of churches by Rudolf II (as a Hungarian king the I, 1576-1608) and Catholic hierarchy in Upper-Hungary, in the so-called royal free cities (*Liberæ Regiæ Civitates*) – which were not based on the non-existing principle in Hungary, the *cuius regio eius et religio*, but on the royal patronage and supremacy practiced over the royal cities' churches – led to a war of religion in 1604, which naturally absorbed numerous other political and personal interests. As the result of a total Protestant victory, the Treaty of Vienna (1606) declared the freedom of religion, namely the influence over the selection of confession was withdrawn from the hand of the central power and granted to the hand of the feudal orders. The diet of 1608, which enacted the treaty, almost completely destroyed the Catholic hierarchy's constitutional positions inherited from the Middle Ages.

The complete defeat resulted in a significant strategic turn, the emphasis fell on the building coming from below, namely on the "organic confessionalisation", on the provincial (quasi national) synod of Nagyszombat in 1611. The systematic

adaptation of the program of the Council of Trent launched, in whose development a new ecclesiastical, regular generation played a considerable part, even though not in a great number; its most talented and symbolic character was Péter Pázmány. His major apologetic work of 1613, *A Guide to Divine Truth*, was a turning point in the mental battle against Protestantism; there were no answers or refutations on the merit for this synthesis written in Hungarian.

The papacy paid significant attention to the Hungarian relations in this initial period. Already under Pius V's pontificate (1566-1572), an Apostolic visitor's sending occurred, which was also the central idea of the reform-plan of the nunciature of Prague in 1606. The sending of a visitor was replaced by Ferenc Forgách's, the new archbishop of Esztergom (1607-1615), immediate appointment as a cardinal in 1607 (Since Tamás Bakócz [† 1521], he was the first cardinal of Esztergom). By the attitude of Forgách and his fellow-bishops, in the spring of 1609, the *Sanctum Officium* excommunicated Matthias II (1608-1619) – who signed and announced the anti-Catholic acts of 1608 – with the application of the bull, *InCoena Domini*. He received his absolution only after giving it in writing: he would strive to “sabotage” the execution of the acts. The Jesuit Pázmány's appointment as a primate of Hungary (1616) assisted by Paul V (1605-1621) rivalled the diplomatic support of the Holy See for significance, even if the assurance of Ferdinand II's (1619-1637) succession to the Hungarian throne was more determining than that of the religious aspects^[6].

The turning point in the relations of Hungary and the papacy in the seventeenth century can be connected to the already (since 1629) cardinal Pázmány's Roman imperial legation of 1632. His sharp clash with Urban VIII along Habsburg-policy in Habsburg legation, then the Roman

prevention of his return as a permanent ambassador, or a cardinal protector, opened a short but intensively confrontational period^[7]. Pázmány, who was ostentatiously reluctant to support Ferdinand II's and his son's claims to the title of the "Apostolic King" of Hungary, in the middle of the 1630s methodized the ideology of the Hungarian State Church. Owing to the Barberini pontificate's rigid view of canon law, the notion, which put the successor of the church organizer Saint Stephen, the Apostolic King – instead of the Apostolic See – in the centre, was supplemented with the long-standing debates over the filling of numerous Hungarian bishoprics and bishoprics that were in some ways regarded as belonging to the Hungarian crown^[8]. The increasing mass of problems was further complicated, since an attempt to mend the negative balance of the Roman budget – owing to the dysfunctional proliferation of nepotism – was demanded by the raising of church incomes, moreover the complete payment of the annates, settled in the Middle Ages^[9].

In 1637, after the death of Pázmány, the papal diplomacy expected the relaxation of the strained relations^[10], though, they had to be disappointed. After 1633, except for Primate Imre Lósy (1637-1642), the successor of Pázmány, none of the Hungarian prelates could obtain their bulls in the Roman Curia, and there were only six consecrated bishops in Hungary (out of whom, four had papal confirmation only on their previous diocese). It was "the last straw", when György Jakusit, the grandson of the Lutheran Palatine György Thurzó († 1616) personally travelled to the Eternal City and failed to obtain his bulls on the bishopric of Veszprém (whose filling was settled without any problems a couple of years earlier)^[11]. With good reason, the Hungarian episcopacy took the view that while they were making notable sacrifices in the struggle against the Protestants and the Ottomans, the problems of the relations to

Apostolic See not only threatened the function and spread of Hungarian Catholicism, but also its own identity.

At the peak of the increasingly growing obvious crisis, on 25 September 1639, the bench of bishops gathered on Imre Lósy's demand^[12] and by the permission and support of Ferdinand III (1637-1657) in Nagyszombat (Trnava), the archdiocese of Esztergom's residence of that time, exclusively to discuss the problems accumulated under the pontificate of Pope Barberini. On the basis of the reports and suggestions of the Roman imperial ambassador, the concrete material of the negotiation was compiled by the Hungarian Court Chancery of Vienna, in person by György Lippay, bishop of Eger, royal chancellor, later the archbishop of Esztergom^[13]. From the beginning, the event was prominently followed not only by the nuncio of Vienna^[14], but also by the papal Secretariat of State^[15],

There are no verbals remaining about the meetings, which lasted for a few days, however, we are familiar with the resolutions which were drafted in the form of a petition written to Ferdinand III. The content of the *reunione* can be restored on the basis of this crucial document and its appendices, *attachementes*^[16].

The bishops introduced their proposal, which had been accepted at the conference, with some statements by casting light on the root of the problems. They pointed out that the indoctrination of Catholicism had two main obstacles due to the Mohács Disaster and the spread of Protestantism. Firstly, the "royal patronage and supremacy, which established the Hungarian church from the conversion of the people, was partly shaken. Without it, the church scarcely could have existed from scratch, therefore its re-establishment and maintenance could only be realised by its help". The second obstacle was the loss of the church benefices and incomes, without which "the education of the youth, the foundation of

schools, the renovation of churches and other issues could hardly be advanced”.

As the bishops considered the more and more common view among the officials of the Holy See to threaten the royal patronage and supremacy as well as the Hungarian church incomes, they deemed it necessary to administer a more effective state action towards Rome. In their petition sent to Ferdinand III to ask his support, they revealed in detail the royal rights and licences, the church allowances granted to the Hungarian church by the papal Curia, furthermore, the hindrances in the ability to enforce their interests; namely, to reflect upon the suggestions of the imperial ambassador, they expressed the need of increasing the efficiency of the Roman representation of Hungarian affairs.

On the meeting – which happened in parallel to one of the most turbulent Gallican debates ever in France –, against the papacy, the official common stand of the Hungarian bench of bishops was to maintain the most comprehensive royal control over the church benefices (*ius supremi patronatus*), in also the case of such dioceses which temporarily did not belong to the Hungarian crown. On the meeting of the bench of bishops the problems of certain bishoprics were to be discussed in detail. In their petition, the bishops cited the works of Aubert le Mire (Miraeus) and Laurent Beyerlinck, which justified the existence of many bishoprics being questioned by the Curia, furthermore, it alluded to the decree of Mary, Queen of Hungary from 1384 and Sigismund’s two decrees of 1405 and 1425. To refute the pope’s free right of bestowal, they compiled the list of the episcopal titles related to the Hungarian monarchs’ royal patronage and supremacy from the dignitaries of the charters released by Louis the Great (1342-1382) and the above mentioned monarchs. They revealed many examples for the papal acknowledgement of the royal

right of appointment; they cited many bishops' papal confirmation of the time.

In the line of the debated bishoprics by Rome, the prelates highlighted the question of Transylvania and stated in a short outline that despite the Ottoman dependence and the Protestant domination, the country is an integer part of the Hungarian crown. They drew a similar conclusion in connection with the dioceses of the Balkan and the territories under Turkish rule: "Although, the cruel times let the Ottomans and others occupy the Hungarian countries and provinces, it is fact that Your Majesty is still the undeniable monarch of these countries. As the right of bestowal of these bishoprics had belonged to the king, it is as plain as daylight that it still belongs to Your Majesty and this right is undiminished." According to the bench of bishops, it was improper if the pope were to win any licences also to the selection of the person, apart from the *electio ad consecrationem* (namely, the ecclesiastical confirmation of the royal appointment); "if we do not want the bishoprics to become insignificant, or to cease to exist in Hungary, God forbid", they wrote. Besides, they emphasised that only those prelates had the right to vote who were appointed by the monarch, and noted the late Medieval laws which restricted the influence of the Holy See in the Hungarian benefices' bestowal. In consideration of all this, they adjured Ferdinand III to maintain his legal claim to all the bishoprics and archbishoprics which belonged to the Hungarian crown, even in the case of those that were under the rule of Venice and Ragusa, though, they admitted that the difficulties could hardly be reconcilable there^[17].

The important elements of the conference's argumentation on the royal patronage and supremacy could come across in the Hungarian hierarchy's way of thinking already in the

sixteenth century. Practically, they relied on Pázmány's two written treatises of 1635; one of them was attached to the resolutions of the conference^[18]. The bishops, as a consequence, did not serve a new argument for the enforcement of the royal rights. It was of great importance, since after the launch of the program of Trent, it was the first time when the heads of the Hungarian church collectively advocated the royal *jus eligendi et conferendi*, which was the anti-canonical Hungarian opinion on the filling of the church benefices. In addition, it was not expressed on an occasional meeting but on a compulsory meeting summoned and supported by the state with the authority of the primate. Although, the benches of bishops did not have any canonical competence at that time (this is only the result of the latest development of rights), the assembly of the conference attracted the greatest attention of the Curia ever.

There was, nevertheless, a remarkable innovation not in the resolutions of the meeting, but in the changes accomplished in the attached Pázmány treatise of 1635. While the cardinal allowed the pope to deny the canonical institution of the unsuitable nominees, and in harmony with the Roman Curia, he considered the omission of the bulls' obtainment within the required three months – which, as he admitted, often did not happen even within three years in Hungary - as an abuse, the conference annulled these terms. The influence of Primate Lósy is presumable here; he believed that the geographical distance from the Curia provided enough canonical exemption from the overstepping of the deadline, moreover, on the basis of the royal nomination, also from taking over the administration of the diocese (*in temporalibus*, and – *horribile dictu – in spiritualibus*)^[19].

Pázmány concluded his paper on the defence of the royal patronage and supremacy with conceiving his idea against

those in Rome who opposed the Hungarian privileges – though, *sine ullo derogamine auctoritatis pontificiae*, namely “without the slightest offence of the papal authority”. Yet, the attached document to the conference’s petition also lacked this. As a replacement, the Hungarian bishops interpolated their view, according to which the pope’s right of confirmation for the valid consecration of bishops in Hungary was only based on the Hungarian monarchs’ extraordinary respect towards the Apostolic See. As they wrote, namely, the former monarchs

could have executed the Early Church’s practice such as that after the royal election, the bishops of the country would have been consecrated by their own archbishop with the assistance of two bishops; yet, they transferred and reserved the confirmation of the royal election to the supreme pontiff of Rome, though, with the consent of the Holy See, they could have introduced the practice of the Early Church [...] from the beginning of the Hungarians’ conversion.

In this early Episcopalist thesis, the theoretical possibility of establishing such a national catholic church, which was independent from Rome, was drafted and had no equal in the period, not even in the French Catholicism’s Gallican movements, one of whose culmination in the seventeenth century – due to the characteristics of the Barberini pontificate, by no means accidentally – also fell to 1639, as it has already been mentioned. The canonical establishment of the royal rights over the church in such an exaggerated form seems unique, since the Hungarian bishops stated clearly that not only the appointment of the prelates and the bestowal of the benefices, but also the *institutio canonica* was originally the right of the secular monarch, as the organizer of the church,

and this could be practiced by Rome – at least in the Hungarian relation – only through a royal favour! With a rather surprising determination the prelates evoked the theory of *caput ecclesiae*, which was effective in the age of King Saint Stephen (1000-1038) but rejected by the Gregorian era, and on the basis of a historical tradition continuing from the late Middle Ages (from the time of the Council of Constance), they excessively defended the state prerogatives against the Holy See.

On the meeting of the bench of Hungarian bishops in 1639, not only the resolute, corporative espousal, but the royal control over the Hungarian church and its holistic interpretation were remarkable moments. In the resolutions of the conference, in connection with the repeated mention of the officials of the Holy See and their unfavourable presentation, a certain anti-curial atmosphere was palpable which could be seen neither previously nor later in Hungary.

In addition, by referring to the anti-Ottoman battles, the Hungarian bishops demanded the free issue of their bulls (*per viam secretam*) as a century-old, acquired right. They also re-established the Hungarian representation of affairs in Rome. They elected an agent in the person of Pietro Giacomo Favilla (*agens praelatorum regni Hungariae in Urbe*), who worked independently and represented the whole Hungarian church with an exclusive right.

The fact and remarks of the meeting was expressly taken amiss in the Curia. In the imperial court, the papal diplomacy took measures to neutralize the resolutions of the conference, which drew more radical ideas than that of Pázmány, almost Episcopalist (like the consecration of bishops without the confirmation of the pope)^[20]. This ambition, however, did not succeed. Urban VIII was compelled to make concessions concerning the canonical institutions of the royal bishop

appointments as well as the *annates*^[21]. The papacy acknowledged, though, that more increased ecclesiastical actions were needed in the area. However, the related – limited ranging – suggestions of Gaspare Mattei, nuncio of Vienna (1639-1644), were not realised^[22]. The attempts to establish a missionary organisation in the Kingdom which was independent from the local structures – as opposed to Transylvania and the territory under Turkish rule – did not prove lasting, moreover, they became the source of further conflicts^[23].

The significance of the conference of 1639, apart from its endeavour to systematically arrange the relations to the Holy See and its presence as an early form of Episcopalism in Hungary, can be found in the establishment of a permanent Hungarian representation in Rome, which operated until the end of the seventeenth century and whose monographic elaboration is an exciting challenge of our future researches.

Later, this positive element occurring at the height of the crisis became determining. Although, the form of a State Church strengthened, the Episcopalist tendencies were not continued in the long run. By 1645, after further negotiations, already under the pontificate of pope Innocent X (1644-1645) a partial agreement was made on the question of the annates. The Hungarian hierarchy did not support the continuation of the Jesuith Melchior Inchoffers's work (*Annales ecclesiastici Regni Hungariae*) published in 1644, either. Originally, its purpose was to historically substantiate the extraordinary legal claims^[24]. Whether the Episcopalist crisis, despite its quick conclusion, left lasting traces in the papal court, Francesco Ingoli's previously mentioned note is rather convincing evidence^[25].

Appendix

Sacratissima Caesarea regiaque maiestas, domine, domine clementissime^[26]

A centum et amplius annis a clade videlicet Mohacziensi, quae anno 1526 illata fuit, in immensas calamitates ac propemodum in extremam ruinam ecclesia Hungarica praecipitata est eo, quod tunc omnes ferme praelatos praecipuamque nobilitatem maximo catholicae religionis zelo ferventem amiserit, postea vero sensim ac in dies eos habuerit succrescentes, qui erroribus ac haeresibus infecti eius viscera magis ac magis roderent. Quo minus vero sese erigere et in antiquum statum ac nitorem utcumque reparare possit, inter alia incommoda graviaque obstacula duo potissimum occurrunt.

Primum quidem, quod ius patronatus regum, quo a conversione suae gentis ecclesia Hungarica erecta et fundata fuit, convelli in aliqua parte coeperit, sine quo, quemadmodum erigi a primordio minime potuit, ita etiam restaurari ad suum pristinum statum ac in eo conservari se posse haud sperat.

Deinde quod a praedicta clade proventibus ac redditibus spoliata et exhausta, quae temporalium subsidio promoveri deberent, utpote educationem iuvenum pro ministris ecclesia, erectionem scholarum, restaurationem templorum et id genus alia minime potuerit promovere, ac etiam de praesenti vix possit.

In utroque incommodo, ut maiestas vestra sacratissima ecclesiam Hungaricam clementer iuvare dignetur, humillime supplicamus, atque in praesenti apud sanctam sedem apostolicam, summum pontificem et sacrum cardinalium collegium efficax maiestatis vestrae auxilium est praebendum, nam et iuris patronatus regii incommoda aliqua ibi emersisse per ministros curiae videntur, et proventuum quoque ecclesiarum valde accisorum vel penitus extinctorum non

videtur ibidem ratio haberi. Imprimis autem considerationes faciemus circa posita impedimenta iuris patronatus maiestatis vestrae, deinde quod sicut hactenus apud sedem apostolicam respectus circa accisionem proventuum nostrorum ex pio commiserationis affectu a calamitatum nostrarum primordiis habitus est, ita in posterum quoque haberi debet.

Ac primo quidem scribit dominus Princeps Bozzoli, dux Sabionettae, orator maiestatis vestrae apud summum pontificem, adeo impeditas esse expeditiones episcopatum regni Hungariae [*pag. 23*] provinciarumque ei annexarum apud sedem apostolicam, ut eae sine speciali auxilio maiestatis vestrae nequaquam sperentur suum finem habiturae. In controversiam quippe vocantur quidam episcopatus per ministros curiae, tanquam qui non sint in rerum natura, utpote episcopatus Ansarensis et Novensis, eo quod non sint huiusmodi civitates, vel si sint, non gaudeant episcopatibus.

At considerare ministri curiae debebant Aubertum Miraeum conscribentem notitiam universorum episcopatum totius orbis, et magnum theatrum vitae humanae Laurenty Beierling tom. 2 sub titulo episcopatus, sub nomine Aborensis vel Ossorensis episcopatus, hunc inter suffraganeos archiepiscopatus Iadrensis enumerare, prout et regni Hungariae decreta enumerant. Novensem vero episcopatum iidem recensent inter suffraganeos archiepiscopatus Spalatensis, regni vero Hungariae autentica archiva, primum in decretis anni domini 1384, in privilegio Mariae reginae Demetrium eius loci episcopum consignant, in decretis vero annorum 1405 item 1425 Sigismundus dictae Mariae maritus rex Hungariae eandem sedem episcopalem Noviensem vacantem fuisse commemorat inter alias sedes episcopales coronae regni Hungariae. Unde apparet ministros curiae existentiam praedictorum episcopatum frustra negare.

Scribit deinde dominus orator in controversiam vocari a

praedictis ministris ius nominationis ac praesentationis maiestatis vestrae in quibusdam episcopatibus, eo quod reperiantur expeditiones factae ex libera summi pontificis collatione absque regia praesentatione, prout in Tininiensi, Nouensi aliisque nonnullis episcopatibus videtur accidisse. Denique scribit asseri, quod episcopatus plerique non comprehendantur in regno Hungariae, et sub fundatione sancti Stephani regis, sed in Dalmatia, Croatia, Bosna ac aliis provinciis, in quibus negant praedicti ministri maiestati vestrae ius nominationis competere. Verum haec ministrorum praetensio nihil militat contra ius patronatus vestrae maiestatis, esto enim factum sit, quod absque regia praesentatione fortasse aliquis huiusmodi episcopatus titulum acquisiverit, id subreptive factum, legitimo vestrae maiestatis iuri ac continuo usui praeiudicare minime potest. Postremus certe episcopus Tininiensis Ioannes Iuancy triennio abhinc vita functus ad praesentationem nuper defunctae sacratissimae Caesariae regiaeque maiestatis, Ferdinandi II felicissimae recordationis confirmationem et consecrationem sui episcopatus Tininiensis obtinuit. Nouensis quoque quoties legitime processit, eadem via procedere debuit, statim enim, ut Dalmatia, Croatia, Sclavonia, Bosna aliaeque provinciae in ius coronae Hungaricae devenere, una cum ius nominationis ad episcopatus in iis regnis existentes devenere. Ludovicus primus rex Hungariae, eius filia Maria regina, huius maritus Sigismundus rex Hungariae post etiam imperator in confirmatoriis privilegiis libertatum regni Hungariae nominatim describunt archiepiscopos Strigoniensem, Colocensem, Spalatensem, Iadrensem, Ragusinum, item [pag. 24] episcopos Agriensem, Zagrabiensem, Transyluaniensem, Variensem, Quinqueecclesiensem, Iauriensem, Vesprimiensem, Chanadiensem, Vaciensem, Sirmiensem, Nitriensem, Tininiensem, Traguriensem, Sibinicensem,

Pharensem, Machariensem, Scardonensem, Segniensem, Corbauensem, ac vacantes quoque ex his sedes non omittunt consignare. Concilium quoque Florentinum horum episcopatum meminit. Boznensem item episcopatum reges Hungariae semper in suis privilegiis consignare consueverunt, et vivit nunc quoque.

Dominus Ioannes Thelegdinus archiepiscopus Colocensis, qui ad praesentationem felicitis memoriae Matthiae imperatoris ac regis in Bosnensis episcopatus titulum fuit Romae consecratus a bonae memoriae cardinali Bellarmino, Franciscus item Erghelius, postea episcopus Vesprimiensis et ultimo Zagrabiensis ad eundem titulum ad praesentationem felicitis recordationis Rudolphi II fuerat confirmatus et consecratus. Similiter nuperrime defunctus Ioannes Thomcus Marnautius, ad electionem et praesentationem felicitis memoriae Ferdinandi II episcopus Bosnensis creatus et consecratus extitit. Quod vero ad episcopatum Rosonensem attinet, etiam Georgius Salatnaki ad nominationem Rudolphi II promotus ac consecratus recenti memoria palam dignoscitur. Irrepserunt quidem in praedictis episcopatibus variae usurpationes, sed absque legitimo titulo ratione ac via, unde nec praescriptiones ullo unquam tempore current ex praescripto iuris canonici. Quocirca iuri coronae Hungariae nullo modo vestra maiestas cedat, prout neque antecessores unquam cesserunt. Nam licet temporum iniuria a Turcis et aliis regna illa ac provinciae a corona Hungariae maiore ex parte occupatae sint, constat tamen maiestatem vestra etiamnum regnorum eorundem indubitatum regem esse. Cum vero antiquitus quoque collatio dictorum episcopatum in illis regni ad regem spectaverit, nunc quoque ad maiestatem vestram spectare ac ius idem permanere manifeste liquet.

Porro in iis potissimum episcopatibus, qui ius suffragii in medio statuum et ordinum regni habent, ut praeter electionem

ac consecrationem aliquid amplius sua sanctitas innovet, nullo modo est permittendum, nisi episcopatus non modo vilescere, sed plane in nihilum redigere in regno Hungariae (quod Deus avertat) velimus. In hoc enim regno ex electione ac nominatione regia mox inter status et ordines regni habentur episcopi etiam mere titulares nondum confirmati, quorum residentiae et dioeceses in partibus Turcicis desolatae sunt: auferatur hoc illis tantum abest, ut pro membris regni habere eos velint alii status et ordines, quin potius tanquam resectum membrum in aquam prociendum decernunt. Super qua re, huiusmodi publicum regni decretum extat conditum tempore Vladislai regis anno 1495 art. 3 hoc tenore: volentibus dominis baronibus consiliariisque maiestatis regiae ac caeteris regnicolis in praesenti diaeta constitutis, repugnantibus tamen dominis praelatis et viris ecclesiasticis ordinatum est, quod si aliqui forenses homines ab aliis, quam a regia maiestate vel illis, qui in hoc regno super quocunque beneficio ecclesiastico iuspatronatus, [*pag. 25*] quo hactenus usi fuissent, habente aliqua beneficia ecclesiastica pro se procurarent, et huiusmodi procuratione ius sibi in eisdem contra antiquam libertatem regni vindicarent, in eisdem beneficiis residere auderent, aut attentarent, quod tales omnes et singuli, si deprehendi poterunt, ad aquam proyiciantur, tanquam publici libertatis regni turbatores. Anni rursus 1514 publico regni edicto cautum est, art. 65, ut quisquis beneficiatorum Romam proficisceretur negotiorum suorum causa, is cautionem praestaret, si aliter non posset, litteris assecuratoriis summi pontificis, quod etiam si in urbe casu decederet, beneficium nihilominus suum in hoc regno salvum permaneat et sit illaesum. Quibus statutis sic se habentibus, quis episcoporum suam nominationem ac electionem aliunde, quam a rege habere audeat (praeter electionem ad consecrationem, quae salva semper manet summo pontifici), nisi velit protinus, etiam dira morte e regno

elminari?

Praedicta statuebantur, quando adhuc regnum totum erat catholicum, quid igitur nunc sperandum, quando maiori ex parte haeresi scatet? Cum praedicta statuta in regno edebantur, aderant legati vel nuncii sedis apostolicae efficere tamen quin ederentur, non potuerunt, sed nec partim ac usum eorundem impedire valuerunt. Hi vero exulceratis et extremis temporibus, ut aliquid in hac parte innovari possit, nemo sane sibi suadeat.

Atque ex hoc ipso capite episcopum etiam Transylvaniae nemo speret pro episcopo legitimo vel in Hungaria vel in Transylvania habendum, si absque nominatione ac electione praesentationeque regia ad consecrationem a sua sanctitate eligatur. Clarum enim et evidens est episcopos Transylvaniae nominatione et electione regum Hungariae fuisse semper assumptos. Quin et Sigismundus Bathori princeps Transylvaniae assensu Rudolfphi II unicam nominationem fecit, eamque intuitu affinitatis cum ipso velut rege contractae et quod bona aliqua episcopo in Transylvania restituerat, quae tamen paulo post sunt penitus adempta ad hodiernum usque diem. Certe Paulus Bornemisa, qui deficiente a fide Catholica in Arianismum Ioanne Sigismundo principe Transylvaniae, filio Ioannis Scepsuiensis ex Transylvania in Hungariam se receperat, atque administrator episcopatus Nitriensis fuerat factus, non nisi electione ac nominatione regis Hungariae adeptus erat episcopatum Transylvaniensem, cuius etiam titulum tota vita gessit, et ipso vita functo deinceps quoque reges Hungariae aliorum episcoporum Transylvaniensium nominationem continuarunt, neque movebatur tanquam in re certe et evidenti ulla difficultas. Licet enim vi Turcica ac haeretica pravitate segregata sit Transylvania a corona Hungariae, notissimum tamen est legitimo iure eam ad coronam et corpus Hungariae et antea semper et iam

pertinere.

Nemo est, nec fuit quisquam, qui negaret episcopum Transylvaniae habere ius suffragii inter status et ordines regni Hungariae, quod unicum satis probat eius nominationem et electionem regi Hungariae competere. *[pag. 26]*

Ex iis autem causis emersisse difficultates circa regium ius nominationis et praesentationis, quas dominus orator recenset, omnino est probabile, quod videlicet nonnulli ex electis ac nominatis episcopis superioribus temporibus regias litteras electionis ac nominationis ipsimet praesentabant Romae, ut fuerunt nonnulli ordinum religiosi, atque ubi senserunt moveri sibi in curia aliquam difficultatem renunciatione facta eiusmodi litteris electionis ac nominationis regiae, eundem vel alium titulum sibi conferri a summo pontifice passi sunt, mox autem summus pontifex huiusmodi rursus titulum episcopalem quasi liberum ex renunciatione nec regiae amplius subiectum electioni ac nominationi alteri contulit, et sic emersit praetensio collationis pontificis absque omni praesentatione regia.

Deinde nonnulli agentes per quos procurabantur expeditiones, uti erant, de iure electionis, nominationis ac praesentationis regiae maiestatis minus solliciti, ita patiebantur bullas expeditionum transire, absque insertione electionis, nominationis ac praesentationis regis, cuiusmodi bullae praebuerunt postea occasionem praetensioni, quod in hoc vel illo episcopatu non sit ius ullum nominationis ac praesentationis vestrae maiestatis. Caepit autem a paucis annis haec difficultas augeri a ministris nuntiaturae penes vestram sacratissimam Caesaream regiamque maiestatem constitutis, quod ii, ubi ex examine domini nuncii apostolici processus formaverint, non consignant eos dominis episcopis confirmandis, nec sinunt transmitti eosdem processus ad agentes, ad quos domini iidem confirmandi episcopos vellent,

sed ipsi ad suos, quos Romae habent correspondentes, transmittunt, unde fit, ut domini episcopi nequeant scire quomodo ipsorum negotia procedant, et in quibus terminis versentur. Hinc factum iam aliquoties est, ut non modicam expensarum suarum iacturam fecerint domini confirmandi. Et tantum abest, ut hi ministri nunciaturae per viam secreti et, ut vocant, gratis confirmationes et expeditiones procurent, ut ex iis quoque, quae sedes apostolica per eiusmodi viam gratiose relaxat, ipsi iuxta antiquam taxam tempore florenti solvi consuetam, sibi tanquam agentibus portionem suam solvi postulent.

His igitur impedimentis et difficultatibus certa via occurrendum esse censent domini episcopi, ne videlicet ulterius praeiudicium iuri electionis, nominationis ac praesentationis regiae ullum procreetur, faciliusque expeditiones procedant.

Inprimis igitur dignetur vestra maiestas clementer inhaerere iuri nominationis ac electionis omnium archiepiscopatum et episcopatum regni sui Hungariae, et qui de iure eidem coronae sunt subiecti, quorum cathalogus cum in privilegiis regum antiquorum tum vero in corpore decretorum regni habetur consignatus. Ex quibus episcopatibus aliqui videntur uniti, prout Bahciensis cum archiepiscopatu Colocensi, Almisiensis cum archiepiscopatu Spalatensi, Modrusiensis cum Segniensi episcopatu, Tribunicensis cum Machariensi. Nomina quoque habentur variata, nam Bosnensis videtur idem esse cum Diaconensi, [*pag. 27*] Rosonensis quoque vocatur episcopus Castri Novi. Hic notandum, quod licet ex his quibusdam episcopatibus usurpationes aliquorum quoad collationem, praecipue in Dalmatia apud Venetos et in republica Ragusina non videntur hoc tempore facile superari posse, tamen ius coronae in iis omnino conservari debet.

Caeterum horum omnium episcopatum cathalogus in cancellaria Hungarica diligenter asservandus est. Donationales

autem episcopatum cum clausulis “Nominamus et eligimus, damus et conferimus”. Nam hoc ius habere reges Hungariae ratione hunc annexae sub littera ‘A’ evincunt. Praesentationum vero litterae seorsim ad summum pontificem dari consueverunt, ac proinde donationalibus non debet clausula “Praesentamus” inseri, [cum] per huiusmodi peculiare litteras praesentatio fiat. Secus est de aliis inferioribus praelatis ac beneficiis, nam in donatione eorum praeter has clausulas “Nominamus, eligimus, damus, conferimus” addi debet et solet: “et quorum interest, praesentamus”, nam in regno extant, qui confirmationis ius habent.

Apud oratorem quoque vestrae sacrae Caesareae regiaeque maiestatis ordinarium Romae eundem episcoporum cathalogum haberi necesse est, quemadmodum et apud agentem praelatorum regni Hungariae, qui nunc constitus est Petrus Iacobus Favilla, cui soli debet semper committi expeditionum cura cum praescitu, auxilio et directione domini oratoris ordinarii, constat enim ex eo plurima incommoda hactenus enata, quod variis et ignotis agentibus cura procurandarum expeditionum committebatur, prout sapienter annotavit vestrae maiestatis modernus dominus orator.

Expedit autem, ut litterae donationum in librum regium diligenter semper inscribantur, quemadmodum et litterae praesentationum. Imo ut Romae quoque hae praesentationum litterae apud dominum oratorem et apud agentem praelatorum in certum librum referantur, videtur esse necessarium, in quem finem earundem copia ex cancellaria detur, ita ut confirmandi cum actis processuum examinationis possint eam ad suum agentem transmittere Romam absque eo, quod ministri domini nuncii apostolici praeter formationem processus et eius expeditionem ac dominis electis assignationem in ulteriorem expeditionum curam apud sedem apostolicam sese immittant. Dominorum autem electorum

curae erit huiusmodi processum sine mora ad sese recipere et Romam ad agentem transmittere, ne sint in mora petendae confirmationis, sine qua cura saepe in nunciatura apostolica reperiuntur processus haerere, licet existimentur Romae iam promoveri. Hic agens praelatorum regni Ungariae, sicut iam dictum est, communicata semper re cum domino oratore et eius auxilio omnia expeditionum negotia tractare debet, et attendere cum auxilio domini oratoris, [pag. 28] ne ullus in expeditione bullarum defectus accidat, praesertim quoad expressionem iuris electionis, nominationis et praesentationis regiae maiestatis. Imo vero ad evitanda ea incommoda, quae per nunciaturae ministros evenire consueverunt, e re omnino videretur esse, ut revocaretur ille usus, qui in Hungaria vigeat non ita multos ante annos, ut videlicet archiepiscopus Strigoniensis, primas et legatus natus electos episcopos examinaret, processusque pro confirmatione eorundem episcoporum Romam transmitteret ad oratorem suae maiestatis agentemque praelatorum regni: sic enim brevi tempore expeditiones fierent, cum nunc ob intricatos agendi modos ministrorum nunciaturae vix pleribus annis eae porcedere possint, ac plerunque processus quoque intereant, imo multis laboribus et expensis novi fieri debeant. Quibus accedit, quod testes in processibus formandis adhibendos e regno ad nuncios educere sit non modicae difficultatis.

Quod attinet ad alterum incommodum ecclesiae Hungaricae, ut illud facilius et clarius a vestrae maiestate intelligi possit, exponemus rei statum brevissime. Postquam rabie ac tyrannide Turcica res Hungaricae penitus atteri caeperunt interfecto rege Ludovico II cum primoribus regni in clade Mohacziensi supra memorata, et subsecuta mox secessione Ioannis Scepusy regni coronam affectantis episcopis consecratis deficientibus, nam ex clade Mohacziensi vix aliqui superfuerant, novi quidem etiam inter tumultus nominabantur

ac eligebantur, verum cum ii sedibus suis pulsi, bonisque destituti essent, confirmationes suas apud sedem apostolicam non poterant sollicitare ac obtinere. Annatas enim sive taxas in curia solvi consuetas, unde contraherent, non habebant; fiebant igitur, ut sine confirmatione ac consecratione manerent, cum grandi dispendio ecclesiae et animarum, ordinationes enim deficientibus in dies ministris ac sacerdotibus caeteraque episcopalia ex defectu consecrationis minime facere poterant, et sic religio pessum ibat, haeresibus interea valde invalescentibus. Rege interea Ferdinando primo et nonnullis e statibus quoque ac ordinibus regni catholicis existentibus cogitabatur, quonam pacto huic tam acerbo malo remedium adhiberi posset? Illud inprimis adinventum est, ut publico nomine regis ac regni summo pontifici supplicaretur, quatenus sua sanctitas et sancta sedes apostolica dignaretur absque solutione annatarum et taxarum bullas confirmationis episcoporum Hungariae clementer expediri curare. Extant constitutiones super instituenda huiusmodi supplicatione in decretis annorum 1548 ac 1550 in separata cartha descripta sub littera 'B'.

Ac sedes quidem apostolica interposita huiusmodi supplicatione pio commiserationis affectu ducta, consensit ad praedictas bullarum expeditiones gratis et per viam secretam absque solutione annatarum gratiose relaxandas, censens potius annatas intermittendas, quam exterminium religionis catholicae in Hungaria permittendum, in qua rebus sic stantibus summam et extremam animadvertibat esse difficultatem solvendi annatas. *[pag. 29]*

Ab eo igitur tempore hac sedis apostolicae gratia usi sunt semper episcopi coronae Hungariae, nec dubitant, quin interposita autoritate maiestatis vestrae eadem gratia ac benignitate suae sanctitatis [et] collegii eminentissimorum dominorum cardinalium deinceps quoque uti frui possint,

dummodo nullorum ministrorum curiae conatus in contrarium non laborent. Certe quae causae ac calamitates impulerunt pio commiserationis affectu sanctam sedem apostolicam, ut gratia frui possent antecedentes regni Hungariae episcopi, eadem nunc quoque perseverant. [Dum] enim nullos penitus proventus ex episcopatibus habent, cum Turcis sint subiecti, sed a[liun]de suae honestaem mediocri licet sustentationi providere coguntur. Qui vero aliquos proventus percipiunt, ii ad defensionem patriae, educationem alumnorum, scholarum erectionem, manutationemque militum stipendiariorum aliasque necessitates publicas, ita sunt translati, [vix], quod superest, ad necessitates quotidianas ipsorum sufficiat. Accedunt ab haereticis [malis] multis annis rebelliones ac continui metus, si quid accidit, mox omnia bona, tam stabilia et immobilia praelatorum diripi solent ac vastari. Insuper omnia onera civilia et contributiones ecclesiastici non aliter, quam saeculares coguntur praestare in Hungaria, sicque [exhau]riuntur omnino ii quoque, qui alias proventus haberent.

His aliisque gravissimis de causis an sancta sedes apostolica gratiam concessam subtrahere debeat, clementer maiestas vestra sacratissima congoscere potest. Oramus itaque maiestatem vestram [quam] humillime, ut autoritate sua interposita praefatam gratiam sedis apostolicae clementer continuari procuret tam diu, donec e miseriis et calamitate ad feliciorum statum Divini Numini beneficio ecclesia Hungarica emergere possit. Quod ubi evenerit, magis [gau]debit se solvere posse, quod petitur, quam nunc gaudeat, quod supplicare cogatur ob huiusmodi condonationem.

Caeterum nos ac successores nostri omnes atque adeo tota ecclesia Hungarica pro tam insigni gratia ac benignitate sacratissimae maiestatis vestrae eiusdemque incolumitate ac victoria Deo preces et sacrificia iugiter offerimus.

[1] Abbreviations: AP (Archivum Primatiale [Esztergom]), AEV (Archivum Ecclesiasticum Vetus); ASV (Archivio Segreto Vaticano); BAV (Biblioteca Apostolica Vaticana); CVH (Collectanea Vaticana Hungariae). *Decretals of Gregory IX*, bk. III, tit. 7, *De institutionibus*; *Liber Sextus*, bk. III, tit. 6.

[2] Péter Tusor, *The Papal Consistories and Hungary in the 15th-16th centuries: To the history of the Hungarian Royal Patronage and Supremacy* (CVH II/4), Budapest-Rome

2012, pp. 40-60.

[3] For example, the consecration of the Dutch Jansenist Cornelius van Steenoven in 1723 was a rather exceptional case, which affected only a small community in Utrecht.

[4] On the above mentioned we are referring only to Hubert Jedin's classic series: *Handbuch der Kirchengeschichte I-VII*, Freiburg im Breisgau 1962-1979.

[5] pp. 289-324, 324.

[6] Egyed Hermann, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig* [The history of the Catholic Church in Hungary until 1914] (Dissertationes Hungaricae ex historia ecclesiae), München 1973; *L'Ungheria e il Papato tra riforma Tridentina e guerre Turche (1600-1700)*, in *Gli archivi della Santa Sede e il regno d'Ungheria (secc. 15-20)*, a cura di G. Platania-M. Sanfilippo-P. Tusor, Budapest-Roma 2008, pp. 51-88.

[7] *Le origini della bolla "Sancta Synodus Tridentina". (I cardinali degli Asburgo e papa Urbano VIII, 1632-1634)*, in *La Dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio* (Colección "La Corte en Europa" Temas 5), ed. by J. Martínez Millán-R. González Cuerva, Madrid 2011, pp. 205-227.

[8] See his later quoted memoirs.

[9] The best existing analysis of Urban VIII's papacy: G. Lutz, *Rom und Europa während des Pontifikats Urbans VIII. Rom in der Neuzeit* ed. by R. Elze, Rom 1976, pp. 72-267. Recently see *Papato e impero nel pontificato di Urbano VIII (1623-1644)*, ed. by I. Fosi - A. Koller, Città del Vaticano 2013 (Collectanea Archivi Vaticani 89).

[10] "La puoco buona volontà e stravaganti capricci del già cardinale Pazman stimo molto ben'noti all'eminenza vostra et io, sebbene meco si affaticò una volta di persuadermi d'esser molto devoto et osservante verso nostro signore, andai però conoscendo sempre, che nel regno non nutriva bene gli animi della nazione verso la santa sede, mostrando, che costa era loro chiusa la porta di puoter ricevere o grazia o giustizia con simili concetti appassionati. Dopo la sua morte ho sentito ratificarmi tutto ciò da più parti, et ho procurato con l'ragioni che vi sono molto vive di render capaci quelli del regno che me ne hanno parlato della falsità di questi supposti [...]". The report of Malatesta Baglioni, papal nuncio of Vienna, to Francesco Barberini, 15 August 1637, Vienna. BAV, *Barb. Lat.* 7002, f. 124r-v.

[11] According to the letter of Ráfal Levakovich, written to Benedek Vinkovich, bishop of Zagreb, on 27 June 1639, the bishop protested in writing to the pope against the Holy See's attitude towards the cases of the Hungarian bishoprics. *Arhiv za povjestnicu Jugoslavensku*X, ed. by Ivan Kukuljević, Zagreb 1869, 181-182, n. 23. See also the report of Gaspare Mattei of 1 October 1639, Vienna: "Misi dice, che li pensieri torbidi de prelati Vngari, come scrivo per segreteria, siano in buona parte suscitati da quel vescovo di Vesprino, il quale sebbene di puoca stima qua per le chiacchiere e per la poca sodezza, in Vngheria per l'istesse è atto a commovere, perché colà la gente è più rozza et facile a lasciarsi sedurre, e perciò vi è l'esercizio di religioni tanto diverse, oltre che si può dubitare di fomento." BAV, *Barb. Lat.* 7038, f. 1v. Cf. *ibid.*, 7014, ff. 61 and 77r-v (Malatesta Baglioni); 7037, f. 64r; 7076, f. 88r.

[12] The Private Archives of the Cathedral Chapter of Esztergom, Capsae

ecclesiasticorum, caps. 14, fasc. 4, n. 7; The invitation sent to the ordinary of Zagreb is published: *Arkiv za povjestnicu* X, 184-185, n. 25.

[13] They can be found with the title of *Litterae et scripta per principem Bozzoli Roma transmissa [...]*, in The National Archives of Hungary - National Archives, *Archives of the Hungarian Chancery. Hungarian royal chancery, Propositiones et opiniones (A 33)*, fasc. s.d., ff. 1041-1043 [5. cs.]. Cf. e. g. Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, *Rom. Diplomatische Korrespondenz*, Fz. 54, Konv. Gonzaga an Ferdinand III /1639, 2. 16 Apr.; Vilmos Fraknói, *Oklevéltár a magyar királyi kegyúri jog történetéhez [Archives to the history of the Hungarian Royal Patronage and Supremacy]*, Budapest 1899, pp. 196-197, n. 152-154.

[14] “Siccome non posso nè devo tacere lo, che mi si dice, (non l’affermo però) che in Ternauia in Vngheria siano i prelati di quel regno col palatino per trattare come si possino esimere gli ecclesiastici dalla suggezione di Roma in parte al meno. Io procuro haverne maggiore certezza, et per questo ho mandato un padre zoccolante riformato cola sotto altri pretesti, acciò scuopra paese et avvisi, et intanto con destrezza senza infilzarmi ho fatto dare un tocco al vescovo di Agria, grancancecelliere di quel regno, acciò avvertino a quello trattano, ma l’esservi il palatino, che è come vicerè, mi fa dubitare maggiormente. Monsignor Baglioni, a chi ne ho detto una parola, mi dice, che questo negozio bolliva molto tempo fa, e che le pare d’haverlo avvisato”. The report of Gaspare Mattei, 1 October 1639, Vienna. Also BAV, *Barb. Lat.* 7027, f. 1v. Cfr. *ibid.*, f. 9r-v.

[15] More precisely the activity of Cardinal Nephew Francesco Barberini: “Pare non meno alieno dal vero, che dalla pietà di cotesti prelati d’Ungheria, che cada nel lor’animo d’esimersi dalla potestà pontificia. Nondimeno vostra signoria ha fatto molto bene invigilandovi con usar le diligenze, che scrive col vescovo d’Agria, et io le mando una lettera a sigillo volante per l’arcivescovo di Strigonia, acciò se ne possa valere secondo la sua prudenza. Quanto all’accommodamento con gli heretici in pregiudizio della nostra religione, sebbene non pare credibile con tutto ciò opportunamente vostra signoria vada porgendovi i rimedi, che potranno provenire dalle sue esortazioni, et altre diligenze. Degli affari della pace io non ho cosa di nuovo da significarle”. His demand to Nuncio Mattei, 22 October 1639, Rome. BAV, *Barb. Lat.* 7079, f. 46r. Ceva or Rosati’s draft: Andreas Kraus, *Das päpstliche Staatssekretariat unter Urban VIII.: Verzeichnis der Minutanten und ihrer Minuten*, “Archivum Historiae Pontificiae”, 33 (1995) pp. 117-167, 153.

[16] *Scriptura, quam domini regni Hungariae praelati ex conventu suo Tirnauiæ in curia archiepiscopali die 25 Septembris ac sequentibus diebus anno domini 1639 celebrato suae maiestati Caesareo regiaeque transmiserunt Viennam per reverendissimos Georgium Draskouit Iauriensem et Ioannem Püski Csanadensem*. AP, AEV, n. 204, ff. 22-33 (the title is the endorsement of Primate Lósy).

[17] Actually, the turning point was at the discussed time, when the Habsburg monarchs, as Hungarian kings, started to bestow the titles of the Dalmatian and Balkan bishoprics, which formerly belonged to the Hungarian Kingdom, without introducing the nominees to Rome, therefore they occur as *episcopus electus* in the Hungarian church and public life, their consecration was never realised. On the practice (of whose most known example was Vilmos Fraknói’s appointment as the “elected bishop” of Rab by Franz Joseph) which existed until 1918, the partition of Austria-Hungary: Remigius Ritzler, *Die Bischöfe der ungarischen Krone*, in “Römische Historische Mitteilungen”, 13 (1971), pp. 137-164; Joachim Bahlcke, *A “Magyar Korona püspökei”: Adalék az egyház 17 és 18. századi társadalom- és alkotmánytörténetéhez* [The “Bishops of the Hungarian Crown”: Contribution to

the Social and Constitutional History of the Church in the 17th and 18th Century], in “Történelmi Szemle”, 48 (2006), 1-2, pp. 1-24. See also idem, *Aristokraten aus dem Reich auf ungarischen Bischofsstühlen in der frühen Neuzeit. Zur Instrumentalisierung einer geistlichen Elite*, in “Ungarn Jahrbuch”, 23 (1997), pp. 81-103; *Ungarischer Episkopat und Österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 23), Stuttgart 2005, passim.

[18] AP, AEV, n. 204, ff. 30-32; published: *Pázmány Péter [...] összegyűjtött levelei I-II* [The Collected Letters of Péter Pázmány], ed. by Ferenc Hanuy, Budapest 1910-1991, II, pp. 565-568, n. 945 (10 April 1635). The other treatise written on 16 June 1635: *ibid.*, pp. 589-592, n. 960.

[19] The archbishop of Esztergom expressed his opinion to Rome already in 1637: “Utor quidem beneficio sacrorum canonum in administratione ob necessitates et ob id, quod longe dissitus sum a curia Romana, coeterum nolo esse in mora, quin procurem confirmationem ac consecutionem pallii”. His letter to Malatesta Baglioni, papal nuncio of Vienna, 15 May 1637, Nagyszombat. ASV, *Archivio della Nunziatura in Vienna. Processi dei vescovi e degli Abbatì*, n. 64, s.f.

[20] Cfr. BAV, *Barb. Lat.* 7027, ff. 25r-v. 46r. 47r. 72r. 93r; 7028, ff. 5r. 27r. 7039, f. 33r; 7079, ff. 70r-v. 114r-v. 119r-v. 7084, ff. 30r. 31r; ASV, *Segreteria di Stato. Germania*, vol. 135, ff. 63r-v. 118r-v.

[21] P. Gauchat (a cura), *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. 4: *A pontificatu Clementis PP. VIII (1592) usque ad pontificatum Alexandri PP. VII (1667)*, Münster 1935, pp. 359, 168, 356, 290. ASV, *Archivio Concistoriale. Acta Camerarii*, vol. 17, f. 207r; and Gauchat, *Hierarchia catholica*, IV, *op. cit.*, pp. 337. 376. The bulls of the Bosnian bishop were issued already on 3 October 1639, independently of the conference. *Ibid.*, p. 11. Cf. BAV, *Barb. Lat.* 7084, f. 44r, too.

[22] *Due relazioni di Gaspare Mattei nunzio apostolico a Vienna dello stato “delle cose” e di religione nel regno d’Ungheria (1639)*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae XI* (Studi e testi 423), Città del Vaticano 2004, pp. 671-690.

[23] Ferenc Galla, *Ferences missziók Magyarországon: a Királyságban és Erdélyben a 17-18. században* [Franciscan missions in Hungary: in the Kingdom and in Transylvania in the 17th-18th century](CVH I/2), s.a.r. István Fazekas, Budapest 2005, pp. 1-115.

[24] *Annales ecclesiastici regni Hungariae [...] I 1*, Posonii 1795², pp. IX-XXVI.

[25] It is of no minor interest that in 1642, when the summon of the provincial council was being planned, previously orally and written, Nuncio Mattei called the attention of Primate Lósy and Chancellor Lippay not to perform actions that hurt the prestige of the Holy See: “È intimata una sinodo provinciale dell’ecclesiastici a Possonia per il giorno di San Martino. Monsignor nunzio non ha mancato ricordare in voce e per lettere all’arcivescovo di Strigonia, primate e al vescovo d’Agria, grancancelliere di quel regno, perché no vi si risolva cosa, che sia contraria alla religione cattolica et all’autorità della seda apostolica”. Mattei’s *avvisi* to the Secretariat of State, 8 November 1642, Vienna. BAV, *Barb. Lat.* 7024, f. 129r. The council was later cancelled due to the death of Lósy.

[26] The critical and additiv informations of this source see: Péter Tusor, *Az 1639. évi nagyszombati püspökkari konferencia (A magyar klérus és a római Kúria*

kapcsolatainak válsága és reformja) [The Conference of Hungariam Bishops in Tyrnavia 1639. The Crisis and Reform of the relations between Hungarian Episcopate and Curia Romana], in “Századok”, 134 (2000), pp. 431-459.

3.IL SETTECENTO COME FULCRO DELLA SECONDA ETÀ MODERNA

Matteo Sanfilippo

Per come sono stati organizzati questo volume e il convegno che lo ha preceduto, il Settecento risulta compreso tra una straripante prima età moderna, che secondo Antonio Menniti Ippolito riecheggia sino ai nostri giorni, e un'età contemporanea altrettanto robusta, che per Roberto Regoli nasce dalla Rivoluzione francese^[1]. Stretto in tale abbraccio al nostro secolo resta poco spazio, ma tale destino storiografico non è oggi una novità. Da decenni il Settecento, una volta guardato come il culmine dell'era moderna, è divenuto una semplice cerniera tra una prima e una seconda età moderna, tra la fase degli stati dinastici e quella degli stati nazionali, mentre l'inizio della storia contemporanea è slittato dal 1815 al 1915, cioè dal Congresso di Vienna alla Grande Guerra, se non addirittura al 1945^[2].

D'altronde l'Ottocento appare troppo distante dalla nostra contemporaneità, basti rammentare l'enorme gap tecnologico-culturale tra il 1815 e il 2013. Il 1815 si muove entro l'orizzonte di una lenta evoluzione, che vede la maggior parte della popolazione occidentale vivere in condizioni analoghe a quelle delle civiltà classiche. Il 2013 è invece proiettato verso gli orizzonti, anche mentali, aperti dalla rivoluzione digitale^[3]. La fine della seconda età moderna e di conseguenza di tutta l'era

moderna al 1915, un anno contrassegnato dagli effetti della seconda rivoluzione industriale, rende quindi meglio il passaggio da un mondo appena e superficialmente meccanizzato a nuovi sviluppi tecnologici e culturali^[4]. Inoltre con la Grande Guerra si chiudono molti cicli storici iniziati nel medioevo e sviluppatisi nell'età moderna, basti pensare al crollo della casa d'Asburgo^[5].

Eric J. Hobsbawm ha spiegato che il Novecento si apre con gli avvenimenti del 1914-1918, in particolare con la Rivoluzione russa del 1917, e termina con gli assestamenti successivi alla caduta del Muro di Berlino. Di conseguenza per lo storico inglese lo scorso secolo è un secolo corto^[6]. Possiamo applicare tale definizione pure al Settecento, vista la sua strettissima relazione con i secoli confinanti^[7]. Da un lato, il Seicento si prolunga nei primi decenni settecenteschi: la guerra di successione spagnola e le paci di Utrecht (1713) e Rastatt (1714) costituiscono la continuazione e la fine del tentativo egemonico di Luigi XIV^[8]. Dall'altro, il panorama cambia di nuovo prima della fine del secolo: nel 1775 inizia in Nord America quell'età delle rivoluzioni, che raggiunge uno dei suoi picchi nel 1789 e continua in Europa sino al 1917, intersecandosi con l'età delle nazioni e delle rivendicazioni nazionali a formare la seconda età moderna^[9].

Abbiamo dunque sei decenni (1715-1775) incastonati fra due fasi ben diverse: nella prima fallisce l'espansionismo dinastico francese, o meglio raccoglie una mezza vittoria che porta la casa dei Borbone a duplicarsi, triplicarsi e infine a quadruplicarsi (Francia, Spagna, Napoli e Parma) senza più possibilità di coordinarsi per realizzare il sogno del Re Sole^[10]. Nella seconda si passa da una geopolitica dominata dallo scontro fra le case regnanti a una fondata sullo scontro delle nascenti nazioni^[11]. Nei sei decenni in questione al vano sforzo di Luigi XIV e alla pronta resistenza delle altre dinastie segue

una tentennante politica di equilibrio fra le potenze che prepara i successivi conflitti internazionali^[12]. Intanto l'Inghilterra diviene l'intermediaria dei traffici mondiali e si arricchisce, staccandosi imperiosamente dalle altre competitrici. Di conseguenza in tutti i paesi occidentali, per imitazione del modello inglese, aumentano le critiche all'"antico regime", cioè a una modernità troppo legata al passato medievale e quindi non in grado di sostenere adeguati sviluppi socio-economici^[13]. Nell'Europa alla ricerca di un nuovo destino la scena economica, politica, culturale ed amministrativa è progressivamente occupata da un ceto mercantile-finanziario-manifatturiero, una volta definito "borghese" dagli storici, ma in realtà con addentellati in patriziati e nobiltà locali^[14]. La sua ascesa corrisponde a un rafforzamento delle strutture statali e alla seconda globalizzazione sancita dalla guerra dei Sette Anni: un conflitto breve, ma su scala mondiale, che porta al distacco delle Americhe dall'Europa e alla ricerca da parte di quest'ultima di nuove occasioni in Asia e in Africa^[15].

Su questo sfondo, la Chiesa di Roma gioca la sua partita, delimitata cronologicamente dai pontificati di Innocenzo XIII, 1721-1724, Benedetto XIII, 1724-1730, Clemente XII, 1730-1740; Benedetto XIV, 1740-1758, Clemente XIII, 1758-1769, Clemente XIV, 1769-1774. Clemente XI, 1700-1721, e Pio VI, 1775-1799, completano il Settecento pontificio, ma esulano dal nostro quadro perché il primo è ancora coinvolto nel fallito tentativo egemonico francese e il secondo subisce il mutamento rivoluzionario di fine secolo^[16]. Il bilancio del breve Settecento pontificio è difficile da stilare, soprattutto perché manca una letteratura specifica e perché le meditazioni storiografiche sui problemi di periodizzazione della storia del papato e della Chiesa romana sono assai discontinue. Le storie tradizionali del papato tendono infatti a ricostruire un Settecento

modellato sul succedersi perfetto dei pontefici: come appena segnalato Clemente XI ascende al Soglio nel 1700 e Pio VI muore nel 1799^[17]. Nelle storie della Chiesa cattolica degli anni 1960-1980 si propongono altre cesure, corrispondenti alla storia più generale, e si finisce per unire età dell'assolutismo e dell'illuminismo, oppure Lumi e Rivoluzioni sette-ottocentesche^[18]. Le più recenti storie delle elezioni pontificie cercano ancora altre scansioni, ma senza troppo allontanarsi da quelle classiche: per esempio, identificano una lunga età moderna nell'età del veto e dell'esclusiva^[19].

Sinora abbiamo identificato nella storiografia tre periodizzazioni che rispondo a tre approcci diversi (storie del papato, storie delle elezioni pontificie, storie della Chiesa). Negli ultimi quindici anni i tre tipi di analisi si sovrappongono nel costruire un percorso pontificio-ecclesiastico grosso modo combaciante con la prima età moderna^[20]. Non mancano tuttavia le sorprese: vi è infatti chi propone una periodizzazione dal Due-Trecento al Seicento, lavorando sul funzionamento istituzionale del papato e di Roma^[21]; altri invece, puntando sul solo papato, unificano età moderna e contemporanea in un unico periodo andante dal Cinquecento a oggi^[22]. Da sottolineare infine come non manchi chi, soprattutto nella storia generale delle Chiese cristiane, spezzi la progressione dell'età moderna e vi isoli una fase illuministica, sei-settecentesca^[23]. Quest'ultima tendenza è ispirata agli studi iniziati nell'ultimo Novecento su cristianesimo e illuminismo^[24], ma non ha ancora trovato un bilancio storiografico paragonabile a quello firmato da Gianvittorio Signorotto per il Seicento e la cosiddetta età delle pre-riforme^[25].

Tenuto conto della mancanza di un solido retroterra storiografico, propongo nelle prossime pagine un primo, impressionistico quadro dei rapporti fra la Chiesa di Roma e le

Chiese locali. La massa degli scritti sui vari punti che sfiorerò è infatti talmente vasta che persino nell'apparato bibliografico debbo limitarmi a indicazioni meramente evocative. Se dovessi affrontare tutta la letteratura relativa a ogni singolo argomento, ogni nota diverrebbe un saggio storiografico.

Il primo elemento da mettere in risalto nel breve Settecento pontificio e nei suoi rapporti tra Chiesa di Roma e Chiese "nazionali" è la marginalità romana sul piano europeo, anzi mondiale. Dal 1648 Roma è lontana dal centro della ribalta internazionale, ammesso che prima vi abbia realmente avuto un ruolo di rilievo^[26]. Dalla Guerra di Successione Spagnola è per di più isolata, a causa della scelta filo-asburgica di Clemente XI, scontata duramente nel corso della successiva espansione borbonica nei domini spagnoli e italiani in precedenza degli Asburgo di Madrid^[27].

Senza un vero peso diplomatico il piccolo regno pontificio, per giunta sorto in un'area povera o comunque poco brillantemente sfruttata^[28], non ha possibilità di farsi notare, se non per la vana e reiterata richiesta di un'astratta primazia morale. Come chiosa Bernard Dompnier, tutti i sovrani cattolici ritengono che la Santa Sede abbia una qualche autorità spirituale, ma che sia, anche e soprattutto, una potenza politica di terzo piano. Essi ondeggiavano quindi fra cortesia e brutalità, quando trattano con i rappresentanti pontifici^[29]. I papi del Settecento lo sanno bene e sfruttano ogni occasione per rafforzare il proprio *status* di autorità spirituale: propongono quindi obiettivi di facciata che non possono realizzare, ma che comunque esaltano le pretese morali degli eredi di s. Pietro^[30]. Elaborano dunque complicatissime strategie evangelizzatrici su scala planetaria, pur non avendo i mezzi per concretizzarle. Intanto devono piegarsi in Europa alla volontà dei singoli governi e fuori d'Europa devono confrontarsi con le potenze coloniali e con quegli ordini religiosi che hanno un proprio

progetto evangelizzatore^[31]. Continuano imperterriti a proporre il disciplinamento dei paesi cattolici e a riasserire il potere dell'Inquisizione, ma si piegano alla volontà delle autorità e persino dei maggiorenti locali in tutto il continente europeo, compresa la Penisola italiana^[32]. Al limite potremmo dire che vi è una qualche forma di disciplinamento soltanto dove quest'ultimo è voluto dalle Corone, vedi il caso dell'Impero.

Tale situazione è frutto della debolezza romana, ma non solo. Come ricorda Marc Venard, dalla fine della Guerra dei Trenta Anni, ogni Stato vede nella propria forma di cristianesimo un aspetto della propria identità e della propria indipendenza^[33]. Ogni Stato ritiene perciò di propria spettanza la supervisione di quella parte del dominio spirituale che è legata a un inestricabile groviglio di diritti economici e giuridici ed interviene con decisione in faccende in precedenza considerate di competenza ecclesiastica^[34]. Di qui i ricorrenti conflitti della Santa Sede con i regnanti europei e le rivendicazioni regalistiche nel Vecchio e nel Nuovo Mondo di questi ultimi, per altro non ignote al periodo antecedente, come ampiamente dimostrato dal saggio di Silvano Giordano in questo stesso volume. Si pensi, per un ulteriore esempio, a quanto già accaduto con Francia, Portogallo e Spagna e nei rispettivi imperi coloniali^[35]. Qui la parola romana penetra sempre di meno e alcuni storici hanno persino concluso che il Settecento è un grande secolo missionario, ma per i protestanti^[36]. Nel medesimo tempo dentro alle Chiese cattoliche locali si afferma una sensibilità nazionale che ispira la temperie anti-romana e ne è ispirata, in modo analogo a quanto accade nelle Chiese protestanti^[37]. Persino nella Penisola le gerarchie locali tendono a distinguersi da Roma, già prima del Settecento^[38]. Tale aspirazione diventa esplosiva con la stagione delle riforme e l'aumento del controllo statale,

perché Chiese e Stati si uniscono nel tagliar fuori i papi e i loro rappresentanti dalla conduzione locale^[39].

Questo rafforzamento del dominio statale a scapito di quello ecclesiastico e di quello ecclesiastico locale a scapito delle indicazioni romane ha conseguenze assai gravi per la Santa Sede. Ad esempio, per tutto il breve Settecento i singoli regnanti, in particolare gli esponenti delle dinastie borboniche, ma anche gli Asburgo, finiscono per considerare le nunziature apostoliche un mero apparato diplomatico dello Stato pontificio, dunque di una piccola potenza cui non si deve prestare grande attenzione, e non un'istanza di controllo spirituale delle Chiese locali^[40]. Roma perde così terreno non soltanto rispetto allo Stato, ma rispetto agli stessi vescovi, che ovviamente sfruttano a proprio vantaggio la situazione.

Insomma già prima del breve Settecento il ruolo universale della Chiesa romana è messo in crisi e questa tendenza si rafforza nel nostro secolo: persino nelle missioni, europee od extra-europee, Roma deve accettare continue deroghe alle proprie norme^[41]. Basti vedere al proposito quanto nei recenti studi sulla gestione dei sacramenti^[42]. Nel Settecento Roma deve accettare numerosi compromessi, in particolare i cosiddetti concordati, che la portano ad abbandonare secolari privilegi giuridico-economici e a rinunciare al monopolio in campo educativo durante e dopo il pontificato di Benedetto XIV^[43]. Si instaura allora una temperie culturale-diplomatica assai difficile per la Santa Sede^[44], nella quale la soppressione della Compagnia di Gesù diventa un grave passo indietro e questo nonostante che molti a Roma abbiano a lungo sperato in una conclusione simile^[45]. Essa, però, adesso non esemplifica la potenza centralizzatrice della Curia romana, bensì la sua cronica debolezza^[46].

In alcuni contesti, il ruolo della Chiesa è meno secondario rispetto a quello delle case regnanti e troviamo persino dei

nuclei compatti che rivendicano una posizione attenta alle indicazioni romane. Tuttavia ciò non avviene grazie al prestigio della Santa Sede, ma perché cariche e benefici sono esercitati in loco da potenti famiglie aristocratiche. In campo ecclesiastico, queste cercano di salvaguardare la propria indipendenza dai poteri statali, sostenendo l'autonomia dello spirituale. Allo stesso tempo possono, però, affermare i diritti delle Chiese "nazionali", cioè dei vescovi usciti dalle proprie fila, contro Roma e contro i nunzi: è quanto testimonia Giuseppe Garampi riferendo del viaggio da cui parte il già menzionato intervento di Menniti Ippolito in questo volume^[47]. Questo tentativo aristocratico è sottoposto a un triplice attacco: dalla Santa Sede che non gradisce la rivendicazione di indipendenza delle Chiese locali; dai rispettivi governanti, che vedono con favore una Chiesa locale, ma ritengono che questa debba essere sottomessa all'autorità statale; infine dagli altri membri delle alte gerarchie ecclesiastiche.

Il nuovo ceto mercantile-finanziario-manifatturiero con addentellati in patriziati e nobiltà locali mira infatti dal Seicento a guadagnare spazio negli equilibri e nelle proprietà della Chiesa. In Francia i vescovati sono appannaggio della grande nobiltà, ma la nobiltà di roba e la parte superiore del Terzo Stato cercano di farsi avanti, talvolta rivendicando posizioni filo-romane^[48]. Nell'Impero il concordato di Vienna del 1448 fa sì che la Chiesa sia divisa su basi regionali: d'altronde sino alle riforme del conte Friedrich Wilhelm von Haugwitz (1749-1750) gli imperatori asburgici non regnano in quanto tali, ma perché re di Boemia, margravi di Moravia, re d'Ungheria e arciduchi d'Austria. Di fatto i singoli domini asburgici costituiscono già "nazioni" o quantomeno regni diversi e, per quanto attiene ai cattolici, sono retti in ambito religioso dalle proprie sedi metropolitane, alcune di grande

importanza come Salisburgo e Magonza. Queste sedi, come tutte le maggiori diocesi, sono in mano alla grande nobiltà, ma i vescovi ausiliari appartengono al nuovo ceto emergente e sono legati all'imperatore piuttosto che alle famiglie aristocratiche più importanti^[49].

Tali contrapposizioni sociali offrono ai sovrani e persino a Roma appigli per intervenire nelle dinamiche delle Chiese locali, i primi indubbiamente con una maggior efficacia. In ogni caso, in Francia come nell'Impero, gli attori della scena ecclesiastica si alleano e si contrastano a seconda della congiuntura. Si pensi al complicato *quadrillage* fra gallicanesimo e giansenismo, appelli al re e al pontefice, intromissioni del re e del pontefice, attività e aspirazioni del parlamento di Parigi^[50]. Tale continuo ricomporsi innerva buona parte del Sei e del Settecento e porta a interessanti sviluppi politico-religiosi. La disputa del secondo giansenismo diventa così, di volta in volta, una contestazione dell'intromissione pontificia e di quella regia, prima avviata dal clero e poi ripresa dal parlamento, in una prospettiva non lontana da quanto è proposto per la Chiesa di Francia durante la Rivoluzione e sotto Napoleone^[51].

Nello stato asburgico la speranza di un riconsolidamento cattolico, attraverso la conversione e il controllo delle zone a maggioranza protestante, è un aspetto importante della missione accentratrice della casa d'Asburgo e trova alleati e avversari in ragione della contingenza^[52]. Lo stesso Papato sostiene tale politica, che per altro fallisce, perché la ritiene basilare per una nuova crociata antiprotestante e per contenere quel pericolo turco, che non ha mai cessato di temere^[53]. Si irrita, però, di fronte ai tentativi di Maria Teresa e Giuseppe II di promuovere una Chiesa di Stato, nella quale i nunzi pontifici non hanno possibilità di controllo^[54]. I rappresentanti romani si rendono infatti conto che, se l'Impero è l'unico a

poter tentare qualcosa contro i protestanti, tutte le sue misure nel campo religioso sono volte a: cancellare i privilegi e le immunità delle istituzioni ecclesiastiche, sottoponendo i loro beni al controllo fiscale e ridimensionando la manomorta ecclesiastica; riformare l'organizzazione e l'attività della Chiesa in sede locale, sottoponendo le istituzioni ecclesiastiche al controllo civile e dando ad esse un assetto nazionale indipendente da Roma; secolarizzare le funzioni assistenziali ed educative^[55].

Giuseppe Garampi, dal quale siamo partiti, è molto deciso nel condannare la strategia di Giuseppe II. Il 4 novembre 1781 scrive da Vienna al cardinal Lazzaro Pallavicini che l'imperatore "crede di potersi arrogare ogni gius, non solo circa Sacra, ma spesso anche in Sacra; e quindi ha per nulla ogni autorità della chiesa fuori dei puri e meri dogmi già dichiarati"^[56]. Le tensioni viennesi ci mostrano come vi sia uno scontro di non piccola entità, nel quale sovrani, Roma e Chiese locali possono assumere posizioni di volta in volta diverse e in cui determinate rivendicazioni finiscono per avere valenze variabili e talvolta sorprendenti. Claude Michaud, segnala come i "giuseppinismi" che si succedono nell'Impero da Maria Teresa in poi nascano dalla tradizione anticurialista austriaca coniugatosi con la riflessione di Febronius (Johann Nikolaus von Hontheim, 1701-1790^[57]). Però, quest'ultimo è interpretato in una prospettiva particolare: gli illuministi austriaci leggono nei suoi scritti la necessità della lotta contro il papato piuttosto che l'evocazione di un episcopalismo radicale e quindi anche anti-sovrano^[58].

Siamo dunque di fronte a un notevole livello di confusione, inevitabile in una fase di passaggio nella quale convivono appelli al passato e al futuro. Se torniamo all'idea di Chiesa nazionale citata da molti esponenti di quegli scontri, possiamo notare come richiami un passato lontano, nel breve Settecento

riscoperto dalla scienza antiquaria. Sono infatti menzionate in genere le semi-legendarie chiese nazionali dell'alto medioevo (la chiesa visigotica o la chiesa franca) oppure le rivendicazioni della primissima età moderna (quelle gallicane degli inizi del Quattrocento). Al contempo il discorso prelude alle successive assemblee ecclesiastiche nazionali (spiegate da Regoli in questo volume), ma non nel quadro che si realizza nell'Ottocento, bensì in quello di tentativi episcopalisti e persino di Chiese di stato legate alle aspettative dei rispettivi sovrani^[59]. Così già agli inizi del Settecento Johan Wolfgang Jaeger scrive in difesa dell'imperatore Giuseppe I contro il papa, asserendo che il concilio è superiore al papa e che deve essere convocato dal sovrano. Non sta, però, soltanto attaccando Roma: sta piuttosto chiedendo che la Chiesa di Germania abbia uguali privilegi di quella di Francia^[60].

In questo contesto abbastanza contrastato il confronto tra Chiesa di Roma e Chiese nazionali rischia di sfuggirci. D'altronde queste ultime non esistono, almeno nel senso che diviene corrente nel secolo successivo. Tuttavia riscontriamo qui e là elementi che preparano tale sviluppo: un accrescimento, per volontà di Roma, ma anche dell'Impero nei territori ricattolicizzati, del ruolo dei vescovi (e quindi ipoteticamente di una loro assemblea) e una spinta verso Chiese rispondenti alle divisioni geopolitiche^[61]. In fondo dal confronto tra sovrani e Roma esce rafforzato un insieme di Chiese nazionali, talvolta in miniatura. Alcune non sono infatti completamente formate, altre sono legate a territori molto piccoli: si pensi a quelle italiane particolarmente vive nel Settecento. Ciascuna di esse opta per una propria versione ideologico-culturale dello scontro, vedi il ramificarsi di un'idea d'indipendenza delle Chiese locali attraverso le multiple varianti del gallicanesimo francese, del regalismo spagnolo, del giurisdizionalismo italiano e del febronianesimo tedesco^[62].

Di fronte a questo movimento che, come già ricordato, s'interseca con la spinta statale e dinastica, nonché con l'illuminismo, ben poco può la reazione romana. Le Sacre Congregazioni e i Tribunali romani hanno un'autorità soltanto italiana, se non addirittura limitata al solo Stato pontificio. Di conseguenza qualsiasi tentativo di regolamentazione generale non ha alcuna presa oltre le Alpi. Basti citare il concilio romano del 1725, cui partecipano un'ottantina di vescovi della provincia di Roma e di sedi direttamente soggette al papato. Nonostante il desiderio del papa, che sottolinea l'universalità di tale incontro volto a favorire una nuova riforma della Chiesa universale, gli atti di tale concilio non hanno eco al di fuori degli Stati pontifici^[63].

Di fatto il papato non riesce a farsi ascoltare dal clero e dalle gerarchie ecclesiastiche fuori dell'Italia centrale e le sue rappresentanze diplomatico-religiose possono soltanto raccogliere informazioni su quanto avviene in Europa e nel mondo. Se torniamo per l'ultima volta al cardinal Garampi, dal quale siamo partiti, possiamo notare come durante la sua esperienza di nunzio a Varsavia e a Vienna (1772-1776 e 1776-1785) egli cerchi di opporsi al febronianesimo. Secondo alcuni studiosi egli precorre allora il successivo movimento ultramontano, mostrandosi assolutamente contrario alle Chiese nazionali e alle Chiese di stato^[64]. Tuttavia la sua performance diplomatica ci appare abbastanza scarsa, mentre ancora adesso è ricordato per il suo precedente incarico quale prefetto dell'Archivio vaticano e per la capacità di mettere in piedi un network internazionale di contatti intellettuali e documentari^[65]. La sua esperienza ci mostra dunque come nel nostro breve Settecento la capacità della Chiesa di Roma di opporsi alle Chiese e soprattutto agli Stati locali sia ancora in fieri, mentre già si intravede il ruolo degli archivi della Santa Sede come fonte privilegiata per documentare il successivo

sviluppo delle singole Chiese nazionali, anzi delle singole nazioni^[66]. Proprio nel Settecento, in conseguenza del grande lavoro di documentazione diplomatico-religiosa delle Congregazioni romane, gli archivi della Santa Sede vedono aumentare notevolmente il materiale sui vari casi di giurisdizione, ricordati nelle pagine precedenti. Grazie a tale aumento non soltanto possiamo presentire sviluppi che si chiariranno nel secolo successivo, ma vediamo come al discorso sin qui portato avanti si possono apportare delle correzioni. Nonostante l'offensiva statale e di parte delle gerarchie locali Roma non è comunque *ipso facto* cancellata dall'orizzonte delle Chiese locali. Ho già ricordato come vi siano fazioni ecclesiastiche filo-romane, magari per motivi non proprio in sintonia con la Santa Sede. Inoltre abbiamo per lo meno un caso interessante di opzione locale contrastante la volontà accentratrice delle Corone: nel Messico coloniale ci si oppone al regalismo metropolitano guardando proprio a Roma. Insomma nel nostro secolo giungono a maturazione i processi che spingono all'emarginazione religioso-diplomatica della Santa Sede, ma nascono anche i germi di successivi sviluppi filo-romani, in particolare nei mondi extra-europei, e si afferma in ogni caso la capacità documentaria degli archivi romani^[67].

Summary

Determining the boundaries of the late modern age has been subject of debate. Since some decades, the eighteenth century that was seen once as the summit of the modern age, has become a simple linkage between the early and late modern age, between the period of dynastic states and national states, while the beginning of the contemporary history was shifted

from 1815 to 1915, namely, from the Congress of Vienna to the First World War, if not to 1945. In addition, the seventeenth century was extended in the first decades of the eighteenth century: the Spanish war of succession, the peace of Utrecht (1713) and Rastatt (1714) form the continuation and the end of the hegemonic efforts of Louis XIV. From the other hand the panorama changed again before the end of the century: in 1775 begun the age of revolutions in North America that reached its peak in 1789 and continued in Europa until 1917. Hence, this study examines the six decades, the period between 1715 and 1775 giving a first, impressionistic picture about the relations between the Holy See and the local Churches.

First of all, it is highlighted that from 1648 the papacy faced a certain marginality in European, moreover, world context. From the Spanish war of succession it became more isolated due to the pro-Habsburg policy of Clemente XI. All of the sovereigns considered the Holy See having some spiritual authority, but it was regarded a third-rate political power. Aware of it, the Papacy utilized all occasions to reinforce its spiritual authority, elaborating complicated strategies of world-wide evangelisation, but it did not have the means to realise these plans. In the meantime it had to make concessions to the single governments and out of Europe confront itself with the colonial powers and the religious orders, who had an own plan for evangelisation.

As Marc Venard mentions, at the end of the Thirty Years War all states saw in their own form of Christianity a characteristic of their own identity and their independence, therefore, all of the states regarded their own pertinence the supervision of the spiritual domain. Meanwhile in the local Catholic Churches a national sensibility was established that inspired the anti-Roman climate. The significant archdioceses and dioceses were in the hands of the aristocracy that in

ecclesiastical field tried to keep their independence from the state power. At the same time they tried to affirm the rights of the national Churches, namely, of the bishops, against Rome and the nuncios. In the Habsburg state the hope for the catholic reconsolidation through the conversion and control of the centralising mission of the Habsburg dynasty. There were allies and adversaries of this policy, the Papacy belonged to the formers.

The Roman Congregations and Tribunals had authority only in Italy, if not only in the Ecclesiastical States. The papacy did not manage to be listened by the clergy and ecclesiastical hierarchies out of central Italy and its diplomatic-religious delegations could only collect information about what happened in Europe and in the world. To mention one example, at the council in 1725 that intended to promote the reform of the universal church participated only bishops from the territory of Rome and those who were directly subject to the Papacy. The decrees of that council did not have an echo out of the Ecclesiastical States.

In spite of the offensive of states and partly the local hierarchies the Holy See did not disappear *ipso facto* from the horizon of the local Churches. There were also pro-roman ecclesiastical factions, even if not because of reasons in harmony with the Holy See. To sum up, the processes that led to the religious-diplomatic marginalization of the Holy See arrived at maturity in the eighteenth century. At the same time were sowed the seeds of the later pro-roman developments, particularly in the non-European world.

[\[1\]](#) Come sempre, il mio intervento è debitore delle discussioni con Antonio

Menniti Ippolito e Giovanni Pizzorusso, pur se essi non sono responsabili delle mie conclusioni. Ringrazio inoltre Silvano Giordano e Massimo Giannini per i suggerimenti prima e durante il convegno di Budapest e Dries Vanysacker per i materiali sul cardinal Garampi.

[2] Cfr. i lavori di S. Guarracino: *Il Novecento e le sue storie*, Milano 1997; *Le età della storia. I concetti di Antico, Medievale, Moderno e Contemporaneo*, ivi, 2001; *Storia degli ultimi settant'anni. Dal XX al XXI secolo*, ivi 2010.

[3] D. R. Headrick, *Power Over Peoples: Technology, Environments, and Western Imperialism, 1400 to the Present*, Princeton 2009, e *Technology: A World History*, New York 2009.

[4] S. Battilossi, *Le rivoluzioni industriali*, Roma 2002; G. Roncaglia, *La quarta rivoluzione*, Roma-Bari 2010; J. Rifkin, *The Third Industrial Revolution*, New York 2011.

[5] La bibliografia sugli Asburgo è enorme, cfr. H. Bogdan, *Histoire des Habsbourg: des origines à nos jours*, Paris 2005, e L. Höbelt, *Die Habsburger. Aufstieg und Glanz einer europäischen Dynastie*, Stuttgart 2009. Sulla conclusione dell'età moderna nel 1915: A. Meyer, *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War*, New York 1981; M. Domenichelli, *Cavaliere e gentiluomo. Saggio sulla cultura aristocratica in Europa (1513-1915)*, Roma 2002.

[6] E. J. Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, New York 1994. Per il senso e la genesi (anche personale) della periodizzazione propostavi vedi l'intervista televisiva a cura di Michael Ignatieff (BBC) disponibile a <http://www.youtube.com/watch?v=0PEd7nTROwo> (ottobre 2013).

[7] *The Eighteenth Century: Europe 1688-1815*, a cura di T.C.W. Blanning, Oxford 2000, descrive il Settecento con una periodizzazione superiore ai 100 anni, ma la collana offre una visione ampia di ogni secolo.

[8] Si recuperino P. Alatri, *L'Europa dopo Luigi XIV (1715-1731)*, Palermo 1986, e J. A. Lynn, *The Wars of Louis XIV 1667-1714*, London 1999. Vedi inoltre O. Chaline, *Le Règne de Louis XIV*, Paris 2005.

[9] Dalla metà del Novecento si è spesso discusso di un'età delle rivoluzioni che inglobi quella francese. All'inizio si sono considerate le sole rivoluzioni atlantiche di fine Settecento: R. J. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton 1959-1964, e Jacques Godechot, *Les Révolutions, 1770-1799*, Paris 1963. In seguito, pur non rinunciando a questo approccio (J. Solé, *Les révolutions de la fin du XVIII^e siècle aux Amériques et en Europe (1773-1804)*, Paris 2005; *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*, a cura di D. Armitage - S. Subrahmanyam, New York 2010, è stata evidenziata la continuità rivoluzionaria tra Sette e Novecento: F. Furet, *La révolution en débat*, Paris 1999; David Armitage, *The Declaration of Independence: A Global History*, Cambridge MA 2007; J. Solé, *Révolutions et révolutionnaires en Europe: 1789-1918*, Paris 2008.

[10] G. Rowlands, *The Financial Decline of a Great Power: War, Influence, and Money in Louis XIV's France*, Oxford 2012; J. H. Shennan, *The Bourbons: The History of a Dynasty*, London 2007.

[11] La bibliografia sulle due età moderne è enorme. Per la storia della prima età moderna, cfr. le annate del "Journal of Early Modern History" (fondata nel 1997),

che, però, ne studia soprattutto la dimensione intercontinentale. Per la dimensione europea, vedi invece H. Schilling, *Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten, 1250 bis 1750*, Berlin 1999; M. E. Wiesner-Hanks, *Early Modern Europe, 1450-1789*, Cambridge 2006; R. von Friedeburg, *Europa in der frühen Neuzeit*, Frankfurt 2012.

[12] P. Alatri, *L'Europa delle successioni, 1731-1748*, Palermo 1989, e R. Browning, *The War of the Austrian Succession*, New York 1993.

[13] Dal famoso saggio di Alexis de Tocqueville (*L'ancien régime et la révolution*, 1856), questa categoria storiografica si è molto evoluta, cfr. *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, a cura di L. Bély, Paris 1996, e *Tocqueville e l'Occidente*, a cura di D. Thermes, Soveria Mannelli 2012, ma vedi pure il risvolto pratico della riflessione tocquevilliana in A. Petrone, *Tocqueville e l'accentramento amministrativo. Fra riflessioni e impegno politico*, Soveria Mannelli 2013. Negli ultimi anni, dopo un periodo in cui la durata dell'antico regime è stata espansa sino alla Grande Guerra (cfr. nota 4), si è invece ridotto l'arco cronologico, soprattutto in ambito francese, cfr. J.-M. Le Gall, *L'Ancien Régime (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris 2013.

[14] Per la variazione della terminologia storiografica e per il connesso dibattito, cfr. F. Benigno, *Specchi della rivoluzione: conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma 1999, e *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma 2013.

[15] F. Anderson, *Crucible of War: The Seven Years' War and the Fate of Empire in British North America, 1754-1766*, New York 2001, e D. R. Baugh, *The Global Seven Years War 1754-1763: Britain and France in a Great Power Contest*, New York 2011. Per la rottura tra Europa e Nuovo Mondo: F.-X. Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid 2009; D. Armitage, *The First Atlantic Crisis: The American Revolution*, in *Early North America in Global Perspective*, a cura di P. D. Morgan - M. A. Warsh, New York 2014, pp. 309-336. Per le globalizzazioni durante l'età della scoperta e nel Settecento: I. Wallerstein, *The Modern World-System*, 3 voll., New York - San Diego 1974-1989; A. Pagden, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France C.1500-C.1800*, New Haven 1998 (nuova edizione). Per una riflessione nuova: A. Greer, *National, Transnational, and Hypernational Historiographies: New France Meets Early American History*, in "The Canadian Historical Review", 91, 4 (2010), pp. 695-724.

[16] Per Pio VI si veda il già menzionato intervento di Regoli in questo volume; per l'impianto seicentesco della strategia di Clemente XI, la voce di Stefano Andretta in *Enciclopedia dei papi*, III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2000, pp. 405-420.

[17] Si pensi al classico L. von Pastor, *Storia dei Papi* (1886-1933), che suddivide la vicenda studiata in volumi cronologici. Qui ci interessano, tenendo presente l'edizione italiana, i volumi: 15: *Dall'elezione di Clemente XI sino alla morte di Clemente XII (1700-1740)*, Roma 1943, e 16: *Storia dei Papi nel periodo dell'assolutismo dall'elezione di Benedetto XIV sino alla morte di Pio VI (1740-1799)*. Quest'ultimo è ripartito in tre tomi: *Benedetto XIV e Clemente XIII (1740-1769)*, Roma 1953, *Clemente XIV (1769-1774)*, Roma 1954, e *Pio VI (1775-1799)*, Roma 1955. Per Pastor e la sua opera, cfr. la notizia biografica di A. A. Strnad, in *Neue Deutsche Biographie*, XX, Berlin 2011, pp. 94-96, nonché R. Manselli, *Ludwig von Pastor - der Historiker der Päpste*, in "Römische historische Mitteilungen", 21 (1979), pp. 111-126.

[18] *Handbuch der Kirchengeschichte*, a cura di H. Jedin, V, *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg 1970; *Nouvelle histoire de l'Église*, a cura di

R. Aubert - M. D. Knowles - L. J. Rogier, 4, *Siècle des Lumières, Révolution, Restaurations (1715-1848)*, Paris 1966.

[19] A. M. Piazzoni, *Storia delle elezioni pontificie*, Casale Monferrato 2003; A. Melloni, *Il conclave. Storia dell'elezione del Papa*, Bologna 2013.

[20] A. D. Wright, *The Early Modern Papacy*, Harlow 1999; L. Mezzadri e P. Vismara, *La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo*, Roma 2006; A. Menniti Ippolito, *Il governo dei papi nell'età moderna. Carriere, gerarchie, organizzazione curiale*, Roma 2007.

[21] *Offices et Papauté (XIV^e-XVII^e siècle). Charges, hommes, destins, e Offices, écrits et Papauté (XIII^e-XVII^e siècle)*, entrambi a cura di A. Jamme e O. Poncet, Rome rispettivamente 2005 e 2007.

[22] *The Papacy since 1500: From Italian Prince to Universal Pastor*, a cura di J. Corkey - T. Worcester 2010.

[23] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, a cura di J.-M. Mayeur - C. Pietri - L. Pietri - A. Vauchez - M. Venard, 9, *L'Age de la Raison (1620/30-1750)*, Paris 1997; *Storia del cristianesimo*, a cura di G. Filoramo - D. Menozzi, III, *L'età moderna*, Roma-Bari 1997; W.R. Ward, *Christianity under the Ancien Régime, 1648-1789*, Cambridge 1999; *The Cambridge History of Christianity. Enlightenment, Rearwakening and Revolution 1660-1815*, a cura di S. J. Brown - Timothy Tackett, Cambridge 2006.

[24] *Dal Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. Rosa, Roma 1981, al *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, a cura di U. L. Lehner - M. Printy, Leiden-Boston 2010, passando per Bernard Cottret, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1660-1720)*, Paris 1990.

[25] G. Signorotto, *Dall'Europa cattolica alla "Crisi della coscienza europea"*, in *Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna*, a cura di C. Ossola - M. Verga - M. A. Visceglia, Firenze 2003, pp. 231-249. Vedi anche Id., *Luogo della decadenza e "laboratorio politico". Appunti storiografici su Roma e il papato nell'età moderna*, in *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, a cura di C. Mozzarelli, Roma 2003, pp. 139-170, e *Il declino dell'Europa cattolica e il cammino della modernità*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 1 (2011), pp. 5-38.

[26] Per qualche annotazione in merito al ruolo diplomatico: B. Barbiche, *La diplomatie pontificale au XVII^e siècle*, in *Armées et diplomatie dans l'Europe du XVII^e siècle*, Paris 1992; *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturberichtsforschung*, e *Die Aussenziehungen der römische Kurie unter Paul V. Borghese (1605-1621)*, entrambi a cura di A. Koller, Tübingen 1998 e 2008; Id., *Imperator und Pontifex. Forschungen zum Verhältnis von Kaiserhof und römischer Kurie im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555-1648)*, Münster 2012. Per un quadro di sintesi: M. F. Feldkamp, *Geheim und effektiv. Über 1000 Jahre Diplomatie der Päpste*, Augsburg 2010.

[27] S. Tabacchi, *L'impossibile neutralità. Il papato, Roma e lo Stato della Chiesa durante la guerra di successione spagnola*, in "Cheiron", 39-40 (2003), pp. 223-243, e M. Rosa, *Una rilettura della politica dei concordati nel Settecento*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma 2013, pp. 173-197.

[28] S. Tabacchi, *Il Buon Governo. Le finanze locali nello Stato della Chiesa (secoli XVI-XVIII)*, Roma 2007. Si recuperino inoltre alcuni lavori della fine del secolo scorso: *Roma tra fine Settecento e inizi Ottocento*, a cura di C. M. Tramaglino - P. Boutry, in "Roma moderna e contemporanea", II, 1 (1994); Fabio Bertini, *Buon governo e comunità nello Stato Pontificio del Settecento*, in "Roma moderna e contemporanea", 3 (1995), pp. 759-786; R. Chiacchella, *Ricchezza, nobiltà e potere in una provincia pontificia*, Napoli 1996; M. Morena, *Il Congresso accademico romano e la redazione del catalogo delle manifatture pontificie (1787)*, Roma 1997; M. Corcione, *Teoria e prassi del costituzionalismo settecentesco: esperienze nel Regno di Napoli e nello Stato della Chiesa*, Frattamaggiore (NA) 2000.

[29] B. Dompnier, *Continuité de la Réforme catholique*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 9, *L'Age de la Raison (1620/30-1750)*, op. cit., pp. 209-301.

[30] O. Filippini, *Benedetto XIII (1724-1730): Un Papa del Settecento secondo il giudizio dei contemporanei*, Stuttgart 2012, nonché *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di Visceglia, op. cit., e *Court and Politics in Papal Rome, 1492-1700*, a cura di Ead. e G. Signorotto, New York and Cambridge 2002.

[31] Rimando all'intervento di Giovanni Pizzorusso in questo volume, nonché ai suoi precedenti: *"Per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide": i nunzi apostolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale (1622-1660)*, in "Cheiron", 30 (1998), pp. 201-227; *La Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, in "Cheiron", 43-44 (2005), pp. 197-240; *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo: tracce di una ricerca in I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento* a cura di Paolo Broglio et al., Brescia 2007, pp. 55-85. Oltre ai saggi di Pizzorusso, cfr. tutti i contributi in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*, a cura di F. Rurale, Roma 1998, e in *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, a cura di P. Arabeyre - B. Basdevant-Gaudemet, Paris 2013. Per i contrasti tra ordini religiosi e Santa Sede, vedi pure *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi*, I, *Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*, a cura di M. C. Giannini - M. Sanfilippo, Viterbo 2007, e *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventh Centuries*, a cura di M. C. Giannini, Roma 2013.

[32] A. Menniti Ippolito, *1664. Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna*, Roma 2011; M. Mancino - G. Romeo, *L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma-Bari 2013. Per quanto accade nel resto del Mondo: G. Pizzorusso, *Le fonti del S. Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide*, in *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della congregazione per la Dottrina della Fede*, Roma 2011, pp. 393-423.

[33] M. Venard, *Introduction*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 9, *L'Age de la Raison (1620/30-1750)*, op. cit.

[34] Vedi quanto, sia pure da altra prospettiva, in C. Fantappiè, *Chiesa romana e modernità giuridica*, I, Milano 2008, e *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2011 (in particolare il quarto capitolo). Per il contesto economico-fiscale si può partire da E. Stumpo, *Il capitale finanziario a Roma fra Cinque e Seicento. Contributo alla storia della fiscalità pontificia in età moderna (1570-1660)*, Milano 1985, e M. C. Giannini, *L'oro e la tiara. La costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede (1560-1620)*, Bologna 2003, e *Geschenk oder Steuer? Derdonativo zwischen fiskalischer Praxis und politischer Kultur in den italienischen*

Territorien der Spanischen Krone im 17. Jahrhundert, in “Historische Zeitschrift”, 56 (2012), pp. 513-544, che offrono spunti interessanti, pur trattando un’epoca precedente. Cfr. inoltre *Fisco religione Stato nell’età confessionale*, a cura di H. Kellenbenz - P. Prodi, Bologna 1989, e *Fiscalità e religione nell’Europa cattolica: teorie, linguaggi e pratiche (secoli XIV-XIX)*, a cura di M. C. Giannini, in corso di stampa.

[35] Oltre a quanto già citato sulla Francia e al saggio di Olivier Poncet in questo volume, cfr. M. Fraile Miguélez, *Jansenismo y regalismo en España*, a cura di R. Lazcano, Guadarrama, Editorial Agustiniiana, 2010; P. Broglio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze 2009; M. A. Visceglia, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma 2010. Nella gestione coloniale entra in gioco anche il cosiddetto “patronato” delle corone iberiche. Su tale argomento abbiamo un’abbondante letteratura, purtroppo datata; per un primo aggiornamento, cfr. G. 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*, a cura di Id. - G. Platania - M. Sanfilippo, Viterbo 2012, pp. 177-219.

[36] Y. Krumenacker, *Le XVIII^e siècle: éveil protestant et déclin catholique?*, in “Cahiers d’études du religieux. Recherches interdisciplinaires”, 1 (2008), <http://cerri.revues.org/242> (ultima consultazione: ottobre 2013).

[37] Si vedano gli interventi al nostro convegno di Olivier Poncet e Alain Tallon, nonché alcuni loro precedenti lavori: A. Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome 1997, e *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris 2002; O. Poncet, *La France et le pouvoir pontifical (1595-1661). L’esprit des institutions*, Rome 2012. Cfr. inoltre S. H. De Franceschi, *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607-1627)*, Rome, École Française de Rome 2009. Per un bilancio generale, vedi infine “*Rome, l’unique objet de mon ressentiment*”. *Regards critique sur la Papauté*, a cura di P. Levillain, Rome 2011.

[38] M. Rosa, *La Chiesa e gli Stati regionali nell’età dell’assolutismo*, in *Letteratura italiana, I, Il letterato e le istituzioni*, Torino 1982, pp. 257-389; G. Greco, *La Chiesa in Italia nell’età moderna*, Roma-Bari 1999.

[39] La bibliografia sulle riforme che limitano le prerogative della Chiesa di Roma è enorme, anche limitandosi alle opere più recenti, per giunta relative alla sola Penisola. Ricordo qui: M. Taccolini, *L’esonazione oltre il catasto. Beni ecclesiastici e politica fiscale dello Stato di Milano nell’età delle riforme*, Milano 1998, e *Per il pubblico bene. La soppressione di monasteri e conventi nella Lombardia austriaca del secondo Settecento*, Roma 2000; M. Verga, *Le riforme ecclesiastiche di Pietro Leopoldo*, in *Le riforme di Pietro Leopoldo e la nascita della Toscana moderna*, a cura di V. Baldacci, Firenze 2000, pp. 70-84; *L’età di papa Clemente XIV. Religione, politica, cultura*, a cura di M. Rosa - M. Colonna, Roma 2010; F. Franceschi, *Le istituzioni ecclesiastiche nel Settecento in Italia tra potere spirituale e potere secolare*, in “*Diritto e religioni*”, 11 (2011), 1, pp. 271-318; R. Lupi, *Francesco d’Aguirre. Riforme e resistenze nell’Italia del primo Settecento*, Firenze 2011.

[40] H. Raab - O. Köhler, *Staatskirchentum und Aufklärung*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, a cura di Jedin, V, *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, op. cit., pp. 353-636.

[41] Cfr. *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, a cura di M. Catto - G. Mongini - S. Mostaccio, Roma 2010, e la riflessione generale di G. Pizzorusso, *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. Questo intervento fa parte di un Forum della rivista sulla storia della Santa Sede e i nuovi approcci alla storia globale (pp. 330-403), curato da B. Albani e molto interessante per il nostro tema.

[42] B. Albani, *El matrimonio entre Roma y la Nueva España, historia y fuentes documentales (siglos XVI-XVII)*, in *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas*, a cura di B. Bravo Rubio - D. Bieñko de Peralta, México 2008, pp. 167-184; *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta*, a cura di P. Broggio - C. de Castelnaud-L'Estoile - G. Pizzorusso, in "Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée", 121, 1 (2009); *Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, a cura di M. T. Fattori, in "Cristianesimo nella storia", 31, 2 (2010); G. Pizzorusso, *La Congrégation de la Propagande: une instance centrale pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire*, in *Les clercs et les princes*, op. cit., pp. 47-60.

[43] Cfr. G. Greco, *Benedetto XIV. Un canone per la Chiesa*, Roma 2011; M. T. Fattori, *Documentos, archivos y memoria: Lambertini y el reino de España*, in "Studia Historica. Historia Moderna", 30 (2008), pp. 33-62; *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, a cura di Ead., Roma 2011;

[44] Si ricordino i fondamentali scritti di M. Rosa: *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969; *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze 1974; *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia 1999; *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Roma-Bari 2006; *La contrastata ragione. Riforme e religione nell'Italia del Settecento*, Roma 2009; *La Curia romana nell'età moderna. Istituzioni, cultura, carriere*, Roma 2013.

[45] *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, a cura di P.-A. Fabre - Catherine Maire, Rennes 2010.

[46] C. Fantappiè, *Giurisdizionalismo e politica scolastica nel Settecento: la soppressione della Compagnia di Gesù in Toscana*, in *Studi in memoria di Italo Mancini*, a cura di G. Pansini, Napoli 1999, pp. 207-237; *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, a cura di Paolo Bianchini, Milano 2006; C. Vogel, *The Suppression of the Society of Jesus, 1758-1773*, in *European History Online*, a cura dell'Institute for European History, Mainz, <http://www.ieg-ego.eu/vogelc-2010-en> (ottobre 2013).

[47] Vedi anche D. Vanysacker, *Dix lettres inédites de Giuseppe Garampi datant de sa première visite à travers les Provinces Unies, les Pays-Bas autrichiens et la Principauté de Liège en 1762* (Biblioteca Gambalunghiana de Rimini, Fondo Eredi Garampi), in "Bulletin de l'Institut historique belge de Rome", 72 (2002), pp. 91-108.

[48] J.K. Manners, *Church and Society in Eighteenth Century France*, I-II, Oxford 1999.

[49] M.-É. Ducreux, *Affrontements et reconquêtes, églises et états: dans les Etats des Habsbourg*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 9, *L'Age de la Raison (1620/30-1750)*, op. cit., pp. 12-44.

[50] Cfr. i lavori di C. Maire: *L'Église et la nation. Du dépôt de la vérité au dépôt des lois: la trajectoire janséniste au XVIII^e siècle*, in "Annales ESC", 46, 5 (1991), pp. 1177-1205; *De la cause de Dieu à la cause de la Nation: le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1998; *Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française: deux modèles en discussion*, in "Le Débat", 130 (2004), pp. 133-153.

[51] Per gli intrecci tra secondo giansenismo, illuminismo e Rivoluzione, oltre a quanto citato più sopra, vedi il saggio di Regoli in questo volume, nonché: *Jansénisme et révolution*, a cura di C. Maire, in "Chroniques de Port-Royal", 39 (1990); M. Cottret, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris 1998; D. Menozzi, *Chiesa gallicana e Chiesa romana: un dibattito ecclesiologico nell'età della Rivoluzione francese*, in *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, a cura di P. Prodi, Bologna 2003, pp. 167-205. Per il quadro storiografico: P. Bourdin et P. Boutry, *L'Église catholique en Révolution: l'historiographie récente*, in "Annales historiques de la Révolution française", 355 (2009), pp. 3-23.

[52] La patente di tolleranza del 1781 può essere considerata il sigillo della fallita ricattolicizzazione. Vedi l'appena citato saggio di Ducreux, nonché della stessa, *La reconquête catholique de l'espace bohémien*, in "Revue des études slaves", 60, 3 (1988), pp. 685-702.

[53] O. Chaline, *La Reconquête catholique de l'Europe centrale, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris 1998; *L'Europa centro-orientale e il pericolo turco tra Sei e Settecento*, a cura di G. Platania, Viterbo 2000; Id., *Mamma li Turchi!. La politica pontificia e l'idea di crociata in età moderna*, Viterbo 2009.

[54] E. Kovács, *Ultramontanismus und Staatskirchentum im thesesianisch-josephinischen Staat*, Wien 1975, e *Giuseppinismo*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, a cura di G. Pelliccia - G. Rocca, IV, Roma 1977, coll. 1357-1367; D. Beales, *Joseph II*, Cambridge 2008-2009.

[55] E. Garms-Cornides, *Roma e Vienna nell'età delle riforme*, in *Storia religiosa dell'Austria*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Milano 1997, pp. 313-340.

[56] Archivio Segreto Vaticano, *Nunz. Germania* 405, f. 78. Per il contesto della riflessione di Garampi, vedi i contributi di U. Dall'Orto: *Die Wiener Nuntiatur im 18. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Nuntiatur von Giuseppe Garampi (1776-1785). Forschungslage und historische Fragestellungen*, in *Kurie und Politik*, a cura di A. Koller, op. cit. pp. 175-207; *Concezione e ruolo dei sovrani asburgici alla luce della nunziatura a Vienna di Giuseppe Garampi (1776-1785)*, in "Communio", 144 (1995), pp. 50-71; *La nunziatura a Vienna di Giuseppe Garampi (1776-1785)*, Città del Vaticano 1995.

[57] Nel cosiddetto febronianesimo confluiscono gallicanesimo e giurisdizionalismo, ma soprattutto il richiamo alla protezione del braccio secolare contro il papa e alla autorità di un concilio locale. I suoi effetti sono particolarmente interessanti perché assai forti fra i principi-vescovi tedeschi, che se ne ammantano per giustificare la propria indipendenza dall'Impero e da Roma. Per la risposta di quest'ultima e per il quadro generale, cfr. D. Burkard, *Febronius, febronianesimo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, II, Pisa 2010, pp. 579-581, nonché M. Printy, *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*, New York 2009.

[58] C. Michaud, *Der Josephinismus in der Habsburgermonarchie (1740-1792)*, in *Aufklärung, Revolution, Restauration: (1750-1840)*, a cura di B. Plongeron, Freiburg

1999, pp. 15-25. Per i risvolti italiani, cfr. C. Donati, *Dalla "regolata devozione" al "giuseppinismo" nell'Italia del Settecento*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di Rosa, op. cit., pp. 77-98.

[59] E. Gatz, *Nationalkirchen*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, 7, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1998, pp. 650-653.

[60] J. W. Jaeger, *Defensio Imperatoris Josephi contra curiae Romanae bullas*, Tübingen, 1709.

[61] Vedi le riflessioni nella *Introduzione* di P. Vismara all'edizione italiana di *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, 9, *L'età della ragione (1620/30-1750)*, op. cit.

[62] Oltre a quanto già elencato si possono recuperare T. Egido, *El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII*, in *Historia de la Iglesia en España*, IV, a cura di R. García Villoslada, Madrid 1979, pp. 123-161, ed *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, a cura di J.-P. Genêt e B. Vincent, Madrid 1986.

[63] L. Fiorani, *Il concilio romano del 1725*, Roma 1978; M. T. Fattori, *Il concilio provinciale del 1725: liturgie e concezioni del potere del papa a confronto*, in "Cristianesimo nella storia" 29, 1 (2008), pp. 1-58; B. Schmidt, *Das Concilio Romano 1725. Anspruch und Symbolik einer Päpstlichen Provinzialsynode*, Münster 2012.

[64] Vedi L. Just, *Das Widerruf des Febronius in der Korrespondenz des Abbé Franz Heinrich Beck mit dem Wiener Nuntius Giuseppe Garampi*, Wiesbaden 1960, nonché D. Vanysacker, *Cardinal Giuseppe Garampi (1752-1792): an Enlightened Ultramontane*, Rome Institut Historique Belge, 1995, e *Der Widerruf des Febronius und Kardinal Giuseppe Garampi in Rom. Eine aufklärerische ultramontane Bekämpfung des Febronianismus, 1764-1792*, in "Kurtrierisches Jahrbuch", 43 (2003), pp. 125-141.

[65] G. Gualdo, *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano: lo Schedario Garampi, i Registri Vaticani, i Registri Lateranensi, le "Rationes Camerae", l'Archivio Consistoriale*, Città del Vaticano 1989; M. Caffiero, *Garampi, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 52, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1999, [http://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-garampi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-garampi_(Dizionario-Biografico)/).

[66] *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia moderna e contemporanea*, a cura di M. Sanfilippo e G. Pizzorusso, Viterbo 2001; *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, a cura di M. Sanfilippo, A. Koller e G. Pizzorusso, ivi 2004; *Gli archivi della Santa Sede e la storia di Francia*, a cura di G. Pizzorusso - O. Poncet - M. Sanfilippo, ivi 2006; *Gli archivi della Santa Sede e il Regno d'Ungheria (secc. 15-20)*, a cura di G. Platania - M. Sanfilippo - Péter Tusor, Budapest-Roma 2008 (Collectanea Vaticana Hungariae I/4); L. Codignola - G. Pizzorusso - M. Sanfilippo, *Le Saint-Siège, le Canada et le Québec. Recherches dans les archives romaines*, Viterbo 2011; *Le Saint-Siège, le Québec et l'Amérique française. Les archives vaticanes, pistes et défis*, a cura di M. Pâquet - M. Sanfilippo - J.-P. Warren Québec 2013.

[67] Vedi il saggio di Giovanni Pizzorusso in questo volume, nonché E. Luque Alcaide, *Iglesia en América latina (siglos XVI-XVIII). Continuidad y renovacion*, Pamplona 2008.

3. CHIESE NAZIONALI E PAPATO NELLA PRIMA ETÀ MODERNA. NOTE DAGLI ARCHIVI VATICANI

Antonio Menniti Ippolito

Nel 1764, il già nunzio a Lucerna Monsignor Niccolò Oddi si recò, quale nunzio straordinario, alla Dieta di Francoforte con il compito di partecipare all'elezione di Giuseppe II a re dei Romani^[1]. Lo accompagnò Giuseppe Garampi, che era già divenuto l'eroe dell'Archivio Segreto Vaticano^[2], il quale stese un diario^[3] che, assieme ai dispacci del nunzio, costituisce un documento prezioso per comprendere il ruolo della Santa Sede in quel tempo difficile. Un affresco sostanzialmente negativo sulla situazione del cattolicesimo romano al di sopra della cintura alpina, anche se, accanto alle molte ombre, c'era pure qualche luce. Non ci si può soffermare quanto si vorrebbe su quel viaggio e sulle preziose descrizioni ad esso dedicate, ma di fatto Garampi, così come il suo nunzio, ritraggono un mondo dove al papa non è più riconosciuta da parte dei protagonisti della scena europea alcuna autorità e solo assai relativa autorevolezza, ma anche un mondo dove l'autorità romana non era neppure assecondata lì dove pure avrebbe potuto trovare maggiore ascolto, ossia nel corpo stesso del mondo delle Chiese locali. Il racconto dei due quanto alla fredda accoglienza ricevuta nella Dieta è scontato e di fatto

banale: di fatto essi dicono cose non diverse da quelle testimoniate da chi andò a Vestfalia un secolo prima; notevole è invece quello che dissero, e ciò soprattutto Garampi, e prima e dopo. Si veda la nota con cui Garampi commenta il diritto dell'elettore di Colonia di collazionare benefici anche nei mesi riservati al papa: "Gl'indulti mettono la Santa Sede nella impossibilità di remunerare verun ecclesiastico e perciò gli ecclesiastici che vedono di non poter avere nulla da sperare dalla Corte di Roma non le sono più attratti e si attaccano tutti ai loro Principi e Vescovi perseguitando qualora vogliano la Santa Sede"^[4]. In Olanda, a Nimega^[5], descrive invece una situazione di tolleranza verso i cattolici. In quella città restava fedele a Roma quasi il 50% della popolazione. Il culto era privato e a curare il gregge erano agostiniani che vivevano in abito secolare. Qualche limitazione e vessazione c'era, avevano ad esempio smesso di accettare nuovi cittadini cattolici e questo creava però inconvenienti al commercio, notava Garampi compiaciuto, ma c'era anche il caso, non solo a Nimega ma in tutta Olanda, di famiglie di cattolici che conservavano diritti di patronato su chiese protestanti, il che li portava a nominare ministri eretici, e consentiva loro di deputare per quei benefici quelli più quieti e meno zelanti per la loro religione che così risultavano meno pericolosi per i cattolici^[6].

In senso generale, commentava Garampi,

felice sarebbe lo stato del cattolicesimo se nel clero secolare non regnasse uno spirito d'indipendenza dal Nunzio di Bruxelles e uno spirito di partito contro i Regolari. Quanto al primo dicono di essere buoni cattolici ma non sciocchi. Vorrebbero [...] avere un proprio loro capo con giurisdizione quasi episcopale senza dipender dal Nunzio che dicono troppo lontano di qui, ignaro de' costumi del paese e molto più delle

qualità delle persone e dei meriti dei preti olandesi. Quanto poi ai regolari si ha dai preti invidia alla maggior frequenza di popolo ch'essi si acquistano e alla maggior opulenza delle loro chiese. Io però credo che quei regolari debbano essere sempre sostenuti: 1° perché sono più dipendenti dalla Santa Sede; 2° perché essendovene alcuno che non faccia il suo dovere può essere rimandato ai suoi conventi laddove un prete secolare non può essere privato senza processo e forse nemmeno con processo; 3° perché tutto quello che acquistano i regolari resta sempre in beneficio della Chiesa laddove i preti secolari ne impiegano talvolta per i loro parenti e morendo i loro eredi spogliano la casa del defunto di quanto possono che poi i regolari abbiano più frequenza di popolo ciò altro nol procede che dalla maggiore assistenza e servizio che fanno alla chiesa di cui intuito i fedeli piuttosto scelgonsi per parrocchie le chiese de' regolari che quelle de' secolari^[7].

Gelosie e divisioni, scriveva Garampi e qui utilizzo un termine che però non adoperò, avrebbero portato inevitabilmente al suicidio della Chiesa di Roma in quella regione (suicidio, non eliminazione per mano altrui). Questa realtà complessa e varia portava a contrasti molto forti anche a Liegi, dove si verificava un contrasto tra il nuovo principe, che non aveva ottenuto l'indulto di conferire i benefici nei mesi papali, e molti cittadini, che avendo compatrioti attivi a Roma riuscivano a venire premiati ove se quei benefici fossero stati conferiti dal vescovo questi li avrebbe attribuiti solo a propri dipendenti e amorevoli^[8].

I dispacci del nunzio Oddi dicevano invece soprattutto delle difficoltà personali e dei disagi dello stesso nunzio. Il diplomatico papale parlava molto, in modo ossessivo, delle proprie difficoltà fisiche e il viaggio a Francoforte gli era risultato pesantissimo: “sono 10 giorni che non dormo e sento

che la mia piccola salute molto, ma molto vi soccombe”^[9], sentiva la testa vuota, come una zucca, diceva, era ridotto ad uno scheletro, ecc. Sono tantissimi i dispacci in cui nel corso dell’intera esperienza da nunzio parla (meglio, si lamenta) soprattutto di sé e nei termini appena descritti. Ancora più dolorosa era però l’ostilità che aveva incontrato in quel luogo, in una Germania scossa dall’opera di Febronio pubblicata appena l’anno precedente: “io vivo disgregato da ogni consorzio, e quello che più mi duole che neppure ho potuto aver un congresso per dire le mie ragioni”^[10]. Nessuno voleva riceverlo – il suo rivale più accanito era l’elettore ecclesiastico di Magonza^[11], una antica consuetudine, questa, che vedeva l’opera dei nunzi sempre ostacolata in Germania soprattutto dai maggiori della Chiesa locale – e solo col neo eletto re gli parve di recuperare un po’ di dignità, anche se poi rivelava d’aver passato quasi tutto il tempo con lui a lagnarsi per come era stato trattato^[12]. Commentò con Roma che se la Dieta fosse durata ancora egli sarebbe morto di bile: l’animosità antiromana era accentuatissima e per “parlare schietto”, scrisse, “abbiamo pochi, ma pochissimi amici in questa nazione”. Bisognava reagire e per cominciare credeva “che si debbino trattare nell’avvenire in una maniera non tanto dolce e condiscendente nelle grazie che domanderanno. L’unico modo per avere buoni rapporti con i tedeschi era sulla “via dell’interesse”^[13].

Ma un uomo come Niccolò Oddi ci dice molto della realtà della Chiesa del tempo anche in altro modo. Poco tempo prima della Dieta suddetta, da Lucerna, aveva inviato una nota al Segretario di Stato, in cui lo informava di come lo zio cardinale Giacomo avesse vinto un terno al gioco del lotto del valore di 20mila scudi. Sperava in primo luogo che Giacomo lo avrebbe sollevato dei soldi che lui Niccolò gli doveva e sperava poi che lo zio si liberasse lui stesso dal “cumulo de’ debiti,

ch'egli ha". Fortuna come questa non capitava che raramente, scriveva, "mio zio potrà con questo colpo della benigna sorte rimettersi almeno in stato di non essere continuamente molestato dalla truppa de' creditori che gli stava d'intorno. Il tutto sia detto in confidenza"^[14].

Il fortunato zio Giacomo Oddi, dunque, su cui vale la pena ricordare qualcosa. Nipote a sua volta di un cardinale, Antonio Banchieri che era stato nel 1730 Segretario di Stato, Giacomo, dopo alcuni anni passati in Curia, aveva ottenuto importanti nunziature tra cui quella di Portogallo. Si trovava qui quando apprese la notizia dell'elezione di Benedetto XIV, con cui era stato in contatto sin dal tempo lontano del suo primo arrivo a Roma. In una lettera al papa del 30 maggio 1741, Oddi, appreso che il suo nome non sarebbe stato compreso nella lista dei nuovi porporati che il papa intendeva creare avendo deciso di non promuovere al cardinalato alcun nunzio, aveva confessato a papa Lambertini la propria delusione.

Supplico la S.V. ad avere la clemenza di porsi per pochi momenti nella mia miserabile persona. Consideri il lungo servizio che ho prestato alla S. Sede quasi di quarant'anni nel quale in tutta la prelatura non ho neppure uno che m'eguagli onde non potrà promuovere alcuno che non mi sia inferiore di servizio e pochi anco porrà promuovere che m'avanzino di età poiché mi trovo avere già sessantadue anni con complessione molto debole e molti acciacchi. Aggiorno a tutto questo che ho servito per il lungo accennato spazio di tempo senza mai essere stato provveduto di un soldo de' beni di Chiesa e solo non sono ancora tre anni che il defonto sommo pontefice mi conferì una abbazia di poco più di quattrocento scudi onde ha dovuto sempre soccombere la mia povera casa a tutte le spese che ho dovuto fare e particolarmente per pormi all'ordine per tre nunziature tra loro così diverse e distanti di modo che ho

dovuto aggravare di molti debiti la detta mia casa li quali saranno il suo inevitabile precipitio se non avrò modo di estinguerli prima della mia morte, né potrò averlo se non vengo promosso giacché le rendite di questa nunziatura non ostante tutte le chiacchiere che se ne fanno costà non mi bastano per il mio intiero mantenimento.

Aveva insomma servito per quarant'anni la Santa Sede senza mai essere stato “provveduto di un soldo de' beni di Chiesa” e confidava che il papa non desiderasse l'“estermínio di una famiglia sua suddita”, rivendicando così il berretto cardinalizio sulla base dello stato di servizio^[15]. Benedetto XIV effettivamente lo introdusse tra i nominati della sua prima promozione. Non era finita lì. Avendone avuta notizia, il 16 luglio 1743 Oddi scrisse ancora al papa chiedendogli apertamente due altri favori: la collazione di 4 abbazie nel perugino del valore di 3000 scudi e la nomina ad una Legazione. Queste concessioni costituivano per lui l'unico modo per far fronte alla sua gravosa situazione finanziaria. Soprattutto per questo desiderava l'incarico in una Legazione: non la desiderava “per ambizione di comando o per sete d'oro”^[16]. Solo più tardi, come visto, si risollevò dai guai con la vincita al lotto.

Insomma, un prelado poteva in questo tempo rivolgersi direttamente ad un papa con richieste, meglio lamentazioni, assai precise e il pontefice poteva, come in questo caso, assecondarle, pur non riconoscendo, par di capire da una lettera di Benedetto XIV, meriti sufficienti a chi si proponeva^[17]. Un papa, Benedetto XIV, che nello stesso tempo scriveva desolato del disagio che provava

nel vedere la Religione in precipitio nella Germania; il vedere che nella stessa Italia, e specialmente nel ducato di

Toscana e nel regno di Napoli, vi è una positiva ribellione contro la Sede apostolica; il vedere che non si cessa dalla Corte di Vienna a promuovere continuamente querele calunniose per avere occasione di maltrattare; il vedere rovinato affatto il più importante e migliore paese del Patrimonio di San Pietro, cioè il territorio di Bologna ed il ducato di Ferrara, senza vedere nemmeno di lontano il fine; l'aver trovato l'erario pontificio espilato e smunto per i debiti lasciati dai nostri Antecessori, e particolarmente dalla felice memoria di Clemente XII de' quali ogni giorno se ne scuoprono nuovi in più centinaia di migliaia; il vedere, che non ostante la nostra quasi vergognosa parsimonia si è sempre da capo per le spese straordinarie che è d'uopo di fare, e che non si possono tralasciare fra le quali deve annoverarsi quella, che non sarà piccola, di riparare alla rovinosa cupola di S. Pietro; il vedere poi la scandalosa disunione che per fini privati, oltre la scarsa dottrina, si ritrova presentemente nel Sacro Collegio, sono cose che tollerate con rassegnazione farebbero un gran merito appresso Iddio, ma che certamente non lo fanno, essendo miste di frequenti impazienze, trasporti e rabbie, nel mezzo delle quali è d'uopo adorare e ringraziare la Suprema Provvidenza che non permette che s'impazzisca^[18].

In questo quadro servivano uomini come gli Oddi, e tanti altri. Scriveva ancora Benedetto XIV in un suo passo giustamente noto del 1743: "il papa sarebbe come un semplice arcivescovo [...] se non avesse la nobiltà d'Italia che lo venisse a servire in Roma e fuori di Roma, militando a proprie spese, e consecrando la sua vita in servirlo"^[19]. Quella nobiltà d'Italia era poi soprattutto ormai nobiltà dello Stato pontificio, essendosi altrove nella penisola affermati poteri poco malleabili: gli Asburgo di Vienna e i Borboni di Spagna sopra tutti. E quei prelati, sempre con l'acqua alla gola per i costi della loro permanenza in servizio e spesso oppressi dai

creditori, non solo quando Nunzi, quasi come una nevrosi generalizzata, parlavano ora nelle lettere anche ufficiali sempre più spesso di se stessi, dei propri disagi, dei propri mali, del disperato bisogno di rendite, del desiderio di non pesare sulla propria famiglia, dell'impossibilità di contrarre ulteriori debiti. Un panorama sconsolante.

I ruoli di Curia erano insomma ormai soprattutto in mano a prelati provenienti dai notabilati dello Stato pontificio e da questi stessi vennero tutti o quasi i pontefici, eletti dal 1700, ossia da Clemente XI alla fine dell'800, fino a Leone XIII. Con eccezioni che si contano in meno delle dita di una mano, tutti i papi di questo periodo nacquero sudditi dello Stato pontificio^[20]; rarissimi poi i casi di coloro che tra essi avevano messo il naso fuori dal dominio papale e che avevano esperienza diplomatica: fino a poco prima il rapporto era assolutamente inverso.

Ho iniziato per così dire dalla fine e potrei ancora soffermarmi su questo tempo. Su quel secolo, quello del post-nepotismo, dove il cardinale nipote o il favorito del papa sopravvisse sotto altra veste. I segretari di Stato del tempo furono infatti in gran parte personalità mediocri, e le loro funzioni, ma più ancora quelle del soppresso cardinal nipote, come testimoniano autorevoli contemporanei, vennero appunto assorbite da una figura sostanzialmente nuova, quella del segretario dei Memoriali che coincise spesso col nipote del papa cardinale. A dimostrarlo anche un dato quantitativo, relativo alla dimensione sorprendente che viene ad assumere il fondo archivistico della Segreteria dei memoriali, appunto. Tento di proporre una fotografia non virtuale: negli scaffali dell'Archivio Segreto Vaticano i trentaquattro volumi che contengono i Memoriali che vanno dal 1636 al 1699 occupano poco più di un metro di spazio; quelli riguardanti il periodo 1700-1804 si estendono invece per ventiquattro metri di

scaffalature^[21]. Non che il numero in assoluto dei memoriali inviati al papa o ad altri crebbe smisuratamente (calcolo che del resto sarebbe impossibile effettuare), ma crebbero i memoriali che furono depositati e che furono gestiti da quella Segreteria dove era collocato il nipote del papa, di nuovo protagonista della scena curiale. Ciò lascia intuire una trasformazione della sovranità pontificia che di fronte ad incombenze localizzate entro i confini dello stato, governò soprattutto con lo stile antico della supplica al sovrano, appunto, in una specie di governo diretto del pontefice attraverso il suo mascherato nipote-segretario dei memoriali. Così anche si adattò, per di capire, la Santa Sede alle difficoltà che incontrò nel secolo più terribile che visse nell'età moderna^[22].

E il resto? Uno spoglio del fondo della Congregazione dei vescovi e regolari (il dicastero che si occupava della gestione corrente della Chiesa attiva: questioni beneficarie, disciplina del clero e attività di governo dei vescovi, lamentele di singoli o comunità contro i chierici, ecc.) relativo all'anno 1766 ha rivelato con evidenza come la detta Congregazione fosse finita con l'occuparsi solo di faccende relative allo Stato pontificio. Non che la situazione fosse troppo dissimile un secolo prima. Nel 1664 il 98% delle richieste d'intervento riguardarono la sola Italia, e più dell'80% tra queste provenivano dallo Stato pontificio e soprattutto dal Regno di Napoli. Cosa accadeva per gli altri Stati italiani, che pure avevano ratificato il Concilio di Trento e sui quali i pontefici avevano conservato qualche prerogativa maggiore di quanto non avvenisse fuori dalla penisola, ad esempio quanto la selezione e la nomina dei vescovi?

Una storia delle chiese nazionali italiane ancora deve essere scritta o, meglio, ancora deve esserlo in modo da interpretarla come tale e non sotto la fattispecie di più o meno occasionali

conflitti giurisdizionali tra i principi e il papa. Milano alle cose di Chiesa riuscì sostanzialmente a provvedere da sé, in primo luogo attraverso l'antica istituzione del Senato; i Savoia riuscirono ad estendere alla realtà di un dominio più vasto i privilegi dell'indulto niccolino, il concordato siglato tra Niccolò V e l'ex antipapa Felice V^[23]; la Toscana si provvide di istituzioni locali di controllo sulla Chiesa e mantenne una consuetudine favorevole riguardo le nomine beneficiarie^[24]; Venezia riuscì sempre malgrado tutto a condizionare direttamente o indirettamente la Chiesa veneta che divenne sempre più Chiesa veneziana^[25]; così altre più piccole realtà. È il super papalino Ludwig von Pastor a definire con più efficacia questo fenomeno definendolo il "cesaropapismo" degli stati italiani, che riconduce addirittura al tempo di Urbano VIII^[26]. Quanto dobbiamo lavorare ancora sull'Italia, semplicemente seguendo questo spunto di un tradizionalista quale il grande storico del papato!

Le relazioni tra le singole realtà politiche italiane e la Santa Sede vanno insomma rivisitate ma nel farlo diviene ora d'obbligo non solo considerare la classica contrapposizione (ma, perché no, pure collaborazione) tra Stati e Chiesa di Roma, ma anche riconoscere un ruolo alle Chiese dei singoli luoghi, chiese di Antico regime incluse in Stati d'Antico regime, animate da uomini o gruppi, forti di privilegi, diritti, consuetudini particolari che difendevano strenuamente contro i tentativi centralizzatori del papa, contro i vescovi loro imposti dal pontefice, contro i Nunzi, contro i principi e addirittura contro i canoni del concilio di Trento. La vecchia categoria del conflitto giurisdizionale appare oggi inadeguata per descrivere le relazioni tra Sede romana e stati in relazione alle vicende delle Chiese: come si possono ad esempio considerare sotto tale luce le continue richieste che i vicerè spagnoli del regno di Napoli continuamente presentarono nel

600 a Roma per applicare finalmente il concilio in quel dominio per risolvere il problema dell'indisciplina e degli abusi commessi da chierici^[27]? Nel Regno di Napoli è il vicerè, al fianco della quasi totalità delle comunità, e non il nunzio, che appare anzi nelle fonti consultate quasi impacciato nell'affrontare problemi di soluzione per lui impossibile, a chiedere ad esempio di mettere ordine tra il clero, e c'è da notare come tale intromissione in una sfera eminentemente ecclesiastica da parte del rappresentante del dominio spagnolo non generò conflitto giurisdizionale, e il tutto, si evidenzia, non si inserì affatto in quella "eterna guerriglia" con cui Jedin descrive i rapporti tra il papato e il suo confinante meridionale. Gli stati avevano la necessità di riportare ordine nelle loro Chiese e questo il papa e la Curia non riuscivano più sostanzialmente a garantire. Le Chiese d'antico regime delle singole aree riuscivano infatti quasi sempre ad avere la meglio. Le Chiese nazionali, su cui i sovrani ordinari premevano per esercitare un sempre maggiore controllo, si componevano di Chiese locali, di tradizioni ed esigenze spesso particolarissime, di comunità e uomini poco o nulla disposti a farsi controllare da chicchessia. Lo studio delle fonti – chi scrive ha soprattutto esperienza di quelle vaticane – mostra sempre più che queste micro realtà locali erano nel bene e nel male (a seconda naturalmente dei punti di vista) protagoniste relevantissime della scena generale e come esse, per fare un esempio, riuscissero in pratica sistematicamente ad imporsi sui vescovi, qualora questi avessero inteso esercitare una funzione di controllo e disciplinamento. Stato e Chiesa, per rievocare la vecchia formula, prima ancora che confrontarsi tra loro dovevano insomma affrontare queste piccole e spesso irriducibili realtà particolari, che non hanno però quasi mai trovato spazio negli studi.

Quello che avveniva Oltralpe è descritto invece in ciascuna

riga delle nunziature, che esprimono una doppia tensione: la difficoltà dei nunzi, e della Santa Sede, nei rapporti con le autorità politiche, e la difficoltà, più insidiosa, nel rapporto tra i nunzi e le Chiese locali su cui pure erano chiamati a sovrintendere come intendenti del papa, quali attori dello sforzo impossibile di imporre il centralismo romano. I Nunzi, come è noto, non svolgevano esclusivamente le funzioni tipiche degli ambasciatori, legate alla funzione di tenere rapporti politici con i governi. Si sovrapponevano infatti sulle gerarchie ecclesiastiche locali, gelose delle proprie prerogative, rappresentando anche presso di loro, oltre che con i governi, l'autorità del papa. Una funzione molto delicata che li impegnava, come già accennato, per gran parte della loro missione. Tutto questo innestò una dialettica che ritmò l'intera vicenda delle Nunziature in età moderna generando contrasti di diversa intensità e che portò in qualche occasione a vere e proprie prese di posizione da parte delle Chiese locali contro quelle rappresentanze diplomatiche avvertite quali lesive delle competenze dei metropolitani e dei vescovi: ricordo la nota di Garampi citata all'inizio che ricordava le tensioni tra la Chiesa olandese e l'Internunzio di Bruxelles, mentre potrebbe apparire addirittura pedante rievocare la richiesta avanzata in Germania nel 1786 dagli arcivescovi di Magonza, Treviri, Colonia e Salisburgo di abolire le Nunziature apostoliche.

Arretrando di un secolo, ricorro ancora una volta ad un esempio, quello di Opizio Pallavicini che fu nunzio a Colonia dal 1672 al 1680 e in Polonia dal 1680 al 1688. Le sue lettere e cifre descrivono una realtà impossibile per il diplomatico, che peraltro, di fronte a tante, dal suo punto di vista troppe, cose, poteva solo assistere da spettatore. Vediamo sulla disciplina del clero e sulle nomine. Così, pescando a caso: a Liegi si faceva mercato dei benefici per via dello strumento delle rassegne in favore^[28]; oppure la questione del vescovo eletto a Worms dal

capitolo e che il papa non voleva confermare: “Sua Santità si affatica tanto per ridurre in coteste parti a disciplina migliore la vita licentiosa e scorretta del clero il quale suol prendere le sue misure dall’ese[m]pio del pastore”. Il problema era che i capitoli eleggevano sempre più per ispirazione, ossia per acclamazione, “ricoprendo col velo dell’afflato divino i trattati loro simoniaci”^[29]. Il papa si rifiutò di confermare la nomina di Franz von Waldbott a Worms, appunto, e il nunzio scoprì anche la falsità di una testimonianza presentata nel processo de vita et moribus e venne a sapere che l’eletto conduceva a Spira una “vita dissoluta et effemminata”. Aveva avuto un figlio da una domestica e a poco valeva alla sua reputazione l’aver allontanato la donna per fugare i sospetti. Sembrava non si fosse mai costituito *in sacris*, ma a Magonza, da cui proveniva, sostenevano, cosa che il nunzio reputava improbabile, d’aver perduto il registro delle ordinazioni^[30]. Papa Innocenzo XI fu costretto ad accettarne dopo un anno la provvisione e Waldbott morì nel 1683 senza però mai essere stato consacrato vescovo.

Più complicate le cose in Polonia, ove il nunzio notava, immancabilmente, l’astrusità del sistema politico e prevedeva che “perderan tutto per voler conservare tutto e quello che è peggio perderanno colli beni della fortuna l’honore, la religione e la libertà e diveranno, o essi o i loro posterì, schiavi”^[31]. C’era la questione dell’attacco turco, vissuta con incoscienza assoluta: “l’opinione che il turco sii per attaccare l’Ungheria ha così addormentato i polacchi che pochi sono quelli che pensino al fuoco che può incendiare la Polonia et hor non si vede stando sotto le ceneri di una finta dissimulazione”^[32]. Poi nel 1683 la Polonia finalmente si impegnò anche grazie a un poderoso finanziamento del papa. Nel mentre, l’alta gerarchia ecclesiastica locale si sbizzarriva come poteva. I vescovi più importanti cumulavano e facevano

cumulare benefici con grande scandalo, quello di Posnan s'era fatto pagare per celebrare matrimoni ed era presentato come uomo popolare, leggero, violento e ad un certo punto parve voler invadere militarmente il territorio dell'arcivescovato di Gniezno per impadronirsi con la violenza del beneficio^[33]. Altri vescovi venivano presentati addirittura come peggiori di lui. Nel gennaio 1685 il papa per far fronte a tutto ciò autorizzò il nunzio a prendere qualche migliaia di fiorini “per impegnare nella buona causa quelli soggetti che pareranno più atti ad essere sovvertiti nella prossima dieta” provocando peraltro il risentimento del re che si lamentò di non essere stato avvertito del proposito corruttivo^[34]. S'era venuto a creare il caso del cavaliere Lubomirski che aveva liberamente rinunciato una abbazia che aveva in commenda e che deteneva illecitamente perché egli era “il solo in questo regno che senza portare l'habito clericale, anzi facendo una professione contraria militando et essendo maresciallo di corte, godesse d'un'abbazia” benedettina. Conviveva con una donna da cui aveva avuto figli e resisteva ad ogni tentativo di allontanarlo da quella: si era anzi segretamente fatto sposare dal suo nominato vescovo di Posnan^[35]. Un ricco fascicolo sulla vicenda è custodito nell'Archivio del Sant'Uffizio. E qui mi fermo.

Visti da Roma, dai racconti dei nunzi, le vicende delle chiese nazionali europee si presentano sotto veste drammatica, viste dall'interno in modo tutto diverso e ciò in Spagna, in Francia e ovunque, da tutte quelle realtà, insomma, ove gli stati, attraverso un percorso durato secoli, compiono, come scrive Paolo Prodi, una “metamorfosi rilevante”, “inglobando” dalla Chiesa un'impronta di sacralità ed, emergendo come stinazione, trasformarono il cristianesimo come “religione civica”^[36]. Nacquero le “patrie-religione”, scrive sempre Prodi, che viste da Roma furono spesso un incubo, e di cui i Nunzi tesero a raccontare gli esempi estremi, ma dal punto di vista

delle stesse Chiese dimostrarono nei fatti la stessa storia di devozione, di pietà, di servizio, anche certo di scandali e abusi che pure caratterizzò quella delle chiese, sempre al plurale, della penisola italiana. Furono, insomma, o non furono, queste fedeli alla loro missione allo stesso modo delle realtà italiane più direttamente soggette all'autorità papale.

Nel *network* delle chiese nazionali, sostanzialmente indipendenti dal papa, il cattolicesimo si conservò comunque, per riprendere l'espressione di Benedetto Croce, d'un solo colore, pronto poi a rifluire in tempi peraltro molto prossimi al nostro, in un alveo in cui il papato, vinta la concorrenza con quel tipo di stati d'Antico regime, che vennero del resto autonomamente meno, riuscì gradatamente a recuperare posizioni. Non riacquisita, ma acquisita una centralità sufficiente nella Chiesa universale, al tramonto del Novecento sembrò essere venuta meno la necessità che a guidare la Chiesa di Roma fossero solo pontefici italiani: con l'esclusione del periodo avignonese, non vi è mai stato nella storia del papato alcun periodo come questo più recente in cui a cercare di governare la barca di Pietro siano stati così a lungo pontefici non italiani. La Chiesa dell'età moderna, *network* o *commonwealth* di Chiese nazionali, inizia a spegnersi nel 1917, con il codice di diritto canonico^[37], ma è con l'apparizione, la sera del 16 ottobre del 1978, nella loggia delle benedizioni di San Pietro, di un papa polacco assolutamente inatteso e il cui nome lasciò stupefatti e confusi i fedeli che assistevano all'evento, che la Chiesa di età moderna, che fu, sotto certi aspetti Chiesa di un'età di mezzo, s'esaurì per davvero.

Summary

In 1764 Monsignor Niccolò Oddi as an extraordinary nuncio took part at the Diet of Frankfurt entrusted with the task to

participate in Joseph II's election to the king of Rome. He was accompanied by Giuseppe Garampi, who wrote a diary that is a precious document, together with the reports of the nuncio, to the understanding of the role of the Holy See in the examined period of time. Both of them depicted a world where the authority of the pope had not been recognized anymore by the protagonists of the European stage and his prestige was neither acknowledged by the local Churches. Starting out from this picture the study presents the relations of the papacy and national churches in the early modern age on the basis of sources from the Vatican Archives.

It illustrates the loss of power of the papacy through many graphic examples. Among them the case of the later cardinal Giacomo Oddi is mentioned, who served some years in the Roman Curia, then he achieved important nunciatures, even the nunciature of Portugal, yet in 1741 his name was not included in the list of the new cardinals that the pope intended to create. Hence, he wrote a lamenting letter to the pontiff in which he expressed his disappointment. Then shortly afterwards asked other favours: the collation of four abbacies in Perugia by him and his nomination on the head of a Legation, as he aimed at systematizing his debts this way. The fact that a prelate could turn directly to the pope with such requests and the pope could fulfil his wishes even if he was not convinced about his merits tell us a lot about the state of the papacy, that is even more apparent from the letters of the Pope. According to them, mentioning only some examples, there was a positive rebellion against the Holy See in Italy, especially in Tuscany and Naples. Slanderous actions were fostered from the Court of Vienna that gave opportunity for abuses. The papal ancestors left many debts, so the treasury was almost empty and there was a scandalous disunion among the members of the College of Cardinals. The pope felt that he

would have been similar to a simple archbishop if there had not been the Italian nobility who served him in Rome and out of Rome. The members of this nobility, who were in fact mainly the nobles of the Papal State, held important positions in the Roman Curia, even the popes were elected usually from their circle.

The Secretary of State by those times became a mediocre figure, the functions of who and even more those of the papal nephew were taken over by the Secretary of memorials, who often coincided with the nephew of the Pope. The scope of action of the Holy See was narrowed that is clearly shown by the fact that the Congregation of Bishops and Regulars dealt almost only with the issues of the Ecclesiastical States, moreover in 1766 only with those. Searching for the background of it, the study refers to the history of the Italian national churches that has not been written, as so far it had been concentrated on the jurisdictional conflicts between the princes and the pope. Then the main tendencies are described in some words. The phenomenon is characterised by Ludwig von Pastor as the cesaropapism of the Italian States.

The national Churches on which the sovereign ordinaries intended to practice more and more control, were composed by local Churches, often with particular traditions and needs, with communities and people who were little or no willing to be controlled by anyone. The study of the sources shows that these local micro realities were significant protagonists of the general stage. The paper also examines the difficulties of the nuncios and the Holy See in their relations with political authorities and with the local Churches, setting examples from beyond the Alps.

[1] Sigla: ASV (Archivio Segreto Vaticano). ASV, *Segreteria di Stato. Svizzera*, vol. 179, ff. 266ss.

[2] D. Vanysacker, *Cardinal Giuseppe Garampi (1752-1792): an Enlightened Ultramontane*, Roma 1995; M. Caffiero, *Garampi, Giuseppe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LII, Roma 1999, pp. 224-229.

[3] ASV, *Fondo Garampi*, vol. 77, “Diario e viaggio del Cardinal Garampi per la Germania nel 1764, allorché accompagnò in qualità d’Uditore Mons. Oddi che da Nunzio di Lucerna andò Nunzio straordinario alla Dieta di Francoforte per l’elezione di Giuseppe II a re de’ Romani”. Altro viaggio Garampi aveva già compiuto nell’Europa settentrionale tra il 1761 e il 1763. Il diario, assai descrittivo e non ricco di considerazioni e riflessioni come quello composto durante il viaggio successivo, è stato pubblicato in G. Palmieri, *Viaggio in Germania, Baviera, Svizzera, Olanda e Francia compiuto negli anni 1761-1763. Diario del cardinale Giuseppe Garampi*, Roma 1889.

[4] ASV, *Fondo Garampi*, vol. 77, *Diario e viaggio*, f. 158.

[5] Ibid., f. 159.

[6] Ibid., f. 163.

[7] Ibid., f. 165.

[8] Ibid., f. 183.

[9] ASV, *Segr. Stato. Svizzera*, vol. 179, ff. 266s.

[10] Ibid.

[11] Ibid., f. 284.

[12] Ibid., ff. 280s.

[13] Ibid., ff. 285s.

[14] Ibid., f. 27.

[15] ASV, *Segr. Stato. Portogallo*, vol. 96, ff. 145-149.

[16] ASV, *Segr. Stato. Portogallo*, vol. 98, ff. 262-264.

[17] *Le lettere di Benedetto XIV al card. de Tencin*, a cura di E. Morelli, I, 1740-1747, Roma 1955, p. 38.

[18] Ibid., pp. 73s.

[19] Citato in P. Prodi, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982, p. 324.

[20] Con l'eccezione di Clemente XII, il fiorentino Corsini; Clemente XIII, il veneziano Rezzonico; Gregorio XVI, il bellunese Cappellari.

[21] Devo ringraziare il Prefetto dell'Archivio, Mons. Sergio Pagano, per avermi concesso di raccogliere questo dato nei depositi dei manoscritti.

[22] Ho affrontato questo tema in forma meno sintetica in *Il Segretario di Stato e il Segretario dei Memoriali: la difficile ricerca di stabilità all'interno della Curia papale prima e dopo l'abolizione del nepotismo (con appendice documentaria)*, "Archivum Historiae Pontificiae", 46 (2008), pp. 75-106.

[23] A. Erba, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Settecento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiaro e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma 1979, p. 86 e passim; M.T. Silvestrini, *La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello Stato Sabauda del XVIII secolo*, Firenze 1997.

[24] G. Greco, *La Chiesa di Siena in età moderna. Gli aspetti istituzionali*, in *Chiesa chierici sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, a cura di M. Sangalli, Roma 2000, pp. 111-139; Id., *Dal rinnovamento religioso alla disciplina delle coscienze*, in *Storia della Toscana*, III, *Dalle origini al Settecento*, a cura di E. Fasano Guarini - G. Petralia - P. Pezzino, Roma-Bari 2001, pp. 71-92; Id., *Potere politico, istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa in Toscana tra età dei lumi e rivoluzione*, in *Stati e chiese nazionali nell'Italia di antico regime*, a cura di M. Spedicato, Lecce 2007, pp. 9-38.

[25] Mi permetto su ciò di rimandare al mio *Politica e carriere ecclesiastiche. I vescovi veneti tra Roma e Venezia nel secolo XVII*, Bologna 1993.

[26] L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, XIII, Roma 1943, cap. VIII, pp. 723 ss.

[27] Rimando al mio *1664. Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna*, Roma 2011, e al recente M. Mancino - G. Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma-Bari 2013.

[28] ASV, *Segr. Stato. Colonia*, vol. 52, f. 31

[29] Ibid., f. 264.

[30] Ibid., ff. 280, 300, 303, 327 e passim; e vol. 52, ff. 78, 492; ibid., vol. *Colonia*, 56, f. 600.

[31] ASV, *Segr. Stato. Polonia*, vol. 99, f. 104v.

[32] Ibid., f. 485.

[33] Ibid. *Segr. Stato. Polonia*, vol. 102, ff. 243, 254 e passim.

[34] Ibid., f. 186.

[35] Ibid., *Segr. Stato. Polonia*, 104, ff. 236, 278, 408; ibid., vol. 105, ff. 7-9, 46, 179, 372, 436.

[36] P. Prodi, *Cristianesimo e potere*, Bologna 2012, cap. IX.

[37] Il Codice di diritto canonico finalmente dotò la Chiesa di Roma dello strumento indispensabile (e la realizzazione del codice poté realizzarsi dopo più

di un secolo dalla compilazione di quelli napoleonici) per iniziare a cercare di imporre la propria centralità (sulla realizzazione dell'opera si v. C. Fantappiè, *Chiesa romana e modernizzazione giuridica. Il corpus iuris canonici*, I-II, Milano 2008).

4. NUOVO MONDO CATTOLICO E PAPATO: CHIESA COLONIALE, CHIESA MISSIONARIA, CHIESA LOCALE (SECOLI XVI-INIZIO XIX)

Giovanni Pizzorusso

1. Il Nuovo Mondo cattolico

La Chiesa cattolica americana ha assunto fin dall'età moderna un carattere e un'importanza particolari nel contesto dell'espansione del cattolicesimo a livello planetario. Rispetto agli altri continenti extra-europei, il Nuovo Mondo ha conosciuto una rapida, numerosa e solida presenza della Chiesa cattolica. Tale risultato è giunto attraverso un processo molto complesso iniziato con l'arrivo degli spagnoli (e in minor misura dei portoghesi) subito dopo la scoperta colombiana nella parte insulare, centrale e meridionale del continente, sviluppandosi dal Seicento anche nella parte settentrionale con la presenza francese nel Canada. Inoltre hanno avuto un loro ruolo non trascurabile anche i nuclei di cattolici minoritari, ad esempio gli inglesi e gli irlandesi che si erano stanziati nelle colonie britanniche come la Virginia o i Caraibi.

La presenza di cattolici nel Nuovo Mondo non doveva alimentarsi soltanto con l'arrivo dei coloni, ma doveva accrescersi mediante la conversione degli abitanti indigeni, gli

amerindiani. In effetti l'incontro con le popolazioni originarie ha dato esiti diversi dal punto di vista della evangelizzazione, realizzandosi soprattutto nell'America ispano-portoghese e in Canada dove gli amerindiani hanno costituito una parte importante del cattolicesimo americano, pur se relegati in una posizione subordinata e malgrado le difficoltà e le incertezze dovute alla sopravvivenza di pratiche idolatre e di forme di sincretismo che emergono negli aspetti della religiosità popolare, in particolare la santità. Non vanno poi dimenticati i milioni di africani deportati in schiavitù, che vivevano nelle piantagioni e venivano convertiti all'interno del mondo coloniale cattolico.

Dal Cinque al Seicento si forma così una Chiesa cattolica americana che ha due fondamentali caratteri, quello coloniale rivolto ai fedeli e quello missionario che mirava alla conversione degli "infedeli". Su questa base poi, nel periodo tra Sette e l'Ottocento che ha segnato il passaggio dal regime coloniale a quello degli stati indipendenti, si è poi inserito un fenomeno di immigrazione massiccia di europei cattolici nelle Americhe che ha arricchito e complicato il quadro. In quanto portatori delle loro specifiche tradizioni religiose, i cattolici tedeschi, irlandesi, italiani, polacchi, ruteni, ungheresi e di altre parti dell'Europa hanno prodotto un'immagine caleidoscopica del cattolicesimo americano, ulteriormente arricchita nel Novecento dagli scambi all'interno del continente, come nel caso della presenza latino-americana negli Stati Uniti, e dalla connotazione pluriconfessionale che le Americhe, in particolare quella del Nord, hanno finito per assumere.

Questa dimensione di mobilità e di complessità è la caratteristica principale del cattolicesimo americano con la quale si è dovuta misurare la Santa Sede. D'altra parte, se la Chiesa di Roma non ha conseguito in nessun altro continente uno sviluppo come in America, ciò è stato soprattutto perché è

stato possibile impiantarvi una società fortemente connotata in senso europeo grazie a un'occupazione condotta anche con le armi e a un popolamento nel lungo periodo progressivamente dominante. La Chiesa cattolica ha mantenuto in modo peculiare il suo carattere europeo grazie a una continua immissione di religiosi provenienti dal Vecchio Continente, in particolare dalle nazioni colonizzatrici, ma anche dalle altre cattoliche. Inoltre la precoce introduzione dell'ortodossia tridentina nella Chiesa ispano-americana nel Cinquecento ha posto certamente un grosso problema di uniformità interna del cattolicesimo del Nuovo Mondo, messo alla prova sia dal confronto con altre civiltà, quelle indigene, sia dal suo stesso carattere composito derivante dalla molteplice origine europea. Infine l'evangelizzazione del continente e la *plantatio ecclesiae* fu una questione che le monarchie europee vollero gestire direttamente, pur riconoscendo al papa di Roma la sua superiorità spirituale. In effetti i limiti dell'intervento pontificio vennero sanciti ufficialmente, in particolare per Spagna e Portogallo con il patronato regio della corona sopra l'organizzazione della religione, stabilito già nel corso del Quattrocento agli inizi dell'espansione atlantica delle due potenze iberiche. In seguito si sono realizzate altre forme di prevalenza dell'autorità laica rispetto a quella ecclesiastica nel solco del gallicanesimo francese e del regalismo spagnolo che hanno avuto influenza sulle rispettive chiese coloniali.

Bisogna poi ricordare che l'insediamento europeo tra Cinque e Settecento restò limitato geograficamente e restavano ampi spazi ancora da occupare. In tali aree agivano i missionari che si spingevano spesso oltre la frontiera della colonizzazione per incontrare direttamente le popolazioni indiane. Infatti il mito di completare l'opera apostolica iniziata, nutrito di provvidenzialismo, restò vivo, fomentato anche da progetti colonizzatori fino al Novecento. Quindi si manteneva nel

lungo periodo il duplice aspetto della Chiesa cattolica coloniale, che doveva assicurare la fede a coloni e amerindi convertiti, e quello della Chiesa missionaria, votata alla ricerca di nuove anime da salvare, cioè da convertire secondo il principio *nulla salus extra ecclesiam*. Anche questi progetti apostolici erano in debito con l'autorità civile in quanto essa forniva comunque il finanziamento e il supporto a queste imprese, per sfruttarle poi a suo vantaggio nella geo-politica coloniale.

In questo testo si vuol discutere il rapporto tra la Chiesa di Roma e la formazione delle chiese locali americane, che possiamo definire in senso istituzionale, cioè le diocesi, le province ecclesiastiche, ma anche in senso più largo le missioni e gli ordini regolari e ancora, più in generale, le comunità di cattolici. Da quanto detto sopra è evidente che per le Americhe tra Cinque e Settecento l'emergenza delle chiese locali e il loro rapporto con Roma non solo sono stati profondamente condizionati dal potere coloniale delle corone europee, dalla diversa estensione e proporzione della presenza cattolica e dall'influenza che su di essa esercitava localmente la svariata origine nazionale, ma sono stati definiti anche sulla base di un'identità americana costituitasi con caratteri diversi rispetto a quella metropolitana.

1.1. La Chiesa ispanoamericana: il patronato regio

Nel caso spagnolo, sul quale ci soffermeremo in misura preponderante in questa rapida sintesi legata alla relazione tra Chiesa cattolica americana e Santa Sede^[1], l'intervento della corona è costante e massiccio, tanto che nella storiografia si era saldamente radicata l'idea di una assenza di rapporti tra Santa Sede e America a causa del regime di patronato regio, cioè dell'affidamento delle questioni ecclesiastiche al re da parte del papa, instauratosi al momento delle Scoperte^[2]. Questa tesi si

era basata soprattutto sulla sottolineatura della legislazione posta in essere dalla monarchia spagnola. Oggi questa interpretazione deve essere profondamente rivista. L'analisi della documentazione mostra come nella pratica i rapporti tra America e Santa Sede in realtà ci furono a diversi livelli. Ciò non toglie che il patronato regio resti una questione politica centrale e molto complessa dal punto di vista giuridico che ebbe un'evoluzione interpretativa, soprattutto da parte della monarchia, nelle varie forme del vicariato regio nel Seicento e del regalismo nel Settecento, restando alla base dei rapporti tra Santa Sede e America spagnola fino all'indipendenza degli stati del Centro e Sudamerica nell'Ottocento.

In vigore già nella Penisola iberica nella fase della *Reconquista*, il patronato regio si applicò anche ad altre parti dei vicereami spagnoli in misura maggiore o minore, ad esempio in Italia meridionale^[3]. Inoltre l'applicazione di diritti patronali alle terre scoperte nella fase dell'espansione geografica era stata già realizzata in favore del Portogallo nel Quattrocento a seguito della progressiva avanzata e presa di possesso delle coste africane e delle isole dell'Atlantico^[4]. Per l'America la concessione pontificia alla Castiglia si attuò in modo progressivo attraverso una serie di bolle. Si possono individuare i passaggi principali in ordine cronologico. In prima istanza ci sono le "bolle alessandrine" (*Inter caetera*, 3-4 maggio 1493) che costituiscono la donazione da parte del papa Alessandro VI (lo spagnolo Alejandro Borja) delle terre scoperte e da scoprire (di cui ovviamente non si aveva nessuna idea dell'estensione) e la spartizione delle terre stesse tra Spagna e Portogallo attraverso la famosa *raya*, poi spostata a vantaggio del Portogallo con il trattato di Tordesillas del 1494. La bolla *Eximiae devotionis* (3 maggio 1493) si occupa del finanziamento della Chiesa d'oltremare assegnando allo stato le decime ecclesiastiche, cioè fornendo un sostegno economico

per il mantenimento delle fondazioni ecclesiali e missionarie. Dopo altre concessioni pontificie nel 1501 e nel 1504, la bolla *Universalis Ecclesiae* del 28 luglio 1508 concessa dal nuovo papa Giulio II assegnò finalmente il vero e proprio diritto di patronato, che consiste eminentemente nel diritto della corona relativo alla fondazione delle diocesi e di qualunque istituzione religiosa e alla presentazione ai benefici ecclesiastici e ai vescovati^[5]. Di fatto poi la corona si assunse anche il diritto di definire i limiti delle diocesi, anche per il semplice motivo che essa sola conosceva, sia pur approssimativamente, la geografia del Nuovo Mondo. Altre disposizioni da parte della monarchia o anche altri provvedimenti pontifici rinforzarono e estesero i diritti patronali^[6]. Dal 1524 il Consiglio delle Indie fu incaricato di occuparsi delle questioni religiose. Nel 1538 la corona, che già controllava il passaggio dei religiosi oltre Atlantico, si riservò il diritto di autorizzare la comunicazione in America di tutti i documenti emanati dalla Santa Sede (il cosiddetto *pase regio*)^[7].

L'elemento di forza del sistema del patronato consiste, come è stato sempre sottolineato, nel fatto di aver consentito allo stato di integrare l'organizzazione ecclesiastica all'interno del meccanismo della Conquista e del processo di costruzione dell'impero. Venne anzi rivendicato dai sostenitori del patronato il merito di questo sistema per aver incoraggiato le correnti riformiste della Chiesa e spinto verso l'evangelizzazione in America in una linea di continuità da Fernando il cattolico a Carlo V fino a Filippo II. In seguito, come vedremo, ci saranno invece molte critiche. Tuttavia è vero che in pochi decenni la Chiesa americana assunse una sua conformazione piuttosto avanzata grazie a due fenomeni cronologicamente coincidenti, l'arrivo e la stabilizzazione degli ordini religiosi e la fondazione delle diocesi.

1.2. La Chiesa locale missionaria: il ruolo degli ordini regolari

I primi ordini religiosi, in particolare i francescani, i domenicani e gli agostiniani, hanno sviluppato la loro presenza sul territorio con la fondazione di conventi e residenze secondo le direttrici principali del dominio spagnolo. Lo studio di Robert Ricard sul Messico è rimasto un modello nella descrizione dell'occupazione territoriale da parte degli ordini religiosi^[8]. La presenza francescana nella Nuova Spagna si sviluppò con grande rapidità e estensione nello spazio. Nel 1559 i membri dell'ordine erano 380 con 80 monasteri, mentre i domenicani giunti per la prima volta in 12 nel 1526 erano 210 in 40 residenze e gli agostiniani, arrivati nel 1533, in 212 si distribuivano in 40 residenze. Occorre precisare che queste cifre furono raggiunte con il reclutamento di un certo numero di creoli e che comprendono anche quei religiosi che non si dedicavano alle missioni. Analizzando i singoli ordini risulta che i francescani ebbero un precoce sviluppo nel periodo 1525-1531. Dalle fondazioni intorno alla capitale, si dipartì un'estensione verso la Nuova Galizia (Michoacan, Guadalajara) a ovest e a sud verso Puebla. Si trattava di solide fondazioni nei centri principali e, fuori da questi, di piccole residenze con una cappella annessa, dove magari i religiosi non passavano per anni. La spinta verso il nord segnò anche lo sviluppo di missioni esplorative che a volte anticipavano quelle militari o si accompagnavano ad esse. In questi casi le conversioni ottenute erano particolarmente effimere. Apparentemente l'espansione francescana fu condizionata soprattutto da fattori naturali (clima, tipo di territorio) e dalla eventuale aggressività degli indiani. Naturalmente giocavano anche le risorse finanziarie disponibili e pure gli accordi con i vescovi. La maturazione di questi stanziamenti si osserva dal grado di autonomia all'interno dell'ordine. Dal 1525 al 1535 i francescani messicani dipendevano dalla loro provincia d'origine spagnola,

poi stabilirono una loro provincia autonoma (detta del Santo Evangelo), cui fu sottoposta la custodia di Michoacan Jalisco (autonoma dal 1565) e quella di Zacatecas. Sull'espansione degli altri due ordini mendicanti incise, oltre ai fattori sopra indicati, la presenza precedente dei francescani. I domenicani si diffusero intorno a Mexico e poi si spinsero verso sud in direzione di Puebla, Tlaxcala (dove il vescovo era un loro confratello) e soprattutto nella zona dei Mixtechi-Zapotechi il cui centro è la valle di Oaxaca. La missione era direttamente legata al generale dell'ordine, poi sottoposta alla provincia di Santa Cruz de Hispaniola e infine autonoma come provincia di Santiago dal 1532; nel 1551 si formò anche la provincia di San Vicente de Chiapas. Gli agostiniani trovarono campo libero in direzione nord, sud e ovest a partire da Città del Messico. Fino al 1545 restarono legati alla provincia castigliana, acquisendo poi autonomia come provincia del Santo Nome di Gesù.

Questa articolazione della presenza dei principali ordini missionari, che sembra rispondere a un comportamento funzionalista degli stessi, costituisce un modello piuttosto che una realtà effettiva. Da un lato infatti non mancarono compresenze e sovrapposizioni, dall'altro lato c'erano differenze tra zone di apostolato metodico, che vide una presenza assidua, e zone di evangelizzazione episodica, che restarono a lungo prive di missionari. Quindi la "conquista" spirituale deve essere valutata tenendo conto di queste variabili. Lo stesso Ricard, che ha il merito di avere indicato con il suo modello parametri verificabili nelle altre realtà missionarie, aveva indicato varie tipologie d'insediamento missionario, dalla fitta rete di fondazioni sul territorio intorno a un centro (la valle di Mexico e Guadalajara per i francescani; la città di Puebla e la zona Mixteca per i domenicani) definite missioni di occupazione, alle missioni di penetrazione in territorio non ben controllato, con difficili condizioni naturali

(i francescani a Zacatecas e Durango nel nord oppure i domenicani verso il sud e gli agostiniani verso l'ovest), alle piccole, ma preziose missioni di collegamento, stanziamenti che servono piuttosto per favorire i contatti tra i vari conventi di uno stesso ordine. Le divisioni tra gli ordini sono molto rigide e per un membro è sempre preferibile muoversi e stabilirsi all'interno della rete dei propri conventi; egli infatti è vincolato dal rispetto della regola che può meglio assolvere nelle proprie residenze. A questi condizionamenti interni si devono aggiungere le esigenze e gli obiettivi dell'apostolato, ad esempio l'insediamento nei luoghi di culto indiani era funzionale a un effetto di sostituzione degli antichi culti con il cristianesimo oppure la già citata ostilità degli indiani che produce anche un ritiro dei missionari (i tarasques obbligano i francescani ad abbandonare la missione di Michoacan). Inversamente il legame che si crea tra gruppi indiani e missionari di un singolo ordine è il fattore che impedisce l'arrivo di altri. La tendenza generale infatti è quella di evitare la compresenza di ordini sugli stessi campi di missione, sia per evitare contrasti tra essi, sia per favorirne la diffusione anche nelle parti del territorio meno appetite per le difficoltà ambientali. Bisogna ricordare il ruolo dell'autorità civile, garantito dal patronato, nell'indirizzare gli stanziamenti dei religiosi. Nel 1533 una *cédula regia* provvede a spingere i missionari nei luoghi sfavorevoli, nel 1561 un'altra *cédula* impone una certa distanza tra gli stanziamenti.

Questi ordini missionari rappresentavano l'avanguardia della presenza sulla frontiera religiosa nell'America spagnola. Oltre ai tre soprannominati ordini mendicanti giunsero nei primi decenni anche altri, i mercedari, i trinitari, i carmelitani, che si installarono nelle città e non sempre si dedicarono alle missioni. Come è noto, la presenza degli spagnoli era concentrata nelle città e quindi vi era una grande differenza tra le aree urbane e

quelle rurali. Nelle prime i religiosi esercitavano attività di insegnamento o di amministrazione dei sacramenti o, comunque, di integrazione o sostituzione dei parroci. Nelle seconde i conventi erano l'unico segno della presenza della Chiesa e i missionari stavano in prima linea nell'attività di conversione e anche in quella di carità, assistenza e controllo sociale. Nei primi decenni della conquista, di cui ci stiamo ora occupando, i membri di questi ordini erano affluiti soprattutto dalla Spagna e solo in seguito saranno in misura elevata creoli. Numericamente erano una presenza decisamente importante^[9]. Secondo il regime del patronato, i membri degli ordini che andavano in America erano sottoposti al controllo dell'autorità civile. Essi godevano invece di una notevole libertà rispetto al papa. Adriano VI (l'ex consigliere di Carlo V) concesse il 9 maggio 1522 il breve *Exponi nobis* (conosciuto come bolla detta *Omnimoda*)^[10] che, grazie alle facoltà spirituali che accordava, lasciò agli ordini ampi privilegi e spazi di autonomia che vennero confermati fino a quando, nella fase posttridentina, iniziò un ripensamento del ruolo dei religiosi a vantaggio delle diocesi e, nei decenni seguenti, un generale mutamento dell'azione missionaria a seguito dell'arrivo dei gesuiti nel 1568 in Perù e nel 1572 in Messico, dopo un'effimera installazione propriamente missionaria in Florida nel 1566.

1.3. La Chiesa locale secolare: le diocesi

Molto importante, e sempre ascrivibile anche al funzionalismo proprio del sistema del patronato, è il rapido sviluppo della fondazione delle diocesi. La prima fondazione americana risale al 1504 nell'isola di Hispaniola dove furono create tre diocesi. Sul continente la prima nel 1513 è la diocesi del Darien che poi diventa quella di Panama, importante per l'accesso all'Oceano Pacifico. Seguono le diocesi a Santiago de Cuba e Santo Domingo, dove primo vescovo effettivamente

residente fu l'italiano Alessandro Geraldini di Amelia, inviato della Santa Sede in Spagna, di cui abbiamo un'importante relazione^[11].

Subito dopo l'inizio della Conquista vengono fondate le tre sedi destinate a diventare i primi arcivescovati. A Città del Messico la diocesi è stabilita nel 1530. In Perù viene creata la diocesi a Cuzco nel 1537, ma poi nel 1541 si fonda la città spagnola di Lima che subito diventa diocesi. Fu appunto Lima ad essere elevata, insieme a Città del Messico e a Santo Domingo, ad arcivescovato nel 1546. Questa fase è, dal punto di vista quantitativo, la più importante per l'organizzazione diocesana delle chiese locali. Nel Cinquecento furono fondati i due terzi dei vescovati americani di tutta l'età moderna e, tra questi, ben 22 su 31 dentro il 1550.

Bisogna tener conto che dal 1524 è il Consiglio delle Indie che fonda le diocesi. Prima della erezione degli arcivescovati, esse sono tutte suffraganee a quella di Siviglia. A una preoccupazione missionaria, di organizzazione della vita religiosa, si unisce immediatamente una prospettiva istituzionale. Si tenga conto che il Consiglio nominava spesso i religiosi alla carica vescovile e talvolta li sceglieva anche come governatori o membri delle *audiencias*. Inoltre, durante il periodo di vacanza dei viceré, erano gli arcivescovi di Mexico e di Lima a prendere la guida del vicereame. In generale la fondazione delle diocesi e la loro diffusione si legava allo sviluppo della colonizzazione del territorio. Questo era tipico di una struttura ecclesiastica sottoposta al potere civile, ma non sempre ciò significa assenza di conflitti. Ci può essere anche contrapposizione tra l'autorità diocesana e quella civile, come nel caso noto del primo arcivescovo di Mexico, Juan de Zumarraga. Nel Cinquecento i vescovi erano soprattutto spagnoli, in particolare delle aree della Penisola Iberica più in contatto con le colonie oltreoceano. Inoltre, soprattutto nella

prima metà di questo, erano in maggior parte membri degli ordini religiosi, con alcuni di essi in particolare evidenza come i domenicani. Infine si è calcolato che molti di questi personaggi avevano una buona formazione accademica. Gli ordini religiosi spagnoli, in particolare le province della Castiglia e dell'Andalusia, misero a disposizione le loro migliori risorse umane per questa prima, rapida organizzazione diocesana della giovane Chiesa americana che la monarchia portò avanti e nella quale Roma non interferiva sia per espliciti accordi patronali, sia per mancanza o scarsità di conoscenza, informazione e competenza.

Nella prima metà del Cinquecento gli ordini regolari sono al centro sia della formazione della Chiesa diocesana coloniale, sia della Chiesa missionaria attraverso la loro presenza nei conventi diffusa sul territorio. Il reclutamento dei missionari è ancora principalmente attuato in Spagna, nelle singole province di origine, anche se inizia a proporsi anche un clero creolo. L'ordinazione di indios o meticci convertiti non viene tenuta in conto, anche se agli inizi della colonizzazione si era cercato di formare i figli dei cacicchi^[12].

1.4. La Chiesa americana nell'epoca di Filippo II: il Concilio tridentino nel Nuovo Mondo

Intorno alla metà del secolo si realizzò un complesso cambiamento della situazione, sia in Europa da parte della Chiesa romana e della monarchia spagnola, sia in America. Il Concilio di Trento, la riforma interna della Chiesa venne accolta in Spagna e poi passò in America, malgrado l'assenza dei vescovi americani cui non fu permesso di andare a Trento. L'introduzione delle riforme conciliari nel Nuovo Mondo fu diretta dall'autorità spagnola anche al fine di una riforma del governo delle immense colonie. Filippo II voleva metter fine alla fase della *Conquista* e anche alle polemiche che si erano

agitate nel mondo religioso fino agli anni 1550 con la controversia tra Las Casas e Sepúlveda. La religione cattolica nella sua declinazione tridentina, con la formulazione quindi di un quadro complessivo di canoni che la monarchia aveva accolta nel territorio metropolitano, divenne lo strumento di una “*pacificación*” della società ispano-americana nella sua articolazione diocesana locale^[13].

Gli strumenti per introdurre il tridentino furono, così come in Europa, i sinodi diocesani e soprattutto i concili provinciali^[14]. Una serie di sinodi diocesani si svolse a partire dal 1539 con lo scopo primario di recepire progressivamente il diritto generale della Chiesa e di inserirlo nelle realtà locali allo scopo di creare un diritto canonico indiano. Si può notare come i sinodi siano stati pochi nel vicereame della Nuova Spagna perché il ruolo di Città del Messico e dei suoi concili provinciali era preminente. Va ricordata l'influenza dell'autorità civile nella convocazione, nella partecipazione e nel controllo dei sinodi e dei relativi atti, con specifica attenzione che non si prendessero disposizioni contrarie al patronato. Inoltre i sinodi avevano un intento prevalente di correggere gli abusi e indirizzando le disposizioni soprattutto verso gli spagnoli e i creoli e meno verso gli indigeni.

Un ruolo molto più importante fu rivestito dai concili provinciali che si svolsero con ritmo intenso tra il 1550 e il 1630 nelle sedi arcivescovili. I concili veramente decisivi furono quelli delle sedi vicereali di Città del Messico e di Lima. I primi tre concili nella capitale peruviana, convocati nel 1551-1552 e nel 1567-1568 dal domenicano Jerónimo de Loyasa e nel 1582-1583 dal secolare Toribio de Mogrovejo, si occuparono molto anche degli indios e dell'idolatria, quindi dell'aspetto missionario. Il secondo introdusse i canoni tridentini, ma fu il terzo che curò che tale introduzione venisse attuata nella pratica. Come è noto, nella squadra di teologi messi al lavoro

dall'arcivescovo, spicca il nome del gesuita José de Acosta, autore del famoso trattato *De Procuranda Indorum salute*. I punti all'esame di questo concilio furono la riforma della disciplina ecclesiastica, l'intensificazione della cura spirituale e dell'evangelizzazione. A questo scopo vennero diffusi la dottrina cristiana, i catechismi e i confessionari, scritti anche in lingue locali, aymarà e quechua. Questo concilio stabilì in pratica il diritto canonico delle Indie per i secoli a venire. Molto importante fu la legislazione sui sacramenti, in particolare nei confronti degli indiani convertiti. Infatti si decise positivamente quanto a dare la comunione agli indiani se coscienti del significato del sacramento; inoltre si risolse il problema del matrimonio nella situazione di poligamia, ma si negò in modo sufficientemente chiaro l'ordinazione per gli indios, senza tuttavia voler decidere su basi "etniche", ma sollevando questioni di opportunità^[15].

In Messico, i primi due concili provinciali furono convocati dall'arcivescovo Alonso de Montufar nel 1555 e nel 1565 e, in particolare con il secondo, si iniziò a cambiare la Chiesa da missionaria a diocesana introducendo parallelamente il Concilio di Trento. Inoltre si mantenne l'attenzione sull'evangelizzazione, ma bisogna tener conto che la popolazione indiana era nel periodo di grande decadenza demografica che non veniva ancora recuperata; le autorità non pensavano più alla formazione di un clero indigeno e neppure di inserire i nobili indios nella amministrazione. Nel 1551 l'università del Messico accoglieva solo i creoli. In effetti è invece la componente creola che rafforza la sua presenza e la sua "identità" nel panorama messicano. Nei due decenni tra il II e il III Concilio Messicano 1565-1585 si animò anche il dibattito sulla realtà della Chiesa americana tra clero regolare e secolare. Tra questi due punti vi è un contatto. In effetti è tra il clero secolare che l'elemento creolo trova maggiori spazi a

svantaggio del clero regolare, di provenienza spagnola. All'inizio della colonizzazione, quest'ultimo aveva assunto il servizio delle parrocchie nelle quali ora viene progressivamente sostituito da secolari creoli. Ma il processo di creolizzazione che si avvia nella seconda metà del Cinquecento investe ormai anche i conventi dei regolari con il procedere delle generazioni e, anche, dell'avanzamento sociale generale dei creoli nel mondo coloniale.

Per parte sua il mondo dei regolari non è immune da crisi. Alla metà del secolo Jerónimo de Mendieta, francescano, autore della *Historia eclesiastica indiana*, sosteneva una Chiesa americana composta soprattutto di regolari che, come nella primitiva visione di Hernàn Cortes, si dedicassero all'evangelizzazione. Questa proposta andava in netta controtendenza con la prospettiva tridentina che in quel periodo si stava realizzando per opera dell'episcopato con il sostegno del potere civile. La proposta di Mendieta in favore dei regolari si basava anche su un rilancio dell'evangelizzazione degli indios che era la loro opera specifica. Il progetto ricevette attenzione presso la monarchia anche perché Mendieta sosteneva che l'invio degli ordini regolari era sempre stata una prerogativa del re, senza nessun intervento pontificio. Tuttavia esso venne respinto dalla *Junta magna* del 1568 curiosamente tenendo anche conto del fatto che il papa non l'avrebbe accettata, proprio all'indomani del Concilio di Trento^[16]. Quindi, anche in nome dell'autorità spirituale romana (una singolare deferenza verso un'autorità che il patronato aveva messo a distanza), Filippo II si uniformò alla politica tridentina favorevole alle diocesi. In effetti questa strada era assai più strategica e non solo perché ormai la questione dell'evangelizzazione era un problema minore, ma anche perché l'organizzazione gerarchica diocesana consentiva una sistemazione più stabile rispetto agli ordini sempre

conflittuali tra loro, malgrado che l'opzione dei regolari fosse stata sostenuta anche in seguito dal domenicano creolo Agustín Dávila Padilla e dall'agostiniano, anch'egli creolo, Juan de Grijalva. Vediamo infatti come un segno del cambiamento il fatto che i due arcivescovi che presiedevano i concili provinciali degli anni 1580, cioè il terzo di Lima e il terzo di Città del Messico fossero dei secolari. Del primo riunito da Toribio de Mogrovejo abbiamo già parlato. Il secondo, convocato nel 1585 dal secolare Pedro Moya de Contreras, raccolse anche le opinioni delle realtà locali messicane sia religiose, come gli ordini e il clero secolare, sia laiche, costituite in maggioranza da creoli che difendevano i loro interessi locali. Un elemento fondamentale di questa coscienza identitaria era costituito dalle confraternite come quella del Santissimo Sacramento a Città del Messico che aveva fondato anche un collegio femminile. Questa confraternita, nel momento di massima auge del patronato regio, si aggregò alla basilica di S. Giovanni in Laterano, stabilendo quindi un patronato romano, ratificato da un breve del capitolo che inviava anche una tassa attraverso il nunzio a Madrid¹⁷¹.

Il riorientamento del mondo ecclesiastico dai regolari verso i secolari corrispondeva molto al cambiamento della società locale. La scoperta delle miniere d'oro portò alla concentrazione degli indios per il lavoro forzato, ad essi si aggiungevano ormai anche gli schiavi africani; inversamente si formò una società creolo-spagnola che era soprattutto urbana e che assumeva dal punto di vista religioso molte delle pratiche spagnole individuate in vario modo tipico di una società distinta per ceti. Quindi i due aspetti della Chiesa missionaria e della Chiesa coloniale, nella realtà locale si separavano sempre di più, molto di più di quanto forse si poteva afferrare dall'Europa e da Roma in particolare, dove prevaleva l'immagine esotica delle Indie d'America. Questa distinzione

era presente soprattutto nella Chiesa messicana rispetto a quella peruviana, dove la componente india era certo più numerosa e visibile. Si crearono dei problemi giurisdizionali: le parrocchie indiane, tradizionalmente tenute dai regolari in quanto più “missionari”, dovevano passare ai secolari? È una questione che si pose in vario modo e che era anche alla base dell’elaborazione in Perù del problema delle riduzioni, nate appunto come *doctrinas de indios*, parrocchie indiane poste abbastanza vicine al mondo creolo-spagnolo. L’arrivo dei gesuiti, un ordine decisamente missionario, portò a grandi riflessioni sul fatto se essi potessero accettare tali parrocchie contro le costituzioni ignaziane e ciò ebbe grandi ripercussioni anche in Europa fino al generale dell’ordine Claudio Acquaviva^[18]. Tuttavia non bisogna dimenticare che i gesuiti furono anche portatori del tridentino attraverso la fondazione dei collegi e l’insegnamento. In Messico essi andavano d’accordo con il vescovo Contreras e contribuivano alla formazione del clero secolare, che non fu un’impresa facile, infatti lo sviluppo dei seminari, uno degli assiomi tridentini, fu abbastanza lento a realizzarsi nel corso dell’età moderna^[19].

Se i secolari si sviluppavano di più dei regolari nella Chiesa coloniale, tuttavia gli ordini mantenevano la loro enorme importanza non solo in questa in virtù dei loro grandi conventi nelle città, tra i più grandi del mondo cattolico, ma anche nella Chiesa missionaria sulla frontiera dell’impero. Ricordiamo che ai primi ordini mendicanti di origine medievale si aggiunsero altre famiglie religiose che erano state fondate nel periodo della Controriforma. Abbiamo già parlato dei gesuiti cui possiamo aggiungere i cappuccini e altri ordini ospedalieri. Anche rispetto all’azione evangelizzatrice si innescò la questione creola. Pedro de Feria, domenicano proveniente dagli studi salmantini e missionario presso gli Zapotечи, divenne vescovo di Chiapas nel 1575 e propose, in linea con

Mendieta, che fossero i regolari a tenere la cura delle missioni, ma tra essi privilegiò i creoli per tale attività. Di fatto, secondo Feria, c'erano due mondi tra loro diversi, nei quali la componente creola e spagnola s'intrecciavano: quello della Chiesa coloniale, pur con molte eccezioni soprattutto ortodosso e tridentino, e quello della Chiesa missionaria, che manteneva anche connotazioni utopistiche^[20].

2. Il papato e la Chiesa nell'America spagnola

Questa situazione della Chiesa ispano-americana del Cinquecento, di cui si è cercato di dare in modo certamente inadeguato un quadro, come era vista a Roma? Per tentare di offrire una sintesi occorre tener distinti due piani: da un lato i rapporti formali stabiliti dal patronato e dalle sue evoluzioni, dall'altro lato l'acquisizione informativa e la prassi giuridica e decisionale.

2.1. Il Cinquecento: il patronato visto da Roma

Il primo piano è quello della questione del patronato regio e degli interventi pontifici di carattere generale sul Nuovo Mondo. Si tratta di un rapporto fondamentale di tipo politico che risente anche delle modifiche dell'atteggiamento del papa e del principio della sua sovranità spirituale universale. Abbiamo già parlato delle bolle fondative del patronato fino al 1511. In seguito, nel periodo di prevalenza degli ordini regolari al tempo di Carlo V, possiamo evidenziare alcuni interventi in particolare. Il 15 febbraio 1535 Paolo III estese i privilegi della cosiddetta bolla *Omnimoda* (che abbiamo già ricordato) a vantaggio dei frati minori rispetto ai vescovi per la sola attività apostolica e previo assenso degli ordinari. Ancor più incisivi furono gli interventi successivi del papa Farnese concentrati nell'anno 1537. Alla notizia delle numerose conversioni nelle Indie "occidentali e meridionali" il

papa stabilì alcune regole sull'amministrazione del battesimo, sul matrimonio (poligamia e consanguineità) sui digiuni e le festività: si posero le basi per l'enorme giurisprudenza che si formerà nelle missioni su questi punti (Bolla *Altitudo divini consilii* del 1° giugno e lettera precedente del 29 maggio all'arcivescovo di Toledo). Ancor più nota è la bolla del 2 giugno 1537 *Sublimis Deus* che intervenne sulla natura degli indiani, affermandone l'umanità, e quindi la necessità che ricevessero la conversione in una condizione di libertà. Questo intervento fu ottenuto dai domenicani e irruppe nel contesto spagnolo dove invece si agitava ancora il dibattito. La bolla ebbe effetti contraddittori. Da un lato, la sua diffusione in America, ad opera del domenicano Bernardino de Minaya che l'aveva portata da Roma, sviluppò un profondo timore dell'intervento romano provocando l'introduzione nelle Indie del controllo dei documenti papali, già esercitato in Spagna dalla corona di Castiglia (la *retención de las bulas*, in realtà applicata a qualsivoglia tipo di documento pontificio) e l'eventuale autorizzazione (il cosiddetto *pase regio*)^[21]. Dall'altra parte però si accolsero le preoccupazioni pontificie e si promulgarono nel 1542 le *Leyes Nuevas* che proteggevano gli indiani e si opponevano alla loro schiavitù, tentando di limitare le encomiendas e la libertà d'azione dei coloni *encomenderos* di America, che tuttavia ottennero il ritiro del provvedimento^[22]. Comunque in difesa degli indiani i papi ribadirono ancora la loro posizione approfittando delle occasioni di emanazione di documenti concesse dal regime di patronato (erezioni di cattedrali, ratifica nomina vescovi, erezioni province egli ordini regolari) e affermando quindi un loro intervento in America^[23]. In questo possiamo vedere l'anticipo di una svolta che si tenterà di attuare nella seconda metà del Cinquecento. Fondandosi sulla rivendicazione dell'universalità del potere spirituale inerente alla carica

pontificia, i papi iniziarono a legittimare il loro intervento nelle missioni affidate ai sovrani iberici e, in particolare, contestarono gli accordi di patronato sostenendo che non si trattasse di un diritto ma di un privilegio e che fosse quindi ritirabile da parte di chi lo aveva concesso.

Nel 1566, con le istruzioni al nunzio pontificio Giovanni Battista Castagna, iniziò così un braccio di ferro politico-diplomatico centrato soprattutto sulla figura del nunzio e sulla possibilità di intervenire direttamente nelle questioni americane, sempre negata dalla monarchia spagnola. Il nunzio doveva sempre rivolgersi ai ministri del re che valutavano a loro piacimento e discernimento le questioni poste. Nel 1568 Pio V creò una commissione formata da quattro cardinali per mandare un nunzio presso i vicereami americani. A Madrid Castagna fu incaricato di trasmettere i programmi pontifici al re^[24]. Filippo II rispose con una *Junta* che proponeva che il Patriarcato delle Indie (carica esistente dal 1526 come puramente onorifica) divenisse effettiva e sotto il controllo della corona^[25]. Nel 1573 dopo Lepanto il papa Gregorio XIII pubblicò la bolla della Crociata in America, ma lo fece attraverso una *cédula real* della corona^[26]. Tuttavia non mancò di incaricare il nunzio Sega di patrocinare di nuovo l'idea del nunzio nelle Indie per gli aspetti spirituali. L'anno dopo, 1574, l'*ordenanza del Patronazgo* costituì un decisivo rafforzamento del patronato soprattutto nella fondazione di diocesi tridentine secolari. Inoltre dette un'interpretazione del patronato inteso come un diritto proprio del re ricevuto in delega e non soltanto una concessione papale come quella del 1508 che pure non venne negata. Per questa sua natura di diritto il patronato non poteva esser ritirato dal papa. L'*ordenanza del Patronazgo* ne fissava i termini in modo più allargato di prima comprendendo, oltre ai diritti che abbiamo già citato, anche i privilegi relativi al foro ecclesiastico, i diritti sugli spogli delle

sedi vacanti e sul governo delle diocesi. Inoltre venivano sì assunte alcune disposizioni emanate dal Concilio di Trento quali il primato delle diocesi e delle parrocchie, la tenuta dei sinodi e dei concili, ma proprio sulla base del patronato si decise che su queste iniziative ci dovesse essere un intervento e un controllo regio^[27]. Siamo alle origini del cosiddetto vicariato regio, una interpretazione larga del patronato che afferma che il re è il vicario del papa nelle Indie per il governo ecclesiastico. Roma negò sempre questa affermazione, ma certamente dovette accettare o almeno tollerare la situazione di fatto. La tesi vicariale era utile anche a coloro che volevano mantenere quei privilegi che un intervento romano avrebbe rimesso in discussione: infatti essa viene elaborata da parte di religiosi degli ordini mendicanti. Roma non mancò di opporsi a questa tesi, anche con il sostegno di membri degli stessi ordini che erano in disaccordo specialmente per l'aumento di potere dei vescovi. Quindi pur spaccandosi all'interno, da opposte posizioni i membri degli ordini convergevano nella difesa dei loro privilegi. Negli stessi anni il panorama si completò a vantaggio della monarchia con l'introduzione dell'Inquisizione spagnola a Mexico e a Lima nel 1569 e dell'arrivo dei gesuiti nel 1568 in Perù e nel 1572 in Messico^[28].

Nella storiografia pontificia il vicariato è stato interpretato come una norma di tipo cesaropapista, anche se più di recente è stata inquadrato all'interno del processo di confessionalizzazione cinquecentesca dello stato, che avvenne anche in Europa senza mettere in dubbio il potere spirituale del papa. In questo senso il vicariato di Filippo II non sarebbe una forma di cesaropapismo, ma solo un aumento dell'utilizzo di diritti patronali (concessi dalla Chiesa e non dal re) volti alla confessionalizzazione dello stato che in America si presenta in una forma più intensa nel contesto della *pacificación* filippina dell'impero coloniale^[29].

L'esito di questa fase fu una vittoria del re spagnolo che raggiunse il vertice del suo potere in una partita che, tuttavia, non era finita e che, anzi, si riaprì proprio in questa fase sulla questione del potere universale spirituale che il papa voleva imporre sull'intero pianeta attraverso la rivendicazione di un ruolo giurisdizionale più diretto nel mondo missionario e quindi anche in America. Per il momento tuttavia si creò un equilibrio: al rinnovato universalismo pontificio si rispose infatti con la considerazione che il patronato spagnolo non si toccava perché aveva garantito una Chiesa americana tridentina e gerarchica.

Ma queste sono diatribe teoriche e diplomatiche. Vi è poi il lato della prassi e qui vediamo come i rapporti Roma-America esistano e siano importanti: si è detto che Madrid bloccava i contatti tra America e Roma, i contatti anche epistolari, ma soprattutto quelli personali. Questo ostruzionismo ebbe un notevole successo con i vescovi, impediti a venire al concilio di Trento. Nei secoli successivi essi non vennero a Roma neppure per le visite *ad limina apostolorum* che pure erano obbligatorie. In tale occasione dovevano trasmettere la relazione sulla propria diocesi e questo fu invece possibile tramite l'invio attraverso procuratori che spesso erano membri di ordini religiosi. Si ricordano in particolare le relazioni inviate dal vescovo di Lima Toribio de Mogrovejo. Questo aspetto è stato recentemente studiato da alcuni storici francesi, che hanno messo in luce come l'attività pastorale dei vescovi comportava molti elementi che dovevano essere richiesti a Roma. Molte facoltà, indulgenze, e perfino reliquie venivano accordate dalla burocrazia romana ai vescovi americani a seguito delle richieste presentate con le relazioni presentate in occasione con la visita, ma anche con specifiche petizioni^[30].

La proibizione ai contatti personali tra clero americano e Roma trovò un limite nella circolazione dei membri degli

ordini regolari, pur se modesta. In effetti furono alcuni membri degli ordini che già dal Cinquecento poterono venire a Roma e costituire una preziosa fonte di informazione per la Curia. La visita a Roma si giustificava in vario modo, spesso per un appuntamento istituzionale come il capitolo generale o per la loro funzione di procuratori, oppure (assai di frequente) perché erano dissenzienti dai loro superiori. Boris Jeanne ha recentemente discusso una tesi sugli “americani a Roma” in cui presenta la figura del più importante di essi, quel Diego Valadès, meticcio, venuto come procuratore, che ne approfittò per studiare alla Biblioteca vaticana ai tempi del cardinale Sirleto e poi per comporre un manuale di predicazione attraverso le immagini. L’ambasciatore spagnolo si accorse della sua presenza e, per le norme del patronato, lo espulse e lui dovette rifugiarsi a Perugia, da dove poi si spostò ancora a Roma, dove morì. Si comincia a vedere un’attenzione romana al *criollismo* americano ancora *in nuce* e a mettere in evidenza il rapporto diretto, seppur raro e difficile, tra Roma e il Nuovo Mondo, aggirando Madrid^[31].

Infine si può citare il ricorso a Roma da parte del clero e dei fedeli per molti casi previsti dal diritto canonico, un rapporto che esula dai limiti imposti dal patronato e costituisce un elemento giurisdizionale concreto nella vita dei cattolici del Nuovo Mondo, lasciato in ombra dalla storiografia fino a pochi anni fa per la sua natura relativa meno alle istituzioni ecclesiastiche e più agli individui. Si tratta di richieste di dispense, anche matrimoniali, e di facoltà specifiche oppure di risposte ai dubbi relativi al comportamento ortodosso dei fedeli inviati dai religiosi. Si può considerare una gran parte di questo materiale come corrispondente al modello delle suppliche^[32], che tocca argomenti svariati. La ricerca nell’Archivio Segreto Vaticano, in particolare nei fondi della Segreteria dei Brevi e della Congregazione del Concilio, del

tribunale della Nunziatura di Spagna e in altri fondi miscellanei come gli Armadi ha mostrato la frequenza di questo contatto che, per fare qualche esempio, tocca le famiglie indigene convertite, oppure gli schiavi e restò in vigore per molti casi anche quando ai vescovi americani si dettero dispense amplissime che avrebbero potuto esser sufficienti, per i bisogni spirituali dei fedeli. Dalle ricerche di Benedetta Albani sul matrimonio emerge l'importanza della Congregazione del Concilio nella realtà tridentina della Chiesa americana. La permanenza del rapporto continuativo tra i fedeli e il pontefice è stata profondamente indagata in varie serie archivistiche vaticane da Boris Jeanne, ad esempio per i vari sacramenti^[83]. Ne emerge un quadro che concretizza la prospettiva già proposta da alcune opere archivistiche vecchie di un secolo come quella di Carl Russell Fish o di decenni come quella di Lajos Pásztor o, in certa misura, anche la raccolta documentaria di Josef Metzler^[84]. Pur diversamente concepite, esse mostravano un largo spettro di serie archivistiche nelle quali emergevano le relazioni tra vescovi, clero e fedeli su aspetti legati alla spiritualità e alla liturgia, dalla consegna del pallio vescovile, alle facoltà per le confraternite laicali. Questo dimostra anche come il patronato regio sia piuttosto la cornice istituzionale nella quale s'inquadrano i rapporti con Roma, che assumono fattispecie diverse, soprattutto nei campi più legati alla dimensione individuale, contribuendo a generare un diritto particolare, il diritto canonico indiano fondato su una giurisprudenza che emana da un quadro complesso di istanze giurisdizionali, che include anche quella romana.

L'attenzione a questo genere di fonti era stata in precedenza alquanto trascurato a vantaggio di una visione politica che portava a evidenziare i momenti di scontro tra Madrid e Roma e quindi a aumentare l'effetto ottico del patronato, lo spessore

del suo “schermo”. Tale approccio invece consente di costituire un’immagine concreta della religiosità a un livello locale e di valutare l’importanza che il rapporto con Roma rivestiva per questa Chiesa locale dalle caratteristiche composite. Tra Cinque e Seicento la Chiesa coloniale iberico-americana da un lato assumeva sempre più connotazioni creole, dall’altro aveva profonde radici tridentine radicate in una ritualità barocca che si mescolava con le tradizioni culturali locali. Per quanto riguarda Roma, su di essa intervenivano in modo prevalente, sempre nei limiti concessi dal patronato, gli uffici di Curia, quelli cioè preposti alla Chiesa di diritto comune, specialmente per quanto atteneva agli aspetti concreti della vita religiosa delle diocesi americane, nel “vissuto” di religiosi e clero secolare, del culto, dei sacramenti (con le implicazioni di carattere antropologico connesse a questa documentazione), sia maschile sia femminile, e anche del laicato e alle associazioni confraternali, oppure anche di istituzioni come ospizi e ospedali oltre ai monasteri, ai nuovi ordini (gesuiti) e alle diocesi, l’intervento pontificio aumenti considerevolmente. Lo si vede dalla stessa raccolta di Josef Metzler *America pontificia* sui documenti dell’ultimo quarto del Cinquecento. Lajos Pásztor ci parla addirittura di un coinvolgimento della Congregazione dell’Immunità per evitare ai francescani del Perù un’imposizione per la guerra contro i pirati nel 1692^[35]. Naturalmente non si tratta di decisioni di grande importanza e di grande solennità^[36]. Prevalgono ormai i brevi piuttosto delle bolle ma senza dubbio tali materiali manifestano una maggior diffusione della giurisdizione romana orientata in generale a diminuire la rigidità dei canoni conciliari. Ad esempio si autorizzano proroghe rispetto alle prescrizioni tridentine concedendo la convocazione dei concili provinciali solo ogni 12 anni invece di sette, per la lontananza delle sedi e la residenza dei vescovi in diocesi. Per gli indiani si

allentavano i limiti della consanguineità nei matrimoni da parte di Clemente VIII nel 1592 e in generale si favoriva l'accesso degli indiani convertiti alle indulgenze, ai sacramenti e alla soddisfazione delle necessità spirituali, con estensioni temporali e deroghe alle regole. Per gli ordini religiosi si cercava di smussare le controversie con il clero diocesano, anche in materie economiche (le offerte in occasione delle celebrazioni dei funerali), che ci mostra come non tutta l'amministrazione della vita ecclesiastica fosse assunta in carico dallo stato. Nel 1614 Paolo V decise che i secolari avevano la precedenza sui secolari nelle processioni^[37]. Inoltre l'attività parrocchiale del clero regolare, resa necessaria dalla scarsità di sacerdoti, provocava contrasti con i vescovi che volevano esercitare un controllo delle parrocchie tramite le visite o anche creava contrasti tra ordini, ad esempio per l'organizzazione di particolari devozioni. L'aspetto più rilevante di questa documentazione vaticana ai fini della individuazione di una Chiesa locale è il peso cospicuo del contatto epistolare tra i laici e Roma. Monasteri, confraternite, devozioni, santità, reliquie, altari privilegiati erano l'oggetto di un'attenzione che variava dal fervore spirituale alle donazioni di denaro. In ogni caso la comunicazione a Roma e l'autorizzazione della Sede apostolica erano un segno di superiore approvazione e ratifica di questa intensa pratica spirituale^[38].

Testimonianze di questa frequente *interpellatio* di Roma da parte di religiosi di più o meno alto rango e di laici emergono dalle suppliche conservate nei registri della Penitenzieria. Molto abbondanti vi sono le richieste di tornare dal Nuovo Mondo nei conventi di origine^[39]. Infine il culto di santi europei e soprattutto la formazione di una santità americani portò a uno scambio culturale e spirituale nella formazione di una religiosità creola e, insieme, del rapporto con

l'immaginario soprannaturale indigeno che non mancò di risentirsi anche a Roma. “Il culto dei santi [...] ha concorso alla presa di coscienza da parte dei creoli della loro specifica realtà americana, favorendo uno stretto rapporto tra santità e coscienza nazionale” che in certo modo ha coinvolto anche gli indigeni^[40]. Di questo arrivò notizia anche a Roma, sia tramite la canonizzazione sia grazie ad altre informazioni relative al culto.

2.2 Il Seicento: il vicariato regio e Propaganda Fide

Mentre il contatto tra Roma e i fedeli si stabilizzava secondo quanto detto sopra, il mai sopito confronto sul Patronato si riaccese in seguito alla fondazione della Congregazione de Propaganda Fide nel 1622, dopo la quale ci furono ancora schermaglie sulla questione del nunzio in America. Si tratta di questioni che toccano di più la Chiesa missionaria, sulla quale ci soffermiamo rapidamente. Nel Seicento la vocazione all'*officium* pastorale di dimensione planetaria, che ormai si era manifestato nei vari pontefici da Clemente VIII a Paolo V, si concretizzò nel 1622 con la creazione di un supremo organismo curiale, la Congregazione de Propaganda Fide, un dicastero per le missioni, cioè per quei territori non sottoposti al regime comune della Chiesa e governati dalle varie congregazioni romane. La Spagna aveva sempre osteggiato questo istituto perché non voleva che si occupasse del suo impero coloniale. Inoltre in questi primi decenni del secolo da parte spagnola si accentuò la rivendicazione del patronato, che divenne una vera e propria dottrina attraverso le opere di Solórzano Pereira con il suo *De Indiarum Iure* (1629-1639), in spagnolo *Politica indiana* (1647), la cui messa all'indice non ne diminuì la diffusione^[41].

Del resto anche se la documentazione mostra un buon numero di eccezioni^[42], non era compito di Propaganda

intervenire nella Chiesa coloniale americana, considerata, pur con tutte le sue particolarità, tridentina e sottoposta alle congregazioni ordinarie. Il nuovo dicastero concentrò la sua attenzione, nei limiti che le erano concessi dall'opposizione di Madrid, verso la Chiesa missionaria spagnola, che giudicava inefficiente e bisognosa di nuova linfa apostolica. Da parte di Propaganda, in particolare negli scritti del segretario Francesco Ingoli, si sosteneva che il patronato avesse sì portato alla costituzione di una Chiesa americana tridentina, ma che avesse anche mostrato una scarsa apertura missionaria, un'azione della quale ora Roma voleva mettersi alla guida. Per questo motivo Propaganda si adoperò nel tentativo di mettere in luce gli aspetti negativi prodotti dal regime del patronato spagnolo, così come faceva per quello portoghese in Asia. La Congregazione divenne un centro di raccolta di informazioni sull'America spagnola attraverso informatori che venivano a Roma o che si rivolgevano ad essa. In pratica abbiamo un rapporto per ognuno degli ordini principali, tranne i gesuiti. Anche per Propaganda, quindi l'idea che non ci fossero contatti con l'America spagnola è completamente da rivedere come già aveva giustamente sostenuto Ernst J. Burrus. Lo storico statunitense si è posto da un punto di vista positivo, ammettendo sì il fatto che il patronato è certamente la causa principale del rapporto difficile tra Propaganda e Chiesa ispano-americana, ma che questo non autorizza né a dire che il dicastero missionario non ha avuto nessuna giurisdizione, né tantomeno che nel suo archivio non ci sono documenti. Correttamente egli ricorda i numerosi interventi pontifici per la Chiesa coloniale americana, soprattutto relativi agli ordini regolari, di cui abbiamo parlato sopra e che continuarono nel XVII secolo, e vede nell'azione di Propaganda, anch'essa in definitiva una congregazione della Curia romana, una componente di questo intervento pontificio, legato soprattutto

alla parte missionaria della Chiesa americana. Un rapido spoglio dell'archivio di Propaganda permette a Burrus di fornire “muchos detalles sobre la actuación de la Congregación romana en Hispanoamérica”^[43].

In questa politica contro il patronato iberico su scala planetaria, Propaganda approfittò anche di un indebolimento della Spagna come potenza globale. Il mondo era cambiato all'inizio del Seicento e c'erano molte più potenze coloniali e imperi, anche protestanti, coinvolti nell'espansione europea nel Nuovo Mondo e quindi anche nella diffusione della religione cattolica. Alcune di queste colonie e missioni erano molto vicine ai possedimenti spagnoli come ad esempio l'area dei Caraibi e quindi da quelle zone provennero notizie e si svilupparono conflitti di giurisdizione. Per questo motivo Propaganda fu senza dubbio un luogo di raccolta di informazioni sul Nuovo Mondo e questo rappresentava di per sé nel Seicento, cioè in un momento di sviluppo e di affermazione della dottrina vicariale, un tentativo significativo di superamento dell'ostacolo del patronato. Ci sembra infatti che tale iniziativa debba essere valutata non tanto relativamente ai territori di missione spagnoli, ma sulla scala dell'intero continente, di cui la Spagna, al momento della fondazione di Propaganda, era di fatto ancora la potenza dominante, in posizione di agguerrita difesa di fronte ai primi tentativi riusciti di metter piede sul continente da parte delle potenze rivali, dopo che il controllo delle rotte oceaniche era stato definitivamente messo in crisi^[44]. Di questo fenomeno si seguivano da tempo gli sviluppi a Roma^[45] e ora un dicastero apposito se ne occupava, con preoccupazione quando si trattava di potenze protestanti come l'Inghilterra, con speranza nel caso di potenze cattoliche come la Francia. Le rubriche nelle quali è divisa la documentazione, ancora invero assai scarsa (alcune rubriche risultano vuote, o con pochissimi

documenti), risalente agli anni 1660, possiamo vedere questa articolazione di singoli luoghi e di ampi territori nel contesto dell'intero continente^[46].

- 1 Arequipa
- 2 Brasile e S. Salvatore [Bahia]
- 3 Canada
- 4 Cayenna
- 5 Chilo e Limbo^[47]
- 6 Cuba
- 7 Darien e Gorgona
- 8 Santa Fè,
- 9 Isole Americane ciò è S. Christoforo, e Guadalupa & Martinica Item Capoverde^[48]
- 10 Marigalandia [la minuscola isola di Marie Galante, satellite della Guadalupa]
- 11 S. Martha [la diocesi costiera tra Colombia e Venezuela]
- 12 Messico
- 13 Panama, Guamanga
- 14 Paraguai
- 15 Paz
- 16 Perù, Lima, e S. Fè, Cusco, Arequipa, e Papazan [Popayan], S. Marta, Quito, Cartagena, Tucuman, e Paz
- 17 Plata
- 18 Porto Ricco
- 19 Segovia Nova
- 20 Spagnuola [Hispaniola] e S. Domingo
- 21 Trughellen. [Trujillo]
- 22 S.Fè de Bagottà, Plata, S. Iacobo di Cuba, S. Cruz, S. Giacomo di Kilo [Santiago del Cile], Buenos Ayres, Paraguay, Guamanga

Per la Spagna l'interesse romano era comunque sentito come

un'ingerenza perché avrebbe messo in luce, in una visione fortemente confessionale dei rapporti internazionali^[49], le debolezze dell'impero sia politico-militari, sia soprattutto religiose e missionarie. Per fare solo un esempio vediamo come nel 1625 il francescano creolo Gregorio Bolivar, che si trovava a Roma, presentò un memoriale che avvertiva dell'istallazione delle colonie inglesi della Virginia, ma ne approfittò anche per segnalare come il clero spagnolo fosse pigro e corrotto e insensibile per lo slancio missionario. Inoltre affermava che gli indios erano trascurati e maltrattati^[50]. Queste osservazioni provocarono la reazione di Ingoli, sia per il pericolo che una colonia di eretici portasse l'"infezione" protestante nel Nuovo Mondo, sia riguardo al problema dell'evangelizzazione degli indiani. Questa condizione fu rafforzata da Pedro Nieto, agostiniano, il cui rapporto apriva un capitolo ancor più interessante per Ingoli: l'ordinazione sacerdotale per gli indiani. Infatti il segretario redasse un rapporto in cui riassumeva le posizioni di Nieto e sosteneva l'utilità per le missioni dell'ammissione degli indiani al sacerdozio^[51]. Questo implicava anche il riconoscimento delle capacità intellettuali degli indiani, la rivendicazione che non fossero affatto inferiori a quelle degli europei e anche l'opposizione alle critiche relative ai loro costumi, in particolare al vizio dell'ubriachezza, provocato in realtà dagli spagnoli con il loro "forte vino". Il problema, secondo Ingoli, era che gli spagnoli non li avevano educati e formati alla religione in modo corretto sforzandosi di impararne le lingue. Questo è lo spunto polemico anti-spagnolo che venne poi rinforzato nel periodo successivo con altre informazioni assunte da regolari spagnoli e con altre prese di posizione di Propaganda. Possiamo citare negli anni 1630 i rapporti del francescano Alonso de Benavides e del domenicano Diego Collado. Quest'ultimo era attivo soprattutto nelle Filippine e

mostrava anche una decisa posizione contro il vicariato regio. Nel 1639 il segretario della Congregazione Francesco Ingoli propose che l'arcivescovo di Manila divenisse il delegato di Roma anche per le missioni americane, visto il collegamento che le Filippine avevano con l'America e soprattutto con Città del Messico. Inoltre un creolo meticcio proveniente dalla Nuova Granada, che aveva promosso una confraternita per le missioni tra gli indigeni, venne a Roma per studiare presso il Collegio Urbano nel 1645, ma morì nella Città eterna^[52].

Non è un caso che Propaganda si trovi sempre in contatto con creoli; al loro processo identitario corrisponde anche una volontà di mettersi d'accordo con Roma, di trovare in Roma una sponda in funzione anti-*peninsular*. Possiamo formulare come ipotesi di ricerca, in attesa di studi puntuali sull'argomento, che presso Propaganda si puntasse verso la componente creola, come se fosse una "natio" americana^[53], un gruppo specifico sul quale contare per un rinnovamento missionario, una sorta di seconda possibilità vista la difficoltà di inserire direttamente il clero indigeno. D'altra parte, questo scivolamento da una politica del clero indigeno (come è noto universalmente fallita, soprattutto all'interno degli ordini religiosi) verso quella di un clero locale, nel nostro caso creolo, era un elemento quasi inevitabile per il processo "demografico" di aumento della componente creola nei vari ordini, divenendo spesso maggioranza. Il sistema dell'*alternativa* (cioè alternare nelle cariche locali degli ordini europei e creoli) portava non di rado a controversie, se non ad aperte contrapposizioni, ma era appoggiato anche da Propaganda^[54]. Dunque bisognerebbe indagare sull'effettiva consapevolezza di questo passaggio che può anche avere nella documentazione un riscontro nell'ambiguità di significato dell'espressione "indigeno" in bilico tra indio e creolo, tra autoctono e locale.

Tutto questo va verificato. Il contrasto tra Propaganda e la Spagna era destinato a continuare, sfumando progressivamente in un gioco delle parti. La Congregazione cercava comunque di proporre degli interventi di tipo giurisdizionale e Madrid riusciva a impedirli, rivendicando costantemente i diritti vicariali. Ogni occasione era buona, soprattutto quando Propaganda poteva appoggiarsi a ordini che le erano molto vicini come i cappuccini dei quali seguì l'istallazione lungo l'Orinoco negli anni 1650. Inoltre gli spagnoli vigilavano le loro frontiere. L'istallazione delle colonie francesi nelle Antille (Guadalupa, Martinica, St-Christophe) e delle missioni che vari ordini (cappuccini, domenicani, gesuiti e carmelitani) fondarono con membri di province francesi e, ancora di più, i tentativi di questi missionari di stabilirsi presso le più numerose popolazioni indiane della zona dell'Orinoco e del Maranhao fece scattare l'allarme presso il cardinale spagnolo, membro di Propaganda, Gil de Albornoz. Questi nel 1645 non mancò di rivendicare come la presenza francese alla Guadalupa violasse l'assegnazione pontificia dell'America alla Spagna e Propaganda dovette fare un'inchiesta presso vari informatori per aver conferma della conquista francese^[55]. L'archivio di Propaganda è, in parte, anche un deposito di documenti che tengono viva la leggenda nera dell'antispagnolismo^[56]. Il segretario Urbano Cerri nel 1678, in un rapporto indirizzato a Innocenzo XI, testimonia del fatto che rispetto al Cinquecento quando con la cosiddetta "bolla" *Omnimoda* i regolari avevano facoltà e privilegi di ampiezza quasi eguale a quella dei vescovi, ora il potere era nelle mani di quest'ultimi: una *cédula regia*, che Cerri dimostra di conoscere, dava facoltà ai vescovi di compiere visite anche presso quei conventi di ordini regolari dove si facesse la cura delle anime. Del resto, denuncia Cerri, il re di Spagna pretende di essere "Delegato Apostolico e

Supremo Direttore dell'Ecclesiastica Gerarchia"^[57].

Questo spostamento dell'autorità verso la gerarchia secolare secondo la politica inaugurata sotto Filippo II va ben inquadrata nella questione Propaganda-patronato spagnolo. La politica della corona mirava a costituire un clero secolare interamente sottomesso al regime patronale, che non era invece, come si è visto, così assoluto rispetto ai regolari. In questo senso quindi la caratteristica politica di Propaganda contro gli ordini e, soprattutto, contro i loro privilegi protetti dal patronato deve essere relativizzata. Questa situazione era tipica per il patronato portoghese in Asia, dove i vescovi furono sempre pochi e per necessità poco autorevoli e dove, di conseguenza, era utile costituire vicariati apostolici secolari legati a Roma. Invece nell'America spagnola precocemente tridentinizzata e poi "secolarizzata" a partire dalla *pacificación* filippina, erano molti i casi (non certo la regola) in cui i regolari avevano margini più larghi di indipendenza dal patronato, scontrandosi non con Propaganda, ma con i vescovi. Questi ultimi erano difesi dal patronato e non dal dicastero missionario^[58] che semmai tendeva a ricevere le istanze dei religiosi come nel 1634 quando Madrid sottomise ai vescovi i religiosi che detenevano le *doctrinas*^[59] oppure nel 1643 quando il francescano Diego de Ibañez protestò contro il passaggio, voluto dal vescovo Palafox, di trentasette missioni presso gli indios al clero secolare^[60]. Va anche sottolineato il fatto che la tradizionale politica di Propaganda per il clero indigeno si sposava con quella per un clero missionario secolare, proprio perché più legato alla gerarchia ecclesiastica missionaria dipendente da Roma, politica attuata attraverso la nomina dei vicari apostolici con titolo vescovile. Per l'America invece la situazione era ribaltata. Il clero e l'episcopato secolari erano legati a filo doppio alla corona per i diritti patronali. Di contro solo negli ordini regolari il dicastero missionario poteva

trovare interstizi sia pure molto angusti per un rapporto diretto. Non meraviglia allora che siano proprio gli ordini regolari i principali vettori di informazione dall'America a Roma. Anche questo era già stato notato da Pedro de Leturia quando scriveva: “En la relativa incomunicación con la Santa Sede en la que el Consejo de Indias mantenía a la Iglesia oficial, por no permitir generalmente [...] el contacto con Roma, sino a través del Consejo mismo, las grandes órdenes sirvieron de conducto rápido y seguro”^[61].

Inoltre si deve aggiungere un elemento ulteriore. Come è emerso dalle ricerche presso la Congregazione del Sant'Uffizio (l'Inquisizione romana), essa collaborava strettamente con Propaganda per la concessione delle facoltà apostoliche e anche fungeva da supremo tribunale su questioni inerenti l'ortodossia anche nei suoi aspetti più formali come il culto e la liturgia. Questo fa sì che anche l'Inquisizione romana si occupasse dell'America nelle questioni missionarie, attraverso Propaganda. Ad esempio, il vescovo di Panama, appartenente all'ordine dei Trinitari, intendeva recuperare la vocazione missionaria del proprio ordine, fondato nel Medioevo per la redenzione degli infedeli. Per questo chiese di avere facoltà missionarie; lo stesso avviene per un confratello, vescovo di S. Juan de Puerto Rico nel 1643^[62]. Alla fine del Sei e Settecento, ci sono numerosi documenti nell'archivio del Sant'Uffizio sull'America che riguardano soprattutto i temi sacramentali collegati alla specifica situazione demografica e religiosa americana, ma anche i problemi relativi alla presenza degli schiavi, un tema che si presenta maggiormente riguardo al Brasile^[63].

Nella seconda metà del Seicento Propaganda riceveva notizie dall'America spagnola, dalle riduzioni paraguaiane da parte del gesuita Andrés de Rada^[64] a svariate altre parti. Urbano Cerri prese queste informazioni per la sua relazione sulle missioni a

Innocenzo XI, nella quale mostrava le ricadute nel passato parlando di un popolo quasi completamente idolatra nel Perù, descritto ancora in termini mitologici, come i giganti del Rio delle Amazzoni, oppure chiamando l'estrema Patagonia il Limbo estremo del Mondo, come abbiamo già visto per gli anni precedenti. Nella valutazione dello stato della religione cattolica egli dimostrava una chiara posizione politica confermando quella assunta cinquant'anni prima da Ingoli:

Vi sono Vescovati, Università, Conventi e Missioni onde a guardarla da lontano pare una nuova Cristianità ben formata et stabilita, ma se la considerano da vicino la Fede di Cristo ha preso ivi pochissimo piede, non dico ne' Paesi soggetti a Principi cattolici ma nelle Province infinite che ancora professano l'Idolatria e in quelle occupate dagli Infedeli et Olandesi^[65].

La Chiesa tridentina coloniale segnava il passo rispetto all'evangelizzazione e incontrava anche il pericolo protestante, secondo la non confortante diagnosi del segretario del dicastero missionario competente "solamente [per] quelle Province dove sono o sono state Missioni per la Conversione degl'Infedeli"^[66].

Una risposta alle accuse di scarsa azione nelle missioni venne dall'ordine francescano con l'istituzione dei collegi missionari, il primo dei quali venne realizzato a Querétaro in Messico e approvato nel 1682 da Innocenzo XI. Nel 1686 il papa pose questi collegi sotto l'autorità di Propaganda, probabilmente in coerenza con le disposizioni che avevano posto nel 1623 i collegi missionari in Europa alle dipendenze del dicastero pontificio. Tuttavia nel caso americano questa dipendenza non ci fu, anzi i collegi, dove pure si svolgevano specifiche preparazioni per le missioni dalla pastorale allo studio delle

lingue, rimasero all'interno della giurisdizione spagnola dell'ordine, facendo riferimento al commissario generale per le Indie di Madrid. Queste istituzioni non furono imitate dagli altri ordini, restarono anzi un marchio distintivo dell'ordine minoritico^[67].

I documenti relativi alla Chiesa missionaria ispano-americana arrivavano a Propaganda alla fine del Seicento. Ne facciamo qualche esempio. La congregazione venne informata che l'*asiento* per la fornitura degli schiavi era passato da Nicolás Porcio, spagnolo cattolico, al protestante olandese Baltasar Coymans. Ricevette inoltre relazioni del canonico di origine vercellese Giovanni Battista Goggi de Castañeda, nominato prefetto della missione del Regno dei Paititi in Bolivia^[68]. Nel 1684 Goggi portò a Roma la lettera di alcuni vescovi (Cartagena, Guatemala, Quito, Santa Marta) che denunciavano la rilassatezza dei regolari. Si parlò addirittura di inviare un vicario apostolico con titolo vescovile dipendente da Roma, ma le decisioni finali della congregazione particolare del 16 maggio 1684 furono molto più modeste e sottoposero la situazione alla corona attraverso il nunzio a Madrid^[69]. Propaganda inoltre esaminò la situazione di José de Jaca e di Epiphane de Moirans che si erano opposti all'autorità civile riguardo alla schiavitù^[70] e raccolse informazioni sulle zone di confine dell'impero (California e Nuovo Messico). Il carattere delle questioni che arrivavano a Propaganda cominciava a essere più puntuale, relativo a temi propri della giurisdizione missionaria: le facoltà spirituali, l'amministrazione dei sacramenti, l'uso delle donazioni. Altre informazioni giunsero anche in seguito a Roma, magari dirette ad altre congregazioni che poi le deviarono a Propaganda. Ad esempio i vescovi con le loro visite pastorali: nel 1690 il vescovo di Popayan informò della sua visita alla diocesi che trovò "mas abundante de vicios que de oro de que tanta fama tiene"^[71]. Il re inviò l'agostiniano

Francesco Romero della provincia di Lima nel 1694 impegnandosi anche a combattere anche le razzie di indiani che venivano ridotti in schiavitù. L'ordine trasmise la traduzione manoscritta della relazione di Romero a Carlo II: *Pianto Sacro dell'America Meridionale [...] che il missionario aveva inviato al Maestro generale dell'ordine nel 1692 in vista di un rilancio dell'attività apostolica, necessaria anche per l'abbandono della fede da parte di varie nazioni convertite. Il lungo documento è arricchito da una stampa che mostra la "Idolatria de los Indios de Nación Aruacos" che abitano le sierre di Santa Marta nel Venezuela, una scena di guerrieri barbuti e ben armati di fronte a una serie di maschere e idoli*^[72].

Nel Seicento la documentazione che riguarda l'America spagnola a Propaganda è dunque ingente, anche se alquanto sparsa. Dimostra un'attenzione continua, ma anche una giurisdizione piuttosto occasionale. Certamente mette in evidenza il tentativo di Propaganda di aggirare il patronato, visto che era impossibile confutarlo in via teorica e abbatterlo per via politica. Insomma Propaganda si adatta alla situazione. Con il *padroado* portoghese fu possibile una contrapposizione diretta grazie a vari fattori: la debolezza dell'impero lusitano nel Seicento; la concorrenza delle missioni francesi in Asia orientale; la fragilità della struttura ecclesiastica messa in opera. Quindi ancora nella seconda metà del Seicento si assisteva a controversie giuridiche basate sul principio dell'effettiva presenza dei portoghesi in Cina e in generale nell'Oriente. Con la Spagna questa contestazione era impossibile^[73]. La monarchia spagnola aveva fondato le diocesi ed era presente sul territorio effettivamente colonizzato e, dal punto di vista religioso, reso tridentino. Per questo, mentre le Congregazioni romane di diritto "comune" svolgevano un'attività piuttosto ampia per le diocesi ispanoamericane

tridentine della Chiesa coloniale, per Propaganda un punto di attacco preferenziale erano le frontiere missionarie. I conti restarono in sospeso, in un equilibrio che nessuna delle due parti aveva la forza di superare. Tuttavia ognuna di esse pensava sia a prendere informazioni, sia a rinforzare i suoi punti di vista giuridici. A Propaganda i segretari da Francesco Ingoli a Urbano Cerri redigevano rapporti critici sulle missioni in America che raccoglievano anche testimonianze dirette. Nel 1681 la *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, contenente nel primo libro tutte le disposizioni in favore dei diritti vicariali, ribadivano le posizioni della corona, dando ad esse “un fuerte sabor regalista”^[74]. Iniziava una nuova epoca per la Chiesa ispano-americana e, per quanto riguarda i rapporti con Roma, restava un doppio canale corrispondente alla doppia natura, coloniale e missionaria, di essa. Per entrambe la storiografia più attenta alla documentazione romana e meno legata a una concezione dottrinale del patronato ha affermato l'esistenza di rapporti, da una parte con le congregazioni di Curia, in particolare quella del Concilio; dall'altra con Propaganda a partire dal 1622 con il sempre possibile intervento del Sant'Offizio in qualità di tribunale superiore.

2.3 Il Settecento: regalismo, *criollismo* e Santa Sede

Nel XVIII secolo i rapporti tra monarchia spagnola e Santa Sede furono connotati dalle teorie regaliste, che si erano sviluppate in Spagna e diffuse oltre Atlantico. Nella sua dimensione assolutistica di stampo francese la nuova dinastia borbonica intendeva stringere ancor di più il controllo dello stato sulle materie ecclesiastiche, come del resto avveniva in altre monarchie europee del cosiddetto assolutismo illuminato. Dal punto di vista teorico vi fu l'importante passaggio dal patronato, al vicariato, al regalismo. Infatti il patronato era una concessione pontificia di determinati poteri in cambio di

determinati oneri e doveri in ambito ecclesiastico e il vicariato era un'estensione (intesa come delega) di tali prerogative del re in ambito civile che il papa non riconosceva de iure, ma accettava de facto. Invece il regalismo prescindeva completamente dalla concessione pontificia, ma semplicemente stabiliva il controllo del re sulla religione in una forma cesaropapista alla quale il papa doveva sottomettersi. In effetti nella concreta realtà non cambiava molto, ma era una modifica del principio giuridico e dottrinale che si innestava sulle precedenti tesi vicariali e che vedeva ormai una direzione della monarchia in materia religiosa totalmente unilaterale, che aveva un carattere civile (regalia) ben più forte della semplice amministrazione (giurisdizionalismo)^[75].

In America le conseguenze di questa politica si manifestarono soprattutto nella seconda metà del Settecento con Carlo III (1759-1788) quando venne dispiegato anche nelle Indie un tentativo assolutistico con l'introduzione degli intendenti e con lo stesso re che si proclamò nel 1765 vicario e delegato del papa nelle Indie. Bisogna anche dire che la situazione generale della società e della Chiesa americana stava cambiando. Insieme a un recupero demico degli indios vi era soprattutto una pronunciata prevalenza dell'elemento creolo rispetto a quello peninsulare e questo si rifletteva anche nel clero: ad esempio negli ordini la componente creola era già da tempo dominante e questo metteva in crisi il sistema dell'alternativa elaborato nel Seicento proprio per ruotare i membri. Si formava sempre più infatti una Chiesa americana all'interno di una società americana. In effetti tale Chiesa mostrava ancora le influenze del periodo barocco con forme di religiosità tradizionale che invece le correnti religiose "ilustrade" della metropoli volevano contrastare, ma che in realtà toccavano solo l'alto clero di provenienza europea. Gli

ordini religiosi vennero malvisti dalla corona in questo processo e ne fecero le spese i gesuiti (tradizionali oppositori del gallicanesimo in Francia) che, come è noto, furono espulsi nel 1767, disposizione che colpì duemila gesuiti. Come è ovvio le riduzioni del Paraguay, una sorta di stato nello stato, non erano più ben viste dai re illuminati, che risentivano delle critiche dei filosofi, ma anche dei vescovi (già dal Seicento Cárdenas). Inoltre lo stato voleva erodere sempre più i privilegi ecclesiastici, proibire nuovi conventi, controllare l'ammissione dei novizi, ritagliare nuove parrocchie e nuove diocesi, riformare i catechismi, sottomettere i regolari ai vescovi, che dovevano fungere da "buoni funzionari" secondo un modello francese di "protezione" dello stato sulla Chiesa proprio del gallicanesimo.

In generale poi si voleva far passare le parrocchie indiane dai regolari ai secolari. Il progetto di riforma della Chiesa che la corona voleva attuare secondo i principi regalisti fu preparato in una *cédula real* del 1769 detta *Tomo Regio* che stabiliva un questionario di venti punti sulla situazione delle diocesi e prevedeva l'accettazione delle disposizioni riformatrice tramite dei concili convocati dal re. Questi concili ebbero luogo negli anni 1770 in tutte le quattro province ecclesiastiche americane. I più importanti furono Città del Messico e Lima. In tali concili emerse la contrapposizione tra vescovi *peninsulares* e creoli, con i primi, specialmente i più giovani, imbevuti di regalismo e cattolicesimo "ilustrado". Fortemente antigesuiti, volevano che i concili procedessero a una condanna delle basi teologiche del gesuitismo come la condanna del probabilismo rispetto alla quale invece i concili non furono unanimi, anzi mostrarono molto spirito autonomo. I creoli erano invece legati al tridentino nelle sue tradizionali manifestazioni barocche sul quale si innestavano le riforme di Benedetto XIV in favore di una religiosità più

autentica e sentita, la “regolata devozione”, del rilancio della predicazione e dell’istruzione catechetica. Su queste basi i concili “regalisti” ordinati dalla corona sono stati visti da Alberto de la Hera come vettori di riforma ecclesiale di matrice americana che è alla base della Chiesa nazionale locale.

Dal punto di vista geografico si nota come in Messico ci fosse un’adesione maggiore all’influenza metropolitana con l’arcivescovo Lorenzana, mentre in Perù e nella provincia ancor più di frontiera del Charcas, vicino all’Argentina, dove la componente creola e india era molto superiore, il concilio abbia operato una riforma del sacerdozio di ispirazione lambertiniana fondata sull’idea del prete pastore in senso tradizionale e conciliarista, e contraria a un allargamento dei poteri del re nella religione e all’idea del vescovo-funzionario. Potremmo definirla una corrente *ante litteram* ultramontana che, per opporsi al re, difendeva l’autorità del papa. Certamente è innegabile che in America il clero e in specie i vescovi erano in qualche misura regalisti, per l’abitudine dei secoli di patronato, ma non per questo volevano essere gallicani. Per questo ci fu un avvicinamento all’autorità pontificia che coincise nella definizione di una Chiesa locale.

Rispetto al regalismo ci fu anche una forte opposizione degli ordini che vedevano imporsi forti limiti o addirittura la possibilità di subire un’espulsione come era accaduto ai gesuiti. Inoltre la secolarizzazione delle parrocchie (cioè l’affidamento al clero secolare) ne aveva allontanato gli ordini, spediti verso le periferie missionarie, In un certo senso si era realizzata una divisione più precisa tra Chiesa coloniale e missionaria. Nella prima, pur con alcune lacune e deroghe, si aveva una connotazione tridentina legata al clero secolare, nell’altra prevaleva una dimensione apostolica che, a dispetto dei secoli, manteneva un’aspettativa quasi utopistica. In definitiva la Chiesa americana mantenne le distanze dallo stato. Inoltre,

rispetto alle insufficienze del clero peninsulare sviluppò una cultura ecclesiale creola, nella quale inserì in certa misura anche quella india, contro la castiglianizzazione proposta dai riformatori “ilustrados”. In questo senso va vista anche la scarsa presa in sede conciliare di temi prettamente europei come il giansenismo o il rigorismo. Va infine notato che, nello spirito del regalismo, i concili non furono fatti approvare dalla Santa Sede e che comunque non ci fu un effetto di essi nella realtà americana. In seguito il re fece riportare le disposizioni all’interno di un codice (il *NuevoCodigo de Indias*) che doveva aggiornare la *Recopilación*, ma il numero di decreti promulgati fu scarso^[76].

La Chiesa locale americana si divise anche sul rapporto con gli indios convertiti che, in virtù della ripresa demica interna, tornavano ad essere una quantità rilevante^[77], con le difficoltà di assicurarne la cura spirituale, anche a seguito dell’espulsione dei gesuiti. Vi fu quindi un’apertura maggiore che si coniugò diversamente. Da un lato, la posizione “assimilazionista” di Francisco Antonio Lorenzana, basata sull’idea di un’inferiorità culturale degli indios e su una uniformazione linguistica e dottrinale che scongiurasse pericoli di idolatria. Dall’altro, una posizione più aperta espressa dal creolo, regalista moderato e teologo tomista, Cayetano Antonio de Torres. In occasione del concilio di Città del Messico egli fu il capofila del partito creolo che vedeva gli indiani come potenzialmente uguali, se provvisti di una educazione adeguata ed era favorevole alle lingue indigene e al mantenimento della loro cultura. Alla creolizzazione della cultura contribuì anche il laicato che mostrò attraverso le confraternite un atteggiamento alquanto indipendente e attivo rispetto alle leggi^[78].

Per quanto riguarda i contatti con Roma proseguirono quelli della Chiesa coloniale con le varie congregazioni, anzi si intensificarono, ma, pur modestamente restarono anche quelli

della Chiesa missionaria con Propaganda. Secondo lo storico gesuita Félix Zubillaga il patronato nel Settecento non funzionava ormai più così bene come nei due secoli precedenti. Se si prende ad esempio una delle serie più fornite dell'archivio di Propaganda (*Congressi America Meridionale*, vol. 1-4 che copre l'intero Settecento), le questioni appaiono comunque molto varie, pur se più numerose e in continuità con il passato. Vengono documentate, sia pure irregolarmente, le missioni gesuite con accurati cataloghi della provincia di Quito e anche le riduzioni del Paraguay e altre gesuite sul Maranhao e dei domenicani in Colombia. Allo stesso modo si registrano notizie sull'espulsione dei gesuiti e sugli ex membri che a Roma chiedono nuove sistemazioni. Con i francescani si tratta della fondazione di nuove custodie di missionari e dei collegi di missione, di cui si è già detto^[79]. Vista da Roma, tuttavia, la differenza tra Chiesa coloniale e Chiesa missionaria, pur burocraticamente addirittura più chiara, sembra aver perso di importanza "politica". Se agli inizi del Seicento le critiche allo spirito missionario spagnolo da parte di Francesco Ingoli apparivano delle sfide al patronato, questo punto non era più all'ordine del giorno. Il patronato alla fine si era imposto come una vera e propria dottrina nella fase del vicariato. L'autorità spirituale pontificia però si era mantenuta dentro il mondo americano; non c'era stata la sostituzione preconizzata dai sostenitori del vicariato più *outrés* con il re di Spagna nella sfera spirituale, fatto ovviamente sempre denunciata dai "romani". Senza grandi svolte, in modo quasi routinario, ormai il ruolo del papato aveva il suo riscontro nella burocrazia di Curia, con le congregazioni coinvolte secondo le loro competenze.

Il Settecento fu invece un periodo chiave per la formazione della Chiesa locale americana che trovò nel rapporto con Roma uno dei modi di distaccarsi dalla Chiesa metropolitana

spagnola, in particolare al momento dello scoppio dei movimenti indipendentisti. Dopo il periodo napoleonico che segnò una fase di profonda instabilità con rivolte di carattere millenarista e indigeno e, insieme, con la diffusione del liberalismo, si arrivò alle indipendenze nelle quali i *libertadores* non disconobbero certo il ruolo della religione e della Chiesa come cemento delle nuove nazioni. Roma prima condannò le rivoluzioni e impiegò del tempo per assimilare le indipendenze. Inoltre si discuteva sul patronato, se fosse di natura spirituale o laica (cioè se fosse un diritto del principe o dello stato), se le nuove nazioni dovessero avere chiese nazionali separate da Roma, oppure se la Chiesa dovesse essere indipendente dal governo e restare attaccata a Roma. Le nuove costituzioni, considerando il cattolicesimo religione di stato, conservavano il patronato, soprattutto per la questione pratica che per abitudine la Chiesa era mantenuta dallo stato. Tuttavia vi fu anche, a partire dal pontificato di Gregorio XVI, un superamento dell'organizzazione della Chiesa missionaria con l'istituzione dei vicariati apostolici: ancora il vecchio progetto, ma in un contesto diverso. Inoltre di fronte alle masse cattoliche le chiese e gli episcopati americani, conservavano comunque il legame con Roma (che a sua volta mandò in Sudamerica la delegazione di Giovanni Muzi con il giovane canonico Giovanni Maria Mastai Ferretti). Infatti anche a Roma si realizzava che, nonostante le rivoluzioni, il popolo dei fedeli manteneva un legame con la Chiesa tridentina e con il papa. Così si stabilì il rapporto tra Roma e gli stati sudamericani, mediato dalla presenza di delegati apostolici, in cui emergevano anche posizioni ultramontane e filopapali, nel rinnovato universalismo dell'epoca di Gregorio XVI e di Pio IX in coincidenza con il declino del potere temporale^[80].

3. Il cattolicesimo nelle altre Americhe

Nel ristretto spazio di questo intervento si è voluto

esaminare attraverso alcuni punti, con inevitabili omissioni e semplificazioni, la storia dei rapporti che la Chiesa ispano-americana ha avuto con Roma nel passaggio secolare da Chiesa importata dai colonizzatori spagnoli a Chiesa locale. In particolare si è dato spazio al problema del patronato, che riconosciamo essere la cifra distintiva di tali rapporti tra Roma e America, pur se esso ha assunto un peso eccessivo, forse ideologico e astratto, rispetto alla realtà. Soprattutto ci si è posti preferibilmente dal punto di vista della Chiesa missionaria per muoversi su un terreno più aperto, meno sicuro per le istituzioni spagnole legate al patronato, per il quale il papato aveva mobilitato dal 1622 il suo dicastero specializzato, la Congregazione de Propaganda Fide. Quale è il risultato? Ci sembra che la Chiesa coloniale abbia un livello di rapporti con la Santa Sede estranei al patronato e che si mantengono costanti. Riguardo alla Chiesa missionaria, molto influenzata dalla geopolitica come si è visto, Roma non può rompere il patto patronale, ma può fare un'opera di informazione molto importante, certo non gradita almeno inizialmente dalla Spagna. A questo punto sembra importante vedere il caso della Chiesa ispanoamericana nel contesto dell'intero continente, confrontandola rapidamente con le altre chiese nelle varie realtà coloniali.

Il Brasile presenta un modello diversissimo dalla Spagna, basato sul precoce arrivo dei gesuiti^[81] che agivano in grande autonomia, grazie ai loro ampi privilegi e all'immediata soggezione al papa, nel contesto del sistema del *padroado*. Inoltre, altra grande differenza, solo nel 1551 venne fondata la prima diocesi, San Salvador de Bahia, che restò l'unica fino al 1575 quando si fondò Rio de Janeiro e poi nel 1614 Olinda (dal 1676 entrambe sottoposte a Bahia divenuta arcidiocesi). Nel corso del Cinquecento, con molta lentezza, giungono altri ordini, francescani, benedettini, carmelitani. La Chiesa secolare

si formò con grande ritardo e il Concilio di Trento fu poco adottato. Il primo concilio di Salvador de Bahia si svolse nel 1707. Tuttavia, come nell'America spagnola, fiorirono per iniziativa dei regolari molte confraternite laicali. Questo modello confraternale fu utilizzato anche per gli schiavi convertiti inseriti nel sistema europeo della piantagione. Di conseguenza poteva succedere che, come per i fedeli di origine europea, anche gli africani si rivolgessero direttamente al pontefice per risolvere le difficoltà che incontravano con i proprietari schiavisti riguardo al matrimonio^[82].

Dopo la fondazione di Propaganda e la sua "lotta" contro il *padroado* portoghese giunsero anche ordini legati alla Congregazione come i cappuccini francesi a Pernambuco che poterono installarsi in deroga al *padroado* in quanto in quel periodo Recife era sottoposta al dominio olandese che si mostrò tollerante dal punto di vista religioso. L'arrivo dei francesi aprì la strada alla giurisdizione di Propaganda in modo molto più massiccio rispetto alla America spagnola^[83]. La presenza di clero straniero fu accettata dai portoghesi, contrariamente alla politica delle altre monarchie. Anche in Brasile, come nell'Asia portoghese, abbiamo due tipi di missionari, quelli di Propaganda e quelli del re o "del *padroado*", cioè i portoghesi. Naturalmente furono i primi, i cappuccini francesi sostituiti nel Settecento dai confratelli italiani, ad avere contatti frequenti con Propaganda, ma anche gli oratoriani furono attivi nel secolo dal 1660 al 1760. Normalmente essi si collocavano nelle *aldeias* (all'incirca l'equivalente portoghese delle *doctrinas*) dove erano riuniti gli indiani che lavoravano per i bianchi e stavano anche nelle piantagioni con gli schiavi. Dalla fine del Seicento in questo contesto cominciarono a svilupparsi presso i missionari molti dubbi relativi alla schiavitù e ai problemi che si ponevano rispetto all'evangelizzazione e alcuni dossier, tramite

Propaganda, arrivarono fino al Sant'Uffizio romano^[84].

Ma i missionari dovevano anche spingersi lungo i fiumi per raggiungere gli indiani nel loro habitat. Inoltre il Settecento vide un grosso sviluppo della colonia brasiliana per la scoperta dell'oro e anche per l'avanzamento verso sud della frontiera missionaria verso Rio de Janeiro. Al contempo ci fu anche la politica regalista di Pombal che si indirizzò contro gli ordini regolari e le missioni e che limitò molto la libertà di movimento dei religiosi. Teniamo anche conto che, come già visto per l'America spagnola, all'interno della Curia pontificia Propaganda non era la destinataria principale delle richieste provenienti dalle Chiese locali o dalla corona, anche se venne rispettata la sua competenza sui temi missionari ricevendo documentazione dagli altri dicasteri. Quindi Propaganda ebbe un'influenza più grande sul Brasile anche nel corso del Settecento, mantenendo informazioni sulle missioni brasiliane nel corso del periodo che portò allo spostamento della corte portoghese e poi all'indipendenza^[85].

All'inizio del Seicento la colonizzazione inglese, francese e olandese rese possibile l'accesso dei missionari in altre parti del continente non sottoposte al patronato. Nel corso del Cinquecento la Santa Sede aveva seguito le vicende americane e si era ben resa conto che il monopolio iberico non sarebbe durato all'infinito. Tuttavia tale evento era visto con una certa apprensione, infatti gli attacchi ad esso venivano da forze protestanti come inglesi e olandesi, ma anche dai francesi tra i quali era cospicua la componente ugonotta. Con grande speranza fu visto invece lo sviluppo della colonizzazione francese sotto i Borboni all'inizio del Seicento, in particolare con l'età di Richelieu, colonizzazione che si diresse in Canada (Nuova Francia) e nelle Antille. Le buone relazioni con la Francia nel lungo pontificato di Urbano VIII favorirono i contatti tra Roma e Parigi. In particolare Propaganda fu

protagonista attiva in questo campo di missione. Infatti nella Nuova Francia essa fu molto in contatto con cappuccini e recolletti, meno invece con i gesuiti che progressivamente monopolizzarono l'azione missionaria^[86]. Tuttavia il progetto di fondazione di un vicariato apostolico e successivamente di un vescovato sotto la spinta del Séminaire des Missions étrangères (realizzati rispettivamente nel 1657 e nel 1674) produsse momentaneamente uno stretto contatto con Roma^[87]. In quella vicenda si dimostrò come il gallicanesimo francese producesse effetti negativi sul rapporto tra Roma e le missioni non minori del patronato spagnolo. Propaganda riuscì infatti a far dipendere direttamente dalla sua autorità il vicariato apostolico, ma in seguito il vescovato entrò nel regime gallicano e quindi collegato a Roma attraverso le vie ordinarie della Chiesa francese. Nel 1703 in Canada venne introdotto il Concilio di Trento. Quindi non si trattava più di un terreno di missione, anche se alla Chiesa coloniale si affiancava una Chiesa missionaria che, pur formalmente sottoposta alla giurisdizione di Québec, si spostava nei territori indiani lungo la frontiera occidentale verso il Mississippi in quella che diverrà la Louisiana. Il Canada tornò formalmente nel novero delle terre di missione con la conquista inglese del 1763 per cui tutto il Nordamerica venne considerato “eretico”, anche se in realtà al cattolicesimo francofono restarono molti privilegi particolari^[88]. Questo evento fu all'origine della duplice natura del cattolicesimo canadese e della Chiesa locale: da un lato la forte componente originaria legata alla cultura e alla lingua francese, ma anche, soprattutto nell'Ottocento, animata da una componente ultramontana filo-romana; dall'altro lato dalla componente anglofona e in particolare irlandese che poi si accrebbe con i flussi immigratori. La Santa Sede incontrò grandi difficoltà fino al Novecento per orientare la sua politica in questo complesso quadro^[89].

L'altro campo della colonizzazione francese furono i Caraibi. Le colonie si svilupparono in modo molto più veloce del Canada, con molta più popolazione, senza un prolungato contatto con le popolazioni indiane, ma con la presenza di una sempre maggiore popolazione africana nel sistema di piantagione. Inoltre nella popolazione francese era numerosa la componente ugonotta e, comunque, la vicinanza delle isole inglesi e olandesi rendeva i Caraibi un mondo cosmopolita, un *mélange* di etnie e religioni in uno stato di guerra pressoché costante. L'istallazione delle missioni fu compiuta degli ordini religiosi, cappuccini, domenicani, gesuiti e carmelitani, ma non fu possibile fondare una diocesi, malgrado i tentativi compiuti dal *Séminaire des Missions étrangères* in accordo con Propaganda negli anni 1660. La Congregazione si occupò molto di queste terre, dove tutti i tipi di apostolato erano in azione (verso gli infedeli indiani e africani, verso gli eretici inglesi). Ciò avvenne soprattutto fino a quando le isole furono di proprietà di compagnie commerciali o di privati. Quando il re le accorpò al dominio reale mandandovi gli intendenti, la religione fu ricondotta sotto il controllo della corona. Si è detto che il Re Sole era l'*évêque laïc* delle isole. Questo intervento regio avvenne in contemporanea, verso la metà degli anni 1670, con la fondazione del vescovato nel Québec. La Chiesa antillese restò invece nella polimorfa struttura determinata dalla compresenza degli ordini. Anche qui allora i contatti con Roma diminuirono di colpo e per tutto il Settecento rimasero legati a questioni formali, come le richieste delle facoltà apostoliche per i missionari regolari, e solo raramente si presentava qualche sparuto progetto missionario. Le chiese locali erano quindi legate soprattutto alla madrepatria all'interno del sistema coloniale francese. Un aspetto peculiare delle missioni alle Antille che attrasse Propaganda era rappresentato dalla possibilità che le isole fossero una base per

far entrare missionari nel continente spagnolo. Questa prospettiva attirava anche gli interessi coloniali francesi, ma non poté realizzarsi se non nella Guyana, dove con grande difficoltà fu fondata una colonia francese. Il resto del continente invece non sfuggì al controllo spagnolo e i pochi missionari francesi che riuscirono a entrare furono trattati come spie e obbligati a aderire alle province spagnole dell'ordine. Come si vede quindi anche al di fuori del mondo del patronato per Roma gli spazi di manovra erano scarsi: il gallicanesimo restava un forte principio fondatore della Chiesa nazionale anche nel mondo coloniale. In effetti fu più facile che dei missionari italiani si trovassero nelle colonie spagnole e portoghesi che uno spagnolo fosse accolto tra i francesi^[90].

Se ci spostiamo addirittura fuori dall'America cattolica, cioè nelle colonie olandesi e inglesi vediamo che, abbastanza paradossalmente, le possibilità di invio di missionari da parte di Propaganda sono relativamente maggiori, almeno dal punto di vista giuridico. In effetti la presenza di missionari dipese soltanto dalla tolleranza dei colonizzatori protestanti o dall'iniziativa dei colonizzatori cattolici. Nel primo caso vediamo come nelle colonie olandesi, i pochi cattolici furono tollerati, in Brasile ad esempio al tempo della Conquista giunsero i cappuccini francesi e a Curaçao c'era una cappella. Una comunità cattolica spesso in difficoltà era quella irlandese che fu oggetto di progetti di cura spirituale spesso effimeri e operati occultamente in quanto di rado accettati dalle autorità protestanti. Nel secondo caso vediamo come nel XVII secolo il nobile inglese George Calvert, Lord Baltimore ebbe la concessione di alcuni territori dove impiantare anche delle missioni. A Terranova, nella colonia chiamata evocativamente Avalon, che non fu mai fondata, fu elaborato dai carmelitani scalzi un piano di missione che tenne impegnata Propaganda per vari anni all'inizio della sua attività^[91]. Lord Baltimore

spostò poi il suo interesse nel Maryland dove vennero pure stabilite missioni gesuite e di clero secolare ottenendo anche delle conversioni degli indiani locali della Baia di Chesapeake. I cattolici del Maryland erano sotto il vicario di Londra che dipendeva da Propaganda^[92]. Con l'indipendenza fu fondata la diocesi di Baltimora sempre sotto Propaganda che, come si vede, per il fatto che queste fondazioni si trovano in territorio protestante, mantenne una giurisdizione ininterrotta pur se una componente cattolica ridottissima. La diffusione del cattolicesimo avvenne nella fase rivoluzionaria tra Sette e Ottocento e poi definitivamente con l'immigrazione europea, assumendo quindi le tradizioni e i comportamenti delle etnie di provenienza che si sovrappose alla matrice angloceltica^[93].

4. Roma e la formazione delle chiese locali americane

Questo rapido quadro della situazione dell'intero continente ci mostra come la storia della diffusione del cattolicesimo nel Nuovo Mondo segua modelli diversi che hanno dato luogo a chiese locali dai caratteri molto differenti e non scevri di contraddizioni. Da questo esame possiamo estrapolare dei punti di sintesi che sono allo stesso tempo delle basi di partenza per ulteriori ricerche.

1. Il contatto tra Santa Sede e Americhe ha una sua continuità a partire dalla scoperta colombiana ed è dimostrato dalle nuove ricerche d'archivio: basta scorrere gli archivi principali della Santa Sede sia l'Archivio Segreto (Congregazione del Concilio, Nunziatura di Spagna e Portogallo, Segreteria dei Brevi e poi il *mare magnum* delle serie miscellanee), sia quelli *extra moenia*: Propaganda, Penitenzieria, Sant'Uffizio.

2. Non si tratta di una novità archivistica dell'ultim'ora: se il patronato avesse davvero chiuso i contatti forse non avremmo avuto negli ultimi cento anni i repertori di Fish (1911) e di Pásztor (1970) e la pubblicazione di documenti di Metzler

(1991-1995). Neppure la storiografia ha taciuto questo fenomeno, ad esempio gli storici gesuiti specialisti dell'America spagnola, che abbiamo citato in questo testo, hanno mostrato la ricchezza dei fondi di Propaganda e nel XIX secolo già erano stati utilizzati i documenti per la storia del Canada. Ma come è stato valutato questo materiale? Si ha l'impressione che, sia in passato, sia anche attualmente, esso non sia stato considerato di grande importanza per la storia delle varie chiese americane. Si era detto che, in realtà, per le missioni di età moderna avevano contato soprattutto gli stati moderni e coloniali che avevano potuto fondare e mantenere le missioni stesse affidandole agli ordini religiosi. Questo valeva per la Spagna del patronato, ma anche per il Portogallo del *padroado* e per la Francia della protezione regia. L'intervento pontificio nelle missioni non era ancora ben messo a fuoco. È vero però che all'epoca si guardava alle missioni come a parti dell'esperienza coloniale, come compartimenti stagni, senza soffermarsi su aspetti più spirituali, più socio-religiosi, più culturali, più individuali che si pongono trasversalmente in tutta l'espansione planetaria del cattolicesimo. Ora le fonti hanno svelato la profondità, la frequenza, e la costanza nel tempo di questi rapporti tra i fedeli, il clero, la Chiesa romana, la figura del pontefice, anche in un mondo molto lontano dall'attuale villaggio globale. Inoltre la crisi dell'idea di stato moderno e il superamento della rigidità della visione della vecchia storia coloniale hanno permesso di oltrepassare certe idee di "mercantilismo" spirituale, di una prospettiva nazionale della vocazione missionaria. Per i cattolici del Nuovo Mondo Roma, il papa e, in senso diverso, la Curia romana sono dei punti di riferimento che resistono lungo l'età moderna, malgrado l'influenza della Chiesa "nazionale" nella colonia.

3. Questo ci dice anche come il regime del patronato iberico

o quello del protezione in ambito francese non sia stato affatto un momento “assolutistico”, un modulo unico nella costruzione delle chiese locali, ma come ci siano stati altri elementi, in particolare il complicato rapporto con la componente creola della Chiesa, da cui quest’ultima ha anche tratto vantaggio fin dai primi tempi della colonizzazione fino a giungere a certi atteggiamenti ultramontani. In ogni caso risulta evidente come Roma sia sempre esistita come vertice del cattolicesimo, un vertice amministrativo e giurisdizionale lontano, ma sempre presente e disponibile e riconosciuto come vertice spirituale.

4. Per parte sua, Roma appare tutt’altro che passiva, ma almeno dalla metà del Cinquecento si adopera per la ricerca di notizie per tutto il continente americano e per tutta l’età moderna, per nulla rassegnata a una sostanziale emarginazione. Quello che si mette in moto è certamente un regime giurisdizionale debole della Santa Sede sul Nuovo Mondo, che si unisce però a un processo conoscitivo assai intenso, nel quale le notizie sulle varie “Americhe” coloniali circolano e vengono anche comparate con altre parti del mondo.

5. Il problema che si presenta allora allo storico non è una semplice rivendicazione dell’importanza di Roma nella storia della Chiesa americana o, in uno spirito neo-positivista, riaffermare ancora una volta l’importanza degli archivi romani per la storia religiosa delle due Americhe, pur essendo meritorio e, come si è visto, redditizio sia uno scavo di fondi di fatto ancora intonsi, sia un’operazione di revisione di fondi conosciuti in una prospettiva americanista. Si è constatato che le storiografie locali, pur a conoscenza del materiale documentario romano, spesso non hanno alla fine evidenziato troppo questi aspetti, finendo per utilizzare poco tali fonti, magari appellandosi all’ostacolo del patronato regio o del

primato della Chiesa metropolitana. Invece si potrebbe indirizzare la ricerca a partire dal contrario, cioè constatare quanto abbia pesato l'esperienza della Chiesa americana, con la sua identità composita, europea, indigena, ma soprattutto creola, nell'immagine che Roma si forma del Nuovo Mondo, un'immagine che infatti si definisce con molta lentezza per le difficoltà di comprensione ben note, ma certamente anche con la consapevolezza che la nuova Chiesa in formazione sia qualcosa di diverso dalle madrepatrie europee e di diversificato in ciascuna delle terre di missione. Nello specchio romano questa immagine può subire deformazioni e anamorfosi, però può anche beneficiare di una messa a fuoco più precisa su alcuni aspetti. In particolare, si può vedere come e quanto questa composita e differenziata Chiesa cattolica del Nuovo Mondo coloniale si sia articolata in una pluralità di Chiese locali americane sperimentando varie forme di legame con il vertice romano, stabilitesi non certo per una massiccia presenza istituzionale romana, sempre di fatto respinta almeno fino alle nunziature dell'Ottocento, ma attraverso una pur difficile comunicazione, mantenutasi sul filo di una giurisdizione spirituale pontificia (non necessariamente superiore, ma anche solo alternativa alla quella della Chiesa metropolitana), tra i palazzi romani e il clero e i fedeli fino nelle più sperdute missioni.

Summary

Compared to other continents, in the New World the Catholic Church rooted rapidly and firmly thanks not only to the colonization, but also to the conversion of natives and later millions of Africans deported to slavery. From the 16th to the 17th century the American Catholic church had two basic forms; the colonial that turned to the faithful and the

missionary that aimed at the conversion of the “unfaithful”. Then in the 18th and 19th century massive immigration of European Catholics enriched and complicated the picture bringing their own religious traditions. Due to the continuous input of clergymen from Europe, particularly from the colonizing nations, this Church maintained in a peculiar way its European character.

In this paper it is discussed the relations of the Holy See and the formation of the local American Churches that can be defined in institutional terms, namely, as dioceses, ecclesiastical provinces, but also in extended terms as the missions and the orders, even more generally as the community of Catholics. The formation of local churches in the 16th-18th century and their relations with Rome were not only deeply determined by the European Crowns’ colonial powers, by the various extent and proportion of the Catholic presence and by the influence caused by the diverse national origin of the believers, but they can be defined also on the basis of an American identity with different characteristic from the motherland.

Examining these determinative factors, it is mentioned in the first place the royal patronage in Spanish America, delineating its origin and characteristics through the relating papal bulls and royal decisions. It is highlighted that the conception about the lack of relations between the Holy See and America because of the royal patronage – namely, the entrustment of the king with managing the ecclesiastical affairs by the pope – can not be held. On the contrary, the relations existed on diverse levels, as the present study points out.

In some decades the American Church acquired a rather advanced structure thanks to the arrival and stabilisation of the religious orders and the foundation of the dioceses. These two phenomena are examined in what follows. The first religious

orders, in particular the Franciscans, the Dominicans and the Augustinians, reinforced their presence by the establishment of convents and residence according to the directives of the Spanish domain. The Mercedarians, the Trinitarians and the Carmelites settled in towns and not always dedicated themselves to the missions. The members of these orders were flown principally from Spain and were only later in raised number Creoles. Along with the colonization also the first dioceses were established. Two third of the American bishoprics of the modern age were founded in the 16th century. The bishops were mostly Spanish and in the first half of the 16th century in large number members of religious orders, most of them with good academic formation. In the second half of the century there was a shift in favour of the secular priests that corresponded to the change of the local society. The deliberations of the Council of Trent were accepted in Spain and – however the participation of the American bishops was prohibited by the Crown – reached also America entering into force through the provincial councils.

After this general picture the investigation is narrowed at the examination of the relations of the Papacy and Spanish America giving an answer to the question how this above delineated situation was seen from Rome. Two levels are distinguished: on the one hand, the formal relations determined by the royal Patronage and its evolution, on the other hand, the informal relations and the juridical and decision-making practice. As far as the evolution of the right of Patronage is concerned, it is important to note that as a matter of fact it was a pontifical concession of determined rights in exchange of determined obligations and duties in ecclesiastical sphere and the Vicariate was an extension of such prerogatives of the king in the civil sphere. The latter was not recognized by the Pope *de iure*, but accepted *de facto*. On the contrary, the

Regalism left totally out of consideration the pontifical concession, simply establishing the supervision of the king on the religion in a cesaropapist form to which the Pope had to submit. This paper examines both the theory and the local practice. Afterwards, a short comparison is made between the church of Spanish America and the other colonizing powers, pointing out the differences. At the beginning of the 17th century the English, French and Dutch colonization were significant that made possible the access of the missionaries to other parts of the continent that were not submitted under the royal Patronage.

The contact between the Holy See and America has continuity from the discovery of Columbus as the new archival research shows. On the basis of this rich material we can get a picture about the intensity, frequency and regularity of these relations. Nevertheless, it has not been devoted enough attention to the study of the history of the various American churches and the pontifical intervention in the missions. From the sources it can be also delineated that Rome, the pope and in a diverse sense, the Roman Curia were points of reference for the Catholics of the New World in the modern age. Rome existed as the head of Catholicism, a distant administrative and jurisdictional summit, that was yet always present, available and recognised as spiritual supreme authority.

[1] Sigle: APF (Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli o de Propaganda Fide). SOCG (Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali); HIIHF (*Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas [siglos XV-XIX]*, a cura di P. Borges, 2 voll., Madrid, 1992); "MEFRIM" ("*Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*"); MR (*Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di J. Metzler, 3 voll. in 5 tomi, Rom-Freiburg-Wien, 1972-1976); "QFIAB" ("*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*"). Non si vuole in questa sede fare una storia dell'espansione del cattolicesimo nel Nuovo Mondo e degli ampi temi che esso comporta, dei quali offre un variegato quadro d'insieme relativo al contesto ispano-lusitano, F. Cantù, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Roma 2007. L'obiettivo di questo testo è quello di fornire un quadro di sintesi, necessariamente concentrato e incompleto, e insieme di mettere in luce alcuni nodi problematici e prospettive di ricerca. Di questo risente la bibliografia indicata, certamente non esauriente e orientata soprattutto verso lavori basati su fonti archivistiche della Santa Sede. Come riferimento di carattere informativo generale per l'intero continente, il più aggiornato è la *Storia del cristianesimo. Religione, Politica, Cultura*, a cura di J.M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, cfr. le parti sulle Americhe dei vol. 8-11, edizione italiana, Roma 2001-2004; cfr. anche i due volumi collettivi *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo*

Mondo, a cura di L. Vaccaro, Milano 1995, e *L'Europa e l'espansione religiosa nel continente nordamericano*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2012.

[2] Specificamente sulla Chiesa nell'America spagnola, oltre ai contributi in HIHF, cfr. J. M. Garcia Añoveros, *La Monarquía y la Iglesia en América*, Valencia 1990; J. M. Barnadas, *The Catholic Church in colonial Spanish America*, in *The Cambridge History of Latin America*, a cura di L. Bethell, vol. I, *Colonial Latin America*, Cambridge 1984, pp. 511-540, e A. de la Hera, *Iglesia y Corona en la América Española*, Madrid 1992.

[3] Ch. Hermann, *L'église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834)*, Madrid 1988.

[4] Per le origini del patronato portoghese (*padroado*) vedi R. Jacques, *De Castro Marim à Faifo: Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisboa 1999, e, per il seguito, G. Pizzorusso, *Il padroado régio portuguese 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 G. Pizzorusso - G. Platania - M. Sanfilippo, Viterbo 2012, pp. 177-219.

[5] Sulle bolle la bibliografia è vastissima: A. Garcia y Garcia, *La donación pontificia de las Indias*, HIHF/1, pp. 33-45; M. Tedeschi, *Le bolle alessandrine e la loro rilevanza giuridica*, in *Esplorazioni geografiche e immagine del mondo nei secoli XV e XVI*, a cura di S. Ballo Alagna, Messina 1994, pp. 131-151; A. de la Hera, *La Santa Sede e l'evangelizzazione dell'America. Dalla Inter Coetera di Alessandro VI alla Sublimis Deus di Paolo III*, in *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, op. cit., pp. 71-86.

[6] Sul patronato americano sono sempre fondamentali gli studi di A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Romae 1958, e di P. de Leturia, riuniti nell'opera postuma *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. I-III, Caracas-Roma 1959, ma il tema è trattato in molte sintesi e studi particolari da A. de la Hera, *El Patronato y el Vicariato regio en Indias*, HIHF/1, pp. 63-80, e R.M. Martinez de Codes, *Evangelizar y gobernar: el derecho de patronato en Indias*, in *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo. XII Congreso de la Asociación Española de Americanistas*, a cura di F. Navarro Antolin, Huelva 2008, pp. 249-263. Un inquadramento giuridico generale è offerto da A.A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Bari-Roma 2007.

[7] B. Albani, *Nuova luce sulle relazioni tra la Sede Apostolica e le Americhe. La pratica della concessione del "pase regio" ai documenti pontifici destinati alle Indie*, in *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*, a cura di C. Ferlan, Trento 2012, pp. 83-102 con bibliografia.

[8] R. Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris 1933.

[9] I dati numerici sono riassunti in P. Borges, *Las Ordenes religiosas*, HIHF/1, pp. 209-243. Alcune monografie e atti di convegni sui singoli ordini sono stati prodotti in occasione del V centenario della scoperta, ad esempio A. Abad Pérez, *Los franciscanos en América*, Madrid 1992; M. A. Medina, *Los dominicos en América*, Madrid 1992; P. Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid 1992.

[10] Cfr. P. Torres, *La bula Omnimoda de Adriano VI*, Madrid 1948; A. García y García, *Los privilegios de los religiosos en Indias. El breve "Exponi nobis" de Adriano VI*, in *Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Canon Law, San Diego*,

University of California at La Jolla, 21-27 August 1988, Città del Vaticano 1988, pp. 657-677.

[11] Su Geraldini cfr. F. D'Esposito, *Geraldini, Alessandro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 53, Roma 2000, pp. 312-316; *Itinerarium di Alessandro Geraldini*, Roma 1991; *Alessandro Geraldini e il suo tempo* a cura di E. Menestò, Spoleto 1993 e J. Petersohn, *Amelia, Roma e Santo Domingo. Alessandro Geraldini e la sua famiglia alla luce di un convegno recente e di fonti contemporanee*, in "QFIAB", 76 (1996), pp. 253-273.

[12] P. Castañeda Delgado, *I vescovi nell'America spagnola: 1500-1620*, in *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, cit., pp. 87-102; A. Garcia y Garcia, *Organizacion territorial de la Iglesia*, HIHF/1, pp. 139-153; F. M. Hernandez, *El episcopado*, HIHF/1, pp. 155-174; F. R. Aznar Gil, *El clero diocesano*, HIHF/1, pp. 193-208.

[13] Il viceré Francisco de Toledo portò nel Nuovo Mondo la politica di Filippo II, M. Merluzzi, *Politica e governo nel Nuovo Mondo. Francisco de Toledo viceré del Perù (1569-1581)*, Roma 2003; riguardo agli indiani cfr. anche Id., *Tra l'"acrecementamiento del Reino" e la "conservación de los naturales": la politica indigena della Monarquía católica in Perù negli anni 1650-70*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2002, 2, pp.133-152, e Id., *La pacificazione del regno. Negoziazione e creazione del consenso in Perù (1533-1581)*, Roma 2010.

[14] A. Garcia y Garcia, *Las asambleas jerarquicas*, HIHF/1, pp. 175-191.

[15] E. Luque Alcaide, *Iglesia en América latina (siglos XVI-XVIII) Continuidad y renovación*, Pamplona 2008, pp. 147-208 ; cfr. anche, intorno alla figura di Acosta, A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale*, Torino 1982; F. Cantù, *La Conquista spirituale*, cit.; Ch. de Castelneau-L'Estoile, *Le mariage des infidèles au XVI^e siècle: doutes missionnaires et autorité pontificale*, in "MEFRIM", 121, 1 (2009), pp. 95-121.

[16] P. de Leturia, *Misiones hispanoamericanas segun la Junta de 1568*, in *Relaciones*, vol. I, pp. 205-231; M. Merluzzi, *Tra l'"acrecementamiento"*, con bibliografia sulla Junta del 1568.

[17] E. Luque Alcaide, *Iglesia en América*, op. cit., pp. 105-143. Su Contreras, cfr. S. Poole, *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, Berkeley-Los Angeles-London 1987.

[18] La discussione emerge nel volume di G. Piras, *Martin de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma 1998, e in successivi studi, sui quali si rimanda a A. Maldavsky, *Vocaciones inciertas. Mision y misioneros en la provincia jesuita del Perù en los siglos XVI y XVII*, Sevilla-Lima 2012. In questo testo si prende in esame la Chiesa missionaria in un senso soprattutto istituzionale e, di conseguenza, non è possibile addentrarsi nel tema dei metodi di evangelizzazione o del confronto culturale posto in essere dall'attività missionaria, in particolare intorno alla Compagnia di Gesù e ai suoi archivi, che hanno sviluppato un'enorme bibliografia per l'America spagnola e le Filippine. Solo per dare un esempio si può rimandare a volumi quali P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma 2004, e a É. Roulet, *L'évangélisation des Indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVI^e siècle)*, Rennes 2008, oppure ai saggi in *Missions religieuses modernes* a cura di P.-A. Fabre - B. Vincent, Rome 2007, in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque*

e *Seicento*, a cura di P. Broggio - F. Cantù - P.-A. Fabre - A. Romano, Brescia 2007, e in *Missions d'évangélisation des savoirs, XVII^e-XVIII^e siècle* a cura di Ch. de Castelnau-L'Estoile - M.L. Copete - A. Maldavsky - I.G. Zupanov, Madrid 2011, e in genere le molteplici iniziative del Groupe de recherches sur les missions ibérique modernes attivo presso l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi.

[19] Cfr. F. R. Aznar Gil, *El clero diocesano*, in HIHF/1, p. 198. Rimase invece teorica la posizione sull'ordinazione degli indigeni: L. Martínez Ferrer, *La ordenación de indias, mestizos y mezclas" en los Terceros Concilios Provinciales de Lima (1582/1583) y México (1585)*, in "Annuarium Historiae Conciliorum", 44 (2012), pp. 47-64.

[20] E. Luque Alcaide, *Iglesia en América*, pp. 162-172. Sull'emergere del criollismo cfr. B. Lavallé, *La criollización del clero*, HIHF/1, pp. 281-298.

[21] Sulla bolla F. Cantù, *La Conquista spirituale*, op. cit., pp. 104-110. Il *pase* veniva accordato senza problemi ai documenti che testimoniano il benessere per un contatto tra il fedele e il papa di Roma su materie di diritto canonico o di giurisdizione graziosa (grazie, indulgenze, dispense di foro interno e esterno): B. Albani, *Nuova luce*, op. cit., pp. 86-87 e 100-102.

[22] M. Merluzzi, *L'impero visto dagli insorti: la rivolta contro le Nuove Leggi in Perù*, in *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, a cura di F. Cantù - M. A. Visceglia, Roma 2003, pp. 233-254.

[23] F. Cantù, *Per una storia dei rapporti tra Santa Sede e America spagnola nel Cinquecento: la lettera dei cacicchi indiani a Giulio III*, in *Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977)*, Paris 1979, pp. 443-466.

[24] P. Borges, *La nunciatura indiana*, "Missionalia Hispanica", XIX, 56 (1962), pp. 169-227.

[25] M. Merluzzi, *Religious and State Policies in the Age of Philip II: The Junta Magna of Indias in 1568 and the New Political Guidelines in Spanish American Colonies*, in *Religion and Power. Conflict and Convergence*, a cura di J. Calvalho, Pisa 2007, pp. 183-201.

[26] La cui riscossione interessa anche la Fabbrica di S. Pietro, cfr. L. Pásztor, *Guida delle fonti per la storia dell'America latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*, Città del Vaticano 1970, p. 173.

[27] J. F. Schwaller, *The Ordenanza del Patronazgo in New Spain, 1574-1600*, in "The Americas", 42 (1986), 3, pp. 253-288.

[28] Una sintesi di questa fase, del resto molto studiata, dei rapporti tra Roma e Madrid sull'America in I. Sanchez Bella, *Iglesia y Estado en la America española*, Pamplona 1990; P. Borges, *La Santa Sede y la Iglesia americana*, HIHF/1, pp. 47-61 e F. Cantù, *Il papato, la Spagna e il Nuovo Mondo*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma 2013, pp. 479-502. Il contesto e la ricca bibliografia sono analizzati in G. Pizzorusso - M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla Chiesa coloniale ispano-americana nell'età di Filippo II*, in *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, a cura di J. Martinez Millan, III, *Inquisición, religion y confesionalismo*, Madrid 1998, pp. 321-340. Prima dell'introduzione dell'Inquisizione statale esisteva una inquisizione "apostolica"

(tenuta sia dai religiosi, sia dai vescovi), così definita in quanto agiva per i poteri conferiti dalla Santa Sede, B. Grunberg, *L'Inquisition apostolique au Mexique. Histoire d'une institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571)*, Paris 1998.

[29] A. Borromeo, *Felipe II y la tradición regalista de la corona española* in *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica* a cura di J. Martínez Millán, III, *Inquisición, religión y confesionalismo*, Madrid 1998, pp. 111-137; Id., *Patronato Real*, in *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, New York-London 1996, *ad vocem*; I. Sánchez Bella, *Iglesia y estado*, cit.

[30] J.-P. Berthe, *Les rapports des visites ad limina des évêques de Nouvelle-Espagne aux XVIe et XVIIe siècles* e A. Maldavsky, *Les visites ad limina des archevêques de Lima au XVIIe siècle*, in *Les chemins de Rome. Les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-américain*, a cura di Ph. Boutry - B. Vincent, Rome 2002, pp. 197-211 e 213-234 che riportano anche la non abbondante bibliografia spagnola precedente.

[31] B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome. Sur les pas de Diego Valadés, une étude des milieux romains tournés vers le Nouveau Monde à l'époque de la Contre-Réforme (1568-1594)*, thèse de doctorat, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2011, in corso di stampa; cfr. anche il quadro sintetico sui francescani in Id., *The Franciscans of Mexico. Tracing Tensions between Rome and Madrid in the Provincia del Santo Evangelio*, in *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, a cura di M.C. Giannini, Roma 2013, pp. 17-28.

[32] Le suppliche “di solito, nascono indipendentemente da momenti istituzionali prefissati, al di fuori di periodi di forte conflittualità (rivolte); sono formulate a livello individuale o da piccoli gruppi costituiti ad hoc; presentano l'autorità dalla più vicina (la magistratura cittadina, ad esempio), alla più lontana (il sovrano, le magistrature centrali), bisogni particolari, nella speranza di un aiuto immediato: un sussidio economico, un posto di lavoro, un permesso amministrativo, la remissione o la riduzione di una pena, un intervento contro abusi e ingiustizie. In realtà ogni aspetto della vita personale, economica, sociale, politica di singoli e gruppi può divenire oggetto di supplica”. Ancora “Se si riflette sulla *via supplicationis* come modalità essenziale per comprendere alcune forme della comunicazione tra governanti e governati profondamente inserita ad ogni livello nelle dinamiche di potere, emerge subito, con immediatezza, come si tratti di una tematica trasversale dalle molteplici possibilità d'approccio”: C. Nubola, *Suppliche e “gravamina”. Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV-XVIII)*, a cura di Ead. e A. Würzler, Bologna 2002, p. 9. In particolare per Roma, I. Fosi, “*Beatissimo Padre...*”: *suppliche e memoriali nella Roma barocca*, pp. 343-365.

[33] Cfr. la tesi di dottorato di B. Albani, *Sposarsi nel Nuovo Mondo. Politica, dottrina e pratiche della concessione di dispense matrimoniali tra la Nuova Spagna e la Santa Sede (1585-1670)*, tesi di dottorato, Università di Roma “Tor Vergata”, a.a. 2008-2009, nonché Ead., In universo christiano orbe. *La Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVIII)*, in “MEFRIM”, 121, 1 (2009), pp. 63-73, e B. Jeanne, *La pratique sacramentaire de la mission à l'épreuve de Rome*, in “Cristianesimo nella storia” 31 (2010), 2, pp. 517-550.

[34] C. R. Fish, *Guide to the Materials for American History in Roman and Other Italian Archives*, Washington 1911; L. Pásztor, *Guida per le fonti della Storia dell'America latina negli archivi ecclesiastici d'Italia*, Città del Vaticano 1970; J.

Metzler, *America Pontificia Primi Saeculi Evangelizationis 1493-1592*, voll. I-II, Città del Vaticano 1991, e Id., *America Pontificia. Documenti pontifici riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592-1644*, vol. III, Città del Vaticano 1995.

[35] L. Pásztor, *Guida*, p. 218.

[36] L'esame dei documenti passati all'esame per la concessione del *pase regio* e conservati a Siviglia nell'Archivio de Indias ha permesso a Benedetta Albani di evidenziare le tipologie di questi documenti, raffrontandole con i documenti romani, B. Albani, *Nuova luce*, pp. 96-98.

[37] Archivio Segreto Vaticano, Secretaria Brevium, vol. 462, ff. 429rv e 516, ff. 238r-239v. Ci limitiamo a citare questi due brevi, a mo' d'esempio, riprendendoli dall'introduzione di Josef Metzler al volume III di *America Pontificia*, cit., pp. 29-41, ma si potrebbe utilizzare a fondo il regesto di ben 1409 documenti per fare altri esempi, anche precedenti, nei vol. I e II della raccolta.

[38] Su questo tema cfr. ancora la casistica in *America Pontificia*, vol. III, op. cit., in particolare nelle appendici relative a confraternite e altari privilegiati.

[39] Uno studio sulla Penitenzieria e l'America, F. Tamburini, *Una indagine su religiosi e laici del Nuovo Mondo dai registri della Penitenzieria apostolica (1504-1576)*, in "QFIAB", 73 (1993), pp. 418-495.

[40] F. Cantù, *Ordini religiosi, santità e culti nel Nuovo Mondo*, in *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII)*, a cura di B. Pellegrino, Lecce 2009, pp. 39-76 (citazione p. 73), e F. Cantù, *I santi "migrano" nel Nuovo Mondo: conquista spirituale e immaginario religioso americano*, in Ead., *La Conquista spirituale*, op. cit., pp. 365-406.

[41] F. Cantù, *La Conquista spirituale*, op. cit., pp. 298-299 dove si parla anche di un altro sostenitore del vicariato, Juan Bautista Viseo, autore delle *Advertencias para los confesores*, testo denunciato a Propaganda dal domenicano Diego Collado informatore della Congregazione per le Indie orientali e il Giappone, su cui cfr. APF, *Acta*, vol. 10, ff. 21v-24v, e A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato*, che pubblica anche il decreto di Propaganda del 1634 che condanna l'opera di Viseo sul vicariato di cui le bolle alessandrine sarebbero il "frivolo fondamento", pp. 299-301 e in generale pp. 174-216. Su queste controversie, vedi anche E.J. Burrus, *Un programa positivo: la actuación misionera de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, in MR, I/2, pp. 648-666, in particolare p. 657. Sulla censura di Solórzano cfr. anche, P. de Leturia, *Antonio Lelio de Fermo y la condenación del "De Indiarum Iure" de Solórzano Pereira*, in Leturia, *Relaciones*, vol. I, op. cit., pp. 335-408.

[42] Le definizioni delle competenze nella burocrazia romana hanno sempre margini di adattamento: vengono dirette a Propaganda anche alcune richieste di facoltà da parte dei vescovi spagnoli d'America, ma si tratta di documenti scritti da agenti a Roma o in Europa; a volte si comprende una ragione precisa: l'arcivescovo di Santo Domingo, Francisco de la Cueva y Maldonado, vuole le facoltà dei "prelati dell'Indie" perché gran parte dell'isola è occupata dagli inglesi. APF, SOCG, vol. 257, ff. 231r-235r. In questo caso, ma anche in altri, la richiesta deve essere approvata dal Sant'Uffizio, G. Pizzorusso, *Le fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide*, in *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione*, Roma 2011, pp. 393-423.

[43] E. J. Burrus, *Un programa positivo*, op. cit., p. 655.

[44] J.A. Ortega y Medina, *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico (siglos XVI y XVII)*, México 1994²; J.H. Elliott, *Imperi dell'Atlantico. America britannica e America spagnola, 1492-1830*, Torino 2010.

[45] Si veda quanto emerge dalla ricerca di Matteo Sanfilippo nell'Archivio Segreto Vaticano in M. Sanfilippo - G. 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*, Viterbo 2004, pp. 73-82. Più in generale su Propaganda e gli stati, cfr. J. Beckmann, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale*, "Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue de sciences missionnaires", 19 (1963), pp. 241-271, e G. Pizzorusso, *La Congregazione pontificia de Propaganda Fide nel XVII secolo: missioni, geopolitica, colonialismo*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M.A. Visceglia, Roma 2013, pp. 149-172.

[46] Questa rubrica riguarda i volumi 256, 257, 258 della serie SOCG dell'APF; l'indicazione delle rubriche si trova sulle costole o nel frontespizio e anche su segnalibri coevi inseriti nel volume ed è riassunta ai ff. 1rv e 3r del vol. 258 con qualche variante. Altri due volumi (259 e 260) compongono il primo nucleo di documenti americani in APF fino al 1669. Dopo questa data la serie SOCG è organizzata cronologicamente. L'altra principale serie di documentazione originale in arrivo a Propaganda è conservata nella serie dei Congressi e suddivisa (probabilmente a metà del Settecento) in America Settentrionale (cioè Canada), Centrale (dal Canada, escluso, fino a Panama), Meridionale (da Panama allo stretto di Magellano), Antille (area caraibica). Quest'ultima sottoserie contiene il materiale più antico (dal 1630 circa); naturalmente la divisione geografica non è sempre rispettata; cfr. C. R. Fish, *Guide*, op. cit., pp. 154-187; L. Codignola, *Vatican. Archives of the Sacred Congregation "de Propaganda Fide". Calendar of Documents Relating to Canada in the Archives of the Sacred Congregation "de Propaganda Fide" in Rome, 1622-1830, and Guide to Documents Relating to French and British North America in the Archives of the Sacred Congregation "de Propaganda Fide" in Rome, 1622-1799*, in *ArchiVIA 4. Colonial Archives. Findings Aids on CD-ROM / Archives coloniales. Instruments de recherche sur CD-ROM*, Ottawa 1996.

[47] Si tratta dell'espressione presa da una lettera del gesuita Nicola Mascardi, "superior residentiae in Insula Chiloe ad mare Pacificum et extremum Mundi habitati limbum versus Fretum Magellanicum", APF, SOCG, vol. 258, f. 10r-11v.

[48] Pur se il dubbio sulla pertinenza americana o africana delle Antille, creata dalla comune presenza dei cappuccini della provincia di Bretagna sia a St-Christophe sia a Capo Verde, era ormai stato risolto (G. Pizzorusso, *Propaganda Fide e le missioni sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo*, in "MEFRIM", 109 (1997), pp. 581-599), le ricadute archivistiche di questo equivoco perdurano.

[49] Sul tema, complesso e sfaccettato, cfr. ora *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma 2013.

[50] La presenza di Bolivar a Roma fu importante anche dal punto di vista culturale arricchendo le conoscenze sui *naturalia* americani, in particolare presso il tedesco Johannes Faber, autore degli *Animalia Mexicana descriptionibus scholiisque exposita*, pubblicata a Roma nel 1628, cfr. E. Andretta e S. Brevaglieri, *Storie naturali a Roma fra antichi e nuovi mondi. Il "Dioscorides" di Andrés Laguna (1555) e gli "Animalia Mexicana" di Johannes Faber (1628)*, "Quaderni storici" 142 (2013), pp. 43-87 (numero monografico su *Produzione di saperi, costruzione di spazi*, a cura di S.

Brevaglieri e A. Romano).

[51] I due rapporti di Bolivar e quello di Nieto sono pubblicati: J. Metzler, *Die älteste Bericht über Nordamerika im Propaganda-Archiv: Virginia 1625*, in "Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft", 25 (1969), pp. 29-37; *Father Gregorio Bolivar's 1625 Report. A Vatican Source for the History of Early Virginia*, a cura di E. L. Bondetal in "The Virginia Magazine of History and Biography", 110 (2002), 1, pp. 69-86, P. Gato, *El informe del P. Gregorio Bolivar a la Congregación de Propaganda Fide de 1623*, in "Archivo Ibero-americano", 50 (1990), p. 493-548; P. Colletta, *Relazione sulla Nuova Spagna: il memoriale dell'agostiniano Pedro Nieto (1628)*, Palermo, Università di Palermo, 2004. I rapporti di Ingoli, datati 1625, 1628 e 1644, sono pubblicati in H. Chappoulie, *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle*, I, Paris 1943, pp. 383-390, e molti elementi affiorano nello scritto del segretario sullo stato delle missioni dopo dieci anni di attività di Propaganda: F. Ingoli, *Le quattro parti del mondo*, a cura di F. Tosi, Roma 1999.

[52] Per maggiori informazioni e bibliografia sugli informatori di Propaganda, cfr. A. de Egaña, *La teoría de Regio Vicariato*, op. cit., pp. 174-216, e M. Sanfilippo - G. Pizzorusso, *L'America iberica*, op. cit., pp. 88-96 con bibliografia più aggiornata con i contributi più recenti; cfr. inoltre G. Pizzorusso, *Gli Indiani del Nordamerica a Roma (1826-1841)* in "Archivio della Società Romana di Storia Patria", 116 (1993), pp. 395-411, in particolare pp. 403-404. Una rapida enumerazione delle iniziative della Congregazione per l'America spagnola in P. Borges, *La Santa Sede y la Iglesia americana*, op. cit., pp. 53-55. Nuovi importanti dati sugli inizi di Propaganda e la Spagna sono forniti dal saggio di Esther Jiménez Pablo contenuto in questo volume. Sulle Filippine cfr. I. Rodriguez, *Filipinas: La organización de la Iglesia*, in HIHF/2, pp. 703-719, e C. Alonso, *Influjo de la Sagrada Congregación en la evangelización de Filipinas*. MR I/2, pp. 632-648.

[53] Sulla categoria di nazione nella giurisdizione di Propaganda, cfr. G. Pizzorusso, *La Chiesa cattolica e le "nationes": etnie autoctone, etnie migranti*, in G. Pizzorusso - M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo 2005, pp. 7-22.

[54] Su questo, B. Lavallé, *La criollización del clero*, op. cit., pp. 289-291; sull'importanza generale del fenomeno della formazione della società creola, anche in relazione alla "contro-congiuntura" americana nella crisi economica del XVII secolo, le osservazioni di R. Romano, *Opposte congiunture. La crisi del Seicento in Europa e in America*, Venezia 1992.

[55] G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Roma 1995, pp. 208-212.

[56] Sulle origini del fenomeno, F. Cantù, *Spagnolismo e antispagnolismo nella disputa del Nuovo Mondo*, in *Alle origini di una nazione. Antispagnolismo e identità italiana*, a cura di A. Musi, Milano 2003, pp. 135-162.

[57] *Relazione di Mons.r Urbano Cerri alla Sanità di N.S. P.P. Innocenzo XI dello stato di Propaganda Fide*, APF, *Miscellanee Varie*, vol. XI, ff. 1rv, 48rv-179rv.

[58] P. de Leturia, *El origen histórico del Patronato de Indias*, in Leturia, *Relaciones*, op. cit., p. 30 (totali pp. 3-31).

[59] I. Sanchez Bella, *Iglesia y Estado*, op. cit. p. 94.

[60] E.J. Burrus, *Un programa positivo*, p. 656. Su Ibañez, A. de Egaña, *La teoría del*

Regio Vicariato, op. cit., pp. 196-209.

[61] P. de Leturia, *El origen histórico del Patronato de Indias. Un problema de actualidad hispanoamericana*, op. cit. vol. 1, pp. 30-31. Sul ruolo degli ordini nella politica internazionale, cfr. da ultimo *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, a cura di M. C. Giannini, Roma 2013, ma anche *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime* a cura di F. Rurale, Roma 1998.

[62] Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Archivio del Sant'Offizio, *Stanza storica*, OO 1-b 307r-309v e 310r.

[63] Vedi infra e anche M.C. Bénassy, *I metodi di evangelizzazione degli schiavi neri nell'America spagnola, in particolare dei bozales*, in *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, op. cit., pp. 311-327; I. Gutiérrez Azopardo, *La Iglesia y los negros*, HIHF/1, pp. 321-338.

[64] E.J. Burrus, *Un programa positivo*, op. cit. p. 660

[65] *Relazione di Mons.r Urbano Cerri*, op. cit., f. 148r.

[66] *Ibid.*, ff. 150v-151r.

[67] L. Pásztor, *I francescani nell'America latina e la Curia romana*, in *Diffusione del francescanesimo nelle Americhe*, Perugia 1984, pp. 69-71 e 87-119; G. Buffon, *Storia dell'ordine francescano. Problemi e prospettive di metodo*, Roma 2013, pp. 258-261. Specificatamente sui colleghi cfr. J. R. Gonzalez Marmolejo. *Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostolicos de Propaganda fide, siglo XVIII*, México, 2009; Id., *Estatutos y predenciones según bulas que nuestro santísimo padre Inocencio XI expidió para el Colegio de Propaganda fide. Estudio historico, transcripción y notas*, México 2010; F. Langenbacher Jiménez, ofm, *Origen, desarrollo e influjo de los colegios de Propaganda Fide en la iglesia y sociedad de la recién fundada República boliviana (1834-1877)*, Grottaferrata 2005.

[68] E.J. Burrus, *Un programa positivo*, op. cit. pp. 662-663.

[69] APF, *Congregazioni Particolari*, vol. 30, ff. 96r-110v. Egaña tuttavia non dà molto credito a questi rapporti “de nota sospechosa” e ritiene che si tratti di un dossier, ormai piuttosto tardivo, contro i regolari: “el remedio que se propone es el de siempre: envio de delegados pontificios”, *La teoría del regio Vicariato*, pp. 209-213, op. cit., p. 210.

[70] Questi missionari e i loro testi sono stati di recente molto studiati da Miquel Anxo Peña González e altri autori, cfr. ad esempio del primo, Francisco José de Jaca. *La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca 2003.

[71] APF, *Congressi America Meridionale*, vol. 1, f. 324r

[72] *Ibid.*, vol. 1, ff. 340r-364v e 383r-443v.

[73] La distinzione tra *padroado* e patronato è da cogliere soprattutto nella sua realizzazione storica, oltre che nelle basi giuridiche, cfr. I. Ting Pong Lee, *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, MR, I/1, pp.353-438, e G. Della Torre, *L'istituto del patronato e la congregazione “de Propaganda Fide” in Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America*, a cura di B. Pellegrino, Lecce 2003, pp. 3-23, in particolare p. 7-8.

- [74] I. Sanchez Bella, *Iglesia y Estado*, op. cit. p.98.
- [75] A. de la Hera, *El Regalismo indiano*, HJHF/1, pp. 81-97; A. Borromeo, *Felipe II y la tradición regalista*, op. cit.
- [76] Per questa fase ho seguito, con inevitabili, pesanti semplificazioni, E. Luque Alcaide, *Iglesia en América*, op. cit., pp. 211-293 e I. Sánchez Bella, *Iglesia y Estado*, op. cit., pp. 213-289; per un rapido quadro d'insieme sui concili, A. Garcia y Garcia, *Las Asambleas jerarquicas*, HJHF/1, pp. 175-192.
- [77] Massimo Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Bologna 2005.
- [78] Per un approfondimento su questi temi, qui appena accennati, cfr. E. Luque Alcaide, *Iglesia en América*, op. cit., pp. 297-375.
- [79] Sui secoli XVIII e XIX, F. Zubillaga, *La Sagrada Congregación de Propaganda Fide y la América Española del Setecientos*, MR II, pp. 1066- 1094, e Id., *La Sagrada Congregación de Propaganda Fide y la América Española del Ochocientos*, MR III/1, 603-636; C. Alonso, *La Sagrada Congregación y Filipinas: relaciones sólo en la primera parte del siglo XVIII*, MR II, pp. 1036-1049.
- [80] Per i rapporti con Roma, P. de Leturia, *Relaciones*, op. cit., voll. 2 e 3. Sull'Ottocento in generale Y. Saint-Geours - B. Plongeron, *L'America latina o la modernità emancipata*, in *Storia del Cristianesimo*, op. cit., vol. 10, *Le sfide della modernità 1750-1840*, a cura di B. Plongeron (ed. ital. B. Bocchini Camaiani), Roma 2004, pp. 686-722; J. Lynch, *La Iglesia y la independencia hispanoamericana*, in HJHF/1, pp. 815-833; W. Henkel, *La Chiesa in America latina*, in *Dalle missioni alle chiese locali (1846-1965)*, a cura di J. Metzler, in *Storia della Chiesa*, vol. XXIV, Cinisello Balsamo, 1992².
- [81] F. Cantù, "Questa terra è la nostra impresa": i gesuiti e l'evangelizzazione del Brasile, in Ead., *La Conquista spirituale*, op. cit., pp. 289-363 e l'ormai classico volume di Ch. de Castelneau, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Lisbonne-Paris 2000.
- [82] Ch. de Castelneau-L'Estoile, *La liberté du sacrement. Droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial*, in "Annales HSS", nov.-déc. 2010, 6, pp. 1349-1383, lo studio si fonda su un documento conservato nell'archivio di Propaganda. Cfr. anche in una prospettiva più generalmente americana, Ead., *Le mariage des infidèles* cit., pp. 95-121.
- [83] M. Carobbio da Nembro, *Patronato e Propaganda nel Brasile*, MR I/2, pp. 667-690.
- [84] Cfr. G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni. Percorsi nelle burocrazie di Curia*, in "MEFRIM", 121, (2009) 1, p. 59. Sul tema specifico brasiliano, C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi: La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise*, Paris 2009.
- [85] M. Carobbio da Nembro - A. Rubert, *Le Missioni nel Brasile. A. I missionari cappuccini al servizio di Propaganda; B. A Ação Missionária do Oratório do Brasil e a Propaganda*, MR II, pp. 1095-1130; A. Rubert, *A Propaganda e o Brasil no século XIX*, MR III/1, pp. 637-674.

[86] C. C. Jeanen, *The Role the Church in New France*, Toronto, 1976; D. Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris 2003 (ma la vasta bibliografia della studiosa presenta un ampio spettro di temi); M. Sanfilippo, *Missionari, esploratori, spie, strateghi: i gesuiti nel Nord America francese (1604-1763)* in *Teologia, politica e diplomazia*, op. cit., pp. 287-331; M. Binasco, *I cappuccini europei nell'America francese nella prima metà del Seicento*, in "Miscellanea di storia delle esplorazioni", 27 (2002), pp. 83-109; C. Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les Récollets en Nouvelle France au XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris 2012.

[87] L. Campeau, *Initiatives de la S. C. [Sacrée Congrégation de Propaganda Fide] en faveur de la Nouvelle France*, in MR I/2, pp. 727-795; Id., *L'évêché de Québec (1674) ; aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française*, Québec 1974; L. Codignola, *Vatican. Archives of the Sacred Congregation "de Propaganda Fide."* *Calendar of Documents Relating to Canada*, op. cit., Id., *L'area nord-atlantica secondo la curia pontificia. I funzionari di Propaganda Fide, 1622-1816*, in *Giovanni Caboto e le vie dell'Atlantico Settentrionale*, a cura di M. Arca Petrucci - S. Conti, Genova, 1999, pp. 201-212; M. 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 G. Signorotto - M. A. Visceglia, Roma 1998, pp. 489-516; Id., *L'Archivio Segreto Vaticano come fonte per la storia del Nord America anglo-francese*, in *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia moderna e contemporanea*, a cura di Id. - G. Pizzorusso, Viterbo 2001; Id., *Roma e la storia del Canada francese sino alla Guerra dei Sette Anni*, in *Gli archivi della Santa Sede e la storia di Francia* a cura di G. Pizzorusso - O. Poncet - M. Sanfilippo, Viterbo 2006, pp. 161-190; Id., *Missioni e colonizzazione in America settentrionale*, in *Die Außenbeziehungen des römischen Kurie unter Paul V. Borghese (1605-1621)*, a cura di A. Koller, Tübingen 2008, pp. 355-366.

[88] L. 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*, a cura di K. O. Kupperman, Chapel Hill - London 1995, pp. 195-242; Id., *Competing Networks: Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610-58*, "The Canadian Historical Review", 80, 4 (December 1999), pp. 539-584; Id., *Few, Uncooperative, and Ill Informed? The Roman Catholic Clergy in French and British North America, 1610- 1658*, in *Decentring the Renaissance. Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, a cura di G. Warkentin - C. Podruchny, Toronto-Buffalo-London 2001, pp. 173- 185; Id., *La presenza francese in Nord America 1763-1846*, in *Gli archivi della Santa Sede e la storia di Francia*, op. cit., pp. 191-209.

[89] Cfr. R. Perin, *Rome in Canada. The Vatican and Canadian Affairs in the Late Victorian Age*, Toronto 1990; M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e Chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Viterbo 2003; L. Codignola - G. Pizzorusso - M. Sanfilippo, *Le Saint-Siège, le Canada et le Québec. Recherches dans les archives romaines*, Viterbo 2011.

[90] G. Pizzorusso, *Archives of the Sacred Congregation "de Propaganda Fide": Calendar of the volume 1 (1634-1760) of the series Congressi America Antille*, in "Storia Nordamericana", 3 (1986), 2, pp. 117-164; Id., *Roma nei Caraibi*, op. cit.; Id., *I Caraibi a Roma: fonti e problemi di storia antillense e guyanese negli archivi della Santa Sede (secoli XVII-XIX)*, in *Gli archivi della Santa Sede e la storia di Francia*, op. cit., pp. 211-265; Id., *La complexité antillaise au miroir des sources romaines entre connaissance et juridiction (XVIIe-début XVIIIe siècles)*, in *Les Indiens des Petites Antilles. Des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, a cura di B. Grunberg, Paris 2011, pp. 147-174; sulle Antille e Propaganda cfr. anche V. Macca di S.

Maria, *Difficili interventi missionari nelle Antille e L'affermarsi apostolico nelle Antille* in MR rispettivamente vol. I/2, pp. 691-712, e vol. II, pp. 1131-1161.

[91] G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, op. cit.; L. Codignola, *The Coldest Harbour of the Land. Simon Stock and Lord Baltimore's Colony in Newfoundland, 1621-1649*, Kingston-Montréal 1988

[92] L. Codignola, *The Holy See and the Conversion of the Indians*, op. cit.; Id., *Roman Catholic Ecclesiastics in English North America, 1610-58. A Comparative Assessment*, in The Canadian Catholic Historical Association, "Historical Studies", 65 (1999), pp. 107-124.

[93] L. Codignola, *The Policy of Rome towards the English-speaking Catholics in British North America, 1750-1830* in *Creed and Culture. The Place of English-Speaking Catholics in Canadian Society, 1750-1930*, a cura di T. Murphy - G. J. Stortz, Montreal-Kingston 1993, pp. 100-125; Id., *The Holy See and the Conversion of the Aboriginal Peoples in North America, 1760-1830*, in *Ethnographies and Exchanges. Native Americans, Moravians, and Catholics in Early North America*, a cura di A. G. Roeber, University Park, Pa., 2008, pp. 77-95; Id., *La storiografia sulla Chiesa Cattolica nei paesi del Nord America 1760-1830*, in *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive*, a cura di L. Martínez Ferrer, Rome 2010, pp. 353-349; *Roman Catholic Conservatism in a New North Atlantic World, 1760-1829*, in *Religious Conflict and Accommodation in the Early Modern World*, a cura di W. D. Phillips, Jr. - M. Ragnow, Minneapolis 2011, pp. 153-206 e soprattutto sulla fase migratoria, in particolare italiana, M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America*, op. cit., e P. D'Agostino, *Orthodoxy or Decorum? Missionary Discourse, Religious Representations, and Historical Knowledge*, "Church History", 72 (2003), 4, pp. 702-735; Id., *Rome in America. Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism*, Chapel Hill-London 2004.

4.UN NUNZIO PER IL NUOVO MONDO. IL RUOLO DELLA NUNZIATURA DI SPAGNA COME ISTANZA DI GIUSTIZIA PER I FEDELI AMERICANI TRA CINQUE E SEICENTO

Benedetta Albani

In un articolo del 1929 lo storico gesuita Pedro de Leturia affermava che l'assenza di una nunziatura apostolica permanente

nel Nuovo Mondo durante l'età moderna fu uno dei più "tenaci e inflessibili" tratti della chiesa americana nell'epoca del patronato^[1]. In essa, costruita a partire dai Re Cattolici sui pilastri del patronato regio, che lasciavano alla Corona spagnola grande autonomia di governo e autorità di controllo e che costituirono la base per lo sviluppo delle teorie vicariali, non poteva esservi spazio per un delegato pontificio con ampi poteri. Le nunziature apostoliche sembrano essere istituzioni per lo più assenti nella storia del Nuovo Mondo della prima età moderna ed estranee al suo sviluppo. La storiografia americanista si interessa infatti di questa istituzione solo nel contesto delle indipendenze americane e delle conseguenti richieste dei nuovi stati di instaurare rapporti diplomatici con la Sede Apostolica^[2].

Partendo da un importante articolo pubblicato da Pedro Borges negli anni Sessanta sul fallimentare tentativo della Sede Apostolica di instaurare una nunziatura permanente nelle Indie tra il 1566 e il 1588^[3], questo lavoro si propone di offrire alcune informazioni sul contesto nel quale nacque e si sviluppò tale disegno e seguirne le tracce fino alla fondazione della Congregazione di Propaganda Fide, che, come è stato notato, costituisce il completamento di un periodo e il rinnovamento della natura delle relazioni tra la Sede Apostolica e il Mondo nel segno di una più forte sovranità universale del pontefice^[4]. Si proporranno alcune brevi riflessioni sulle ragioni che portarono alla espressione della necessità di una nunziatura nelle Indie e sulle molteplici soluzioni messe in atto dalla Sede Apostolica per tentare di risolvere il problema. Si accosterà infine alla proposta della fondazione di una nunziatura indiana l'alternativa offerta ai fedeli americani dal tribunale del nunzio a Madrid, che, in base all'analisi di fonti inedite, risulta essere stato competente anche per numerosi casi americani. A corredo di questa ultima parte dell'articolo, verranno presentate alcune fonti dall'antico tribunale del nunzio a Madrid, recentemente ritrovate in Archivio Segreto Vaticano e ora in fase di riordinamento. L'analisi di questi documenti - solo in parte intrapresa in questo scritto, ma che ci proponiamo di realizzare compiutamente in una futura e più estesa pubblicazione - permette a nostro giudizio una comprensione più matura e problematizzata delle complesse relazioni tra la Sede Apostolica e il Nuovo Mondo, così come di comprendere più profondamente i legami che, nonostante il patronato regio, univano il pontefice, i suoi delegati e i fedeli americani e costituivano una parte importante dello sviluppo delle chiese locali americane.

L'origine del progetto romano dell'invio di un nunzio alle Indie può essere ricondotta alla frequente espressione da parte di diverse personalità indiane della necessità di un rappresentante pontificio residente nel Nuovo Mondo. Le prime richieste risalgono agli anni immediatamente successivi alle prime conquiste americane e proseguono, con caratteri simili, fino al Seicento inoltrato. *Conquistadores*, vescovi, religiosi e laici, provenienti da tutto il territorio ispanoamericano, dall'isola di Hispaniola al vicereame del Perù, si rivolsero a Roma e a Madrid per chiedere l'invio di una autorità sovradiocesana designata, a seconda dei casi, come legato, legato a latere, legato naturale, subdelegato, delegato, patriarca, giudice, nunzio, visitatore^[5]. Simili richieste vennero formulate anche in forma diretta da esponenti della popolazione indigena, ad esempio nella famosa lettera inviata a Giulio III da alcuni *caciques* del Nuovo Regno di Granada e del Perù. Ecco le loro parole:

No seamos, por servicio de Dios, menos que los cristianos de allá, más que como ellos merezcamos acá también la luz de la Sede Apostólica, Y venga un luz con poder de Vuestra Santidad, con el mismo poder que Vuestra Santidad tiene de Dios, porque queremos gozar de lo que allá se goza como cathólicos cristianos y conocer a la Sede Apostólica, que es todo nuestro bien, en quien tenemos toda nuestra esperanza. Esta luz venga con la su bendición, como la tiene de Dios nuestro, porque también tengamos acá esta real silla de Dios^[6].

Le ragioni che spingevano a chiedere la presenza in America di un rappresentante pontificio erano varie e spaziavano dal bisogno di correggere abusi locali, al bilanciamento dei privilegi degli ordini religiosi, alle necessità spirituali, al desiderio di una maggiore vicinanza con il papa. Tutti i

richiedenti concordavano, però, nel segnalare la necessità di una autorità che in virtù di facoltà pontificie potesse trovare soluzione a questioni di giustizia graziosa e contenziosa che in America non potevano risolversi neanche attraverso le facoltà, pure molto ampie, concesse ai vescovi e agli ordini religiosi locali. Il delegato pontificio avrebbe dovuto, infatti, risiedere stabilmente nelle Indie per garantire quella continuità che le facoltà straordinarie vescovili non offrivano, essendo abitualmente concesse per periodi limitati di tempo^[7]. Le questioni che il legato pontificio avrebbe potuto risolvere erano principalmente la definizione di cause contenziose iniziate in America senza la necessità di ricorrere a Roma e la concessione di assoluzioni, grazie e dispense riservate al papa. Il nucleo della questione risiedeva dunque nella stessa struttura gerarchica della Chiesa che aveva nel pontefice il suo vertice e il cui intervento, personale o in forma delegata, risultava imprescindibile in numerosi casi di amministrazione della giustizia. Il fatto che questa autorità non fosse facilmente accessibile per i fedeli americani, sia nella persona stessa del pontefice, sia nella forma delegata dei dicasteri di curia o di un nunzio, costituisce la ragione delle richieste americane. La risposta romana alle necessità locali e alle richieste della Corona si organizzò attorno a tre note linee di intervento strettamente intersecate: la concessione di facoltà straordinarie agli ordini religiosi operanti nelle Indie e ai vescovi delle diocesi americane, la concessione di privilegi alla popolazione indigena, africana e di origine europea, e la regolazione del sistema degli appelli per le cause iniziate nei tribunali americani^[8]. Le difficoltà che la distanza dalla Sede Apostolica causava al regolare corso dell'amministrazione della giustizia ecclesiastica furono rilevate d'altronde anche dalla Corona. In occasione della *Junta Magna* del 1568, convocata da Filippo II con l'intento di riorganizzare il governo temporale e spirituale

delle Indie, si richiese infatti al pontefice l'ampliamento delle facoltà concesse ai vescovi americani e soprattutto che le cause ecclesiastiche terminassero nelle Indie^[9].

Ma né le concessioni romane, né le richieste regie risolsero definitivamente la questione, come testimoniano le numerose petizioni da parte delle chiese locali americane di inviare un rappresentante pontificio in America e la continua invocazione di nuove e più estese facoltà straordinarie fatta ai dicasteri romani da parte della Corona o degli stessi vescovi. In questo contesto il progetto romano di intervento diretto nel Nuovo Mondo, conosciuto come “nunziatura indiana” segna un momento di svolta.

1. Il progetto di una “nunziatura indiana”

Il progetto di creazione di una nunziatura indiana è ben noto agli studiosi. Le prime informazioni su questo disegno vennero raccolte dai biografi di Pio V, durante il pontificato del quale ebbe inizio tale discussione. Girolamo Catena, umanista attivo a Roma presso diversi cardinali e chiamato da Pio V a far parte della Sacra Consulta nel 1585, nella sua famosa biografia del pontefice scrisse ad esempio che Pio V, “intendendo che i prelati nell'Indie eran maltrattati circa l'essercitar la lor giurisdizione, propose di mandarvi un nuncio apostolico, per essere meglio informato delle cose e per darci opportuno remedio”^[10]. Un biografo più tardo, Paolo Alessandro Maffei, riprendendo la notizia dallo stesso Catena, arricchisce il quadro sottolineando che il pontefice era sempre ben informato sui fatti americani (“sapeva egli molto bene”)^[11]. Durante la prima metà del XX secolo diversi studiosi affrontarono del tentativo romano di istituire una nunziatura nelle Indie^[12], fino a quando Pedro Borges pubblicò nel 1962 un dettagliato articolo su questa materia utilizzando la documentazione presente in Archivio Vaticano, con

particolare attenzione alla corrispondenza della nunziatura e della Segreteria di Stato^[13]. Il lavoro di Borges è stato e continua ad essere un punto di riferimento imprescindibile per chiunque si avvicini a questo tema, come dimostrano le frequenti citazioni del suo lavoro^[14], dopo il quale, però, non sono state compiute altre ricerche di carattere archivistico e documentale.

Questi molto brevemente i fatti, seguendo il lavoro di Borges. Dopo il Concilio di Trento, durante i pontificati di Pio V, Gregorio XIII e Sisto V, nel clima di fervore religioso che accompagnava la ratifica del concilio di Trento e di diffusi contrasti tra la monarchia spagnola e il papato per il controllo sui vescovi e le chiese locali^[15], l'idea dell'invio di un nunzio nelle Indie venne fatta propria dalla Sede Apostolica che portò avanti, tra il 1565 e il 1588 un audace tentativo di intervento diretto nelle Indie. In diverse occasioni i nunzi in Spagna proposero a Filippo II l'invio di un rappresentante pontificio nelle Indie. Il disegno iniziale fu modificato nel corso del tempo, a causa delle forti resistenze regie e a riprova dell'interesse romano nella questione: se in un primo momento si discuteva dell'invio di un unico nunzio, in concomitanza con l'unione delle corone spagnola e portoghese nella persona del re prudente, venne avanzata l'ipotesi dell'invio di due nunzi: uno per le Indie Occidentali e uno per quelle Orientali. Infine, a causa dell'opposizione di Madrid, si propose l'invio di alcuni visitatori dotati di ampi poteri. La resistenza della Corona alla proposta romana, seppure interrotta da brevi momenti di maggiore disponibilità che fecero sperare inutilmente la curia pontificia, fu in conclusione determinante e, come è noto, il disegno romano di una nunziatura indiana non venne mai realizzato. La morte di Filippo II causò l'interrompersi delle negoziazioni, peraltro caratterizzate da numerosi periodi di stallo, ma ancora per un

lungo periodo Roma non abbandonò del tutto l'idea dell'invio di un nunzio nelle Indie. Durante il regno di Filippo III la questione della nunziatura indiana fu sempre latente nella comunicazione tra la nunziatura e la Segreteria di Stato, almeno fino ai primi anni del XVII secolo^[16]. Nelle istruzioni ai nunzi in Spagna, almeno a partire dal 1605 è presente inoltre un riferimento all'auspicio romano della presenza in loco di un rappresentante pontificio^[17].

Il decadimento del progetto romano della nunziatura indiana non deve però essere legato solo al rifiuto spagnolo, ma può essere letto anche alla luce dei profondi mutamenti avvenuti nella struttura stessa della Curia Romana nel segno dell'accentramento dei poteri e del rafforzamento dell'autorità pontificia durante la seconda metà del XVI secolo e in particolare a partire dal pontificato di Paolo IV fino alle riforme sistine degli anni Ottanta^[18]. Questi cambiamenti influirono notevolmente anche nelle relazioni che la Sede Apostolica intratteneva con i fedeli americani e con la Corona spagnola. In questa linea, bisogna anzitutto rilevare l'istituzione di nuovi dicasteri curiali dotati di una giurisdizione in linea teorica estesa a tutto l'orbe cristiano e le cui competenze, più o meno chiaramente definite, potevano applicarsi anche ai territori americani. Le congregazioni del Concilio, dei Vescovi e Regolari, dei Riti e del Sant'Uffizio sono un esempio dell'ampliamento della sfera di intervento del papato in questo periodo e i loro archivi, seppure in parte ancora da interrogare in maniera sistematica, testimoniano l'attività di questi dicasteri in favore delle chiese locali americane e dei fedeli del Nuovo Mondo, fatti salvi i difficili rapporti con la Corona. Ciò è particolarmente evidente nel caso della Congregazione del Concilio, fondata nel 1564 e incaricata negli anni seguenti della supervisione sulla corretta osservanza del Concilio di Trento e della interpretazione autentica dei decreti disciplinari. Il

dicastero venne presto dotato di due strumenti specifici che dovevano, nelle intenzioni dei pontefici, garantire a Roma un margine di intervento nelle chiese locali: le visite *ad Limina Apostolorum* e la *recognitio* dei concili provinciali. Sono note le divergenze e le controversie tra il papato e la monarchia spagnola sull'applicazione di entrambi i suddetti strumenti nei regni spagnoli^[19]. Per le diocesi americane alle forti resistenze della Corona, che si manifestava nel tentativo di controllo di ogni comunicazione tra i vescovi e la Sede Apostolica, si aggiungevano la distanza e le incognite dei viaggi oceanici a complicare il quadro. L'obbligo di visitare il sepolcro petrino in segno di ubbidienza al papa e comunione con la Chiesa, già codificato nel XII secolo ma caduto in disuso nella maggior parte delle diocesi, venne ristabilito da Sisto V nel 1585. Nel 1588 questi affidò alla Congregazione del Concilio il coordinamento delle visite e la raccolta delle relazioni sulla propria diocesi che i vescovi consegnavano in curia in occasione della visita. Se si segue il classico lavoro di Vicente Rodríguez Valencia, sembra che le prime visite *ad Limina* da parte di vescovi americani siano da attribuirsi a Toribio de Mogrovejo, vescovo di Lima, il quale fin dal 1583, dunque prima della riorganizzazione sistina del sistema delle visite, le compì regolarmente attraverso un procuratore gesuita^[20]. Sebbene per il momento non siano state rinvenute relazioni diocesane inviate dal vescovo limense in occasione di queste prime visite, queste testimoniano l'impegno di uno dei più importanti ordinari americani del periodo di portare a compimento uno precetto fondamentale per tutti i vescovi cattolici e il suo desiderio di comunione con la Sede Apostolica^[21]. A partire dalla fine degli anni Novanta del XVI secolo le visite da parte dei vescovi americani, effettuate sempre tramite procuratore e sempre con mediazione del Consiglio delle Indie, si fecero più regolari e garantirono a

Roma un maggiore contatto con le diocesi americane, anche se mediato dall'intervento regio^[22].

Tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo si collocano anche i processi di approvazione da parte della Congregazione del Concilio dei due grandi concili provinciali americani posttridentini attraverso lo strumento della *recognitio*: il III Concilio Limense celebrato tra il 1582 e il 1583 e il III Concilio Provinciale Messicano riunitosi nel 1585. In entrambi i casi l'approvazione pontificia fu accompagnata da forti controversie con il Consiglio delle Indie, che però non impedirono ai cardinali romani di intervenire, anche in modo importante da un punto di vista giuridico, nella versione finale dei due concili^[23]. La Congregazione del Concilio, nel suo ruolo di unica istanza atta a interpretare in forma autentica i decreti conciliari, era infine spesso interpellata da vescovi, religiosi e laici residenti nelle Indie sulla corretta interpretazione di specifici canoni conciliari, molti dei quali legati all'amministrazione dei sacramenti.^[24] Dubbi sull'amministrazione dei sacramenti erano presentati anche ad altri dicasteri e costituirono una forma di comunicazione importante tra la Sede Apostolica e il Nuovo Mondo nell'età moderna.^[25] I decreti delle congregazioni romane, se emessi con particolari formalità, avevano forza di legge anche nel Nuovo Mondo.^[26]

Oltre a questi canali di comunicazione istituzionalizzati, Roma poteva contare su numerosi informatori che inviavano al papa e alla corte pontificia notizie di vario genere sulle Indie. Si trattava principalmente di religiosi che inviavano o consegnavano memoriali e relazioni delle loro esperienze di missione e di viaggio. Recenti ricerche stanno portando alla luce le reti personali e istituzionali che permisero di tessere e mantenere vitali queste comunicazioni tra le chiese locali e la Santa Sede grazie all'opera di procuratori e agenti che si

muovevano agilmente tra le Indie, la corte spagnola e i diversi dicasteri romani^[27]. Queste notizie, che spesso raggiungevano la curia grazie alla mediazione dei nunzi a Madrid, contribuirono notevolmente alla creazione delle conoscenze sulle Indie e ad alimentare l'interesse romano per il Nuovo Mondo^[28].

Ma anche il Nuovo Mondo nutriva interesse per la Sede Apostolica. La curia romana emersa dalle riforme della seconda metà del secolo si presentava infatti come un utile interlocutore per l'amministrazione della giustizia nelle chiese locali. Lo sviluppo delle congregazioni cardinalizie permanenti e il lento definirsi delle loro competenze, resero questi dicasteri dei referenti necessari e frequentemente sollecitati dai fedeli iberoamericani che avevano necessità di conseguire grazie, assoluzioni e privilegi, o di risolvere conflitti. Si è accennato alla funzione di guida esercitata dalla Congregazione del Concilio nella introduzione dei decreti tridentini nelle diocesi americane, ma il discorso deve allargarsi anche alle altre congregazioni. Ad esempio, lo sterminato archivio della Congregazione per i Vescovi e Regolari conserva numerosi memoriali inviati da esponenti del clero attivi in America per i più disparati motivi e in cerca di una licenza, una grazia, una risoluzione autorevole del dicastero^[29]. È noto come anche altri dicasteri curiali dispacciassero documenti in favore di petenti indiani. Si pensi al Tribunale della Penitenzieria Apostolica, la cui attenzione al continente americano è stata già spesso rilevata^[30]. La recente apertura degli archivi della Penitenzieria anche per gli anni successivi al Concilio di Trento, permetterà di approfondire il ruolo di questo tribunale per il Nuovo Mondo anche per il periodo successivo al Tridentino^[31]. Infine, i registri di spedizione di bolle e brevi testimoniano la frequenza dell'invio nelle Indie di grazie, licenze, dispense di vario genere^[32]. La Corona

mantenne certamente una qualche forma di supervisione anche su questi contatti che si avvalevano di canali di comunicazione meno formalizzati, ma anche lo strumento principe del controllo delle comunicazioni tra Sede Apostolica e Nuovo Mondo, ovvero il *pase regio* che il Consiglio delle Indie doveva concedere ad ogni documento pontificio inviato nelle Indie, era usato con parsimonia nel caso di concessioni graziose o di decisioni dei dicasteri romani richieste per scopi specifici e per il personale interesse di istituzioni ecclesiastiche locali, famiglie, singoli fedeli; questo almeno fino all'edizione della *Recopilación de las Leyes de Indias* nel 1680, quando si nota un irrigidimento da parte del Consiglio delle Indie nella concessione del *pase*^[33].

Se lo sviluppo di questi contatti tra Roma e le chiese locali del Nuovo Mondo allo scopo di avere giustizia o conseguire particolari grazie non costituisce una sorpresa per le aree del vecchio continente, ed è stato approfondito anche per il periodo medievale^[34], esso è però ancora poco studiato per i territori verso i quali si diressero la conquista spirituale e l'espansione missionaria europee.

La specificità e la complessità della società americana, caratterizzata dalla presenza di popolazioni indigene e africane che in diversi periodi e secondo diverse modalità si integrarono al gruppo dei fedeli, l'estensione delle regioni americane e le smisurate distanze tra queste e la Sede Apostolica portarono alla formazione di specifici strumenti per adeguare le norme canoniche alla situazione americana. Ciò avvenne specialmente attraverso la concessione di ampie facoltà straordinarie ai vescovi e agli ordini religiosi attivi nel nuovo continente e di privilegi perpetui ad alcune categorie di fedeli. Si venne a creare dunque una coesistenza e sovrapposizione di competenze e facoltà che intervenivano nei diversi livelli dell'amministrazione della giustizia ecclesiastica

locale. In questo articolato sistema, il pontefice e i dicasteri romani avevano un posto importante. Nella pratica, in numerosi casi ai fedeli americani il diritto canonico lasciava aperte diverse vie per la risoluzione dei conflitti in ambito di amministrazione della giustizia ecclesiastica e per il conseguimento di grazie e dispense. Se da una parte, infatti, i vescovi americani, dotati di ampissime facoltà potevano spesso risolvere quasi ogni caso nei fori americani, dall'altra si è osservato che il ricorso a Roma per il conseguimento di quelle stesse grazie e dispense e per la risoluzione di quegli stessi casi fosse continuamente praticato dai fedeli americani.^[85]

A questo già complesso panorama può essere aggiunto un altro elemento, rimasto fino ad ora al margine delle ricerche sulle relazioni tra la Sede Apostolica e il Nuovo Mondo a causa della difficoltà di accesso alle fonti archivistiche. Mi riferisco all'attività svolta dal tribunale del nunzio in Spagna nel processo di amministrazione della giustizia in favore di istituzioni e fedeli americani e che si manifestava mediante la risoluzione di cause contenziose e la concessione di diverse licenze, grazie e assoluzioni per via di giustizia.

2. Il tribunale del nunzio in Spagna e il Nuovo Mondo

Durante la disputa tra la corte spagnola e Roma sulla possibilità dell'invio di un rappresentante pontificio nelle Indie, emerse una alternativa, all'apparenza più facilmente percorribile del progetto della nunziatura indiana. In un dispaccio della fine di gennaio 1579, il nunzio a Madrid, Filippo Sega, richiamò l'attenzione della Segreteria di Stato su quella che considerava una pericolosa lacuna nelle sue facoltà. Scriveva infatti che già in diverse occasioni il Consiglio delle Indie aveva messo in dubbio che le sue facoltà potessero estendersi fino ai regni americani e aveva richiesto formalmente una copia del breve pontificio contenente

l'elenco delle facoltà concesse al nunzio. Segra aggiunse di non aver voluto consegnare il breve perché esso non conteneva una dichiarazione esplicita dell'estensione delle sue facoltà ai territori americani, ma solo una generale indicazione che queste valessero in tutti i regni della corona spagnola. Vediamo nel dettaglio le parole di Filippo Segra:

E poiché siamo a parlare delle facoltà, [...] non lascerò di dire ancora con questa occasione, che molte volte siamo alle contese col Consiglio delle Indie, il quale pretende ch'io non possa usare delle mie facoltà in quelli Regni et più volte hanno procurato di haverne copia. Et io fino a questa hora non gli l'ho mai voluto dare, perché in verità in esse, se ben sono le Indie regni di queste Corone appresso le quali io servo di nuntio, tuttavia non vengono specificati di maniera che non ci si possa fare difficoltà^[36].

Segra immaginava due possibili soluzioni per questa situazione: che la Segreteria di Stato dichiarasse “apertamente le facoltà del nunzio di Spagna per li regni delle Indie ancora per le cose che quotidianamente occorrono in quelle parti”; oppure che il disegno pontificio dell'invio di un nunzio residente nelle Indie fosse accolto dalla Corona. Ritenendo che questa seconda opzione non potesse esser presto e facilmente realizzata, il nunzio reputava importante un chiarimento circa l'estensione delle sue facoltà per evitare occasioni di contrasto con il Consiglio delle Indie e per tutelare quanti dalle Indie si rivolgevano a lui. Segra aggiungeva infine alcune considerazioni sui benefici che la sua autorità sulle Indie avrebbe comportato e che risiedevano nella maggiore facilità delle comunicazioni con Siviglia e più in generale nel permettere ai fedeli indiani di evitare il ricorso a Roma “per quelle cose che per benignità di Sua Santità possono ricevere dalla mano del nuntio”^[37].

Questo documento ci informa anzitutto sul fatto che il nunzio riceveva richieste di intervento dai territori americani, che aveva fatto uso delle sue facoltà nel trattare tali questioni legate ai territori americani e che esisteva una situazione di latente ma costante contrasto tra la nunziatura e il Consiglio circa l'uso delle facoltà per i casi provenienti dalle Indie. La proposta di Sega non ebbe una risposta immediata da parte della Sede Apostolica e rimase forse, secondo le parole del nunzio stesso un "negotio in sospensione". Ma una volta fallito il progetto di un intervento diretto della Sede Apostolica nelle Indie attraverso l'invio di un nunzio permanente e considerata la più efficiente comunicazione con le Indie della fine del secolo, l'alternativa proposta tempo prima dal nunzio Sega trovò nuovo vigore. All'inizio del XVII secolo compare infatti nelle istruzioni ai nunzi in Spagna un nuovo paragrafo dedicato alla situazione nelle Indie, nel quale si ordina al legato papale che "vadi penetrando al meglio che può i bisogni, et provvedendo per la parte sua et avisando qua quanto di più che l'occorrerà et di fare sapere et di provvedere". Queste le parole nell'istruzione al nunzio Giovanni Garzia Millini del 1605, ma indicazioni simili si leggono anche nelle istruzioni ai nunzi Decio Carafa (1607), Antonio Caetani (1611) e Francesco Cennini (1618)^[38]. Bisogna però attendere le istruzioni al nunzio Alessandro de Sangro del 1621 per trovare una dichiarazione esplicita della Segreteria di Stato sull'estensione della giurisdizione del nunzio anche alle Indie:

Io dirò prima a Vostra Signoria alcuna cosa dell'uso delle sue facoltà, dalle quali nascono alle volte argomenti non piccoli di contese di giurisdittione [...] . L'usar discretamente le sue facoltà, hebbe in tutti i tempi molta lode perchè non sempre egli conviene di fare tutto quel che si può. Si esercitano dal nuntio non solo ne' Regni di Spagna, ma anche per l'Indie

Nuove^[39].

Questo passo denota una maggiore sicurezza nella presa di posizione della Segreteria di Stato riguardo alle Indie ed è un segno dei cambiamenti che porterà la fondazione della Congregazione di Propaganda Fide l'anno seguente. Una delle prime decisioni della nuova congregazione riguardava la distribuzione di aree di competenza sulle missioni ai nunzi apostolici: il continente americano risulta in questo disegno di competenza del nunzio in Spagna^[40].

Riassumendo, il nunzio a Madrid, nonostante l'opposizione del Consiglio delle Indie, esercitava di fatto una giurisdizione sulle Indie, confermata chiaramente dalla Segreteria di Stato alla vigilia della fondazione di Propaganda Fide. Ma quali erano le facoltà di cui il nunzio disponeva e in che modo e mediante quali strutture e strumenti esse venivano esercitate? All'inizio del XVI secolo intorno alla figura del nunzio venne creandosi un tribunale, che può essere definito come apostolico, in quanto aveva la sua origine nelle facoltà delegate al nunzio dal pontefice, e unipersonale, perché non era un organo collegiale ma vi attuava personalmente il nunzio o un suo subdelegato^[41]. Il tribunale fu attivo fin dal 1529 e in seguito a complesse vicende, si evolse nel Tribunale della Rota della Nunziatura di Spagna nel 1771, che ancora oggi costituisce in Spagna un foro di appello per cause ecclesiastiche^[42]. Secondo gli studi di Nicolás García Martín, al tempo della nunziatura di Cesare Monti (1630-1634), il nunzio poteva contare sul tribunale per l'istruzione delle cause per via di giustizia e su una *Abreviaturía*, o Cancelleria^[43], per il dispaccio degli atti per via di grazia. A questi uffici si aggiungeva una Collettorìa incaricata delle questioni fiscali^[44]. L'ubicazione degli archivi di questi enti costituisce da tempo un dilemma per gli archivisti e gli studiosi che si sono avvicinati allo studio degli uffici della

nunziatura di Spagna. La difficoltà, e in alcuni casi l'impossibilità, di avere accesso a tali fonti ha senz'altro influito sullo sviluppo delle ricerche. Siamo ora in grado di offrire alcune interessanti informazioni su questo materiale.

2.1 Le fonti

È noto che le varie attività della Nunziatura di Madrid, con le sue funzioni diplomatiche, amministrative, giudiziarie e finanziarie, diedero origine a diverse serie archivistiche. Tra queste la più conosciuta è senz'altro quella chiamata "archivio segreto" che comprende 747 unità archivistiche dal XVII al XIX secolo e raccoglie documentazione miscellanea relativa a questioni trattate personalmente dal nunzio. Questo materiale fu versato in Archivio Segreto Vaticano in due tappe, nel 1928 e nel 1931^[45]. Da un punto di vista archivistico, per molti anni la ricerca sulla Nunziatura di Spagna si è basata principalmente su questo archivio, sulla corrispondenza della Nunziatura con la Segreteria di Stato e sugli archivi spagnoli. La storia e il funzionamento dell'antico tribunale del nunzio sono state invece meno studiate. La maggior parte delle ricerche sull'antico tribunale del nunzio, e poi sul tribunale della Rota della Nunziatura di Spagna, sono state condotte principalmente su fonti giuridiche e sulla corrispondenza diplomatica, ma l'attività del nunzio come amministratore di giustizia non è stata fino a questo momento mai analizzata in modo sistematico, non essendo stato possibile accedere all'archivio completo del tribunale e dell'*Abreviaturía* della nunziatura. È da tempo noto che in Archivio Segreto Vaticano si conservino alcuni registri di spedizione di atti dei nunzi in Spagna, giunti a Roma in diversi modi^[46]. Dispersi in diverse serie archivistiche all'interno dell'Archivio Vaticano si trovano, infatti, alcuni volumi appartenenti agli uffici della Nunziatura in Spagna nel periodo dei nunzi Giovanni Battista Castagna

(1565-1572)^[47], Niccolò Ormaneto (1572-1577) e Filippo Sega (1577-1581)^[48] e Giorgio Spinola (1711-1713)^[49]. Questi spezzoni di archivi sono però stati utilizzati solo raramente e puntualmente in lavori dedicati al tribunale del nunzio^[50]. La gran parte dell'archivio del tribunale e dell'*Abreviaduría* rimase invece in Spagna ed era conservato a Madrid presso la sede della nunziatura, dove era però difficilmente accessibile^[51]. La dispersione dei volumi in diverse serie archivistiche presso l'Archivio Segreto Vaticano e la difficoltà di accesso ai documenti conservati a Madrid hanno reso impossibile una ricerca sistematica su queste fonti. Per questa ragione sono ancora molto scarse le informazioni sul numero e sulla natura dei processi trattati dal nunzio, sulla provenienza geografica e sociale degli appellanti e più in generale sulla effettiva estensione della competenza giurisdizionale del tribunale nei regni spagnoli.

Grazie ad alcuni recenti ritrovamenti archivistici, la situazione delle fonti è radicalmente cambiata. Nel luglio 1999, in occasione di un abituale versamento, la nunziatura apostolica a Madrid inviò alla Biblioteca Apostolica Vaticana e all'Archivio Segreto Vaticano 153 casse contenenti documenti compresi tra il XVII e il XX secolo. Tra materiale molto eterogeneo, prodotto in alcuni casi anche da istituzioni diverse dalla nunziatura e vari documenti di epoca contemporanea, apparvero numerosi registri di spedizioni del Tribunale della Nunziatura e dall'*Abreviaduría*. I volumi restarono alcuni anni nei depositi dell'Archivio Segreto Vaticano in attesa di riordino e pertanto non accessibili agli studiosi. Durante le ricerche per la mia tesi di dottorato mi è stato possibile localizzare le casse giunte in Archivio Segreto Vaticano nel 1999, visionare il loro contenuto e metterlo in relazione con i documenti giunti a Roma in precedenza^[52]. È stato dunque possibile ricostruire sulla carta gran parte dell'archivio del tribunale della

nunziatura: contiamo oggi con un totale di 332 registri che iniziano dalla nunziatura di Giovanni Battista Castagna nel 1566 per giungere fino al 1930. Alcuni registri mancano ancora all'appello, ma è probabile che si trovino ancora dispersi tra i fondi dell'Archivio Segreto Vaticano o, più probabilmente, a Madrid.

Grazie alla riunificazione dei diversi spezzoni dell'archivio, è possibile oggi analizzare con maggiori dettagli l'attività del nunzio a Madrid nelle sue funzioni di giudice. Per quanto riguarda i territori americani della Corona, già nel 1928 Pedro de Leturia aveva notato che presso l'*Archivo General de Indias* erano presenti alcune risoluzioni o dispense rilasciate dal nunzio per le Indie, ma considerava che l'intervento della nunziatura di Spagna nella vita delle chiese locali americane fosse raro e certamente non sistematico^[58]. La mia sorpresa è stata dunque grande quando, consultando i registri giunti con il versamento del 1999 ho iniziato a rilevare la massiccia presenza di documenti emessi dalla nunziatura in favore di fedeli o istituzioni americane. Nelle pagine seguenti si esporrà brevemente quanto fino ad ora osservato, attraverso l'analisi di questi registri, in merito all'estensione delle competenze giurisdizionali del nunzio in Spagna ai territori americani. Non si ha la pretesa di offrire un catalogo esaustivo delle tipologie di atti emessi dal nunzio in favore dei fedeli americani, né di compilare un elenco quantitativamente definitivo di casi americani discussi dal nunzio nella sua funzione di amministratore della giustizia, dati che saranno presentanti in un lavoro più esteso in futuro. Si intende esclusivamente richiamare l'attenzione sulla inattesa quantità e varietà di petizioni evase del nunzio a Madrid in favore di soggetti residenti nelle Indie.

Le ricerche sono state condotte per il momento su sedici registri scelti tra i più antichi (1566-1633) e appartenenti alle

diverse serie archivistiche sopra indicate, sia dunque i documenti versati in Archivio Vaticano tra il 1928 e il 1931 sia quelli giunti con l'ultimo versamento nel 1999. Da un punto di vista formale i registri, seppur di diversa grandezza, spessore e rilegatura, presentano caratteristiche costanti e conformi allo stile della Curia romana. Abitualmente nel margine della pagina è indicata la diocesi di origine del petente, seguita dalla tassa pagata per la spedizione dell'atto^[54]. Più in basso, sempre nel margine della pagina, è spesso indicato, in latino, il tipo di atto dispacciato. Il testo è molto abbreviato, ed è certo che la cancelleria avesse a disposizione un formulario.

Le informazioni sulla provenienza degli oratori sono di solito limitate all'indicazione della diocesi di residenza, secondo l'uso dei dicasteri romani. Solo nel caso in cui l'intervento del nunzio è richiesto da ospedali, seminari, confraternite o conventi è possibile ricavare maggiori dettagli sulla località specifica di residenza del petente. I registri analizzati mostrano che la gran parte delle diocesi esistenti nel periodo esaminato sono rappresentate. L'attività del nunzio si manifesta, da nord a sud, dalla diocesi di Guadalajara a quella di Santiago de Chile, con una comprensibile prevalenza delle diocesi di Lima e Città del Messico.

La tipologia di concessioni e interventi che un nunzio pontificio poteva emettere dipendeva dalle facoltà concessegli dal papa. Al nunzio in Spagna, fin dalla metà del XVI secolo, venivano delegate facoltà molto ampie comparate con quelle di altre nunziature^[55]. Numerosi casi si riferiscono alla promozione agli ordini sacri. Oltre alle facoltà generalmente concesse a tutti i nunzi apostolici, il nunzio in Spagna poteva dispensare chierici e laici da qualunque irregolarità contratta allo scopo di essere promossi agli ordini sacri, compreso il sacerdozio, eccetto nei casi di omicidio volontario, simonia, eresia, lesa maestà, bigamia e indebita percezione delle rendite

ecclesiastiche. Aveva facoltà, dunque, di concedere dispense da irregolarità originate *ex defectu*, senza cioè una manifesta colpa morale del contraente, come ad esempio lo sono l'infamia, i difetti fisici, la nascita illegittima (*ex defectu natalis*). Queste ultime sono particolarmente numerose nei registri della nunziatura in riferimento alle Indie. Per fare solo qualche esempio, il 4 maggio 1572 il nunzio legittimò il meticcio Antonio de Monroy, figlio di Ferdinando Rodríguez de Monroy e di una *india christiana* affinché potesse essere promosso a tutti gli ordini sacri^[56]. Alcuni anni dopo, l'11 luglio 1581, fu concessa una dispensa simile a Fernando Ximénez, figlio illegittimo di due spagnoli, della diocesi di Santa Fe nel Nuovo Regno di Granada^[57]. Il nunzio aveva inoltre facoltà di assolvere dalle censure in cui incorreva chi avesse ricevuto l'ordinazione sacerdotale nonostante l'impedimento di illegittimità di nascita e di confermare l'ordinazione. Uno dei casi rinvenuti tratta della vicenda di Bernardo Becerro, chierico di una diocesi americana non specificata. Egli, figlio di Alonso de Santofemia e Roselina Becerro era stato ordinato alcuni anni prima credendo di essere nato da legittimo matrimonio. Venuto alla luce l'impedimento Bernardo si rivolse al nunzio a Madrid: l'ordinazione venne confermata e il petente fu assolto in virtù della sua buona fede e della sua devozione^[58].

È nota l'importanza della questione della legittimità di nascita nel contesto americano. In base ad alcune facoltà concesse dai pontefici i vescovi e gli ordini religiosi attivi nelle Indie dispensarono spesso in casi di illegittimità^[59], tanto che alcuni autori arrivarono ad affermare che nelle Indie l'illegittimità *ex defectu natalis* non applicava in virtù della consuetudine^[60]. Fino alla fine del XVIII secolo è però attestato un massiccio ricorso alla Sede Apostolica per il conseguimento di tali dispense, come mostrano i registri di brevi e bolle

conservati in Archivio Segreto Vaticano^[61]. Come abbiamo visto, i registri dell'*Abreviaduría* attestano che anche il tribunale del nunzio concedeva numerose dispense per illegittimità di nascita ai fedeli americani. La Corona era informata della situazione e non vedeva di buon occhio il frequente ricorso a Roma. Quando su iniziativa del Consiglio delle Indie nel 1752 intese riordinare la materia dell'ordinazione degli illegittimi e informarsi dell'uso che nelle diocesi americane si faceva delle facoltà pontificie, si trovò di fronte ad una situazione molto complessa e disomogenea: mentre in alcune diocesi i brevi pontifici erano considerati sufficienti per concedere le dispense, in altre essi erano invece considerati non più in vigore o di difficile interpretazione. Alcuni vescovi dichiararono infine di non essersi mai trovati di fronte alla necessità di ordinare degli illegittimi a causa dell'abbondanza di candidati che non presentavano impedimenti^[62]. L'ordinazione di candidati portatori di qualche irregolarità non può considerarsi slegata dalla complessa discussione relativa alla possibilità di ordinare sacerdoti indigeni o meticci sviluppatasi tra l'Europa e le Americhe in particolare nel XVI secolo. Infatti, sebbene da un punto di vista giuridico-canonico la condizione di indio o di meticcio non costituisse di per se un impedimento per l'accesso agli ordini maggiori^[63], è stato notato che, in base ad una diffusa interpretazione della dottrina sulle irregolarità^[64], ben pochi indigeni e meticci vennero di fatto ordinati. Alla interpretazione dei giuristi deve inoltre accostarsi la resistenza della Corona, espressa fin dalla cedola reale del 1578, alla ordinazione di candidati che presentassero irregolarità, in particolare legate alla legittimità di nascita e ancora più in particolare i meticci^[65]. L'illegittimità di nascita era, infatti, spesso associata alla condizione di meticcio, ovvero il discendente di uno spagnolo e di una donna indigena, unioni nate di solito in condizioni di profonda

differenza sociale e caratterizzate dalla mancanza di un valido vincolo matrimoniale^[66]. La concessione di numerose dispense in favore di illegittimi spagnoli e meticci da parte del nunzio in Spagna merita certamente futuri approfondimenti.

Sempre nel campo della promozione agli ordini sacri, il nunzio poteva concedere anche licenze per ricevere gli ordini anche al di fuori dei periodi prescritti dai canoni (*extra tempora*) o senza il regolare rispetto degli interstizi, ovvero il periodo che doveva trascorrere prima che il candidato potesse ricevere un ordine superiore a quello che esercitava. Nei registri esaminati si conservano varie licenze di questo tipo per le Indie, tutte molto simili quella concessa al *licenciado* Juan de la Zorra, chierico della città di Panama, il 4 marzo 1566, che è uno dei casi più antichi riscontrati^[67]. È frequente anche il caso di concessioni che combinino la dispensa dalla illegittimità di nascita e quella dai tempi come nel caso di Luis Pereira Bazán, studente in città del Messico, che l'8 e il 10 agosto 1572 ricevette rispettivamente una dispensa dall'impedimento di illegittimità di nascita e una licenza *extra tempora*^[68].

In base alle facoltà pontificie il nunzio poteva giudicare le cause criminali, civili, miste e matrimoniali, ma non in prima istanza, per non pregiudicare, secondo il dettame del concilio di Trento, i diritti degli ordinari. Per i fedeli americani il nunzio poteva pronunciarsi in casi di omicidio^[69], risolvere cause legate a questioni economiche definendo ad esempio debiti^[70], o agire contro chierici che praticavano il commercio^[71]. Poteva intervenire contro gli usurari^[72], giudicare questioni ereditarie^[73] o legate a confraternite^[74]. Sono frequenti anche i documenti che riguardano i difficili rapporti tra vescovi e capitoli cattedralizi. Un esempio è il la causa tra il decano e il capitolo della cattedrale metropolitana di Città del Messico e l'arcivescovo Alonso de Montúfar circa l'amministrazione dei beni di uno degli ospedali della città e

dei servizi di visita e amministrazione dei sacramenti agli infermi. Il capitolo si lamentava che l'ordinario non rispettasse gli antichi privilegi e chiese l'intervento del nunzio per risolvere la causa in ultima istanza^[75].

Contrariamente alla maggior parte dei nunzi apostolici, il rappresentante pontificio in Spagna poteva decidere anche cause beneficali. Anche in questo caso esistono numerosi esempi riguardanti i territori americani. Nel 1581 il tribunale trattò il caso di Martín Abbad de Isunsolo chierico beneficiato della città di Arequipa nella diocesi di Cuzco il quale affermava di trovarsi in "quieta e pacifica possessione" del suo beneficio, fino a quando il *licenciado* Pedro Bravo de Berduzco denunciò presso il tribunale diocesano il fatto di essere stato defraudato del beneficio e ne chiese la restituzione. La causa giunse in seconda istanza alla sede metropolitana di Lima e in seguito al tribunale del nunzio^[76]. Sempre in ambito beneficale, il nunzio aveva potere di confermare nel possesso di un beneficio un candidato o convalidare l'erezione di chiese e cappelle^[77].

In materia matrimoniale, sono presenti diverse cause di separazione dei coniugi come quella di Francisca de Vermesca y Arévalo, della diocesi di La Paz, la quale si rivolse al nunzio trovandosi in una situazione di emergenza: depositata presso un monastero della città di Lima e senza mezzi chiese ed ottiene che il nunzio commettesse la sua causa all'arcivescovo di Lima e che questa venisse decisa in pochi mesi^[78]. Il nunzio aveva anche facoltà di rivalidare matrimoni contratti nonostante alcune irregolarità come nel caso del capitano Lope de Salcedo e di Catalina de Tejo, della diocesi di Santa Fe, i quali avevano contratto matrimonio senza la necessaria dispensa. Il nunzio rivalida il matrimonio e assolve i contraenti nel foro interno^[79]. Tra i casi analizzati si trovano anche alcune cause legate ai beni dotali come nel caso di *doña* María de

Salazar, che chiese la restituzione della dote poiché il matrimonio con Pedro de Ubiarte è stato contratto *per vim et violentiam*^[80].

Sono numerose le concessioni graziose in favore di laici, come ad esempio le licenze per celebrare la messa in un oratorio privato. Ad esempio nel 1611 Pedro Solórzano, residente nella diocesi del Guatemala ottenne licenza di far celebrare la messa in casa sua poiché, a causa di una grave malattia non può recarsi regolarmente in chiesa^[81].

Al nunzio erano inoltrati in alcune occasioni dubbi relativi alla interpretazione del Concilio di Trento. Ad esempio nel 1581 il nunzio rispose ad una richiesta dell'arcivescovo di Città del Messico il quale trasmetteva una questione espressa da don Luis de Velasco, futuro viceré della Nuova Spagna, sulla opportunità di inviare le sue tre figlie in un monastero per esservi educate. L'oratore sosteneva la sua richiesta spiegando che dopo la morte della moglie dubitava di poter *educare et virtuose instruere* le tre giovani e preferiva delegare alle monache la loro formazione, fino al momento in cui le figlie avessero deciso di sposarsi o di pronunziare i voti. Il nunzio rispose riportando un decreto della Congregazione del Concilio nel quale si dichiarava che non esistesse alcun decreto del Concilio di Trento che impedisse l'ingresso in monastero a fini educativi e consentiva, pertanto, quanto richiesto dall'oratore a condizione che le giovani si comportassero con il dovuto e non fossero servite da nessuna domestica^[82].

Per concludere questa breve presentazione dell'intervento del nunzio per la soluzione di casi provenienti dal Nuovo Mondo, si può aggiungere che, oltre i casi indicati, i registri contengono numerose altre grazie, alcune conferme di privilegi^[83], licenze per i chierici di studiare diritto civile e ottenere i relativi gradi accademici^[84], e numerose assoluzioni in foro esterno e *in foro conscientiae*^[85].

3. Conclusioni

Senza pretendere di aver descritto con completezza l'attività del tribunale del nunzio a Madrid nei confronti dei fedeli americani e delle istituzioni ecclesiastiche locali, i dati contenuti nei registri mostrano con tutta evidenza che il nunzio era spesso interpellato per la risoluzione di cause in ultima istanza e per la concessione di numerose grazie. In alcuni casi il nunzio svolgeva il ruolo di mediatore tra le Indie e la Santa Sede, si proponeva come un connettore tra due mondi che rendeva possibile la trasmissione di informazioni e il loro adeguamento alla specifica situazione indiana come nel caso di Don Luis de Velasco e della risoluzione del dubbio sulla corretta interpretazione del concilio di Trento in merito all'ingresso in monastero al fine di ricevere un'educazione.

In altri casi il nunzio si presentava come una via alternativa, dal punto di vista del diritto, per avere giustizia o per conseguire una serie di grazie, dispense e licenze che in alcuni casi potevano essere richieste ai vescovi locali, dotati di ampie facoltà straordinarie, o alla Sede Apostolica, fatto non infrequente, come dimostrano i documenti vaticani. La coesistenza di diverse vie e procedure, seppur tipica della giustizia nell'età moderna, dovrà essere analizzata con attenzione. Ulteriori indagini potranno poi chiarire meglio la relazione tra le istanze di giustizia locali, il tribunale del nunzio e i dicasteri romani. Si ricorreva al nunzio a Madrid non perché obbligati dalle norme giuridiche, che lasciavano come si è visto molte strade aperte, ma piuttosto per conseguire una risposta autorevole, da poter sfruttare localmente. La corte di Madrid era inoltre ben collegata con Siviglia, la porta del Nuovo Mondo, e numerosi fedeli americani potevano ancora contare con reti familiari che potevano seguire le pratiche presso gli uffici della nunziatura. Saranno, inoltre, necessarie analisi approfondite che permettano di confrontare le facoltà

dei diversi nunzi in Spagna con l'attività del tribunale, e naturalmente non solo per i territori americani. Infine, la prosecuzione dell'analisi anche a tutto il secolo XVII permetterà di riconoscere cesure temporali e verificare la tenuta del tribunale del nunzio come un referente importante per il Nuovo Mondo anche per il periodo successivo a quello studiate in queste pagine.

Se si assume un punto di vista locale, quello di un fedele residente nelle Indie coinvolto in una controversia o in cerca di una grazia particolare, si può affermare che le facoltà pontificie delle quali era dotato il nunzio a Madrid costituivano una risorsa importante per conseguire benefici materiali e spirituali di fondamentale importanza in una società di antico regime: lavare l'onta dell'illegittimità, fare una più rapida carriera, affermare il proprio status sociale attraverso la licenza di far celebrare messa nella propria abitazione e molto altro. Il tribunale del nunzio risponde così ad un bisogno spirituale e pastorale profondo della società americana, bisogno che era stato espresso fin dall'inizio del Cinquecento attraverso le numerose richieste dell'invio di un nunzio nelle Indie e che, a causa della inadeguatezza degli strumenti a disposizione delle chiese locali americane per la risoluzione nella pratica di numerosi casi, vennero reiterate durante tutta la prima età moderna. Il frequente ricorso al nunzio conferma la capacità di attrazione che la Sede Apostolica esercitava nei confronti delle Indie e che sta emergendo sempre più chiaramente per quanto riguarda i dicasteri romani. Accanto all'attenzione romana al Nuovo Mondo è necessario considerare l'attenzione americana nei confronti del Vecchio Mondo, che restava, nella prospettiva giuridica considerata in queste pagine, un punto di riferimento e una fonte di amministrazione della giustizia ecclesiastica anche per le Americhe.

In questa ottica, il fallito progetto della instaurazione di una

“nunziatura indiana” e il potenziamento delle facoltà dei nunzi in Spagna, che vennero poco a poco definite e specificate anche per quanto riguarda la loro estensione al Nuovo Mondo, possono essere considerati come due momenti successivi di un unico intento di risposta della Sede Apostolica ad una necessità concreta della chiesa locale americana. Entrambi i progetti si svilupparono in un costante confronto, spesso aspro e teso, con la Corona spagnola che riuscì, come è noto, a mantenere il punto per quanto riguarda il rispetto degli accordi patronali e anzi a consolidarli nelle teorie vicariali. Ma la constatazione dell’esistenza di una pratica diffusa di intervento del nunzio a Madrid in casi americani permette forse di osservare il complesso costruirsi delle relazioni tra la Sede Apostolica e il Nuovo Mondo da un nuovo punto di vista, non più politico-diplomatico, ma giuridico-pastorale, non europeo, ma locale e legato alle necessità specifiche e contingenti di una comunità ecclesiale che si confrontava con una realtà nuova.

Summary

As the Jesuit historian Pedro de Leturia stated in 1929 the lack of a permanent apostolic nunciature in the New World throughout the modern age was one of the most “stubborn and inflexible” features of the American Church in the period of Royal Patronage. The present study intends to reveal the background of it, starting out from the fundamental study of Pedro Borges written in the 1960s about the failed attempt of the Holy See to establish this institute between 1565 and 1588. It points out the reasons what would have made necessary its existence and delineating the steps of the Apostolic See to resolve the situation. Among them merits particular attention the extension of the jurisdiction of the Spanish nuncio to the Indies, which he practiced through his tribunal. To the

reconstruction of this activity the recently discovered files of the tribunal in the Vatican Secret Archives have primary importance.

The desire to send a pontifical delegate was formed soon after the Conquest. The reasons were various, included putting an end to local abuses, counterbalance of the privileges of the religious orders, spiritual needs – e.g. absolutions, graces, dispensations – and desire of the major vicinity of the pope. The Roman response to the local needs and the requests of the Crown was threefold: the concession of extraordinary faculties to the religious orders that operated in the Indies, the bishops of the American dioceses, the concession of privileges to the native, African and European population, and the regulation of the system of appeals for the cases started on the American tribunals. The idea of sending an apostolic nuncio to the Indies came from the Apostolic See and the negotiations started with Philip II, but the plan was not realised because of the opposition of the court of Madrid. However to understand better the reasons, we have to put the events into the context of the profound change in the structure of the Roman Curia; the institution of new dicasteries provided by a jurisdiction that in theory was extended to the whole Catholic world including also the American territories. For instance the Congregation of the Council established in 1564 was entrusted with the coordination of the *ad limina* visits and the recognition of the provincial councils that guaranteed a wider contact with the American dioceses. Apart from these institutionalized channels Rome could get information about the New World from numerous informers, mainly from the members of religious orders. News arrived at the Curia through the mediation of the nuncio of Madrid. To this panorama joins the activity of the tribunal of the nuncio in favour of American institutions and believers that was not analysed systematically by previous

research as it was not possible to access the whole archive of the tribunal and the *Abreviaduría*.

In 1999 the nunciature of Madrid sent to the Bibliotheca Apostolica Vaticana and the Vatican Secret Archives 153 boxes that contained material from the 17th to the 20th century. Among them can be found numerous despatch registers of the tribunal of the nunciature and the *Abreviaduría*. Comparing them with the documents had arrived at the Vatican Secret Archives in 1928 and 1931 it became possible to reconstruct most of the material of the archives of the tribunal. For the present, the research was conducted on the basis of 16 registers that were chosen from the most ancient ones (1566–1633). These documents show the wide faculties of the nuncio of Spain, for which the study brings abundant examples. For instance many files relates to the dispensation over illegitimacy, to giving permission to receive the holy orders extra tempora or without the usually necessary interstices, to the difficult relations of the bishops and the cathedral chapters or to doubts about the Council of Trent. Moreover, in Spain the nuncio could decide also in causes concerning benefices. The detailed analysis of these files allows a more mature and problematized comprehension of the relations between the Apostolic See and the New World.

[1] Sigle: ASV (Archivio Segreto Vaticano); DBI (Dizionario Biografico degli Italiani); “MEFRIM” (“Mélanges de l’École Française de Rome - Italie et Méditerranée”); “MEFRMA” (“Mélanges de l’École Française de Rome - Moyen Âge”); “QFIAB” (“Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken”). P. de Leturia, *La primera nunciatura en América y su influencia en las repúblicas hispanoamericanas 1829-1832*, in “Razon y Fe”, 86 (1929), pp. 28-48, p. 28.

[2] Per una visione di sintesi si rimanda a J. Lynch, *La Iglesia y la independencia hispanoamericana*, in *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, a cura di P. Borges, Madrid 1992, pp. 815-833, in particolare le pp. 826-830. Per approfondimenti di vedano W. J. Coleman, *The first Apostolic Delegation in Rio de Janeiro and its influence in Spanish America, a Study in Papal Policy, 1830-1840*, Washington D.C. 1950; *La primera misión pontificia a Hispanoamérica 1823-1825. Relación oficial de mons. Giovanni Muzi*, a cura di P. de Leturia - M. Batllori, Città del Vaticano 1963; G. Martina, *La prima missione pontificia nell’America Latina*, in “Archivum Historiae Pontificiae”, 32 (1994), pp. 149-193.

[3] P. Borges, *La nunciatura indiana. Un intento pontificio de intervención directa en Indias bajo Felipe II, 1566-1588*, in “Missionalia Hispanica”, 56 (1962), pp. 169-227.

[4] G. Pizzorusso, “Per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide”: i nunzi apostolici e le missioni tra centralità romana e chiesa universale (1622-1660), in “Cheiron”, 30(1998), pp. 201-227, p. 201.

[5] Pedro Borges ha analizzato numerosi documenti nei quali diversi personaggi laici e religiosi, in base alla propria esperienza nel continente americano vedevano nella presenza di un rappresentante pontificio in loco una soluzione a diversi problemi. P. Borges, *La Santa Sede y América en el siglo XVI*, in “Estudios Americanos”, 21 (1961), pp. 141-168. Per una sintesi e una contestualizzazione successive di questi stessi documenti si veda Id., *La Santa Sede y la Iglesia americana*, in *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, a cura di Id., Madrid 1992, p. 56.

[6] Il testo integrale della lettera è stato pubblicato da F. Cantù, *Per una storia dei rapporti tra Santa Sede e America spagnola nel Cinquecento: la lettera dei cacicchi*

indiani a Giulio III, in *Les culture ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977)*, Paris 1979, pp. 443-644.

[7] Per fare solo un esempio, in un memoriale anonimo del 1526 relativo alla organizzazione delle diocesi nella provincia Messicana si richiede l'invio di "un prelado, obispo o arzobispo, y éste sea *legatus naturalis*, y cuando este moriese, sea legado el más antiguo de los obispos". *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, 2ª serie, voll. I-XXV, Madrid 1885-1932, vol. XII, p. 124.

[8] Attraverso i brevi *In eminenti militantis ecclesiae* di Pio V del 1566 e *Exposcit debitum* di Gregorio XIII del 1573.

[9] J. M. García Añoveros, *La Monarquía y la Iglesia en América*, Valencia 1990, p. 103.

[10] G. Catena, *Vita del gloriosissimo Papa Pio V*, Roma 1586, pp. 93-94. Sulla figura del Catena e la sua opera si veda G. Patrizi, *Catena, Girolamo*, in DBI, *ad vocem*.

[11] P.A. Maffei, *Vita di S. Pio Quinto Sommo Pontefice, dell'Ordine de'Predicatori*, Venezia 1712.

[12] P. de Leturia, *Felipe II y el pontificado en un momento culminante de la historia hispano-americana*, in "Estudios Eclesiásticos", 7 (1928) (num. straordinario), pp. 62-65; P. de Leturia, *Misiones hispano-americanas según la Junta de 1568*, in "Illuminare", 8 (1930), pp. 4-7; L. Lopetegui, *El P. José de Acosta s.j. y las misiones*, Madrid 1942, pp. 587-590; L. de Aspurz, *La idea misional fuera de la Península Ibérica en los siglos XVI y XVII*, in "Misionalia Hispanica", 1 (1944), pp. 506-509; Id., *La aportación extranjera a las misiones españolas del patronato regio*, Madrid 1946, pp. 157-158, 322-323; M. Mónica, *La gran controversia del siglo diez y seis acerca del dominio español sobre América*, Madrid 1952, pp. 173-178; A. de Egaña, *La teoría del regio Vicariato español en Indias*, Roma 1958, (Analecta Gregoriana, 95), pp. 45-47; Borges, *La Santa Sede y América*, op. cit., pp. 160-167.

[13] Borges, *La nunciatura indiana*, op. cit.

[14] L. Lopetegui, *Proyecto de Nunciatura para la América Española*, in "Miscellanea Comillas" 33 (1975), pp. 117-140; García Añoveros, *La Monarquía y la Iglesia*, op. cit., pp. 106-108; I. Sánchez Bella, *Iglesia y estado en la América española*, Pamplona 1991, pp. 86-91; Á. Fernández Collado, *Gregorio XIII y Felipe II en la nunciatura de Felipe Segs (1577-1581). Aspectos político, jurisdiccional y de reforma*, Toledo 1991; G. Pizzorusso - M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla chiesa coloniale ispano-americana nell'età di Filippo II*, in *Felipe II (1527-1598). Europa y Monarquía Católica*, a cura di José Martínez Millán, voll. I-IV, Madrid 1998, vol. III, *Inquisición, religión y confesionalización*, pp. 321-340; I. Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid 2000, p. 266; M. Sanfilippo - G. Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informazioni*, in *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, a cura di M. Sanfilippo - A. Koller - G. Pizzorusso, Viterbo 2004, pp. 73-118; B. Jeanne, *Diplomatie pontificale et sacrements. La querelle autour des baptêmes de masse au Mexique (1524-1584)*, in "MEFRIM", 121-1 (2009) (numero monografico *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les* dubia circa sacramenta, a cura di P. Broggio, C. de Castelnau-L'Estoile - G. Pizzorusso), pp. 139-154.

[15] Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular*, op. cit., pp. 258-267.

[16] Nella corrispondenza tra Segreteria di Stato e nunziatura ho potuto trovare documenti riguardanti il progetto dell'invio di un nunzio alle Indie anche per gli anni successivi al 1588, data nella quale termina lo studio di Pedro Borges, come ad esempio la proposta di un gesuita che aveva vissuto per 24 anni nelle Indie di inviare una persona "con autorità di nunzio", riportata dal nunzio nel 1601 in ASV, *Segreteria di Stato. Spagna*, vol. 54, 122v.

[17] Nella istruzione a Giovanni Garzia Millini si legge ad esempio: "V.S. dovrà essortare il re et i ministri che allarghino più lamano all'autorità apostolica, et in particolare di Nostro Signore, per quei regni, quali talvolta haverebbono bisogno dell'occhio di persona disinteressata et dipendente da questa Santa Sede". In *Le istruzioni generali di Paolo V ai diplomatici pontifici. 1605-1621*, a cura di S. Giordano, voll. I-III, Tübingen 2003, vol. I, p. 318.

[18] Per una recente sintesi su questo periodo di riforme si rimanda a M. Rosa, *La Curia romana nell'età moderna. Istituzioni, cultura, carriere*, Roma 2013, pp. 3-7. Per maggiori dettagli sull'origine e l'evoluzione dei dicasteri curiali si veda N. del Re, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Città del Vaticano 1998.

[19] Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular*, op. cit., capp. IV, V e VIII.

[20] V. Rodríguez Valencia, *El patronato regio de Indias y la Santa Sede en Santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606)*, Roma 1957, pp. 161-170. Circa il compimento della visita da parte dei vescovi americani in relazione anche alle resistenze della Corona si vedano R. Robles Lluch - V. Castell, *La "visita ad limina" durante el pontificado de Sixto V (1585-1590). Datos para una estadística general. Su cumplimiento en Iberoamérica*, in "Anthologica Annua", 7 (1959), pp. 147-213; M. M. Cárcel Ortí, *Relaciones sobre el estado de las diócesis hispanoamericanas*, in *Homenatge al doctor Sabastià Garcia Martínez*, 2 voll., Valencia 1988, vol. 1, pp. 447-460 e M. Camus Ibacache, *La visita ad limina desde las iglesias de América latina en 1585-1800*, in "Hispania Sacra", 46 (1994), pp. 159-189. Ignasi Fernández Terricabras ricostruisce le tappe della disputa tra Corona e Santa Sede per il compimento delle visite *ad Limina* da parte dei vescovi spagnoli: *Felipe II y el clero secular*, op. cit., pp. 267-274.

[21] Al momento della consacrazione i vescovi giuravano di compiere la visita al sepolcro degli apostoli. Sembra che questo impegno fosse diventato per Toribio de Mogrovejo quasi una ossessione, come testimoniano i frequenti scritti studiati da Rodríguez Valencia.

[22] Oltre agli studi dedicati in generale alle diocesi iberoamericane, per un approfondimento su diocesi specifiche si segnalano i seguenti lavori: per la diocesi di Lima A. Maldavsky, *Les visites "ad limina" des archevêques de Lima au XVIIe siècle*, in *Les chemins de Rome: les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-américain: 16.-19. Siècle*, a cura di B. Vincent - P. Boutry, Rome 2002, pp. 213-234. Per la diocesi di Città del Messico, nello stesso volume, J.-P. Berthe, *Les rapports des visites ad limina des évêques de Nouvelle-Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*, in *Les chemins de Rome*, op. cit., pp. 213-234. Per la diocesi di Puebla-Tlaxcala e Oaxaca si veda B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome. Sur les pas de Diego Valadés, une étude des milieux romains tournés vers le Nouveau Monde à l'époque de la Contre-Réforme (1568-1594)*, Thèse de doctorat d'Histoire moderne, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2011, vol. I, pp. 609-612.

[23] Sullo strumento della *recognitio* si veda il volume di P. Caiazza, *Tra stato e papato. Concili provinciali post-tridentini (1564-1648)*, Roma 1992 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 49). Sulla *recognitio* del III Concilio Provinciale

Messicano si rimanda allo studio introduttorio di Luis Martínez Ferrer in *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585). Edición histórico crítica y estudio preliminar*, a cura di Id., voll. I-II, Zamora (Mich.) 2009, vol. I, pp. 97-113. In particolare su Beteta si vedano le pp. 92-93. Si veda anche I. Fornés Azcoiti, *El proceso de aprobación romana del III Concilio de México (1585)*, Thesis ad Doctorandum in Sacra Theologia totaliter edita, Roma 2004. Sulla *recognitio* del III Concilio Limense si rimanda a L. Martínez Ferrer, *Un “pequeño” conflicto entre Madrid y Roma. La polémica sobre la inclusión de la jurisdicción civil en el proemio de los Decretos de los terceros concilios de Lima (1582/83) y México (1585)*, in *América: poder, conflicto y política*, a cura di G. Dalla-Corte Caballero - R. Piqueras Céspedes - M. Tous Mata, Murcia 2013, p. 15. [edizione elettronica], pp. 6-10; Id., *Echi di Trento in America. L’approvazione romana dei concili provinciali di Lima (1582/83) riguardo al sistema delle scomuniche*, in Atti del convegno internazionale “Trento and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures” organizzato dall’Istituto per le Scienze Religiose e dall’Istituto Italo-Germanico della Fondazione Bruno Kessler di Trento, Trento 3-5 ottobre 2013, Brepols (Mediterranean Nexus), in processo di stampa. Ringrazio l’autore per avermi permesso di leggere il manoscritto. Per una prospettiva sui futuri sviluppi delle ricerche relative alle approvazioni romane dei concili provinciali si rimanda alle note di Id., *La Sede apostólica y el Mundo. Un modelo de trabajo en equipo: la aprobación de los Concilios provinciales por parte de la Sagrada Congregación del Concilio*, in “Rechtsgeschichte-Legal History”, 20 (2012), pp. 369-370 [Sezione “Forum” a cura di B. Albani, *The Apostolic See and the World: Challenges and risks facing global history*, pp. 330-403].

[24] B. Albani, In universo christiano orbe: *la Sacra Congregazione del Concilio e l’amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)*, in “MEFRIM”, 121/1 (2009), numero monografico *Administrer les sacraments*, op. cit., pp. 63-72.

[25] Per un approfondimento si veda “MEFRIM”, 121/1 (2009), op. cit.

[26] Pedro Murillo Velarde, autore del primo manuale di storia del diritto canonico pensato specificamente per le Indie, rimarca però una grande discrepanza nelle opinioni dei giuristi su questo punto, che merita certamente maggiori approfondimenti: P. Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, a cura di Alberto Carrillo Cázares, voll. I-IV, Zamora-México 2004, vol. I, p. 249.

[27] Oltre ai succitati lavori di Luis Martínez Ferrer per i concili provinciali di Lima e Città del Messico, si segnala la tesi di dottorato di Boris Jeanne che mette in luce la rete di rapporti che connetteva la Nuova Spagna, la corona spagnola e la Sede Apostolica alla fine del XVI secolo e ne studia alcuni personaggi chiave. B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit.

[28] Su questo punto sono fondamentali gli studi di Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo ai quali si rimanda anche per ulteriori riferimenti bibliografici. Si vedano in particolare *L’America iberica e Roma fra Cinque e Seicento*, op. cit.; *L’attenzione romana alla chiesa coloniale*, op. cit. Sulle complesse relazioni tra Sede Apostolica e Corona spagnola e su un bilancio sulla storia del patronato e della sua evoluzione successiva si veda il saggio di Giovanni Pizzorusso in questo stesso volume.

[29] Il rapido spoglio di dieci volumi di *Positiones* della congregazione, compresi tra il 1592 e il 1605, ha restituito un alcuni risultati interessanti che sono in fase di elaborazione. Sull’attività della congregazione si veda A. Menniti Ippolito, 1664. *Un anno della Chiesa universale. Saggio sull’italianità del papato in età moderna*, Roma

2011.

[30] Un gran numero di assoluzioni, licenze e dispense concesse dalla Penitenzieria apostolica e riguardanti principalmente gli ordini religiosi maschili e femminili operanti nei territori americani tra il 1504 e il 1576 è stato segnalato e regestato da Filippo Tamburini in un noto articolo. F. Tamburini, *Una indagine su religiosi e laici del Nuovo Mondo dai registri della Penitenzieria apostolica (1504-1576)*, in "QFIAB", 73 (1993), pp. 418-495. A questi devono aggiungersi altri documenti, relativi principalmente ad assoluzioni, segnalati dallo stesso autore in Id., *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milano 1995.

[31] A titolo di esempio si segnala la dispensa matrimoniale da un impedimento di affinità concessa nel 1585 dalla Penitenzieria a Francisco Rodríguez e Mariana de Fuentes residenti a Lima: ASTSPA, *Reg. Matrim. et Divers*, 220, f. 532r. La supplica corrispondente si trova in ASTSPA, *Reg. Matrim. et Divers*, 219, f. 364r.

[32] Una panoramica delle materie trattate in questi documenti si può avere dalla raccolta del Metzler, nella quale, però, non sono compresi i documenti emessi dalle congregazioni: *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Segreto Vaticano existentibus collegit*, a cura di J. Metzler, voll. I-II, Città del Vaticano 1991, e *America Pontificia III. Documenti pontifici nell'Archivio Segreto Vaticano riguardanti l'evangelizzazione dell'America, 1592-1644*, a cura di J. Metzler, Città del Vaticano 1995.

[33] Su questo tema mi permetto di rinviare ad un mio recente lavoro condotto su un fondo ancora inedito nel quale si conservano i dossiers preparati dal Consiglio delle Indie per la decisione se concedere o meno il pase ai documenti pontifici: B. Albani, *Nuova luce sulle relazioni tra la Sede Apostolica e le Americhe. La pratica della concessione del "pase regio" ai documenti pontifici destinati alle Indie*, in *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*, a cura di C. Ferlan, Trento 2012, pp. 83-102.

[34] Per fare solo due esempi nell'ambito di una letteratura vasta e molto specifica si veda K. Salonen, *The Penitentiary as a Well of Grace in the Late Middle Ages. The Example of the Province of Uppsala 1448-1527*, Helsinki 2001, e *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universal Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III*, a cura di J. Johrendt - H. Müller, Berlin-New York 2008.

[35] Un primo tentativo di presentare questa complessità in B. Albani, *Un intreccio complesso: il ricorso alla Sede Apostolica da parte di fedeli del Nuovo Mondo. Prime note su uno studio in corso*, in "MEFRMA", 125-1, 2013 [in linea].

[36] ASV, *Segr. Stato. Spagna*, vol. 22, f. 24v.

[37] Ibid., f. 22r.

[38] *Le istruzioni generali di Paolo V*, op. cit., vol. II, pp. 318-

[39] ASV, *Misc. Arm. II*, 118, f. 11r. L'istruzione è pubblicata in *Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenhöfen 1621-1623*, a cura di K. Jaitner, voll. I-II, Tübingen 1997, pp. 575-601.

[40] Si veda a questo proposito in particolare Pizzorusso, "Per servizio della Sacra

Congregazione de Propaganda Fide” op. cit, pp. 207-210; ma anche E. Sastre Santos, *La circolare ai nunzi comunica la fondazione di Propaganda Fide, 15 gennaio 1622*, in “Ius Missionale”, 1 (2007), pp. 151-186.

[41] La letteratura giuridica si è interrogata a lungo sulla natura del tribunale della Rota, e di conseguenza su quella del tribunale del nunzio. Per un bilancio storiografico e ulteriori informazioni su questo punto si rimanda a M. de la Puente Brunke, *La naturaleza jurídica de la Rota española*, in “Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del estado”, 19 (2002), pp. 233-312.

[42] Sulla storia del tribunale della Rota spagnola e sull’antico tribunale del nunzio esiste una letteratura molto ampia. Senza pretesa di completezza si segnalano i seguenti lavori, partendo dal famoso volume di P. Cantero, *La Rota Española*, Madrid 1946; N. García Martín, *Secciones, emolumentos y personal de la Nunciatura Española en tiempos de César Monti (1630-1634)*, in “Anthologica Annua”, 4 (1956), pp. 283-339; C. García Martín, *El Tribunal de la Rota de la Nunciatura de España. Su origen, constitución y estructura*, Roma 1961 (Subsidia num. 5); A. Fernández Collado, *Nuncio, antiguo tribunal*, in *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid 1972-1973, *ad vocem*; J. M. Marques, *Entre Madrid y Roma. La nunciatura española en 1675*, in “Anthologica Annua”, 26-27 (1979-1980), pp. 407-553. Già durante i primi decenni del XVI secolo in Spagna si era sentita la necessità di istituire un tribunale di appello per i fedeli, tanto che le Cortes di Toledo del 1525 chiesero a Carlo V di intercedere presso la Santa Sede per la sua fondazione: Cantero, *La Rota Española*, op. cit., pp. 21-34; García Martín, *El Tribunal de la Rota*, op. cit., pp. 19-23. Nel breve di concessione di facoltà al nunzio Geronimo Seledè del 1529 è evidente che il tribunale era già in attività: García Martín, *Secciones, emolumentos y personal*, op. cit., pp. 294-295. Il tribunale venne istituito principalmente per evitare il ricorso di vescovi e fedeli ai tribunali della Curia romana. Era sicuramente attivo già prima del Concilio di Trento, ma acquisì maggiore importanza nei decenni successivi. Durante il concilio si era discusso delle facoltà giudiziarie dei nunzi apostolici, che alcuni dei padri conciliari consideravano troppo ampie e pregiudiziali della giurisdizione ordinaria dei vescovi. Il Concilio (Sess. XXIV, can. 20 *de ref.*) dichiarò che nunzi e legati non potevano intromettersi nella giurisdizione degli ordinari e stabilisce che, eccetto nei casi di provata negligenza, i nunzi non potessero decidere cause di prima istanza. Il tribunale divenne così un foro di appello: P. Blet, *Histoire de la Représentation diplomatique du Saint Siège des origines à l’aube du XIXe siècle*, Città del Vaticano 1982, pp. 275-277.

[43] Sembra che questo ufficio fosse già attivo durante la nunziatura di Francisco des Prats o del suo successore Cosme de’ Pazzi, come appare dai brevi di nomina nei quali sono specificate le grazie e privilegi che i nunzi potevano concedere: ASV, *Misc., Arm. I*, vol. 87, f. 139r-142v. La *Abreviaduría* dipendeva direttamente dal nunzio che si avvaleva dell’aiuto di numerosi impiegati: un abbreviatore, un registratore, gli scrittori di brevi e suppliche, il tesoriere e altri incarichi minori: García Martín, *Secciones, emolumentos y personal*, op. cit., p. 297.

[44] Si veda García Martín, *Secciones, emolumentos y personal*, op. cit., pp. 303-312 e la bibliografia ivi citata. Per il secolo precedente si veda il recente lavoro di J.M. Carretero Zamora, *La Colectoría de España en el siglo XVI: los mecanismos de transferencia monetaria entre España y Roma (cambios y créditos)*, in “Hispania” 73 (2013), pp. 79-104.

[45] Sui versamenti del 1928 e del 1931 si veda R. Ritzler, *Procesos informativos de*

los obispos de España y sus dominios en el Archivo Vaticano, in "Anthologica Annua", 4 (1956), pp. 465-498. Utili informazioni anche in J. M. Márques, *Índices del archivo de la Nunciatura de Madrid*, voll. I-II, Roma 1976, vol. I, pp. 1-2. Per una panoramica degli strumenti di ricerca relativi all'archivio della Nunziatura a Madrid aggiornata al 1993 si veda V. Cárcel Ortí, *El archivo de la Nunciatura de Madrid: 25 años de investigaciones sobre la Iglesia en España*, in "Hispania Sacra", 91 (1993), pp. 367-384.

[46] Secondo una concezione personalistica dell'archivio, i nunzi, terminata la propria missione diplomatica, portavano via i registri prodotti durante il loro mandato unendoli all'archivio di famiglia. Lajos Pásztor propone l'esempio dell'archivio di Giovanni Battista Castagna, nunzio tra il 1565 e il 1572: *Contributo di un fondo miscellaneo all'archivistica e alla storia. L'Arm. LII dell'Archivio Segreto Vaticano*, in "Annuario della Scuola Spaciale per Archivisti e Bibliotecari", 6 (1966), pp. 1-31, p. 22.

[47] ASV, *Arm. LII*, vol. 23-27 e ASV, *Reg. Vat.*, vol. 2016. Sul fondo di carattere miscellaneo *Arm. LII* si veda Pásztor, *Contributo di un fondo miscellaneo*, op. cit., pp. 1-31. Come hanno dimostrato le ricerche di Martino Giusti, un volume dell'archivio del Tribunale della Nunziatura di Madrid è conservato nella serie dei Registri Vaticani (*Reg. Vat.*, 2016): M. Giusti, *Inventario dei registri vaticani*, Città del Vaticano 1981; M. Giusti, *I Registri Vaticani e le loro provenienze originarie*, in "Miscellanea archivistica Angelo Mercati", Città del Vaticano 1952, p. 457.

[48] ASV, *Misc. Arm. I*, vol. 110-122.

[49] ASV, *Misc. Arm. I*, vol. 123-134.

[50] García Martín, *Secciones, emolumentos y personal*, op. cit., pp. 297-298. Più recentemente Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome*, op. cit., p. 384.

[51] Le notizie sulla consistenza dell'archivio del tribunale del nunzio prima del suo arrivo in Archivio Segreto Vaticano sono contraddittorie e imprecise: nell'indice dell'archivio della Nunziatura di Madrid pubblicato da José María Marqués nel 1976, l'autore afferma che, dopo il versamento in ASV dell'archivio segreto del nunzio nel 1931 l'unico fondo che rimaneva nella sede della nunziatura a Madrid era l'archivio dell'*Abreviaturía* che era composto da più di 500 volumi e organizzato in una serie unica di *Breves e Comisiones*: J. M. Marques, *Índices del archivo de la Nunciatura de Madrid, I. (1664-1735)*, Roma 1976, p. 1. All'inizio degli anni Ottanta l'archivio si trovava ancora nella sede della nunziatura a Madrid: J. M. Marques, *Entre Madrid y Roma. La nunciatura española en 1675*, in "Anthologica Annua" 26-27 (1979-1980), pp. 407-553, p. 457. Agnès Vatican, in un lavoro più recente, informa, in base ad una guida degli archivi di Madrid del 1952, che la serie dei processi del tribunale del nunzio comprendeva circa 400 faldoni organizzati per arcidiocesi: *La nunciatura española bajo el reinado*, in "Cuadernos de historia moderna", 26 (2001), p. 136. I volumi conservati presso la nunziatura di Madrid furono consultati dallo stesso Marques, ma solo relativamente a tre anni 1677, 1679 e 1682: J.M. Marques, *Entre Madrid y Roma. La nunciatura española en 1675*, in "Anthologica Annua", 26-27 (1979-1980), pp. 407-553, p. 457.

[52] Ringrazio S.E.R. Mons. Sergio Pagano, Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, per avermi permesso di studiare questi registri nonostante non fossero stati ancora riordinati. Ringrazio inoltre il dottor Luca Carboni, Segretario Generale, per la fiducia accordatami nel lungo lavoro di inventariazione del

fondo. I suggerimenti e le intuizioni del signor Luciano Cipriani si sono rivelate essenziali per la localizzazione dei volumi.

[53] L'articolo è riedito in P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, voll. I-III, Caracas-Roma 1959, vol. I, p. 77.

[54] Un elenco delle tasse di spedizione per l'anno 1640 si può consultare in García Martín, *Secciones, emolumentos y personal*, op. cit., pp. 298-300.

[55] Blet, *Histoire de la Représentation Diplomatique*, op. cit., pp. 362-373; *Le istruzioni generali di Paolo V*, op. cit., vol. I, pp. 142-143.

[56] ASV, *Reg. Vat.*, vol. 2016, f. 3r.

[57] ASV, *Misc., Arm. I*, vol. 122, f. 217r.

[58] ASV, *Reg. Vat.*, vol. 2016, f. 1r. Si tratta di un caso del 30 aprile 1572.

[59] Tra il 1474 e il 1549 i pontefici concessero ai principali ordini religiosi la facoltà di dispensare dall'illegittimità i propri membri. Le facoltà dei vescovi americani si basano invece su due brevi. Il primo di Pio V e il secondo di Gregorio XIII. Per una sistensi si veda P. Castañeda Delgado, *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*, Madrid 2008, pp. 324-332.

[60] P. Castañeda Delgado cita le opinioni di Solórzano y Pereyra e di A. De la Peña Montenegro: *El mestizaje en Indias*, op. cit., p. 328.

[61] J. B. Olaechea Labayen, *El binomio Roma-Madrid y la dispensa de la ilegitimidad de los mestizos*, in "Anuario de Historia del Derecho Español", 45 (1975), pp. 239-272, in particolare le pp. 267-272. Per alcuni esempi di dispense concesse dai pontefici si veda *América pontificia*, op. cit., vol. I, n. 189, pp. 719-720 y vol. II, n. 539, pp. 1423-1424. I pontefici concedevano in questo stesso periodo anche numerose dispense da irregolarità contratta a causa di omicidio volontario, verificatosi di solito in occasione delle guerre di conquista, che invece pare che il nunzio non potesse concedere: *América Pontificia*, vol. II, n. 284, pp. 943-944; n. 257, pp. 876-878.

[62] Castañeda Delgado, *Facultades de los obispos indios para dispensar de ilegitimidad*, in "Missionalia Hispanica", 113 (1981), pp. 227-247, pp. 227-247.

[63] P. Castañeda Delgado, *El mestizaje en Indias*, op. cit., pp. 321-322.

[64] T. Duve, *Derecho canónico y alteridad indígena: los indios como neófitos*, in *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, a cura di W. Oesterreicher - R. Schmidt-Riese, Berlin-New York 2010, pp. 73-93.

[65] Sulla genesi della cedola reale del 1578 e sul successivo atteggiamento della Corona si rimanda a Castañeda Delgado, *El mestizaje en Indias*, op. cit., pp. 39-57.

[66] Sull'origine di questa diffusa opinione in base all'analisi delle unioni legittime e illegittime in America e sulle sue conseguenze a livello giuridico si rimanda a D. Rípodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias, Realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires 1977, pp. 16-19. Sulla posizione socio-giuridica dei meticci nel mondo americano si veda invece Castañeda Delgado, *El mestizaje en Indias*, op. cit., pp. 373-387.

[67] ASV, *Arm. LII*, vol. 24, f. 225v.

[68] ASV, *Reg. Vat.*, vol. 2016, f. 30rv.

[69] Come nel caso del 1566 a favore di Fernando Malter Cocillo, chierico di Città del Messico, accusato di aver ucciso un tale Juan de la Torre. ASV, *Arm. LII*, 23, f. 43rv. Josef Metzler cita numerosi casi di simili assoluzioni impartite dalla Sede Apostolica: *America pontificia*, vol. III, n. 2, p. 51; n. 75, p. 89; n. 1339, p. 733; n. 1362, p. 744.

[70] ASV, *Arm. LII*, vol. 23, ff. 207v-208r.

[71] ASV, *Arch. Nunz. Madrid, Abreviaduría, Libros de breves y comisiones*, vol. 8, f. 249r.

[72] Come ad esempio nella sentenza pronunciata il 4 febbraio 1572 nella causa contro Diego de Burgos mercante di Città del Messico e accusato di praticare l'usura: ASV, *Misc., Arm. I*, vol. 110, f. 123r.

[73] Un caso de la diócesis de Las Charcas en Perú en ASV, *Misc., Arm. I*, vol. 110, f. 125r.

[74] Una causa tra la confraternita della *Concepción de la Beatísima María* e il vescovo di Santo Domingo venne risolta dal nuncio il 23 marzo 1611: ASV, *Arch. Nunz. Madrid, Abreviaduría, Libros de breves y comisiones*, vol. 4, f. 118.

[75] ASV, *Arm. LII*, vol. 23, ff. 315v-316r. La causa si inserisce nelle complesse e tese relazioni, che sfociarono in contrasti aperti, tra l'arcivescovo Montúfar e il capitolo durante tutto il periodo del suo mandato. Si veda su questo punto M. Lundberg, *Unificación y Conflicto. La gestión de Alonso de Montúfar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*, Zamora (Mich.) 2009, pp. 193-219.

[76] ASV, *Misc., Arm. I*, vol. 122, f. 376rv. Un documento simile emesso a favore del dottor Pedro Gutierrez de Oropesa, chierico della diocesi di La Paz datata il 27 maggio 1596, in ASV, *Arch. Nunz. Madrid, Abreviaduría, Libros de breves y comisiones*, vol. 1, f. 489Av.

[77] Come la conferma *perinde valere* concessa nel 1579 a Diego de San Esteban residente a La Habana, in ASV, *Misc., Arm. I*, vol. 120, f. 49r.

[78] ASV, *Misc., Arm. I*, vol. 122, f. 12r. Un altro esempio di causa di separazione è quello di Luis Sánchez e Ana Alfonsa de Vargas, della diocesi di Lima, in ASV, *Misc., Arm. I*, vol. 122, f. 302v.

[79] ASV, *Arm. LII*, vol. 24, f. 273v-274r.

[80] ASV, *Arch. Nunz. Madrid, Abreviaduría, Libros de breves y comisiones*, vol. 4, f. 113r.

[81] *Ibid.*, f. 161. Anche la Sede Apostolica concedeva licenze di questo genere ai fedeli americani: *America pontificia*, op. cit., vol. III, pp. 39-40. Alcuni esempi in *Id.*, vol. III, n° 1175, 1178, 1218, e 1283.

[82] ASV, *Misc., Arm. I*, vol. 122, ff. 392v-393r. Don Luis de Velasco, figlio del secondo viceré della Nuova Spagna, contrasse matrimonio con Doña María de Ircio y Mendoza dalla quale ebbe otto figli, quattro maschi e quattro femmine. Anche se i nomi della tre figlie del petente non sono indicati nel documento, è

possibile che le tre giovani siano le reverende madri sor Ana de la Resurrección, sor Beatriz de la Encarnación e sor Isabel de San José, tutte religiose del convento di *Regina Coeli* di Città del Messico. La quarta sorella, Doña María de Velasco Ircio y Mendoza sposò nel 1584 Don Juan Gutiérrez Altamirano y Osorio de Castilla. J. I. Conde y Díaz-Rubín - J. Sanchiz Ruiz, *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México*, v. I: *Casa de Austria*, México 2008 (Serie Historia Novohispana, 79), pp. 156-167.

[83] ASV, *Arch. Nunz. Madrid, Abreviaduría, Libros de breves y comisiones*, vol. 5, f. 227r in favore di una cappella privata a Città del Messico.

[84] Ad esempio il 28 maggio 1567 il nuncio concesse a Juan de Salcedo, chierico di Città del Messico, la licenza di titolarsi in diritto civile e canonico e di conoscere le cause civili e criminali in entrambi i fori: ASV, *Arm. LII*, vol. 24, f. 255v. È probabile che si tratti del Juan de Salcedo che fu segretario del III Concilio Provinciale Messicano, celebrato nel 1585, il quale nel 1567 era diacono e *bachiller* in diritto canonico. Ringrazio il Prof. Luis Martínez Ferrer per i suoi suggerimenti sulla figura di Salcedo. Per ulteriori informazioni sul segretario rinvio alla sua edizione critica dei decreti del concilio: *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, op. cit., vol. I, pp. 62-67.

[85] Un elenco delle grazie che il nunzio in Spagna poteva concedere negli anni 1630-1640 si trova in García Martín, *Secciones, emolumentos y personal*, op. cit., pp. 298-300.

4. THE CHURCH IN SPAIN, THE HOLY SEE AND THE FIRST PROPAGANDA FIDE MISSIONARIES IN THE INDIES

Esther Jiménez

The foundation of the Propaganda Fide congregation in 1622, has been considered the last element of the papacy's post-Tridentine reform in its long process toward the formation of an *absolute monarchy*^[1]. The popes had to wait until the 17th century to complete the formation of an agency through which the Holy See might project the expansion of Catholicism throughout the world and control the means and people necessary to carry it out. During the Middle Ages, the popes made use of the military power of European monarchs, to whom they granted privileges that legitimized their expansion in exchange for the diffusion of Christianity (through the missionaries that accompanied them) and the establishment of the means for the catechesis of the conquered peoples. Thus it was with the papal bulls granted by Pope Alexander VI to the Catholic Monarchs in which he bestowed on them the monopoly for the conquest and exploitation of America in exchange for implementing the Christian religion^[2].

The same powers were passed on to Charles V when he inherited the Hispanic kingdoms (1517), which he added to his

heritage when he was elected Emperor to substitute his grandfather Maximilian. Nevertheless, in 1555, Charles V divided his vast dominions between his brother Ferdinand I, to whom he bequeathed the Empire, and his son Philip, who inherited the patrimonial kingdoms, territories that had never before been united. The complex organization that these kingdoms had to undergo before they could become a political entity which was known as the *Hispanic Monarchy* was the work of Philip II (1555-1598). To carry out such an arduous task the Prudent King recruited a group of Castilian attorneys who represented the interests of the urban elites of the kingdom and who gave ideological contents to the Monarchy and configured it institutionally^[3]. The rulers of the new monarchy assumed Catholicism as the justification of their political activity (a Catholicism in accordance with the Castilian interests and interpretation) and appropriated the privileges granted by the popes for the colonization of conquered territories, without allowing any intervention that was not controlled by organizations pertaining to the monarchy, as can be inferred by the decisions taken by the 1568 Junta, established by Philip II to organize the expansion of Catholicism in the American continent and to impose Catholic ideology^[4]. Such jurisdictional intrusion went against the Church reformation agreed upon in the Council of Trent, which prompted the papacy to initiate the long process whereby it could distance itself from the strong influence exerted by the Hispanic monarch upon the curia and regain the prerogatives that had been relinquished by the previous popes (especially Alexander VI) in connection with the expansion. The first thing Rome did was work for the formation of a group of supporters in the court of Madrid (a *papalist party*) that would exert influence over the monarch when making decisions that had bearing on religion and the

Church^[5]. In the second place, it favored all the radical spiritual currents (the *discalsed orders*) that were in dispute with the religiosity imposed by the attorneys who were implementing Philip II's confessionalism in all his kingdoms, since these orders supported the spiritual reformation promoted by Rome^[6]. Lastly, the papacy worked to shake off the domineering influence of Spain in Italy (for which it supported the reorganization of the French monarchy, which counteracted the power of the Hispanic monarchy) and to stop its expansion overseas, sending missionaries to the lands where Catholicism had not expanded^[7].

Apparently, all these measures were unsuccessful during the reign of Philip II (1555-1598), in spite of the efforts put in by prominent popes (Pius V, Gregory XIII, Sixtus V). Nevertheless, the ground was laid for the change that would happen during the reign of his son Philip III (1592-1621) and whose fruits would become evident under the papacy of Clement VIII (1592-1605). Indeed, the efforts of these popes had the effect of forging the church institutionally and also of producing a consistent group in the Madrid court, closely linked to Rome (in both its material interests as in its spiritual aspirations). Although this group did not yet control the monarchy's government, its contemporaries perceived as imminent its coming to power and replacing permanently the remaining members of the *Castilian party*, the majority of them attorneys, who still controlled the government. As can be easily surmised, at the court of the Hispanic monarchy there were diverse reactions to the news of the foundation of the congregation Propaganda Fide, as there was a great diversity of political factions in Madrid at the time.

1. Support from the court in Madrid for the creation of Propaganda Fide: the Cardinal Infante Fernando and his power

group

Recently after its foundation, one of the first actions of Propaganda Fide was writing to the nuncios to quench any suspicion or adverse reaction from the political powers. The letter stated that the ultimate goal of Propaganda Fide was not to exercise a direct temporal jurisdiction or, much less, to use violent means for evangelization, but rather to seek the conversion of the heathens by the path of charity^[8]. In this sense, the dicastery was especially wary of the reaction from the Madrid court, fearing a new refusal – as had happened in the 16th century – to found a Roman body in charge of missions. This time, however, the response was affirmative. On 31 March, 1621, young Philip IV was starting his reign, which opened the way for Conde Duque de Olivares to become the most powerful man in the government. From this position, Olivares rejected the form of government present in the prior reign, set down in the *valimientos* of Lerma and of Uceda, whose exterior policies had, Olivares thought, weakened the power of Spain in the time of Philip III^[9]. The documentation extant at the Vatican allows us to reconstruct the evolution in Olivares' politics, his obsession with restoring Castile to its former prestige and the continual external conflicts and internal revolts that plagued the Hispanic monarchy, so harshly criticized by the curia. The activity of Propaganda Fide and its universal interests clashed with Olivares' projects for the Spanish domains. If the foundation of Propaganda Fide was accepted by the monarchy, it was because it had relevant allies within the Madrid court. The main one was Cardinal Infante Fernando, the king's younger brother, who from the beginning showed his support to the Congregation.

Indeed, the Cardinal Infante surrounded himself with attendants that maintained a fluid relationship with the papacy. Since his childhood, Infante Fernando was under the

tutelage of the Borja family, specifically the Countess of Lemos, Catalina de Sandoval, and her sister the Countess of Altamira, Leonor, both granddaughters of St. Francis of Borja and sisters to the Duke of Lerma^[10]. During the kingship of Philip III both women showed themselves favorable to the religious and political interests of the papacy, especially under the tenures of Clement VIII and Paul V, and both defended the need for a solution to the conflicts over ecclesiastical jurisdiction that had set the monarchy and the Holy See in opposition^[11]. From his own house – whose staff was made public on 12 June, 1622 – the two persons^[12] who exerted a decisive influence over Fernando were the Countess of Altamira's sons, Melchor and Antonio Moscoso. The former was the long-habit camerlengo of Fernando who also followed an ecclesiastical career. He became rector of the University of Salamanca in 1611, later canon of Cuenca, Philip IV's chapel assistant and, in 1624, in an attempt by Olivares to distance him from the Cardinal Infante Fernando's milieu, he was promoted to bishop of Segovia. After eight years as a bishop, he renounced his post and embraced reclusion at the Cartusian monastery of El Paular. In contrast, his brother Antonio, much to the regret of Olivares, stayed at the court discharging the position of gentelman-in-waiting for the Cardinal Infante. He attempted to become chief majordomo when the former holder of the post, the Marquis of Malpica, died in 1625, but Olivares managed to stop him from receiving such an influential position. He accompanied the Cardinal Infante to Flanders and perished in Rattenberg, near Innsbruck in July, 1634. Of him, Olivares complained:

Don Antonio de Moscoso después de la expulsión del obispo de Segovia, su hermano, es dueño absoluto de la gracia del Infante Don Fernando [...] y, como ya otras veces he avisado a

V. M., no conviene que ninguno tenga privado ni que corran por cuenta de su Palacio sus excesos^[13]

In this cardinal's relationship with the Papacy, the interest that the Cardinal Infante Fernando may have had for the recently founded congregation Propaganda Fide is unknown to us, but it could explain the firm political and economic support that came to this dicastery from the court in Madrid, in contrast with the distrust shown by the *valido* Olivares concerning the intentions of the Roman organism. Indeed, one of the main concerns of the recently founded Congregation was the financing of its missions. In the first meetings of the dicastery, among all the proposals set forth by the cardinals for funding, Cardinal Cobelluzio's was chosen: he suggested that the cardinalatial rings be used to raise money. On March 8, 1622, it was agreed that upon the death of a cardinal, his ring, valued at 500 gold escudos, would be donated for the funding of the Congregation. However, it was later decided that the donation should be immediate, and the active cardinals were requested to contribute their rings. For future cardinals, they should do so on the day of their accession^[14]. During that time, the College of Cardinals was made up of 68 cardinals. The promptest to pay in support of Propaganda were the Italians, as Cardinal Ottavio Bandini informed the Madrid nuncio, Innocenzo Massimo:

[...] per recapitarle alli cardinali spagnoli che conforme alla mente di N. Signore et all'esempio di quasi tutti li cardinali italiani si disposero a pagar in vita li loro anelli cardinalicii.

Bandini's letter then urged the nuncio to impel the Spaniards' to pay, just like the Italians had already done: "valendosi dell'esempio de' cardinali italiani, dei quali alcuni havendo pagato l'anello dupplicato, cioè, il signore cardinale

borgnese, il signore cardinale di Savoia ed Io”. And it ended by appealing to the help of the Cardinal Infante Fernando:

potrà tentar la magnanima liberalità del signore Cardinal Infante, acciò che conforme alla sua grandezza in questo superi come conviene aiutti gl'altri^[15].

It was not unusual that the Cardinal Infante should offer his cardinalatial ring like the rest of the cardinals, but what was really beneficial and reassuring for Propaganda Fide was the large amount of money that he had pledged, which confirmed the support of this Infante to the Congregation. The nuncio pointed out the four thousand escudos that the Cardinal Infante was giving:

Ho vivamente operato nel negotio dell'assignamento che ha fatto S.S. dell'anello cardinalitio alla congregazione di propaganda fide, et da questo serenissimo infante ho ottenuto a tale effetto quattro milla scudi, e qui aggiunta ne viene la polizza^[16].

In Rome, the high valuation for the Cardenal Infante's ring was viewed with thankfulness, as this prince had thus become a protector of the Holy See's evangelizing efforts:

Alli 21 del corrente, da S.B. et da questi miei Illustrissimi signori cardinali è stata ricevuta con particolar gusto, e con infinite lodi è stata comendata la liberalità, et obediencia di cotesto gran Principe, et insieme è stata lodata in estremo la diligenza sollecitudine di V.S. la qual sarà contenta di ringraziar in nome di Sua Santità e della Sacra. Congregatione il Signore Cardinal Infante et inviarli la congiunta lettera, che contiene il medesimo officio quanto agl'anelli delli detti

cardinali spagnoli^[17].

The accounts of Propaganda Fide for August 12, 1624 recorded the credit for the ring at four thousand ducats plus an extra 1.621 escudos that the Infante was sending as alms for the Congregation^[18]. A good number of donations and gifts had been made for the foundation, so enough capital was available now to ensure the viability of the Congregation and to begin to plan the financing of the first missions^[19].

The Cardinal Infante Fernando's economic support of Propaganda Fide went beyond donations and gifts. On 26 March, 1626, he wrote to Cardinal Bandini to inform him of the arrival of Discalced Carmelites just back from their mission in Persia, with whom he had met, about whose labor for the Congregation he was much satisfied and whom he would lend his assistance and finance their missions to the Orient. The letter reads as follows:

Illmo y Rmo Señor. Los padres carmelitas descalços que han venido de la misión de Persia me dieron la carta de V.S. escrita en nombre de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, y juntamente me hicieron relación de los grandes frutos espirituales que por medio de su predicación se consiguen en aquellos reynos de que tuve interior y exterior alegría, viendo que entre los infieles se abre la puerta a la verdadera y Catholica religión. La obra es muy digna de ser ayudada y así de mi parte procuraré se façiliten los intentos a que han venido a España, como lo podrá asegurar V.S. a la Sagrada Congregación. Y Ntro Señor la Illma y Rma. Persona de V. S. Guarde como puede. Madrid, 26 de Marzo de 1626. A servicio de V. Santità^[20].

The Cardinal Infante became interested in the missions of

the Discalced Carmelites and supported the Italian branch of this reformed order, thus favoring the plans of Propaganda Fide. It is not surprising, then, that when the Infante was sent to Flanders in 1630, he did not hesitate to support the foundations of Italian Discalced Carmelites as his aunt, the Infanta Isabel Clara Eugenia had done years before when she was Governor of the Netherlands. Since 1597, when Clement VIII decided to divide the discalced order, the Italian branch was conceived with a missionary spirit that helped to accelerate the process of creation of Propaganda Fide^[21]. Indeed, it was not the Spanish branch that extended throughout Flanders under the protection of the Spanish infantes, but the Italian Discalced Carmelites, who had assimilated the universal sense of the Roman enterprise.

But it was not only the Cardinal Infante who supported the foundation of Propaganda Fide, there were relevant nobles of the court of Philip IV who also backed the missions promoted by the dicastery. This was the case of the III Duke of Feria, Gómez Suárez de Figueroa y Córdoba, who at the time was Governor of Milan and who was very close to Cardinal Infante Fernando, with whom he shared the same radical spirit and the same tenacity for extending Roman Catholicism and stamping out heresy in the territories he governed. It is not strange, then, that the recently founded Propaganda Fide contacted the Duke of Feria to request that he assist a group of missionaries sent by the Congregation to the court in Madrid in order to speak with the Hispanic monarch^[22]. It must be pointed out that the Roman dicastery was looking for the collaboration of ministers and members of the royal family who did not share the interests of the Count-Duke of Olivares. Thus, the Duke of Feria had major confrontations with Olivares because of the latter's style of government and therefore he always held important diplomatic and government positions that kept him

away from the Madrid court^[23]. Nuncio Giulio Cesare Sacchetti, bishop of Gravina, informed about the animosity between both ministers to the Secretariat in Rome on 22 January, 1625: “il Duca di Feria intrinsecamente è odiato dal conte d’Olivares, e da altri ministri, onde non mi maraviglierò se gli sarà dato successore, o almeno altro capo per la guerra”^[24].

The Duke of Feria replaced his father at his death as Ambassador of Obedience before the Holy See in 1607. Years later, in 1610, he was sent to France as Ambassador Extraordinary. From 1615 to 1618 he was Viceroy and Captain General of the kingdom of Valencia. After this, from 1618 to 1626, he was Governor of Milan, where he hosted the Cardinal Infante in the ducal court until he continued his trip to Flanders. When he was back in the Madrid court, the Duke of Feria participated actively as a foreign policy advisor for the monarchy. On orders from Olivares, he was appointed Viceroy of Catalonia for two years (1629-1630) and afterward he went back to Milan as Governor until 1633, when he commanded the Alsace army. He died of illness in Munich one year later^[25].

Another minister from the Cardinal Infante’s circle who favored the activity of Propaganda Fide in its early years was Diego Mejía, Marquis of Leganés, who was a relevant general of the army in Flanders and Italy and was later appointed Viceroy of Catalonia^[26]. On 16 November, 1626, the Nuncio informed Cardinal Ludovisi of the mediation by the Marquis of Leganés to secure an economic grant from the court in Madrid for the Colegio de Ingleses in Duaco, due to the extreme needs that this school was facing. The Nuncio was certain that the Marquis of Leganés would convince Count-Duke Olivares of the importance of this matter and that the monarchy would collaborate^[27]. It must be taken into account that although Diego Mejía belonged to the Cardinal Infante’s

circle, he was also Olivares' cousin, and therefore it was decided in Rome that he could try to persuade him.

Thus, in Cardinal Infante Fernando's milieu there grew a group of ministers and attendants who shared the same sense of obedience to the pope. When the members of this group were kept away from the monarch and his court due to Olivares' distrust, they remained in contact with the cardinals who made up Propaganda Fide.

2. The arrival of the first Propaganda Fide missionaries in the West Indies

In order for the Congregation to function well, it was fundamental to find supports in the Madrid court against the barrier raised by the interests of the Hispanic Royal Patronage. Indeed, the Royal Patronage had not been exclusively a jurisdictional issue, but above all a matter of financing evangelization. In the beginning of the 16th century, the papacy was in no condition to bear the expenses of the missions in the American continent, as it had no means to organize and manage a propagating action that at the time was an enterprise of unknown magnitude^[28]. The monopoly over the Hispanic and later also Portuguese colonies, which the Royal Patronage granted Charles V and Philip II, turned against the papacy, as it thwarted any attempt by Rome to intervene in the new territories. In order for the papacy to regain spiritual control over the colonies and create an organization that would centralize missions, it was necessary to transform the mood in Rome into apostolic fervor, which would be stimulated largely by the new reformed orders. By the same token, Propaganda Fide had to train its own missionaries and to recruit the individuals who were best trained and most obedient to the Holy See^[29]. In the Congregation's defense of its own autonomy –training its

missionaries according to its ideology – one must take into account, especially in Royal Patronage territories, the role of the political powers, especially of the Hispanic monarchy, which at the time included the Hispanic and Portuguese colonies in the east and in the west. Without the logistics of the Hispanic and Portuguese shipping and the funding of the long journeys, which most of the time had a commercial character, the missions would have been unthinkable. In 1623, in instructions issued to the nuncio in Madrid, Propaganda Fide stated that it could not underwrite more of the missions to the Indies because the Congregation was in its beginnings and did not have yet an assured funding with which to tend to the needs of the many missions that it had the world over^[30]. In addition, Propaganda Fide ran into a great difficulty: the Royal Patronage was blocking access of foreign missionaries. The non-Spanish and non-Portuguese missionaries were being forced to stay in Lisbon for a rather long period before being able to obtain the required passport, if they ever did obtain it^[31]. This was a major concern of Propaganda Fide in its beginnings: to send foreign missionaries, especially Italian, to the Hispanic and Portuguese colonies, alleging that the method used so far to evangelize the natives had not been appropriate, but with the real purpose of breaking the Patronage's barrier. Indeed, during the 16th century, the first missionaries to America had to grapple with questions regarding means and methods and whether the missionary should go armed or unarmed, all of which resulted in the debate between Las Casas and Sepúlveda. The issue was the importance of the weapons that accompanied missions in the Iberian world^[32]. Among all the Catholic missionaries, Propaganda Fide preferred Italians, because their closeness to the Holy See, their common tongue and their similar training rendered them more faithful to the papacy^[33]. To the requirement that only Spanish- or

Portuguese-born missionaries were acceptable, harshly criticized by Propaganda Fide, the collectors in Portugal were also opposed^[34], as often their loyalty to Rome caused them to clash with the civil powers^[35].

Although the following analysis requires a deeper research on the *Padroado* in the Portuguese crown, it is of interest here to present the clash between the collector in Portugal, Giovanni Battista Pallotta (1624-1626), and the Spanish crown, still joined to the Portuguese, when the collector defended the use of Portuguese ships to transport a group of missionaries sent by Propaganda Fide^[36]. It was an expedition led by the Portuguese friar Michel Rangel^[37], of the Order of Preachers, in charge of organizing the missions of the Dominicans in the orient. The day when the ships were to sail to the Oriental Indies, where these missionaries were going, a worried Father Rangel had a meeting with the collector in Portugal accompanied by two other missionaries, fathers Francesco Donati (Roman) and Menaldo Rabeau (French), to let him know that when the friars were already on board and ready to depart for the kingdom of Siam^[38], which was to be evangelized, the Maritime Governor, Diego de Sylva, who was under specific orders from Philip IV that “nessun straniero fosse dato passaggio all’Indie”, made them disembark^[39]. The collector stepped in immediately to angrily inform the Governors that the missionaries in this group were not foreigners, but rather had been sent by Propaganda Fide. When he received a negative answer from the court in Madrid, the collector attempted to at least have the Italian father sail on this expedition^[40], knowing that the French missionary would probably not be able to sail on a Portuguese ship, as the relationship between the Hispanic and the French monarchies was tense at the time. The fathers Donati and Rabeau wrote to Propaganda Fide that the distrust of the Spanish crown toward

the Propaganda Fide missionaries was an insult to the Holy See and considered that once the dicastery had been created, the Spanish crown had to stop sending missionaries to its colonies or, at least, should acquire the approval of the Congregation. They also informed of the insinuations of the ministers against the Collector for Portugal, who was viewed a spy for the papacy, and against Urban VIII, who was accused of favoring France^[41]. From the point of view of the Madrid court, the fact that Propaganda Fide sent French missionaries on the Portuguese ships was an insult to the Hispanic monarchy^[42].

Finally, on 25 March, 1626, after a year and a half without being able to sail, father Donati wrote to the cardinals Ludovisi and Ingoli giving them the news that he was being allowed by Philip IV to sail to the Oriental Indies on the Portuguese ships. He thanked the Collector, Monsignor Pallota, for his perseverance in obtaining the authorization for the Propaganda Fide missionaries to the Indies from a king who had shown himself inflexible^[43]. But he also warned Propaganda Fide about the attitude of the king's ministers who were not interested in learning about the work of the Congregation and only wanted to send Spanish or Portuguese missionaries in order to favor the interests of the crown, not to propagate the faith^[44].

Upon returning from his mission, father Donati informed Propaganda Fide about all matters concerning the evangelized lands. The information-gathering labor of these missionaries was fundamental for the correct organization of Propaganda Fide, especially in the Spanish or Portuguese colonies, from which very little information reached Rome, as there was no regular correspondence with the newly-founded dioceses, nor were there any nuncios or legates who could inform about the state of these territories. In a short time, through the action of members of the evangelizing religious orders, Propaganda

Fide had managed to create a whole informal system for the gathering of information and thus try again to overcome the barrier of the Patronage^[45].

The introduction of Propaganda Fide missionaries in the Iberian colonies became a fundamental issue for the evangelizing plans of the papacy. Little by little, in a slow but constant trickle, Propaganda Fide managed to send its missionaries with the monarchy footing the bill. This was the beginning of the end of the religious monopoly of the crown in the Spanish-Portuguese colonial system, with its exclusive presence of missionaries who depended on the Iberian powers.

[1] Abbreviations: ASV (Archivio Segreto Vaticano); APF (Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli o de Propaganda Fide), SOCG (Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali 1622-1892). P. Prodi, *Il Sovrano Pontifice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982, pp. 15-39.

[2] P. Leturia, *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI*, Barcelona 1930 (*Biblioteca Hispana Missionum* 1); J. Metzler, *America pontificia primi saeculi evangelizationis (1493-1592). Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Segreto Vaticano existentibus*, Vatican City 1991, pp. 71-76; M. Giménez Fernández, *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a Indias*, Sevilla 1944; A. García Gallo, *Las Bulas de*

Alejandro VI, in “Anuario Historia del Derecho Español”, 27-28 (1957-1958), pp. 462-829.

[3] M. Philippson, *Ein Ministerium unter Philipp II. Cardinal Granvella am spanischen Hofe (1579-1586)*, Berlin 1895; *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía hispana*, ed. by J. Martínez Millán - C. J. Morales, Castilla y León 1998, pp. 137-140.

[4] L. Torres de Mendoza, *Colección de Documentos Inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, Madrid 1869, vol. XI, pp. 163-170; J. Manzano Manzano, *Historia de las Recopilaciones de Indias*, Madrid 1950, vol. I, pp. 63-64; J. de la Peña Cámara, *Las redacciones del libro de la gobernación espiritual. Ovando y la Junta de Indias de 1568*, in “Revista de Indias”, 2 (1941), pp. 93-115; L. Frias, *El patriarcado de las Indias occidentales*, in “Estudios Eclesiásticos”, 1 (1922), pp. 297-318; *ibid.*, 2 (1923), pp. 24-47; A. Egaña, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Rome 1958, chapter 1.

[5] J. Martínez Millán, *La crisis del “partido castellano” y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III*, in “Cuadernos de Historia Moderna”, 2 (2003), pp. 11-38; R. Hinojosa, *Los despachos de la diplomacia pontificia en España*, Madrid 1896, pp. 367-368.

[6] *La Monarquía de Felipe III. La Casa del Rey*, ed. by J. Martínez Millán - M. A. Visceglia, Madrid 2008, I, pp. 25-55; J. García Oro y M. J. Portela Silva, *Los frailes descalzos, la nueva reforma del Barroco*, “Archivo Ibero-Americano”, 60 (2000), pp. 523-533; A. Martínez Cuesta, *Reforma y anhelos de mayor perfección en el origen de la recolección agustiniana*, in “Recollectio”, 11 (1998) pp. 81-112; O. Steggink, *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del General Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Ávila 1993; A. Uribe, *Espiritualidad de la descalcez franciscana*, in “Archivo Ibero-Americano” 22 (1962), pp. 133-161.

[7] J. I. Tellechea Idígoras, *La absolución de herejía de Enrique IV de Francia por Clemente VIII: Un caso moral, canónico y político conflictivo*, in “Revista española de derecho canónico”, 150 (2001), pp. 51-93; D. A. Fernández de Mendiola, *Opción misional de la Congregación Italiana, siguiendo el espíritu de Sta. Teresa y la llamada de los Papas*, in Actas del coloquio Internacional de Misiones OCD. Larrea, 14-19 enero 2002, in “Monte Carmelo”, 110 (2002), p. 153.

[8] I. Ting Pong Lee, *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato, in Sacrae Congregationes de Propaganda Fide Memoria Rerum (from now on Memoria Rerum)*, I/1, p. 356.

[9] “Monarchia Universalis” in F. Bosbach, *Monarchia Universalis. Storia di un concetto cardine della política europea (secoli XVI-XVIII)*, Milan 1998, pp. 77-104; R. Mattei, *Il mito della monarchia universale nel pensiero político italiano del Seicento*, in “Rivista di studi politici internazionali”, 32 (1965), pp. 531-550; J. Beneyto Pérez, *España y el problema de Europa. Contribución a la historia de la idea de Imperio*, Madrid 1942, pp. 269-284; L. Díez del Corral, *La Monarquía hispana en el pensamiento político europeo*, Madrid 1976, pp. 307-322.

[10] Q. Aldea Vaquero S.I., *El cardenal infante don Fernando o la formación de un príncipe de España*. Madrid 1997, p. 23.

[11] ASV, *Segreteria di Stato. Spagna*, vol. 50, Letter from Camillo Caetano to cardinal Aldobrandini. Barcelona, July, 19th 1599, ff. 304r-305v

[12] Other persons from the household of the Cardinal Infante that influenced in his decisions were Don Pedro Fernández Navarrete, Chamber secretary, Cristóbal de Guzmán, the Infante master, Juan de San Martín, musician of the Royal Chapel, he gave music lessons to Don Fernando, the Jesuit Jerónimo Florencia, who was his confessor, and the Marqués de Malpica his steward. In Q. Aldea Vaquero S.I., *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*, Madrid 2008, vol. III/1, pp. 20-24.

[13] G. Marañón, *El Conde Duque de Olivares*, Madrid 1952, p. 449.

[14] APF, *Acta*, vol. 3 (1622-1625), ff. 5v-6r; J. Metzler, *Foundation of the Congregation "De Propaganda Fide" by Gregory XV*, in *Memoria Rerum* I/1, pp. 98-99.

[15] APF, *Lettere volgari della Sacra Congregazione dell'anno 1622-1623*, vol. 2, letter to the papal nuncio of Spain, Rome, January, 28th 1623, f. 55r

[16] APF, SOCG, vol. 189 (Lusitania, India, Japonia 1629), letter from the nuncio to cardinal Bandini, Madrid, January, 25th 1623, f. 24r.

[17] APF, *Lettere volgari*, vol. 2, letter to the papal nuncio of Spain, Rome, March 21st 1623, f. 71v.

[18] APF, *Stato Temporale dal 1622 al 1639*, f. 49r.

[19] J. Metzler, *Foundation of the Congregation "De Propaganda Fide" by Gregory XV*, in *Memoria Rerum* I/1, p. 101.

[20] APF, SOCG, vol. 101 (Lettere riferite l'anno 1626. Tomo primo. Hibernia, Anglia, Hispania, Lusitania, Belgium, Gallia, Avenion), letter from Cardinal Infante to cardinal Bandini, f. 65r.

[21] S. Giordano, *L'espansione dei Carmelitani scalzi in Europa e in Asia*, in "Quaderni Franzoniani", IX (1996), pp. 669-686.

[22] APF, *Lettere volgari*, vol. 2, f. 90v.

[23] Gaspar Sala describes him as the enemy of Olivares in his word *Proclamación católica a la Majestad piadosa de Felipe el Grande*, editad in Lisbon in 1641, chapter 33, pp. 149-150. Quoted by J.H. Elliott, *El conde-duque de Olivares: el político en una época de decadencia*, Barcelona 1990, p. 575.

[24] ASV, *Segretaria di Stato. Spagna*, vol. 65, dal vescovo di Gravina nuntio, Madrid, January 22nd 1625, f. 128r.

[25] J. M. Valencia Rodríguez, *El III Duque de Feria, gobernador de Milán (1618-1626 y 1631-1633)*, in "Revista de Humanidades", 17 (2010), pp. 13-48.

[26] En P. de Gayangos y Arce, *Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648*, in *Memorial Histórico Español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades, que publica La Real Academia de la Historia*. Madrid 1863, vol. XVII, p. VII.

[27] APF, SOCG, vol. 129 (IV Lettere di Francia, Fiandra, Spagna, Indie, Inghilterra ed Ibernica 1627), Il nuntio Patriarca d'Antiochia al Cardinale Ludovisi, Madrid, November 16th 1626, f. 176r.

- [28] J. Metzler, *La situazione della Chiesa missionaria*, in *Memoria Rerum* I/1, pp. 23-24.
- [29] J. Metzler, *Verso un istituto Missionario di sacerdoti secolari*, in *Memoria Rerum* I/1, pp. 508-513.
- [30] APF, *Istruzioni diverse (1623-1638)*, ff. 30r-31r.
- [31] J. Metzler, *La situazione della Chiesa missionaria*, in *Memoria Rerum* I/1, pp. 23-24.
- [32] A. Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storia", 2 (1992), p. 206.
- [33] G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele: Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Vita civile e religiosa dal giubileo de Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla*, ed. by L. Fiorani - A. Prosperi, Turin 2000, pp. 509-510.
- [34] G. 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*, ed. by Id. - G. Platania - M. Sanfilippo, Viterbo 2012, pp. 159-160.
- [35] S. Giordano, *Difendere la giurisdittione et immunità ecclesiastica fino all'estremo. La collettorìa di Portogallo*, in *Die Aussenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. Borghese (1605-1621)*, ed. by A. Koller, Tübingen 2008, p. 212.
- [36] A. Santos Hernández S.I., *Las misiones bajo el Patronato portugués*, Madrid 1977; G. Sorge, *Il padroado regio e la S. Congregazione "de Propaganda Fide" nei secoli XIV-XVII*, Bologna 1984; G. Sorge - M. de Ghantuz Cubbe - C. M. Radulet - A. Vasconcelos de Saldanha, *S. Sede e corona portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*, Bologna 1988.
- [37] Père Miguel Rangel, was born about 1570 in Aveiro, in the diocese of Coimbra, Portugal. He entered the Order of Preachers from 1588 went to the Indies. He became vicar general of his order. In 1623 he was in Rome and in 1631 he was appointed Bishop of Cochin. He died on September 14, 1646. Visitor and vicar general of his order in the East Indies, he organized the missions of the Dominicans. J. Metzler, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in *Memoria Rerum* I/1, p. 153; H. Ocio - E. Neire, *Misioneros dominicos en el Extremo Oriente 1587-1835*, Manila 2000, vol. I.
- [38] For the importance of Dominicans in Siam: F. Rodao, *Españoles en Siam (1540-1939). Una aportación a la presencia hispana en Asia*, Madrid 1997, pp. 55-65.
- [39] APF, SOCG, vol. 189 (Lusitania, India, Japonia 1629), Lisbon, april 6th 1625, ff. 96r-96v.
- [40] *Ibid.*, f. 99r.
- [41] *Ibid.*, *Letter from PP. Donati and Rabeau to Ingoli*. April 20th 1625, ff. 103r-v.
- [42] D. Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris 2004; G. Pizzorusso, *Il papato e le misioni extra-europee nell'epoca di Paolo V. Una*

prospettiva di sintesi, in *Die Außenbeziehungen der römischen Curie unter Paul V. Borghese (1605-1621)*, ed. by A. Koller, Tübingen 2008, pp. 386-387.

[43] APF, SOCG, vol. 101 (Lettere riferite l'Anno 1626. Tomo primo. Hibernia, Anglia, Hispania, Lusitania, Belgium, Gallia, Avenion), letter from Frather Francesco Donati to cardinal Ludovisi, Lisbon, march 25th 1626, f. 97r.

[44] “Ne queste genti conoscono ne vogliono intendere che cosa sia la Sacra Congregatione de Propaganda Fide, et ad ogni altra cosa qui si pensa, che alla salute dell'anime, ne li frati portughesi che di qua se ne passano all'Indie vanno con intentione di propagar la fede in quelle parti, ma per loro interessi particolari, o perche sono là mandati dal loro provinciale, et rarissimi sono quelli che escono dalli loro confini a questo effetto”, in APF, SOCG, vol. 101, letter from Francesco Donati to Ingoli, Lisbon, march 25th 1626, f. 98r.

[45] *Le istruzioni generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605-1621*, ed. by S. Giordano, Tübingen 2003, pp. 318 e 472.

5.1.UNO SGUARDO ALLA STORIA DELLA CHIESA IN POLONIA ATTRAVERSO L'ARCHIVIO DELLA SACRA CONGREGAZIONE DE PROPAGANDA FIDE

Gaetano Platania

Fra tutti i paesi dell'Europa centro-orientale, quello che ha sempre sollecitato un particolare interesse per gli italiani è certamente la Polonia^[1], per quei legami che l'hanno vista per secoli cultrice dell'idioma latino non meno che punto di riferimento politico e intellettuale in genere.

Le relazioni tra la nostra penisola e il regno polacco hanno, pertanto, una lunga e millenaria tradizione che risale al matrimonio di Mieszko (960-992)^[2], della dinastia Piast, con la principessa ceca Dobrava (?-977), figlia di Boleslao re di Boemia (?-967) e la conseguente conversione nel 966 al cattolicesimo da parte dello stesso duca. Un atto decisamente importante, “insieme religioso e sagacemente politico”^[3] e per certi versi rivoluzionario, che portò come conseguenza immediata quello di far entrare trionfalmente il regno dei Sarmati europei nella storia dell'Europa cristiana^[4], benché sia da ipotizzare che la formazione dello stato polacco fosse già avvenuta un centinaio d'anni prima^[5].

A testimoniare l'unione tra i polacchi e la cattedra di Pietro,

c'è un documento conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana che certifica con chiarezza questo importante passaggio. Il testo, che prende il nome di *Dagome judex*, è redatto nel 990 circa^[6] ed è presente nella *Collectio canonum* del cardinale Deusdedit (1087), un regesto della bolla con cui il duca dei poloni, poneva il regno sotto la protezione di papa Giovanni XV^[7]. Questo passaggio fu essenziale per la creazione della prima provincia ecclesiastica nel regno, una donazione che si riferiva alla quasi totalità dei territori allora soggetto alla dinastia Piast con la sola eccezione della Pomerania occidentale^[8] e della regione di Cracovia che probabilmente costituiva un appannaggio semi indipendente appartenente a Bolesław II (967-1025)^[9], il quale non figura tra i donatori.

L'adozione del cristianesimo nel rito latino fu, dunque, un fattore di fondamentale importanza perché cementò il potere, rafforzò lo Stato, il regime feudale e l'ideologia dei primi Piast, soprattutto aiutò il giovane Stato ad affrontare la minaccia germanica, permettendogli così di svilupparsi e di riunire tutti i territori abitati da una popolazione originariamente polacca, dall'imboccatura del fiume Odra fino alla regione della piccola Polonia e della Slesia.

Come conseguenza, si potrebbe dire quasi scontata, della conversione al cattolicesimo fu l'arrivo e l'istallazione nel regno di alcuni ordini religiosi: dai seguaci di san Benedetto che apparvero tra il XII e XIII secolo ai cistercensi i quali, provenienti direttamente da Marmont, si stabilirono prima a Jędrzejów nella Piccola Polonia per poi espandersi per tutto il XV secolo, dai francescani agli agostiniani che seppero meglio di altri inserirsi pienamente nella società polacca “et prendre un caractère autochtone”^[10] mentre negli ultimi decenni del XV secolo, si affacciano in Polonia i frati paolini^[11]. Solo più tardi trovarono una definitiva sistemazione i cappuccini grazie all'interessamento dei sovrani di casa Wasa e successivamente

di Jan III Sobieski che perorò con ostinazione la causa della loro presenza in tutto il paese^[12].

Fin dal loro primo arrivo in Polonia, i vari ordini religiosi cominciarono a spargersi per il territorio con l'apertura di conventi e nuove case impegnandosi in particolare nell'evangelizzazione e nella lotta alle eresie e contro gli hussiti e luterani, quest'ultimi numerosamente presenti nella regione del gran ducato di Lituania tanto da far esclamare al cardinale Stanisław Hozjusz (1504-1579), colui che più di ogni altro introdusse nel regno dei Sarmati europee nuove regole scaturite dalle sessioni conciliari tridentine, che il suo paese era un vero e proprio "asylum haereticorum"^[13].

Tuttavia il processo riformistico avviatosi nel regno dopo il Concilio non fu del tutto lineare. Diversi ostacoli si frapposero alla piena realizzazione delle istanze controriformistiche: rimaneva, in effetti, inalterato il livello della contestazione episcopale alla prescrizione dell'obbligo di residenza, mentre crescevano conflitti interni alla struttura ecclesiastica, soprattutto fra il capo delle chiese locali e i nunzi pontifici. È in questa prospettiva, ad esempio, che si iscrive la sostituzione nel 1576 del nunzio Girolamo Vitalis Bovio, con Annibale da Capua, perché in aperto contrasto con il primate Stanisław Karnkowski.

In realtà, non mancarono vescovi polacchi favorevoli alle norme tridentine e alla politica avviata dalla Santa Sede – su tutti basta ricordare il cardinal Jerzy Radziwiłł, vescovo di Vilna prima e Cracovia poi; tuttavia il clima post-conciliare in Polonia si caratterizzò per un generale clima di diffidenza tra le posizioni in campo.

Nonostante tutto, gli sforzi per la creazione di un clero preparato, e formato sulle norme del Concilio, furono seri e decisi: la volontà di istituire numerosi nuovi seminari da dislocare su tutto il territorio ne è la conferma. Il primo fu

fondato a Braniewo nel 1565, il secondo nel 1568 a Włocławek (Cuiavia); mentre nel 1579, sempre a Braniewo, venne istituito un seminario pontificio con lo scopo di formare missionari da utilizzare per la conversione della Svezia.

Non meno importante fu l'arrivo nel 1564 dei seguaci di padre Ignazio de Loyola attivi da subito con l'istituzione del loro primo collegio a Braniewo. L'Ordine, protetto dal potere regio, svolse un ruolo fondamentale per l'attuazione delle norme tridentine divenendo un punto di riferimento per l'attività missionaria e di conversione, ma divenendo anche un ponte verso la Moscovia scismatica ed ortodossa da sempre nel cuore dei pontefici che speravano in una unione delle due chiese sotto l'autorità di Roma.

I decreti tridentini, fatti accettare non sempre con facilità, avevano riportato ordine all'interno della stessa gerarchia cattolica mentre l'avvento al trono di Polonia di un rappresentante della dinastia Wasa, protestante in Svezia ma cattolicissimo in Polonia, aveva temperato certe forme di autonomismo luterano soprattutto nel gran ducato di Lituania, restava aperta una ferita che riguardava la questione dei ruteni nell'Ucraina soggetta alla Rzeczpospolita.

Se il 1596 aveva segnato una data importante per tutti quei "cattolici osservanti il rito greco, e chiamati per la loro unione alla chiesa romana, Greci uniti, o di Rito greco unito, e la loro Chiesa si denomina Chiesa rutena greco unita"^[14], gli anni successivi l'unione dovrà difendersi dall'interno e dall'esterno e tutto questo procurerà apprensione ed attenzione da parte della curia romana e, in particolare, della Sacra Congregazione *de Propaganda Fide* chiamata a vigilare che si salvaguardassero rigidamente i dettami che erano alla base dell'unione.

Il Sinodo di Brest (Unione di Berèstja) era stato, infatti, lo straordinario atto conclusivo di una lunga strada e che aveva avuto già l'anno precedente un momento di solennità quando

il 23 dicembre 1595, Clemente VIII Aldobrandini, durante un solenne concistoro svoltosi in Vaticano nella sala detta di Costantino, davanti al vescovo di Wlodziemierz, Adam Pociiej (1541-1613)^[15], futuro metropolita di Kiev succeduto a Michele Rahoza (†1599) e davanti a Kyrylo Terlèc'kyj, vescovo di Łuck (1585-1607), ambedue inviati in rappresentanza della chiesa ruteno-uniata a compiere la professione di fede, aveva promulgato la bolla *Magnus Dominus et laudabilis nimis*, con la quale elogiava apertamente la decisione assunta da quel clero ad unirsi a Roma^[16].

La professione di fede era una ventata di gioia per il religiosissimo Clemente VIII il quale, pur malatissimo e sofferente^[17], metteva così termine allo scisma tra la chiesa rutena e quella latina. Una professione che riconosceva agli uniati (cosa essenziale e di non poco conto) cerimonie e dignità del proprio clero. In pratica, con l'atto di unione, il papa riceveva nel grembo di Santa Romana Chiesa, anzi, come si legge in un secondo compendio della stessa bolla, documento conservato anche in questo caso presso i depositi archiviali di Propaganda Fide, univa ed incorporava come membro in Cristo il metropolita "et li vescovi sottoscritti, con tutti i loro chierici e popoli della nazione rutena soggetta al Re di Polonia"^[18]. Mentre una parte della popolazione accettava l'unione con Roma, è da ricordare che l'altra parte restava legata indissolubilmente al patriarcato di Mosca creando nel tempo conflitti e compromessi che sovente i sovrani polacchi dovettero affrontare e/o accettare. Si formava così un delicatissimo equilibrio politico-religioso che obbligherà la Santa Sede ad una continua vigile attenzione che si può riscontrare nelle carte conservate presso l'Archivio di Propaganda Fide^[19].

Credo sia quasi impossibile poter analizzare in modo preciso e particolareggiato gli stretti legami e le reciproche relazioni

intercorse nei secoli tra la chiesa di Roma e il regno dei Sarmati europei. Il tempo e lo spazio che mi è stato concesso, rende poco esaustivo un pur minimo discorso in tal senso. Per ovviare a questo limite, credo sia accettabile proporre un esempio tra le tante relazioni che coinvolga in qualche modo la questione degli uniati. Un tema sempre così pieno di incidenti e di incomprensioni da rasentare in alcuni momenti persino la rottura diplomatica tra Varsavia e la Santa Sede. Uno di questi incidenti coinvolge il “negoziato” Malakovskyj-Wynnyckyj, un controverso episodio che affonda le radici al tempo della nunziatura di Francesco Martelli (1633-1717). La soluzione di tale episodio diviene non più rinviabile a partire dall’8 agosto 1691 quando, seppure fugacemente, appare nelle carte del cardinale Barberini, protettore del regno polacco, al quale si chiede di trovare adeguata soluzione alla spinosissima controversia.

In concreto Malakovskyj, vescovo uniate di Przemyśl^[20], contestava a monsignor Wynnyckyj, già scismatico e passato all’unione^[21], la tiepidezza con la quale aveva accettati i dettami sanciti a Brest con tutte le relative responsabilità e obblighi che tale scelta aveva comportato. Si trattava in realtà di una complessa questione che tenne banco per moltissimo tempo, tanto da impegnare nel tentativo di trovare una soluzione favorevole sia la Congregazione di Propaganda, sia i rappresentanti pontifici presso Jan III Sobieski, sia lo stesso cardinale protettore.

Il discusso caso, se così si può dire, ebbe inizio con una lettera inviata il 6 febbraio 1679 da Francesco Martelli al cardinale Alderano Cybo, segretario di Stato di papa Innocenzo XI Odescalchi. In essa il nunzio riferiva l’intenzione espressa da Jan Sobieski di affiancare nella cura della diocesi all’anziano vescovo uniate di Premysł, il più giovane ed energico Innocenzo Wynnyckyj, già ussaro della guardia regia

e nipote di Wynnyckyj, tormentato vescovo scismatico negli anni 1650-1679.

La proposta aveva visto particolarmente dubbioso il rappresentante del papa, perché a suo parere il “passaggio immediato dalla professione militare all’ecclesiastica et al grado episcopale” non prometteva quel “frutto che si doveva desiderare per la salute dell’anime”^[22]. Un chiaro altolà alle decisioni regie che aveva, però, indispettito il sovrano il quale, affatto intimorito dalla presa di posizione del nunzio, rispondeva prontamente portando l’esempio di Costantino Lipski (1622c.-1698), vescovo di Liwów, che, pur essendo stato un buon soldato, aveva dimostrato di essere anche un ottimo pastore.

La *querelle* fu momentaneamente abbandonata, benché Martelli non mancasse di inviare precise informazioni sia alla Congregazione sia al cardinale Cybo sugli sviluppi del “negoziato”, come appare evidente dalla lunga lettera dell’11 settembre 1680^[23]. Il 13 novembre dello stesso anno, Martelli torna ad informare Cybo circa le pressioni esercitate direttamente sulla sua persona dal sovrano polacco che chiedeva una rapida soluzione dell’intricata questione. Sobieski spingeva affinché al Wynnycki, “a pena convertito dallo scisma e che ancora non ha pubblicata la sua conversione”, fosse riconosciuto lo stato di suffraganeo del vescovo uniate Malakovskyj mettendo così in grave difficoltà lo stesso gregge dei cattolici uniate particolarmente vicini alla figura del loro amato pastore Malakovskyj.

Martelli, pur lasciando aperto uno spiraglio con Sobieski, affinché la richiesta regia potesse raggiungere lo scopo, metteva, però, in guardia le autorità romane, principalmente Propaganda Fide, sulle difficoltà che l’intera operazione presentava sia a riguardo dell’enigmatica figura del candidato, sia del ruolo che si voleva assegnare all’anziano vescovo uniate

Malakovskyj “che ha in quella Diocesi il suo gregge cattolico e che ha convertiti molti scismatici, combattendo sempre con la sua estrema povertà e colle opposizioni continue del pseudo Vescovo Winnicki ora defunto il quale era prepotente con le sue ricchezze”. Tutto questo legato ad una nuova controversia che si era aperta con il “vescovo greco di Leopoli quale aveva fatta già la professione della fede ma occultamente”^[24], e per questo pretendeva gli fosse riconosciuto dalla Santa Sede il titolo di metropolita concessogli con indulto regio^[25].

Se tanti erano i problemi aperti e posti in discussione, da parte sua Jan Sobieski non intendeva recedere dal suo proposito, né voleva fare nessun passo indietro rispetto alla nomina del Winnicki. Il re arrivò ad assicurare personalmente, cosa a dir vero eccezionale, ma non certo la sola come si comprende leggendo attentamente la corrispondenza scambiata tra il sovrano polacco e il cardinale protettore Barberini, la totale protezione regia a favore del giovanissimo vescovo già scismatico.

Vista l’eccezionalità dell’affare ma anche e soprattutto l’interesse regio affinché “si conseguisse il frutto che si fa sperare per la santa unione”^[26], la richiesta di concedere il vescovato uniate a monsignor Winnicki fu ufficialmente messa all’ordine del giorno del *sejm* convocato nel giugno del 1680, come riferisce lo stesso Martelli nella relazione preparata per la Congregazione di Propaganda^[27]. A tale richiesto il nunzio non avrebbe potuto dar seguito senza previa autorizzazione da parte della Santa Sede, come appare chiaro anche dalla lettera del 6 novembre 1680 scritta direttamente al Sobieski e poi mandata in copia al segretario di Stato Cybo^[28].

Spettava – dunque – alla sola autorità romana trovare la quadratura del cerchio e le pressioni del sovrano polacco non portavano di certo nella direzione giusta. L’intera faccenda, se così si può definire, era nelle mani di Propaganda Fidee del

pontefice, al quale spettava l'eventuale consenso alla richiesta polacca alla sola condizione che il "negozio di così grande importanza per la propagazione della nostra santa religione" portasse effettivamente alla "salute di tante anime che facilmente si ridurrebbero alla vera fede mediante l'esempio e la buona devozione"^[29].

Fu da subito ben chiaro che la soluzione del problema non sarebbe stata facile. Al contrario, lo scontro Malakovskyj-Wynnyckyj si rimise in moto con maggiore forza nell'inverno del 1680 a seguito della morte di Antonio Wynnyckyj. Con questo imprevisto si apriva con più veemenza il contrasto, questo volta tra il sovrano e il nuovo nunzio Pallavicini il quale, appena preso possesso dell'incarico, scriveva direttamente al sovrano polacco informandolo di essere pienamente a conoscenza dell'intero problema e di essere stato prontamente messo a parte dal suo predecessore di come il negozio fosse stato presentato davanti all'intera Dieta, "dopo la quale non si è poi più trattato"^[30].

A monsignor Pallavicini, certamente più preparato nelle questioni politiche rispetto al suo predecessore, non era tuttavia sfuggito il contrasto tra Jan Sobieski e la Santa Sede sopra questo "negozio". Fin da subito gli fu molto chiaro che l'affare andava oltre le sue stesse facoltà di nunzio, appena insediatosi nella sua nuova sede, per dare alle sollecitazioni che provenivano dal palazzo reale quella "risposta e risoluzione sopra l'informazione che viene qui congiunta originalmente e che sua Maestà mi accenna di avere steso di sua propria mano"^[31]. Monsignor nunzio non aveva mancato, però, di far intendere al sovrano che gli era impossibile rispondere affermativamente in merito al caso, in quanto per una questione così complessa doveva necessariamente rimettersi al solo giudizio della Sede Apostolica^[32]. Come logica conseguenza, Pallavicini decideva di rimettere nelle mani

di Propaganda Fide, l'unica competente in questo specifico campo, la soluzione più congrua del delicatissimo problema^[33].

La faccenda restò così sospesa per diverso tempo. Non si trovava una via d'uscita alle richieste avanzate da Sobieski, né si era del tutto convinti delle rassicurazioni date dallo stesso sovrano "che il Vinnicki adempierà quanto promette"^[34]. Infine Pallavicini propose una via d'uscita ricorrendo a quanto già si era operato nelle diocesi africane al tempo dei donatisti. Il rappresentante del papa suggerì che "rimanessero l'uno e l'altro vescovo di Premislia, cioè l'unito ed il Vinnicki, venendo, però, egli all'unione con che al primo rimanessero tutti li vecchi uniti et al Vinnicki tutti quelli che venissero nuovamente all'unione"^[35].

Il progetto fu accolto con favore a Roma, dove si diede il via libera a Pallavicini. Tuttavia alcuni ritardi allungarono i tempi della soluzione tanto da costringere lo stesso Jan Sobieski, per opportunità politica, a chiedere ufficialmente di sospendere tutto. Il sovrano, a ridosso della battaglia di Vienna, temeva che la decisione potesse irritare gli scismatici proprio ora che si stava trattando "la lega con i Moscoviti e tirare i Cosacchi al servizio della Repubblica"^[36].

L'impegno profuso dal sovrano polacco per la questione anti-turca, fece accantonare l'intero negozio, né mai, scriveva nel luglio del 1689 il protettore Barberini al cardinale Altieri, "sin qui intorno ad esso è stata scritta cos'alcuna né da Sua Maestà né dal Signor Talenti"^[37]. La situazione si protrasse fino al 1690, quando il negozio tornò all'attenzione. Si iniziava da capo, ma questa volta entrava come interlocutore il cardinale Barberini nella sua qualità di protettore del regno e di membro della commissione che gestiva gli affari della stessa Propaganda^[38].

In una lettera inviata a Talenti, il cardinale protettore, anche a nome degli altri componenti della Congregazione, entrava

quasi in punta di piedi su tutta la questione rammentando al segretario regio che lo stesso Sobieski si era impegnato in prima persona a far mantenere gli impegni sottoscritti a suo tempo dal Wynnyckyj a favore dell'altro vescovo uniate di Przemyśl, Malachovskyj, in altre parole di “non toccargli la metà della diocesi a lui assegnata”^[39].

In verità si contestava al Wynnyckyj la continua sopraffazione che esercitava nei confronti del suo rivale, costretto da anni a vivere in uno stato di completa indigenza sprovvisto persino delle entrate che solitamente il re garantiva secondo quanto stabilito fin dal 1682 dal nunzio Pallavicini come equa soluzione del contestato “negozio”. Tale soluzione non aveva infatti trovato d'accordo il Wynnyckyj che in tutti questi anni aveva continuato a molestare, secondo quanto scrive nel 1691 il nuovo nunzio Santacroce, le “chiese che si sono date sotto la direzione di Monsignor Malakovski”^[40].

L'altra contestazione addossata al Wynnyckyj riguardava il suo ondivago comportamento che passava, alternativamente, dal pronunciamento di voler restare scismatico a quello di dichiararsi, secondo la relazione approntata dal Barberini e letta il 7 agosto 1690 durante un congresso generale, “in breve unito con tutto il suo clero”^[41]. Scelta che si sarebbe dovuto ufficializzare di nuovo, questa volta, però, seguendo i canoni di Brest.

Ad aumentare la già persistente confusione alla corte polacca c'era anche la nuova campagna militare guidata da un sempre più stanco e sfiduciato Sobieski, oltre ad alcune sventate iniziative assunte dallo stesso Malachovskyj che aveva autonomamente deciso di scegliere come diretto coadiutore il basiliano Porfirio Kulaykyl. Un atto audace con il quale l'anziano vescovo uniate intendeva assicurare la propria successione scegliendo un uomo a lui personalmente gradito. Era un modo per estromettere di fatto la riunione nelle sole

mani del Wynnyckyj dell'intera diocesi^[42]. Un passo azzardato che non servì a molto, dal momento che Wynnyckyj mantenne inalterata la fiducia del Sobieski. In compenso il nunzio Santacroce era di opinione opposto e rimproverava all'incerto vescovo di non aver ancora preso una posizione certa e chiarificatrice e di ritardare oltre misura la consacrazione, oltre a disapprovare il modo con il quale rendeva difficile la vita all'altro vescovo uniate, Malachovskyj, ridotta in estrema povertà. Lo stesso Sobieski, su pressante invito del Santacroce, cercò di ovviare con l'offerta di una somma di denaro a Malachovskyj e richiamando all'ordine anche Wynnyckyj, al quale non aveva mancato di rammentare l'impegno da lui assunto al momento di accedere alla carica di un sussidio annuo di 4.000 fiorini da versare per la sussistenza del suo rivale^[43]. In sostanza il sovrano cercava di trovare un accomodamento che non avrebbe scontentato né l'anziano vescovo né il giovane.

Tale comportamento fu stigmatizzato da Propaganda Fide, ma difeso dal cardinale protettore che scriveva a Talenti di voler rappresentare “a questa Sacra Congregazione di Propaganda i motivi che ha Sua Maestà di camminar con qualche morbidezza con Monsignor Winnichi Greco, ma che non mancherà per questo quando venga alla Corte di procurar la soddisfazione dovuta a Monsignor Malachowski Greco Unito. In tanto però non dovrebbe Monsignor Winnicki tirar più inanzi a far la professione della fede, come è tenuto”^[44].

Il negozio appariva – dunque – complesso e di difficile soluzione. Si potrebbe dire che l'aspetto politico girava attorno alla condotta incerta e tentennante di Wynnyckyj. Un modo di fare che urtava la sensibilità del nunzio, il quale provava un certo fastidio perché questo irrituale comportamento stava creando “notevole pregiudizio all'unione”. La netta posizione del rappresentante papale spinse alla fine Wynnyckyj a

prendere la tanto sospirata decisione. In una lettera inviata al sovrano e al clero, il vescovo scismatico, ora unito, scriveva “d’aver finalmente indotta tutta la sua diocesi sia la nobiltà come il clero ad abbracciare la santa unione con guadagno alla religione cattolica d’una infinità d’anime”^[45] e, dunque, di essere pronto a dichiararsi ufficialmente unito alla chiesa di Roma secondo i dettami di Brest.

Si era giunti all’epilogo del complesso e travagliato negozio. Il 23 maggio 1691, monsignor Santacroce dopo essersi rallegrato per la notizia con il sovrano polacco al quale, a suo giudizio, “dovevasi totalmente ascrivere un tanto acquisto”, faceva conoscere a Edoardo Cybo, segretario di Propaganda, le decisioni del vescovo ribelle^[46]. Queste, però, lasciavano scettici sia monsignor Malachovskyj, sia Francesco Bonesana (1649-1709), rettore del Collegio Armeno di Leopoli, i quali manifestavano poca convinzione per la buona fede del vescovo ex scismatico, visto che in passato e in varie occasioni lo stesso Wynnyckyj aveva più volte dichiarato ufficialmente di voler aderire all’unione per poi ritrattare. Un comportamento che nascondeva speculazioni personali, in quanto il nostro “ambiziosissimo” prelado cercava con il suo alterno comportamento di conquistare maggiori vantaggi. Anzi, si temeva in verità “che il Vinnicki tenti ogni arte e non abbia altro fine che di liberarsi dalle molestie che riceve per non essersi manifestato e guadagnare con ogni quiete il contraddetto vescovato”^[47].

Il complesso “negozio” trovava infine uno sbocco nell’agosto del 1691, quando Jan Sobieski ragguagliò il protettore del regno dell’improvvisa morte del vescovo uniate di Chulm, Alessandro Lodziata (1633-1717). Era un’occasione insperata per risolvere l’intera questione, come riferiva dal collegio in Moldavia sulle rive del Prut il gesuita Vota al cardinale Barberini^[48]. Malachovskyj, secondo le indicazioni regie,

sarebbe passato alla più redditizia diocesi di Chułm, appena liberata, mentre al Wynnyckyj sarebbe andata l'intera sede di Premysł, finalmente unificata nelle mani di un solo vescovo^[49]. Si dovette tuttavia attendere il 9 novembre 1691 per vedere monsignor Wynnyckyj durante una solenne funzione, in ginocchio davanti al sovrano e alla corte unita, abbandonare lo scisma ed aderiva all'unione.

Si chiudeva dopo tanti anni una controversia che aveva procurato danni all'unità stessa della chiesa cattolica. Restavano, però, in piedi i dubbi sulla veridicità dell'adesione proclamata dal Wynnyckyj. Perplexità espresse dallo stesso Radziejowski direttamente al Barberini, cui aveva scritto di non essere affatto convinto "se effettivamente abbia rinunciato allo scisma", ma di essere pronto a giudicare soltanto dopo aver esaminata "la dottrina che egli insegna al popolo e il catechismo nuovamente da lui messo in publico" dal momento che esistevano "in tribunale secolare gravissime pene ingiunte contra relapsos, cioè la pena d'infamia e la proscrizione dal Regno"^[50].

Persistevano, dunque, incertezze sulla persona e l'operato del neo convertito all'unione. Santacroce contestava soprattutto la prassi seguita dalla Congregazione che aveva imposto come unico responsabile della diocesi Wynnyckyj venendo così meno alla consuetudine che voleva che il territorio o distretto scismatico passato all'unione fosse sottoposto interamente alla giurisdizione dell'unito mentre, nel caso del più volte citato Wynnyckyj, questi era venuto in possesso di diverse chiese quando ancora non aveva professato la fede unionista davanti alla persona del nunzio. Un comportamento considerato da tutti i rappresentanti del papa che si erano succeduti alla guida della nunziatura, inaccettabile ed ancor più stigmatizzato dal Santacroce che considerava l'atto ormai sottoscritto fin dal 1681 sminuente l'autorità ecclesiastica a tutto vantaggio di quella

laica.

Il possesso delle chiese era avvenuto non in conformità dei dettami di Brest, ma “solo in vigore della commissione regia”, e, dunque, non legittimato neppure ora che la conversione aveva seguito le regole canoniche. Propaganda Fide manteneva evidentemente più di una riserva sulla persona del Wynnyckyj e sul suo operato. Chiara mancanza di fiducia nell’azione del presule che spinse i cardinali della Congregazione a pensare di affiancargli un coadiutore gradito alla Santa Sede, ma anche allo stesso Sobieski che, a dire il vero, aveva già indicato come possibile candidato un suo parente, padre Antonio Zolkievskyj di circa 25 anni, monaco basiliano addottoratosi nel giugno del 1690 presso il Collegio Urbano di Roma^[51]. Proponimento che non ebbe, però, seguito alcuno, soprattutto dopo l’intervento di Francesco Bonesana, appena nominato vescovo di Caiazzo e in predica di assumere la direzione della nunziatura di Varsavia^[52]. Questi mise in guardia la Congregazione, spiegando che tale decisione avrebbe certamente scatenato vibranti opposizioni da parte “dalla nobiltà di quella diocesi rutena, la quale gode la prerogativa di eleggersi il proprio pastore”^[53].

C’è tuttavia da registrare che proprio Bonesana si chiedeva quale potesse essere il motivo che spingeva Propaganda ad affiancare un coadiutore al Wynnyckyj, quando la sua stessa azione pastorale era corrispondente al suo ruolo? Il prelado, infatti, si comportava, almeno secondo la voce corrente, “egregiamente e che corrispondono le sue buone operazioni alla dichiarazione fatta della sua unione colla Santa Chiesa Romana per la quale indefessamente s’affatica”^[54]. Sull’ex vescovo scismatico incominciavano a farsi strada opinioni più favorevoli che tenevano conto dell’appoggio incondizionato del sovrano polacco che sembrava volesse garantire personalmente sull’operato del vescovo.

Con questo nuovo clima, soprattutto dopo il definitivo passaggio di Malachovskyj alla diocesi di Chełm, non restava che accettare e fare proprie le parole di padre Bonesana. Così, dopo dodici lunghissimi anni, la diocesi uniate di Premisł ritornava nel 1692 sotto lo stretto controllo di un unico vescovo, sebbene restassero ancor aperte alcune questioni che tornarono a riproporre l'intervento diretto di Propaganda Fide come aveva messo in evidenza Barberini in una lettera a Radziejowski che tanto si era adoperato per la felice conclusione dell'intero "negozio"^[55].

Nel luglio del 1694, questa volta davanti a papa Innocenzo XII, i cardinali della Congregazione furono chiamati di nuovo a discutere del "problema", perché tale era diventato, di monsignor Wynnyckyj. Tutti i porporati, quantunque riconoscendo "la sincera sommissione e perfettissima ubbidienza a tutti gli ordini inviati da Sua Beatitudine a detto Monsignore e contenuti nel Decreto della stessa Sacra Congregazione"^[56], erano ben consapevoli di dover affrontare una questione divenuta assai delicata che comprometteva lo sforzo fino ad allora fatto di riportare una certa tranquillità nell'ambito della chiesa uniate. Questa volta si trattava del catechismo stampato senza alcuna autorizzazione delle autorità ecclesiastiche romane e fatto circolare in tutta la diocesi dal nostro contestato vescovo. Roma ordinava il ritiro delle copie contestate e incalzava il vescovo uniate a diffonderne con solerzia e puntualità uno nuovo^[57], questa volta conforme a quello "conscriptorum a piae memoria Cardinali Bellarmino, vel a padre Canisio Societatis Jesu"^[58].

Il "ribelle" vescovo aveva agito, anche in quest'occasione, con la solita imprudenza e senza tener conto delle indicazioni romane. Anche questa volta era quindi incappato nella disapprovazione generale e, dunque, c'era bisogno di maggior controllo sul suo operato. Si richiamò per questo il nunzio

Santacroce ad una maggiore accortezza. Al cardinale Spada, nuovo segretario di Stato di papa Pignatelli, fu affidato il compito di far conoscere al rappresentante pontificio la necessità di “invigilare per l’adempimento di ciascheduno dei predetti punti e di tenerne ragguagliata la Santità Sua, massime nel trasmettere qua quanto prima i documenti dell’abolito catechismo e della confezione e pubblicazione del nuovo nella forma prescritta”^[59]. L’ordine era perentorio. Era indispensabile che le copie del catechismo messe in circolazione fossero ritirate e sostituite con testi approvati delle autorità ecclesiastiche con proprio *imprimatur*. Soprattutto era necessario controllare e vigilare sulle azioni pubbliche e religiose di monsignor Wynnykyj che dopo tanti anni restava ancora sotto attenta osservazione.

Altre questioni pendenti ancora aperte attendevano un’immediata e pronta soluzione. Nella corrispondenza Sobieski-Barberini non trova più tanto spazio il caso Wynnykyj, peraltro oramai definito, seppure il protettore, lamentandosi con padre Vota, ancora alla fine del mese di ottobre 1694, non aveva avuto alcuna diretta e personale risposta da parte del vescovo per la definitiva soluzione del problema riguardante il catechismo^[60]. Una risposta rassicurante giunse infine a Roma tramite il gesuita Vota alcuni giorni dopo e pose termine all’annosa *querelle*^[61].

La medesima soddisfazione risalta dalla lettera che il protettore indirizzò al cardinale Radziejowski, al quale faceva sapere il 7 novembre che avrebbe informato tempestivamente Propaganda Fide della pronta disposizione dimostrata dal ribelle Wynnykyj a correggere il catechismo ed aggiunse, per maggior garanzia, di non dubitare delle buone intenzioni del prelado giacché attestate “da Vostra Eminenza”^[62]. Si chiudeva così un lungo e tormentato periodo che tanta apprensione aveva creato negli apparati romani. Tuttavia, la questione

rutena non scomparve dalle scene ed altri contrasti si presentarono all'orizzonte.

Summary

The history of Polish Catholicism started in 966 when Prince Mieszko converted to Catholicism. The fact is clearly certified by a document preserved through the Bibliotheca Apostolica Vaticana, in which the kingdom is put under the protection of Pope John XV. This step was essential for the creation of the first ecclesiastical province in the kingdom, a donation that concerned almost all of the territories then subject to the Piast dynasty with the exception of western Pomerania and the region of Kraków. Along with the conversion to Catholicism also religious orders settled in Poland, firstly the Benedictines, then between the 12th and 13th century the Cistercians, who were followed for instance by the Franciscans, the Augustinians and later by the Paulines and the Capuchins. The orders played a significant role in the evangelisation and in the fight against heresy, Lutheranism and Husitism. In 1564 also the Jesuits arrived who had a fundamental role in the realization of the decrees of Trent, becoming a point of reference on the field of missionary activity and conversion. Furthermore, in the eyes of the popes they meant a bridge towards the schismatic and orthodox Muscovy. The hopes of union with the orthodox Ruthenians fulfilled in 1595–1596 with the Union of Brest. However a part of the population accepted the union with Rome, an other part of it remained legated to the patriarchy of Moscow causing conflicts that the Polish sovereigns had to face time to time. This way, it was formed a very delicate political-religious balance that obliged the Holy See for a continuous vigilant attention that can be observed in the files preserved through the archives of the

Congregation of the Propagation of the Faith. Among these cases the study examines one particular, the Malakovskyj-Wynnyckyj incident.

The discussed instance started with a letter sent by Francesco Martelli to Cardinal Alderano Cybo, secretary of State, on the 6th of February 1679. In this document the nuncio referred to the intention expressed by Jan Sobieski to place the young and energetic Innocent Wynnyckyj – former hussar of the royal guard and grandson of Wynnyckyj, tormented schismatic bishop (1650–1679) – as a suffragan beside the elderly united bishop of Przemyśl. The former converted from the schism, but had not been published his conversion yet. The subject emerged again and again in the following decade – this long process is presented by this study. For instance in 1682 Nuncio Pallavicini proposed an arrangement that worked in African dioceses in the time of Donatists that was welcomed by Rome, but Sobieski asked the postponement of the solution from political reasons. In the meantime there were also jurisdictional conflicts between the two bishops. As the new nuncio, Santacroce in 1691 wrote Wynnyckyj continued to harass the churches that were given under the jurisdiction of Malakovskyj, and the latter autonomously decided to choose as his direct coadjutor the Basilian Porfirio Kulaykyl to ensure his succession. Finally, in 1691, Malakovskyj was promoted to the more profitable diocese of Chułm, while Wynnyckyj remained the only bishop in Przemyśl after solemnly abandoned the schism and adhered to union with Rome.

The affair seemed to be resolved – although aroused doubts in connection with the veracity of his adhesion –, but the Ruthen question remained still on the agenda and other contrasts turned up on the horizon.

[\[1\]](#) Sigle: APF (Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli o de Propaganda Fide), CP per (Congregazioni particolari), SC (Scritture riferite nei Congressi), SOCG (Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali); ASV (Archivio Segreto Vaticano); BAV (Biblioteca Apostolica Vaticana); DBI (Dizionario Biografico degli Italiani); PSB (Polski Słownik Biograficzny). In

generale sulla storia delle origini dello Stato polacco cfr. W. Hensel, *Les origines de l'État polonais*, Varsovie 1960, e *Méthodes et perspectives de recherches sur les centres ruraux et urbains chez les Slaves (VII-XIII s.)*, Varsovie 1962. Tuttavia il primo vero storico e geografo della Polonia ed uno tra i più grandi storici dell'Europa medievale fu Jan Długosz, autore degli *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, cfr. W. Szelinska, *Jan Długosz storico e primo geografo polacco*, Warszawa 1984.

[2] Sulla figura del duca dei Polonia cfr. G. Labuda, *sub voce*, PSB, 21, 1976, pp. 31-32.

[3] J. W. Woś, *La Polonia nella sua storia millenaria*, "Humanitas", n.s., XL, 3 (1985), p. 449, ora anche in Id., *La Polonia. Studi storici*, Pisa 1992, p. 11.

[4] Cfr. M. Moroni, *La conversione dei popoli al Cristianesimo dal secolo IV al X e le profezie d'Isaia*, "L'Arcadia", III (1918), pp. 357-374.

[5] Cfr. *Storia della Polonia*, a cura di A. Gieystor, Milano 1983, p. 21. Si può senza dubbio sostenere che la millenaria storia dei Sarmati Europei dimostra che in questa vasta comunità, l'elemento polacco si è andato sempre più imponendo fino a manifestarsi in permanenza, benché abbia subito non poche difficili prove. Fattore essenziale, forse il più tangibile è la "lingua polacca" che si è poi dimostrata non così differente da quella che oggi tutti conosciamo. Cfr. J. Tazbir, *Recherches sur la conscience nationale en Pologne au XVIe XVIIe siècle*, in "Acta Poloniae Historica", XIV (1966), pp. 5-22.

[6] Cfr. J. W. Woś, *Materiali per la storia della Polonia sotto la dinastia Piast*, Firenze 1980, pp. 46-49.

[7] BAV, *Barb. Lat.* 3833, ff. 87a-87b. Cfr. J. Ptasnik, *Dagome iudex. Przyczynek krycznek do generzy swietopietrza w Polsce*, Kraków 1911.

[8] Cfr. P. David, *La Pologne et l'évangélisation de la Poméranie occidentale aux XI et XII siècle*, Paris 1926; T. Glemma, *Dzieje Kościoła na Pomorzu*, Warszawa 1930.

[9] Sulla figura di Bolesław II cfr. K. Tymieniecki, *sub voce*, PSB, 2, 1936, pp. 248-253.

[10] J. Kłoczowski, *Ordres Religieux dans la Pologne médiévale*, in *Le Millénaire du Catholicisme en Pologne*, Lublin 1969, p. 102.

[11] Agli ordini religiosi maschili, si affiancarono nel tempo anche quelli femminili: le suore norbertine, le clarisse, le benedettine, domenicane, agostiniane e ben quattro case delle religiose della Maddalena. Inoltre tra la fine del XV secolo e l'inizio del XVI, si svilupparono comunità di terziarie.

[12] Cfr. G. Platania, *L'arrivo dell'ordine dei frati minori cappuccini in Polonia attraverso la corrispondenza del cardinale Carlo Barberini, protettore del regno*, in *Gli Archivi per la storia degli Ordini Religiosi. I. Fonti e Problemi (secoli XVI-XIX)*, a cura di M. C. Giannini - M. Sanfilippo, Viterbo 2007, pp. 211-238.

[13] S. Hozjusz, *Opera omnia*, Coloniae 1584, vol. II, p. 225; J. W. Woś, *Santa Sede e corona polacca nella corrispondenza di Annibale di Capua (1586-1591)*, Trento 2004, pp. 142-153.

[14] G. Moroni, *Ruteni*, in Id., *Dizionario di erudizione storica-ecclesiastica*, vol. 59, Venezia 1852, pp. 323-345.

[15] “Nel pontificato della santa memoria di Clemente VIII, Ipazio Poceo, che fu senatore del Regno di Polonia, fu fatto arcivescovo di Chiovia e corrispose così ardentemente alla sua vocazione et alli detti propositi da lui fatti di rimettere in piede l’unione, che col molto zelo suo convertì buona mano di scismatici et li riunì con Santa Chiesa; et Sua Maestà, che favoriva questa santa opera dell’unione, nominò in luogo de’ vescovi scismatici che andavano morendo, solo Ruteni uniti” (APF, SOCG, vol. 337, *Relazioni di Polonia in materia di religione*, f. 89r).

[16] APF, SOCG, vol. 336, *Compendio della bolla di Clemente VIII spedita l’anno 1595 per l’unione de’ Ruteni con la Santa Romana Chiesa*, ff. 3r-4r.

[17] In generale sul pontificato di papa Clemente VIII, cfr. A. Borromeo, *sub voce*, in DBI, 26, Roma 1982, pp. 259-282.

[18] APF, SOCG, vol. 336, *Compendio [...] per l’unione de’ Ruteni*, cit., ff. 3r-4r.

[19] I documenti più antichi risalgono, com’è ovvio, all’anno di fondazione della stessa Sacra Congregazione. Cfr. N. Kowalsky - J. Metzler, *Inventory of the Historical Archives of the Congregation for the Evangelization of Peoples or “de Propaganda Fide”*, Città del Vaticano 1988.

[20] Vescovo greco-unito di Premysł (1669-1691): P. B. Gams, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Graz 1957, p. 363. Nel 1670 l’allora sovrano di Polonia, Michele Korybut Wiśniowiecki, aveva “sottoscritta l’elezione fatta per il vescovato di Premislia della persona del Padre Jan Malacovski che se averà esecuzione porterà seco la recuperazione di molte chiese e parrocchie, che per quanto gl’è stato riferito ascendono al numero di cinque mila per il che egli ne ha passato gl’uffici opportuni replicamente a Sua Maestà” (APF, *Acta*, vol. 39, *Relationes Eminentissimi Cardinali Ursini*, Romae 1 decembris 1670, ff. 232v-233r).

[21] Su di lui: M. Marusyn, *Die Vereinigung der Peremysler und Lemberger Eparchien mit dem apostolischen Stuhle*, Roma 1951.

[22] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Francesco Martelli a Alderamo Cybo, Grodno 6 febbraio 1679, f. 68r.

[23] APF, CP, *Polonia*, vol. 30, Francesco Martelli a Alderamo Cybo, Varsavia 11 settembre 1680, ff. 168r-169v.

[24] APF, CP, *Ruteni*, vol. 25, Opizio Pallavicini a Edoardo Cybo, Varsavia 2 aprile 1681, f. 178r.

[25] APF, CP, *Ruteni*, vol. 30, Francesco Martelli a Alderamo Cybo, Varsavia 13 novembre 1680, ff. 170v-171r.

[26] APF, CP, *Ruteni*, vol. 30, Francesco Martelli a Alderamo Cybo, Varsavia 13 novembre 1680, f. 171r.

[27] APF, CP, *Ruteni*, vol. 25, Relazione alla Dieta, giugno 1680, ff. 79r-96r.

[28] APF, CP, *Ruteni*, vol. 25, Francesco Martelli a Jan III Sobieski, Varsavia 6 novembre 1680, f. 158r-v.

[29] APF, CP, *Ruteni*, vol. 25, Francesco Martelli a Jan III Sobieski, Varsavia 6 novembre 1680, f. 158r.

- [30] APF, CP, *Ruteni*, vol. 30, Opizio Pallavicini a Jan III Sobieski, Varsavia 6 agosto 1680, f. 24r-v.
- [31] APF, CP, *Ruteni*, vol. 25, Opizio Pallavicini ad Alderamo Cybo, Varsavia 13 novembre 1680, f. 170r.
- [32] APF, CP, *Ruteni*, vol. 25, Opizio Pallavicini a Jan III Sobieski, Varsavia 6 novembre 1680, f. 158r (copia di lettera inviata al segretario della Congregazione di Propaganda, monsignor Edoardo Cybo).
- [33] APF, CP, *Ruteni*, vol. 25, Opizio Pallavicini ad Alderamo Cybo, Varsavia 13 novembre 1680, f. 170v.
- [34] APF, CP, *Ruteni*, vol. 25, Opizio Pallavicini a Jan III Sobieski, Varsavia 6 novembre 1680, f. 158r
- [35] APF, CP, *Polonia*, vol. 25, Opizio Pallavicini ai Cardinali della Congregazione de Propaganda Fide, Varsavia 2 aprile 1682, ff. 178r-182r.
- [36] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Opizio Pallavicini a Edoardo Cybo, Varsavia 9 gennaio 1682, f. 77r.
- [37] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Carlo Barberini ad Angelo Paluzzi degli Albertoni Altieri, Roma 9 luglio 1689, f. (copia).
- [38] Oltre a Carlo Barberini, facevano parte della commissione i cardinali Paluzzo Paluzzi Altieri degli Albertoni (1623-1698), Emanuele de Bouillon de la Tour d'Auvergne († 1715), Giovan Battista Spinola (1647-1719), Gaspare Carpegna (1626-1714), Federico Baldeschi Colonna (1625-1691), Francesco Nerli (1636-1708), Girolamo Casanate (1620-1700), Fabrizio Spada (1633-1717) e Ferdinando d'Adda (1649-1719).
- [39] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Carlo Barberini a Tommaso Talenti, Roma 14 marzo 1690, f. 305r.
- [40] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Andrea Santacroce a Angelo Paluzzi degli Albertoni Altieri, Varsavia 3 gennaio 1691, ff. 319r-320r.
- [41] APF, *Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, vol. 60, Relationis Eminentissimi Barberini, Roma 7 agosto 1690, ff. 194r-197r.
- [42] APF, *Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, vol. 60, Relationis Eminentissimi Barberini, Roma 7 agosto 1690, f. 194r-v.
- [43] “Il Reverendo Malakovski, vescovo greco, ha meritato tanto col conservare la sua diocesi nel vero rito cattolico, che non puol dubitare che li sia per mancare mai il nostro regio patronato, sì come più volte l'abbiamo assicurato. Anzi ho ordinato al Padre Vota di farlo sapere a Vostra Eminenza, così come il maggior nostro desiderio non abbi mai altra mira che quella dell'augumento della Fede Santa, così può tenere per conto che ben presto sia per aver esito felice la nostra brama di vedere tutta questa vasta provincia lasciar lo scisma ed abbracciare la vera fede cattolica romana” (APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Jan III Sobieski a Angelo Paluzzi degli Albertoni Altieri, Varsavia 3 gennaio 1691, ff. 319r-320r).
- [44] BAV, *Barb. Lat.* 6651, Carlo Barberini a Tommaso Talenti, Roma 21 ottobre 1690, f. 153v.

- [45] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Andrea Santacroce a Edoardo Cybo, Varsavia 23 maggio 1691, ff. 331r-332r.
- [46] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Andrea Santacroce a Edoardo Cybo, Varsavia 23 maggio 1691, ff. 331r-332r.
- [47] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Andrea Santacroce a Edoardo Cybo, Varsavia 23 maggio 1691, f. 132r.
- [48] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Carlo Maurizio Vota a Carlo Barberini, Collegio Moldavia 9 novembre 1691, f. 349r.
- [49] BAV, *Barb. Lat.* 6623, Jan III Sobieski a Carlo Barberini, Żułkiew 8 agosto 1691, f. 113r.
- [50] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Michele Radziejowski a Carlo Barberini, Radziewica 23 ottobre 1691, ff. 353r-354r.
- [51] Era entrato in collegio il 6 dicembre 1687 per uscirne il 26 giugno 1690 dopo “aver ricevuto la laurea del dottorato” (A. G. Welykyj, *Acta S.C. de Propaganda Fide. Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjæ spectantia*, II, 1667-1710, Romae, 1954, p. 91).
- [52] La voce che voleva Bonesana alla guida della nunziatura di Varsavia era smentita dal Barberini, il quale scriveva al Talenti che “essendo stato destinato cotesto Padre Bonesana ad uno dei Vescovati del Regno di Napoli, non parmi verisimile che possa venir deputato Nunzio Apostolico in cotesto Regno, mentre quelle chiese pur troppo richiedono la residenza continua de’ pastori et ai Nunzi non è solito conferirsi tal dignità se non col titolo *in partibus*, dove non sono obligati alla residenza” (BAV, *Barb. Lat.* 6651, Roma 18 ottobre 1691, f. 252r).
- [53] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Francesco Bonesana a Edoardo Cybo, s.l. 10 giugno 1692, f. 386r.
- [54] APF, SC, *Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 2, Francesco Bonesana a Edoardo Cybo, s.l. 10 giugno 1692, f. 386r.
- [55] BAV, *Barb. Lat.* 6651, Carlo Barberini a Michele Radziejowski, Roma 16 agosto 1692, ff. 377v-378r.
- [56] BAV, *Barb. Lat.* 6652, Carlo Barberini a Carlo Maurizio Vota, Roma 17 luglio 1694, f. 66v.
- [57] BAV, *Barb. Lat.* 6652, Carlo Barberini a Carlo Maurizio Vota, Roma 17 luglio 1694, f. 67r.
- [58] BAV, *Barb. Lat.* 6652, Carlo Maurizio Vota a Jan III Sobieski, Romae 28 julii 1694, f. 71v.
- [59] BAV, *Barb. Lat.* 6652, Carlo Barberini a Carlo Maurizio Vota, Roma 17 luglio 1694, f. 67r.
- [60] Barberini scrive al gesuita Vota che monsignor “Winnichi non ha ancora risposto alla mia lettera, ma assicurandomi Vostra Reverenza della di lui costante intenzione in eseguire ciò che desidera la Sacra Congregazione di Propaganda Fide, io ne attenderò i rincontri per potergli dare il merito che gli è dovuto presso la medesima” BAV, *Barb. Lat.* 6652, Carlo Barberini a Carlo Maurizio Vota,

Grottaferrata 27 ottobre 1694, f. 96v-97r.

[61] BAV, *Barb. Lat.* 6652, Carlo Barberini a Carlo Maurizio Vota, Grottaferrata 6 novembre 1694, f. 100r.

[62] BAV, *Barb. Lat.* 6651, Carlo Barberini a Michele Radziejowski, Grottaferrata 7 novembre 1692, f. 410r.

5.1. “ULTRAMONTANE” ENCOUNTERS. GERMAN BISHOPS AT EARLY MODERN ITALIAN UNIVERSITIES

Raynald Becker

1.

For decades, the mobility of students between the different territories of the Holy Roman Empire and the Italian states has been a main area of interest in European intellectual history^[1]. Scholars have carved out many different aspects thus reflecting the methodological variety in current historiography on late medieval and early modern academia. The contacts between German academics and Italian universities have to be seen in the wider contexts of far-reaching transfer processes, transmitting for example the achievements of Roman law, the juridical erudition of the Papal Curia, and the elements of Renaissance learning and Humanism from the heartlands of Mediterranean civilization to the backlands in transalpine Germany. Not only did the *peregrinatio academica* to the Apennine peninsula give access to advanced intellectual training for individuals. Equally, it provided its beneficiaries with a specific function for contemporary society: the German protagonists of Italian higher education acted as cultural brokers. As service agents of intellectual experiences and values, they were instrumental in the communication between

the South and the North^[2].

Different social groups promoted these exchange processes. As a first group, the graduates of the law schools in Rome (Sapienza, Curial University), Bologna, Padua, Pavia, Ferrara or Siena, the most prestigious universities in Old Europe, can be identified here^[3]. A second group was formed by the humanists. They were attracted by the *bonae artes* thoroughly cultivated on Italian universities since the first half of the 15th century^[4]. A third group can be found in the monastic milieus. Benedictines, Franciscans, Dominicans^[5], and later on Jesuits^[6] set out for Italy in search of spiritual experience and academic knowledge. After returning to their homelands, many of these Italian-trained jurists, humanists and theologians obtained prominent positions. They gained influence in the governing bodies of both spiritual and temporal powers. Church and State attentively welcomed them as *periti* in the ecclesiastical administration on all levels, at the princely courts, in the different branches of Imperial jurisdiction and, last but not least, in the ranks of local government. Universities and institutions of higher learning, the medical societies, and other forms of learned corporations should be mentioned here as well. Systematically, they recruited experts from academics with Italian backgrounds.

2.

With regard to the interdependencies between the Holy See and the *partes* (which is the general theme of this volume), some questions will arise: how can intellectual history contribute to our understanding of the relations between the Papacy and the local churches in early modern and modern times? And to which extent can intellectual history help us to illustrate the functioning of ecclesiastical organization, a problem treated by theologians or church historians rather

than intellectual historians? This paper will focus on the argument that travelling to Rome and Italy *causa studendi* was a substantial factor of ecclesiastical life in transalpine entities. It profoundly shaped the institutional landscapes of the Catholic Church from the 16th century onwards. In short: This paper will deal with the academic careers of early modern episcopate in Italy, particularly with those of German bishops^[7].

In a wider sense, the following reflections will show that the Imperial Church or *Reichskirche* was much more integrated into the social framework of the Universal Church, than it has previously been acknowledged by modern historians. Conventional wisdom holds that the *Germania Sacra* was a “national” church separated from Rome. Historical orthodoxy tells us that the *Reichskirche* displayed a German version of the *Ecclesia Gallicana* (French Church), the key model of “nationalized” ecclesiastical existence in early modern Catholic Europe^[8]. In my opinion, the peregrination of bishops and high-ranking prelates to Roman and Italian universities worked to counterbalance these tendencies of “regionalization”. Amongst the German high-clergy, it helped to establish a sound balance between “national” identity and “global” awareness. Studying abroad created a sense of *Romanità*, a spirit of *Italianità*, if not more: it fostered a connection, which can be described as a kind of “ultramontane” interconnectedness.

The term “ultramontane” will be used here despite the fact that it is generally associated with the highly antagonistic Church-State relations during the late 18th, 19th and 20th centuries^[9]. From the perspective of intellectual history the term has a broader meaning: from the Roman or Italian point of view, all students originating north of the Alps were *oltramontani*. For example, at the medieval University of Padua the academics from the Holy Roman Empire and from other

countries of Northern Europe formed an autonomous corporative body. There was a *universitas ultramontanorum* as opposed to the *universitas citramontanorum*, which were primarily joined by students of Italian origin. In Bologna, similar structures can be observed^[10]. Even the Roman Curia used the notion *ultramontani* in precisely this sense. In Papal bureaucracy, it was common to designate seekers of indulgences, grants and ecclesiastical prebends from Northern parts as ultramontanes^[11]. Conversely, in Northern Europe the term was applied to Southerners: people from Italy or Spain were also called *ultramontani*. The medieval terminology reflected geographical identities rather than ideological attitudes^[12].

In the 16th century, things began to change dramatically. Under the impact of a tight-knit ecclesiastical particularism, imposed onto the local churches by Protestant as well as Catholic rulers, supporters of the Papacy and Roman doctrine were marked as ultramontanes because of their affinity to an authority that resided beyond the Alps. A *soupeçon générale* now cast a shadow over outspoken adherents to the Holy See. They were considered to be followers of a foreign power, alienating the subjects from loyalty to the State. This was especially the case with France and the Holy Roman Empire, where Gallicanists and Febronianists emphasized the competencies of the temporal prince *in spiritualibus*, with exclusive responsibilities for regulating almost all sectors of the Church^[13].

Regarding academic education, the remarkable swing in ecclesiological thinking had far-reaching consequences. During the entire early modern period, authorities tried to restrict the *peregrinatio academica* more or less vigorously and more or less effectively. For sure, these developments evolved from general trends: when governments forced their subjects

to study at home (if there was a relevant institution of higher education), this happened as a result of rising state power in absolute monarchies. However, the growing state control radiated into the ecclesiastical dominium, limiting the academic options of clerics in many ways.

The case of the Habsburg territories can illustrate the restrictions imposed on clerical students most clearly. In 1781, Emperor Joseph II, one of the most influential protagonists of Catholic Enlightenment, by law prevented upcoming priests and religious from studying abroad. This measure was resolutely directed against the Papal universities and colleges in Rome, especially the Collegio Romano (Gregoriana), the former Jesuits' University (the Gregoriana was restored as a Jesuit institution in 1824)^[14]. Furthermore, the regime of prohibition was paralleled by the founding of "national" seminaries to guarantee the formation of a future clergy free from Roman infiltration, as Enlightenment and Liberal Catholics saw it. The case for "home-grown" clergy continued during the first half of the 19th century. For example, the Austrian government under Emperor Francis I backed the initiative of court preacher Jakob Frint to establish a new general seminary for the Habsburg lands in Vienna. The Frintaneum, founded in 1816, gained an extraordinary reputation in training the ecclesiastical elites of the Habsburg Empire, since it was giving rise to splendid careers of many prelates in Austrian and Hungarian dioceses^[15]. The restrictions impending access to Roman universities only lessened in later 19th century, when Josephinism was overcome by a more moderate stance towards the Papacy^[16].

3.

Returning to the academic careers of the early modern episcopate, this sketch is to demonstrate that the bishops of the

Holy Roman Empire were not only closely linked to Rome for dogmatic, juridical or political reasons, but also by mental habits as shown in intellectual practices. To repeat the main thesis of this paper: despite the ongoing efforts of temporal authorities to direct academic aspirations towards state-sponsored, state-owned or – to use the voice of contemporaries – to “indigenous” institutions, foreign universities, in particular the Italian *studia*, remained popular among German high-clergy until the breakup of the Holy Roman Empire at the beginning of the 19th century.

In the following, the patterns of academic behavior in German episcopate will be examined by referring to some statistical evidence. Several findings taken from current research on the social history of the *Reichskirche* deserve to be looked at more closely. Firstly, our survey will summarize some general trends. Secondly, these trends are to be reconsidered in a detailed case study. For this purpose, our interest will switch to a prominent example that is the Episcopal hierarchy in the Franconian bishopric of Bamberg in Southern Germany.

1) In his recent portrait of the *Reichskirche* on the eve of the Reformation, Thomas A. Brady has highlighted the particular academic profile of German bishops in the late 1500s and early 1600s: almost all of them passed through academic careers, before rising to crosier and miter^[17]. German bishops did not differ from their French or English colleagues of the pre-Reformation and Reformation period: they were the first to acquire academic qualifications thus fostering the role of universities as formative agents of early modern professional society^[18].

Italian institutions were eminent in providing German bishops with university education. And it is interesting to see that post-Reformation-episcopate continued to travel to Italy.

Statistical data even show an increasing number of Italian trained prelates after a slight decline in early 16th century (which must be attributed to a general decline in university attendance as a result of harsh criticism addressed by Martin Luther to universities and academics^[19]). The case of the metropolitan province of Salzburg is most suitable to illustrate the trends of academic behavior in late medieval and early modern church hierarchy.

The first table (Figure 1) maps out the attendance at Italian universities from a geographical perspective. The data displayed here covers a period of 200 years, analyzing almost clerical 250 biographies from 1448 to 1648. Some results deserve closer attention. For example: in Brixen and Passau, the academic peregrination to Italy was quite noticeable: more than 75% of all cleric-academics went to the Apennine peninsula. In contrast, the archbishops of Salzburg showed resentment towards Italy. Only one third of them shone with Italian experiences^[20]. These differences can be ascribed to the fact that in Brixen and Passau many bishops were high-standing jurists who had previously worked in the Imperial chancelleries or in the services of the Papal Curia^[21]. As shown above, these jurists normally acquired their qualifications at Italian universities. On the contrary, travelling to Italy was not too common amongst the auxiliary bishops. Here, the proportion of academic peregrines ranged from 10% to 30%, with the notable exception of Salzburg (80%). The reason for this is that in early modern Salzburg almost all auxiliary bishops were Italian or at least Mediterranean by origin^[22]. The following protagonists have to be mentioned here: Lorenzo Mongiò, a mendicant, who had studied with the Dominicans at Bologna^[23], Francesco Bennio, a Servite-monk and *doctor theologiae* originating from Budrio near Bologna^[24], Claudius Sozomenus, a Cypriote and former alumnus of the *Collegium*

Germanicum et Hungaricum in Rome^[25], and Johann Paul Ciurletti, who was from Trento. After graduating from the University of Padua, he became a councilor of the archbishop of Salzburg and was later elevated to the rank of an auxiliary bishop of that diocese^[26].

Equally, Italian graduates had a strong position amongst the appointees to the South German *Mediatbistümer* whose holders did not have any political power, in contrast to the prince-bishops who exercised temporal and spiritual jurisdictions as well^[27]. In the *Mediatbistümer*, the number of academic peregrines was exceedingly high, in particular in Chiemsee, Lavant and Gurk. Lower, but still significant figures were reached in Vienna or Seckau^[28]. Here, the situation echoed that of Brixen and Regensburg. The holders of the smaller bishoprics in Austria and Bavaria were frequently chosen from a professional background implying a solid juridical education. Many of them were professors from law faculties. This was especially the case in Chiemsee where the bishops were often identical with the highly acclaimed jurists of the prestigious Universities of Vienna or Ingolstadt. Bernhard Kaufmann (Kramer) von Kraiburg and Christoph Mendel von Steinfels can serve to illustrate this prominent fact. Both of them were holders of Italian university degrees (Padua and Pavia). Before turning bishop, they had given lectures in law: Kaufmann at Vienna and Mendel at Ingolstadt, where he had helped to establish the Chair of Civil Law in 1472^[29].

The second table (Figure 2) displays the chronological distribution of Italian students. We can observe a continuously growing number of Italianates in all groups of prelates from the 15th century onwards, despite the fact that prince-bishops bucked this trend by facing a sharp decline in the *peregrinatio academica* during the 16th century. Among them, it was only in the 17th century that Italian-trained scholars recaptured the

high scores once held in the Late Middle Ages^[30]. Nevertheless, what we should keep in mind is the fact that in Austria and Bavaria a solid half of nominees owed their intellectual merits to the universities *ultra montes*.

Hence, studying in the South had always been a vital part of Episcopal careers in Germany. The onset of the Catholic Reform did not alter this scheme fundamentally nor was it instrumental for the decision to go to Italy. As stated above, the Italian trend settled long before 1500. Yet, the Catholic renewal of the 16th century profoundly influenced academic mentalities. During the Late Middle Ages, many prelates preferred studying canon law. The law schools of Bologna, Padua or Pavia had been the favorite places where German usually clerics pursued their academic ambitions. Now, in the early decades of the 17th century, Rome became the focal point of higher learning. Recent research has found out that more than 40% of all bishops rising to office from 1650 to 1800 matriculated at least at one of the Roman universities, the Jesuits' Collegio Romano attracting most of them^[31]. In addition, many clerics received seminary education from the Collegium Germanicum et Hungaricum which was established by the Society of Jesus in 1551 to serve students from central Europe. At that time, no German university could compete with the splendors of baroque Rome^[32]. Alongside with the emergence of Roman universities, the intellectual options of German high-clergy changed: philosophy and theology prevailed over canon law thus implementing the programmatic vision of a more pastoral style in Church ruling, as it was propagated by the Council of Trent^[33].

The deep impact of Romanization amongst the circles of the *Germania Sacra* becomes utterly clear if it is compared to the situation of the French prelates (Figure 3). According to the British Historian Joseph Bergin, only marginal numbers of

French bishops migrated to Italian universities. Under the reign of Louis XIV, the modest peregrination to Italy terminated completely. The Sorbonne in Paris now became unrivaled in educating bishops, towering above the rest of French academia, for example the universities of Bourges, Orléans or Bordeaux^[34].

2) For some final observations, we will now turn to the case of Bamberg. For many reasons, Bamberg is an example that merits further attention. Firstly, the trend towards Romanization can be seen here again in all clarity. Secondly, it can be traced out that Romanization processes in the *Reichskirche* depended on regional peculiarities as well as political circumstances. Romanization did not follow an automatic pattern but was shaped by specific factors, thus generating a highly differentiated panorama.

During the 15th, 16th and early 17th centuries, only a small group of later bishops of Bamberg had made a trip to Italy *causa studendi*. In contrast, the universities of the Holy Roman Empire exerted a much stronger influence, since a major part of prelates had attended the *studia* of Erfurt, Heidelberg and Ingolstadt. For example, Philipp von Henneberg (1430-1487), Georg Fuchs von Rügheim (1519-1561) or Veit von Würzburg (1519-1577) had studied in Germany^[35]. With this resentment towards the Apennine peninsula, they displayed an intellectual behavior which was quite pertinent to the descendents of the Franconian nobility from which they had often originated^[36]. Especially amongst the Renaissance episcopate of Bamberg, Italian trained jurists like Georg Schenk von Limpurg (1470-1522), Johann Georg Zobel von Giebelstadt († 1580) or Martin von Eyb (1543-1594) did not outnumber their colleagues with a German and/or French academic background^[37]. It is interesting to see that numerous church officials were educated in France. Many of them were attracted by French

civilization, mainly during the first decades of the 17th century after the end of the Huguenots Wars. Bourges, an outstanding place to study civil law, played a key-role in providing early modern Bamberg clergy with juridical expertise, not only on the level of bishops, but also in the ranks of other ecclesiastical dignitaries (cathedral canons, vicar-generals, judicial vicars)^[38]. Furthermore, it had been common to attend lectures in Dôle, Douai and Pont-à-Mousson^[39]. In particular, Pont-à-Mousson fascinated many clerics, which was mainly due to the fact that it was led by the Jesuits. The university was unmistakably Catholic, since it was founded as a stronghold against Calvinism dominating in the neighboring Netherlands. Besides, Douai and Pont-à-Mousson were situated in Flanders and Lorraine. Culturally, they were a part of francophone Europe, but politically they were incorporated to the Holy Roman Empire (*Reichsromania*), which may have contributed much to the high standing of these “French” universities in German surroundings^[40].

Douai and Pont-à-Mousson lost attraction at the very moment when the French crown definitely took over the rule in Flanders and when the influence of Paris became decisive in the Duchy of Lorraine. As a consequence, things began to change swiftly in the last decades of the 17th century: as the influence of the universities situated in the *Reichsromania* lessened, the impact of Rome became stronger. Peter Philipp von Dernbach was the first graduate of the Germanicum to become bishop of Bamberg, being elected in 1672^[41]. With him, an old boys’ network of Roman students came to Episcopal dignity, and continued to remain in office until the end of the Holy Roman Empire: almost all of Dernbach’s successors were former alumni of the Germanicum (or at least of some other Roman seminary), among those the most ardent proponents of Catholic Enlightenment like Adam Friedrich von Seinsheim or

Franz Ludwig von Erthal^[42]. Also within the corps of the auxiliary bishops, the trend to Rome gained momentum. Johannes Schöner and Friedrich Förner were former students of the Germanicum^[43]. They were followed by Johann Werner Schnatz, who matriculated at the Collegio Romano in 1678. After returning to the North, he proceeded with his studies in Bamberg (1682) and Prague.

Sociologically, the beginnings of the Catholic Reform in Bamberg can be connected with the rise of Roman educated prelates. Though the first measures of the Catholic renewal were taken by Johann Gottfried von Aschhausen, a former attendee of the universities of Würzburg, Pont-à-Mousson and Mainz^[44], the *Germaniker* were crucial for implementing the Tridentine reforms. These were relatively late to settle in the Franconian prince-bishopric due to the dramatic circumstances of the Thirty Years War. On the level of the auxiliary bishops, Schöner and Förner backed the cause of Trent. On the level of the ordinaries, Dernbach and Franckenstein consolidated the Catholic renewal in Bamberg during the late 1600s and early 1700s^[45]. The newly acquired sense of *Romanità* also became manifest in the mentalities. The correspondence of Johann Philipp von Franckenstein can illustrate the strong affinities of the baroque high clergy of Bamberg to Rome. This *Germaniker-Bischof* was very well acquainted with the cultural assets of baroque Rome. The letters show how profoundly Franckenstein was formed by the intellectual habits and religious practices offered by the Roman Jesuits along the guidelines of the Council of Trent^[46].

That Bamberg became one of the most important centers of baroque culture in Germany, this was also a consequence of the substantial Roman experiences of the bishops. On the religious, cultural and academic fields, the bishops invented traditions, based upon Roman and/or Italian models.

Unmistakably, the architectural heritage of the city was influenced by Roman ideals, as it is demonstrated by the example of the Jesuits' Church, one of the most intriguing variations of Rome's Il Gesù in German territories^[47].

In Bamberg, Romanization was not immediately promoted by the Tridentine Reform of the 16th century. The trend to Rome emerged as a social by-product of the 18th century, primarily responding to a dramatic shift in the mental maps of Franconian aristocracy whose sons used to fill the ecclesiastical ranks in Bamberg. Traditionally orientated towards the French universities, this *clientèle* now tended to the Italian universities, especially to those of Rome, thus combining political reasons with specific social options and cultural affinities, which can be described as “ultramontane” in the wider sense of the word.

4.

This contribution tried to evaluate the multifaceted intellectual profile of the German episcopate as a key-example for the relations between the Holy See and the local churches during the early modern period. Our argument was to show that the *Reichskirche* was fully integrated into the web of the Universal Church on the terms of academic affiliations: large portions of German prelates had studied at Italian universities throughout the centuries. In particular, the connection with the Roman institutions of the Jesuit order was vivid, thus establishing a dense cultural and intellectual network between the European North and the Mediterranean South. The German-Italian relations on the level of academic exchange helped to counterbalance the impact of the Reformation in the German hierarchy, providing future bishops with the charisma of clear-cut Catholicism. Plausibly, these dynamics of exchange and transfer can be identified as a “new” subtype of “ultramontane” encounters, varying the older trends of the

medieval *peregrinatio academica* and the humanist-inspired travel *ad fontes*.

Figure 1: Southern German Bishops at Italian Universities 1448-1648 (Geographical Distribution)

<i>Prince-Bishops</i>		%
Brixen	15	(79)
Freising	4	(44.5)
Passau	10	(77)
Regensburg	7	(54)
Salzburg	5	(38.5)
<i>Auxiliary Bishops</i>		
Brixen	4	(33.5)
Freising	1	(11)
Passau	6	(32)
Regensburg	3	(27.5)
Salzburg	4	(80)
<i>Bishops</i>		
Chiemsee	14	(87.5)
Gurk	9	(64.5)
Lavant	7	(70)

Seckau	8	(44.5)
Wien	11	(50)
Wiener Neustadt	4	(25)

Source: Becker, *Wege auf den Bischofsthron*, op. cit., p. 295 (Table 21).

Figure 2: Southern German Bishops at Italian Universities 1448-1648 (Chronological Distribution)

<i>Prince-Bishops</i>		%
1448-1497	17	(71)
1498-1547	6	(54.5)
1548-1597	7	(46)
1598-1647	10	(62.5)
<i>Auxiliary Bishops</i>		
1448-1497	2	(18)
1498-1547	1	(14.5)
1548-1597	5	(26.5)
1598-1648	10	(62.5)
<i>Bishops</i>		
1448-1497	12	(48)
1498-1547	15	(55.5)
1548-1597	11	(48)

1598-1648	12	(80)
-----------	----	------

Source: Becker, *Wege auf den Bischofsthron*, op. cit., p. 308 (Table 22).

Figure 3: Universities attended by Louis XIV's Bishops

Aix	4	Paris	189
Angers	1	Pont-à-Mousson	2
Avignon	5	Poitiers	1
Bordeaux	6	Reims	1
Bourges	17	Toulouse	10
Caen	2	Valence	5
Cahors	4	Unknown	6
Dole	1	None	6
Orléans	5		

Source: J. Bergin, *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV*, New Haven-London 2004, p. 90 (Table 3.1).

[1] Abbreviation: “QFIAB” (“Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken”). I owe many thanks to Barbara Eichner (Oxford-Brookes) for her inspiring comments, which have helped so much to improve this text.

[2] *Kommunikation und Mobilität im Mittelalter. Begegnungen zwischen dem Süden und der Mitte Europas (11.-14. Jahrhundert)*, ed. by S. de Rachewiltz - J. Riedmann, Sigmaringen 1995; I. Matschinegg, *Österreicher als Universitätsbesucher in Italien (1500-1630). Regionale und soziale Herkunft - Karrieren - Prosopographie*, Diss. phil. Universität Graz 1999 (online resource: https://phaidra.univie.ac.at/detail_object/o:62618, 18/11/2013); R. Gramsch, *Kurientätigkeit als “Berufsbild” gelehrter Juristen. Der Beitrag Roms zur Akademisierung Deutschlands im Spätmittelalter. Eine personengeschichtliche Betrachtung*, in “QFIAB”, 80 (2000), pp. 117-163; A. Tervoort, *The iter Italicum and the Northern Netherlands. Dutch Students at Italian Universities and their Role in the Netherlands’ Society (1426-1575)*, Leiden-Boston 2005 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 21); M. Matheus, *Roma docta. Rom als Studienort in der Renaissance*, in “QFIAB”, 90 (2010), pp. 128-168; R. Becker, *Peregrinatio academica. Bayerische Studenten in Italien im Zeitalter des Humanismus*, in *Von Bayern nach Italien. Transalpiner Transfer in der Frühen Neuzeit*, ed. by A. Schmid, München 2010 (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte. Beiheft 38), pp. 73-96; *Über Mobilität von Studenten und Gelehrten zwischen dem Reich und Italien (1400-1600)/Della mobilità degli studiosi e eruditi fra l’Impero e l’Italia (1400-1600)*, ed. by S. Andresen - R. C. Schwinges, Zürich 2011 (Repertorium Academicum Germanicum [RAG]. Forschungen 1) (online resource: www.vdf.ethz.ch/service/3342/3342_Ueber-Mobilitaet-von-Studenten-und-Gelehrten_OA.pdf, 18/11/2013).

[3] For Rome: B. Schwarz, *Kurienuniversität und stadtrömische Universität von ca. 1300 bis 1471*, Leiden-Boston 2013 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 46); for Bologna: J. Schmutz, *Juristen für das Reich. Die deutschen Rechtsstudenten an der Universität Bologna 1265-1425*, Basel 2000 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 2/1-2); for Padua: M. Bauer, *Die Universität Padua und ihre fränkischen Besucher im 15. Jahrhundert. Eine prosopographisch-personengeschichtliche Untersuchung*, Neustadt/Aisch 2012 (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 70).

[4] See the articles in A. Sottili, *Humanismus und Universitätsbesuch/Renaissance Humanism and University Studies. Die Wirkung italienischer Universitäten auf die*

“*Studia Humanitatis nördlich der Alpen/Italian Universities and their Influence on the Studia Humanitatis in Northern Europe*, Leiden-Boston 2006 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 26), with particular reference to Id., *Die humanistische Ausbildung deutscher Studenten an den italienischen Universitäten im 15. Jahrhundert: Johannes Löffelholz und Rudolf Agricola in Padua, Pavia und Ferrara* (Chapter 8), pp. 211-297; Id., *Ehemalige Studenten italienischer Renaissance-Universitäten: ihre Karrieren und ihre soziale Rolle* (Chapter 10), pp. 326-367; Id., *Nürnberger Studenten an italienischen Renaissance-Universitäten mit besonderer Berücksichtigung der Universität Pavia*, in *Nürnberg und Italien. Begegnungen, Einflüsse und Ideen*, ed. by V. Kapp - F. -R. Hausmann, Tübingen 1991 (Erlanger Romanistische Dokumente und Arbeiten 6), pp. 49-103;; Id., *Studenti tedeschi dell’università di Padova e diffusione dell’umanesimo in Germania: Ulrich Gossembrot*, in *Studenti, università, città nella storia padovana*, ed. by F. Piovan - L. Sitran Rea, Trieste 2001 (Contributi alla storia dell’università di Padova 34), pp. 177-240.

[5] The *studia generalia* (universities) and *studia particularia* (sponsored by the different orders) of Florence, Bologna and Rome attracted most of these monk-students. The specific dimensions of the monastic *peregrinatio academica* to Italy are still in need of further investigation. For a first overview see F.-B. Lickteig, *The German Carmelites at the Medieval Universities*, Roma 1981 (Textus et Studia Historica Carmelitana 13); K. Elm, *Mendikantenstudium, Laienbildung und Klerikerschulung im spätmittelalterlichen Westfalen*, in *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1978 bis 1981*, ed. by B. Moeller - H. Patze - K. Stackmann, Göttingen 1983 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse III 137), Göttingen 1983, pp. 586-617; B. Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leiden-Boston-Köln 2000 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 11); F. Posset, *Renaissance Monks. Monastic Humanism in Six Biographical Sketches*, Leiden-Boston 2005 (Studies in Medieval and Renaissance Traditions 108), pp. 1-28 (Introduction); H. Müller, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog*, Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 32); U. L. Lehner, *Enlightened Monks. The German Benedictines 1740-1803*, Oxford-New York 2011, pp. 47-52.

[6] *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII)*, ed. by G. P. Brizzi - R. Greci, Bologna 2002 (Centro interuniversitario per la storia delle università italiane. Studi 3).

[7] The academic and intellectual profiles of the late medieval and early modern ecclesiastical elites have been intensely focused in recent research, for the Holy Roman Empire see R. Becker, *Johannes von Eyck und die deutschen Humanistenbischöfe der ersten Generation*, in *Reform und früher Humanismus in Eichstätt*, ed. by J. Dendorfer (forthcoming); Id., *Wege auf den Bischofsthron. Geistliche Karrieren in der Kirchenprovinz Salzburg in Spätmittelalter, Humanismus und konfessionellem Zeitalter (1448-1648)*, Rome-Freiburg-Wien 2006 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband 59), in particular pp. 289-364 (Chapter H: Europäische Verflechtungen: Italienstudium und Kurientätigkeit); Id., *Bildungskarrieren im Süden. Italienische Studienwege bayerischer Bischöfe in der frühen Moderne (1448-1648)*, in “Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte”, 97 (2002), pp. 301-322; S. Kremer, *Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation. Fürstbischöfe, Weihbischöfe, Generalvikare*, Freiburg-Basel-Wien 1992 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und

Kirchengeschichte. Supplementband 47). For the European background see J. Bergin, *The Counter-Reformation Church and its Bishops*, in “Past and Present”, 165 (1999), pp. 30-73, in particular 53-60.

[8] H. Raab, *Der reichskirchliche Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. by H. Jedin, vol. V: *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg-Basel-Wein 1970 (reprint Freiburg 1999), pp. 477-507; R. Reinhardt, *Teil A: Die katholische Kirche (1648-1789)*, in *Ökumenische Kirchengeschichte*, ed. by R. Kottje - B. Moeller - Th. Kaufmann - H. Wolf, vol. 2: *Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Darmstadt 2008, 451-484; J. Whaley, *Germany and the Holy Roman Empire*, vol. 2: *From the Peace of Westphalia to the Dissolution of the Reich 1648-1806*, Oxford-New York 2012, pp. 299-306 (Chapter 35: Christian Politics: The Territories of the Reichskirche).

[9] For a critical reappraisal of the term “ultramontane” and its historical uses see J. M. Gres-Gayer, *Ultramontanism*, in “New Catholic Encyclopedia”, vol. 14, 2003, pp. 283-286; U. Benigni, *Ultramontanism*, in “The Catholic Encyclopedia”, vol. 15, 1912, p. 125; H. Raab, *Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes “ultramontan” im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in “Historisches Jahrbuch”, 81 (1961), pp. 159-173; S. Lachenicht, *Between Enlightenment and Despotism. Political and Social Change in the Electorate of Cologne, Mainz, and the Duchy of Württemberg (1775-1791)*, in *Atlantic Migrations. Regions and Movements in Germany and North America/USA during the 18th and 19th Century*, ed. by S. Heerwart - C. Schnurmann, Münster 2007 (Atlantic Cultural Studies 3), pp. 29-53, in particular 36-39; for the broader political context see M. Burleigh, *Earthly Powers. Religion and Politics in Europe from the Enlightenment to the Great War*, London 2005, pp. 311-364 (Chapter 8: Rendering Unto Caesar: Church versus State, State versus Church).

[10] For the “ultramontane” universities (nations) in Italy see P. Kibre, *The Nations in Medieval Universities*, Cambridge MA 1948; A. Gieysztor, *Organisation und Ausstattung*, in *Geschichte der Universität in Europa*, ed. by W. Rüegg, vol. I: *Mittelalter*, München 1993, pp. 109-138, in particular 110, 114-115; A. Esposito - M. Matheus, *Maestri e studenti presso gli Studia a Roma nel Rinascimento, con particolare riferimento agli studenti ultramontani*, in *Mobilität Von Studenken*, op. cit., pp. 81-96.

[11] For the *ultramontani* as Northerners in the Papal registers see *Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation*, vol. V/1-2: Eugen IV (1431-1447), ed. by H. Diener - B. Schwarz - C. Schöner, Tübingen 2004, nrr. 3754 (*in dominiis suis ultramontanis*), 5124 (*ultramontanus*), 6111 (*in omnibus illis ultramontanis provinciis et partibus*).

[12] Benigni, *Ultramontanism*, op. cit.

[13] For the conflicts between Gallicanists and ultramontanes in post-Tridentine France see S. H. De Franceschi, *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince. Le Saint-Siège face au prisme français, 1607-1627*, Rome 2009 (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 340); Id., *Bossuet ultramontain. Le centre et l'unité de l'Eglise. Saint Pierre dans l'oeuvre bossuétienne*, in *Bossuet en politique*, ed. by G. Ferreyrolles, Meaux 2009 (Bulletin de l'association Les “Amis de Bossuet” 36), pp. 14-35; Id., *Antiromanisme doctrinal et romanité ecclésiastique dans le catholicisme posttridentin (XVIe-XXe siècles). Actes de la journée d'études de Lyon (30 novembre 2007)*, Lyon 2008 (Chrétiens et sociétés 7); B. Neveu, *Juge suprême et docteur infaillible. Le pontificat*

romain de la bulle “*In eminenti*” (1643) à la bulle “*Auctorem fidei*” (1794), in Id., *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles. Préface de M. Fumaroli*, Paris 1994 (Bibliothèque Albin Michel. Histoire), pp. 385-450. For the German case see M. Printy, *Catholic Enlightenment and Reform Catholicism in the Holy Roman Empire*, in *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, ed. by U. L. Lehner - M. Printy, Leiden-Boston 2010 (Brill’s Companions to the Christian Tradition 20), pp. 165-213.

[14] H. Klüeting, *Einleitung*, in Id. (ed.), *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen*, Darmstadt 1995 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 12a), pp. 1-16, in particular 11; M. Leitgöb, *Vom Seelenhirten zum Wegführer. Sondierungen zum bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Antrittshirtenbriefe der Germanikerbischöfe (1837-1962)*, Rome-Freiburg-Wien 2004 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband 56), p. 31.

[15] *Das Priesterkolleg St. Augustin “Frintaneum” in Wien 1816 bis 1918. Kirchliche Elite-Bildung für den Donau-Alpen-Adria-Raum*, ed. by K. H. Frankl - R. Klieber, Wien-Köln-Weimar 2008 (Studien zum Frintaneum 2); *Das “Frintaneum” in Wien und seine Mitglieder aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz (1816-1918). Ein biographisches Lexikon*, ed. by K. H. Frankl - P. G. Tropper, Klagenfurt/Celovec-Ljubljana/Laibach-Wien/Dunaj 2006 (Studien zum Frintaneum 1).

[16] See Leitgöb, *Seelenhirten*, op. cit., pp. 31-32.

[17] See Th. A. Brady Jr., *The Holy Roman Empire’s Bishops on the Eve of the Reformation*, in *Continuity and Change. The Harvest of Late-Medieval and Reformation History. Essays presented to Heiko A. Oberman on his 70th Birthday*, a cura di R. J. Bast - A. C. Gow, Leiden 2000, pp. 20-47. Further details are given by E. Wolgast, *Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648*, Stuttgart 1995 (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16), pp. 26-27; E. Meuthen, *Zur europäischen Klerusbildung vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, in *Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag*, a cura di W. Harms - J.-D. Müller, Stuttgart-Leipzig 1997, pp. 263-294.

[18] For the European context see J. Th. Rosenthal, *The Training of an Elite Group. English Bishops in the Fifteenth Century*, Philadelphia 1970 (Transactions of the American Philosophical Society N.S. 60/5); F. J. Baumgartner, *Change and Continuity in the French Episcopate. The Bishops and the Wars of Religion 1547-1610*, London 1986 (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 7), pp. 32-35, 51-52; A. A. Chibi, *The Schooling of Henry VIII’s Bishops. A Comparative Examination*, in “Archiv für Reformationsgeschichte” 91 (2000), pp. 354-372; Id., *Henry VIII’s Bishops. Diplomats, Administrators, Scholars and Sheperds*, Cambridge 2003, pp. 23-29; C. Michon, *La crosse et le sceptre. Les prélats d’Etat sous François Ier et Henri VIII*, Paris 2008, pp. 91-116 (Chapter III: Docteurs et Gentilhommes).

[19] A. Seifert, *Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien*, in *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, vol. I: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, ed. by N. Hammerstein - A. Buck, München 1996, pp. 197-374, in particular 256-258.

[20] For complete statistical evidence see Becker, *Wege auf den Bischofsthron*, op.

cit., pp. 292-300.

[21] Becker, *Wege auf den Bischofsthron*, op. cit., pp. 220-236, 342-352; Id., *Europäische Karrieren zwischen Kaiser und Papst. Passauer Bischöfe im 15. Jahrhundert*, in "Passauer Jahrbuch. Beiträge zur Geschichte und Kultur Ostbairerns" 49, (2007), pp. 29-45, in particular 36-44.

[22] Becker, *Wege auf den Bischofsthron*, op. cit., pp. 307-313.

[23] For Mongiò (1551-1630) see D. Ambrasi - A. D'Ambrasio, *La diocesi e i vescovi di Pozzuoli*, Pozzuoli 1990 (Collana "Puteoli Resurgentes" 2), pp. 280-286; A. T. Arcudi, *Galatina Letterata. Operetta, nella quale si rappresentano quarantaquattro personaggi, che anno illustrato colle lettere la loro patria di S. Pietro in Galatina [...]*, Genova 1709 (reprint Maglie 1993), pp. 91-92.

[24] For Francesco Bennio (c. 1550-1617) see F. Ughelli, *Italia sacra sive de Episcopis Italiae [...]*, vol. I:[...] *Ecclesiae Sanctae Romanae Sedi immediatè subiectas*, Roma 1653, pp. 105-106.

[25] For Claudius Sozomenus († c. 1611) see A. Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanicum-Hungaricum in Rom*, vol. I, Freiburg 21906, 68.

[26] Johann Paul Ciurletti (1580-1640) earned both of his Italian doctorates (*intheologia* and *in utroque iure*) from Padua: Archivio Segreto Vaticano, *Archivio Concistoriale. Processus Consistoriales*, vol. 15, ff. 245r-247r; *Acta Graduum academicorum Gymnasii Patavini*, vol. V/1: 1601-1605, a cura di F. Zen Benetti, Padova-Roma 2001 (Fonti per la Storia dell'Università di Padova 17), nrr. 754, 761-762, 779, 1092, 1181, 1185, 1192-1193, 1196, 1212-1214, 1216.

[27] This was the case in the dioceses of Chiemsee, Lavant, Seckau, Gurk, Vienna and Wiener Neustadt: in Chiemsee, the bishop was nominated by the archbishop of Salzburg, in Vienna and Wiener Neustadt by the Emperor. In the Inner-Austrian dioceses, the privilege of Episcopal nomination alternated between the archbishop of Salzburg and the Austrian archdukes. See Becker, *Wege auf den Bischofsthron*, op. cit., pp. 62-64.

[28] Becker, *Wege auf den Bischofsthron*, op. cit., pp. 313-317.

[29] For Kaufmann von Kraiburg († 1477) and Mendel von Steinfeld († 1508) see Becker, *Wege auf den Bischofsthron*, op. cit., pp. 425-428.

[30] Becker, *Wege auf den Bischofsthron*, op. cit., pp. 292-300.

[31] See for detailed statistical evidence Kremer, *Herkunft und Werdegang*, op. cit., pp. 215-238.

[32] R. Becker, *Päpstliche Kaderschmiede? Die römische Jesuitenuniversität "Gregoriana" - Entstehung, Bedeutung und Wirkung*, in *Universität, Religion und Kirchen*, ed. by R. C. Schwinges, Basel 2011 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 11), pp. 29-50, in particular 41-45; A. Koller, "Bayerische Römer". *Politisch, religiös und kulturell motivierte Annäherungen an die Ewige Stadt in der Neuzeit*, in *Bayern und Italien. Kontinuität und Wandel ihrer traditionellen Beziehungen*, ed. by H.-M. Körner - F. Schuller, Lindenberg 2010, pp. 208-232, in particular 218-220; P. Schmidt, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552-1914)*, Tübingen 1984 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56), pp.

111-120. For the early modern Roman universities see A. Romano, *Il mondo della scienza*, in *Roma moderna*, ed. by G. Ciucci, Roma-Bari 2002 (Storia di Roma dall'antichità a oggi), pp. 275-305, in particular 275-282.

[33] Becker, *Wege auf den Bischofsthron*, op. cit., pp. 175-176; Kremer, *Herkunft und Werdegang*, op. cit., pp. 164-174; B. Braun, *Princeps et episcopus. Studien zur Funktion und zum Selbstverständnis der nordwestdeutschen Fürstbischöfe nach dem Westfälischen Frieden*, Göttingen 2013 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 230), pp. 224-230; furthermore P. Hersche, *Il principe ecclesiastico nell'età del Barocco*, in *La società dei principi nell'Europa moderna (secoli XVI-XVII)*, ed. by C. Dipper - M. Rosa, Bologna 2005 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni 66), pp. 221-246, in particular 231-233.

[34] At a first glance, the dominant role of Paris may be interpreted as an indicator for Gallicanist sympathies in Early Modern French episcopate. But it deserves attention that in most cases the Jesuits had the finger in the pie: many prelates were recruited from the Collège de Clermont (Louis-le-Grand) in Paris, one of the most prestigious educational institutions of the Society of Jesus in Early Modern France. See J. Bergin, *The Making of the French Episcopate 1589-1661*, New Haven-London 1996, pp. 217-224; Id., *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV*, New Haven-London 2004, pp. 81-114 (Chapter 3: College, University and Seminary). For the Collège de Clermont see M. Müller, *Die Entwicklung des höheren Bildungswesens der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert bis zur Aufhebung 1762-1764. Mit besonderer Berücksichtigung der Kollegien von Paris und Moulins*, Frankfurt/Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2000 (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 4); M.-M. Compère, *Les collèges français, 16e-18e siècles. Répertoire*, vol. 3: *Paris*, Paris 2002, pp. 225-237.

[35] For the intellectual biographies of these bishops see *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*, ed. by E. Gatz - C. Brodtkorb, Berlin 1996, pp. 282-283 (Henneberg); D. J. Weiß, *Das exemte Bistum Bamberg 3: Die Bischofsreihe von 1522 bis 1693*, Berlin-New York 2000 (Germania Sacra, NF 38,1: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz), pp. 139-140 (Fuchs von Rügheim), 157-158 (Würtzburg).

[36] In the 15th century, attendees from Franconia at Italian universities were mainly bourgeois by origin: Bauer, *Padua*, op. cit., pp. 85-104.

[37] *Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches*, op. cit., pp. 631-632 (Schenk von Limpurg); Weiß, *Bistum Bamberg*, op. cit., pp. 201-202 (Zobel von Giebelstadt), 215-216 (Eyb). Johann Georg Zobel von Giebelstadt had also studied in France (Paris, Orléans).

[38] Franz von Hatzfeld (1596-1642), Melchior Otto Voit von Salzburg (1603-1653), Marquard Sebastian Schenk von Stauffenberg (1644-1693) are to be named here: *Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches*, op. cit., pp. 260 (Hatzfeld); Weiß, *Bistum Bamberg*, op. cit., pp. 464-465 (Voit von Salzburg), 571-572 (Schenk von Stauffenberg). For Bourges and its students from Franconia see J. Verger, *Etudiants et gradués allemands dans les universités françaises du XIVe au XVIIe siècle*, in *Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts*, ed. by R. C. Schwinges, Berlin 1996 (Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft 18), pp. 23-40, in particular 35; W. Dotzauer, *Deutsche in westeuropäischen Hochschul- und Handelsstädten, vornehmlich in Frankreich, bis zum Ende des Alten Reiches. Nation, Bruderschaft, Landsmannschaft*, in *Festschrift Ludwig Petry*, vol. 2, Wiesbaden 1969 (Geschichtliche Landeskunde 5), pp. 89-159, in

particular 136-144.

[39] Dôle: Ernst von Mengersdorf (1554-1591); Douai: Johann Georg Fuchs von Dornheim (1586-1633); Pont-à-Mousson: Johann Gottfried von Aschhausen (1575-1622), Franz von Hatzfeld (1596-1642). See Weiß, *Bistum Bamberg*, op. cit., pp. 347 (Aschhausen), 403 (Fuchs von Dornheim); *Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches*, op. cit., pp. 260 (Hatzfeld), 467 (Mengersdorf). Johann Georg Fuchs von Dornheim attended also the *studium generale* of Bologna: *Annales 1595-1619*, ed. by S. Neri - C. Penuti, Bologna 2002 (Natio germanica Bononiae 2), pp. 193, 197, 200, 203, 206, 210-211, 214, 216, 226, 228, 237.

[40] For Douai: L. Trénard, *De Douai à Lille, une université et son histoire*, Lille 1978, pp. 33-34; H. de Ridder-Symoens, *Etude du rayonnement national et international d'une université sans livres matricules. Le cas de l'Université de Douai (1559-1795)*, in *Les échanges entre les universités européennes à la Renaissance*, ed. by M. Bideaux - M.-M. Fragonard, Genève 2003 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 384), 45-60; for Pont-à-Mousson: *L'université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son temps*, a cura di R. Taveneaux, Nancy 1974 (Annales de l'Est. Mémoires 47).

[41] Weiß, *Bistum Bamberg*, op. cit., pp. 527-528; W. Romberg, *Das Bistum Würzburg 7: Die Würzburger Bischöfe von 1617 bis 1684*, Berlin-New York 2011 (Germania Sacra, 3. F. 4: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz), p. 465.

[42] Friedrich Karl von Schönborn (1674-1746), Johann Philipp Anton von Franckenstein (1695-1753), Franz Konrad von Stadion und Thannhausen (1679-1757, Collegium Clementinum), Adam Friedrich von Seinsheim (1708-1779), Franz Ludwig von Erthal (1730-1795). See Schmidt, *Collegium Germanicum*, op. cit., p. 114.

[43] Weiß, *Bistum Bamberg*, op. cit., pp. 604-605; Schmidt, *Collegium Germanicum*, op. cit., pp. 242. See also L. Bauer, *Die Bamberger Weihbischöfe Johann Schöner und Friedrich Förner. Beiträge zur Gegenreformation in Bamberg*, in "Bericht des Historischen Vereins Bamberg", 101 (1965), pp. 306-528; W. Brandmüller, *Exorzismus auf der Festung Rosenberg*, in *Bayern. Vom Stamm zum Staat. Festschrift für Andreas Kraus zum 80. Geburtstag*, ed. by K. Ackermann - A. Schmid - W. Volkert, vol. 1, München 2002 (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 140/I), pp. 301-315.

[44] See note 39.

[45] For the reception of the Council of Trent in Bamberg see G. Christ, *Bamberg*, in *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, vol. 4: *Mittleres Deutschland*, ed. by A. Schindling - W. Ziegler, Münster 1992 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 52), pp. 146-165, here 160-163; H. Flachenecker, *Bistum Bamberg*, in *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation*, a cura di E. Gatz, Freiburg 2003, pp. 70-81, in particular 75-77; D. J. Weiß, *Barockkulturen in Franken*, in *Barock in Franken*, a cura di D. J. Weiß, Dettelbach 2004 (Bayreuther Historische Kolloquien 17), pp. 107-132, here 111; Id., *Die Große Bamberger Fronleichnamspzession und das Konfessionalisierungsparadigma - Überlegungen zum Geschichts- und Kirchenbild*, in *Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen*, ed. by Th. Brockmann - D. J. Weiß, Münster 2013 (Bayreuther Historische Kolloquien 18), pp. 23-44, here 33-40.

[46] A. Friese, *Römische Briefe des Würzburger Domizellaren Johann Philipp Anton von*

und zu Franckenstein, späteren Fürstbischofs von Bamberg, in “Würzburger Diözesangeschichtsblätter” 16/17, (1954/55), pp. 272-294; D. J. Weiß, *Die Freiherren von Franckenstein in Franken und Bayern. Von der Reichskirche zum Reichsrat und zum Reichstag*, in “Jahrbuch für fränkische Landesforschung” 72, (2012), pp. 151-162, here 153-156.

[47] For a survey on baroque culture in South Germany see Weiß, *Barockkulturen*, op. cit., pp. 110-113; Flachenecker, *Bistum Bamberg*, op. cit., p. 78; P. Rummel, *Jesuiten*, in *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, vol. II: *Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation*, ed. by W. Brandmüller, St. Ottilien 1993, pp. 841-858, in particular 850.

5.2.LA TERRITORIALITÀ DEL NUNZIO IN FRANCIA (XVI-XIX SECOLO)[1]

Olivier Poncet

Introduzione

Nel 1647, il nunzio apostolico Niccolò Guidi di Bagno decise di pubblicare in Francia un decreto del Sant'Uffizio che stabiliva il primato di San Pietro su San Paolo in qualità di “nunzio presso la persona del re e il regno di Francia”. Immediatamente, l'avvocato generale del parlamento di Parigi, Omer Talon, denunciò la violazione delle massime gallicane in questi termini:

[Dans son mandement de publication, Mgr Guidi di Bagno] se qualifie nonce proche la personne du roy et dans tout le royaume de France, qui sont termes insolites et extraordinaires parce que le nonce faisant fonction en France d'ambassadeur, et n'en pouvant faire d'autre, il n'a aucun employ que proche la personne du roy et n'en peut avoir dans le royaume, et s'il y avoit dans ses qualitez de se dire nonce dans la France, il devroit adjoûter “et Navarre”, estant notoire que de nos jours, cette qualité a esté oubliée dans les bulles de Rome, avec dessein et affectation^[2].

Questa posizione di principio fu quella di tutti i capi di Stato e di governo in Francia dal XVI al XIX secolo, di qualsiasi

genere fossero le relazioni tra la Francia e il papato e di qualsiasi tipo fossero i regimi politici. Essa sembra rifiutare al rappresentante del papa una definizione territoriale per limitarlo al rappresentante accreditato di una potenza politica.

Interrogarsi sulla territorialità del nunzio nel corso dei quattro secoli di quasi ininterrotto concordato significa concentrarsi sulla dimensione spaziale di una missione che non è definita in primo luogo da questo criterio. Storici francesi hanno sostenuto per più di un secolo legami forti con la scienza geografica, al punto che questa vicinanza potesse caratterizzare una forma nazionale della scienza storica, come ha ricordato Andrea Gardi nel suo importante e recente libro sulla legazione di Ferrara^[3]. La territorialità è soprattutto una questione politica per la Santa Sede che offre così la sua visione del mondo sul piano diplomatico, al livello individuale del nunzio e al livello della sua rete di rappresentazioni. Gli studi medievali hanno insistito sul ruolo rivelatore assunto dagli spazi sottomessi all'autorità di un uomo, di una funzione, di una istituzione, per misurare la parte d'inventività et d'opportunità politica del papato in un contesto quasi privo di Stati-nazioni^[4]. In secondo luogo, si tratta di una realtà per il prelado che è investito della qualità di nunzio. Si può misurarla secondo le modalità della conoscenza che ha del paese in cui si svolge la sua missione: questa realtà è comune a tutti coloro che sono in una posizione simile, ma si declina anche variamente a seconda dell'individuo, quanto è vero che un diplomatico ha una storia, una cultura e una personalità particolari che non si può ridurre ad un *cursus honorum*, anche se largamente condiviso^[5]. Infine, la territorialità del nunzio in Francia è un modo originale per tornare sul suo ruolo di delegato apostolico per la Chiesa di Francia, evidenziato da Pierre Blet, 40 anni fa, in un articolo ormai classico^[6].

Il presente contributo è in gran parte basato su un materiale stampato di grande valore, anche se non bilanciato cronologicamente. Infatti la corrispondenza dei nunzi in Francia è quasi interamente pubblicata per il XVI secolo, solo 15 anni per il XVII secolo, niente per il XVIII secolo e meno di dieci anni per il XIX secolo^[7]; in totale disponiamo comunque di migliaia di pagine. Tuttavia, si deve sfruttare questa fonte con cautela a causa della sua natura. In primo luogo, lo scambio di corrispondenza con la Segreteria di Stato ignora la realtà degli scambi dei nunzi con altri organi della Curia, soprattutto le congregazioni romane a partire dal XVII secolo, e soprattutto Propaganda Fide^[8]. Poi, il contenuto delle lettere obbedisce a regole normative che ogni nunzio, qualunque sia la sua personalità, deve osservare: nessuna notazione personale, marginale ovvero non direttamente rilevante per la spiegazione delle trattative, è consentita. La questione territoriale non è quindi specificamente trattata per sé fuori delle contestazioni di confine, politiche o ecclesiastiche, e non c'è spazio per le considerazioni economiche, culturali o relative allo sviluppo territoriale, per usare un vocabolario certamente anacronistico. Finalmente si deve notare, nel caso della nunziatura di Francia, un'assenza quasi totale di relazioni finali, a differenza di quelle che si incontrano per esempio nell'Impero all'inizio del XVII secolo. Quando esistono testi sintetici, si limitano sempre a descrivere affari della religione cattolica^[9].

1. Definire o non definire un territorio: politica e diritto

Nome della missione - Lo stesso nome di missione diplomatica del nunzio si stabilisce lentamente. “Francia” diventa abbastanza tardi il determinante naturale della missione del nunzio presso il Re Cristianissimo. Sembra che si debba aspettare l'anno 1601 e l'istruzione data al nunzio Innocenzo

Del Bufalo, perché si parli per la prima volta (in un'istruzione ufficiale papale), della “nuntiatura di Francia”^[10].

Nel XIX secolo, la lingua amministrativa e dei giornali sembra favorire, secondo la stessa logica metonimica, il nome di “nunziatura di Parigi”. Ci si può vedere una forma di omogeneizzazione sul modello seguito da tempo dalle nunziature dell'Impero (che distingueva Colonia, Graz, Vienna o Praga). Questo cambiamento lessicale (che tocca altri posti come quello di Madrid), in favore di una realtà urbana e non più statale, che riguarda ancora la documentazione archivistica prodotta dalla sede diplomatica, non fu mai ufficiale. E infatti, anche oggi, il protocollo chiama il rappresentante del Papa in Francia come il “nunzio apostolico in Francia”.

Brevi di accreditamento – Al di là degli usi amministrativi o epistolari, vediamo la realtà lessicale della territorialità del nunzio in documenti ufficiali prodotti da Roma. I documenti di accreditamento (per usare un termine moderno) provenienti dalla cancelleria pontificia e delle diverse segretarie sono molto più cauti nella definizione del territorio effettivamente assegnato al nunzio inviato in Francia. La sua figura istituzionale emerge in modo relativamente lento nella prima metà del XVI secolo. I primi nunzi mandati, dal 1514, sono spesso nello stesso tempo legati *a latere*, il cui spazio di azione viene tradizionalmente specificato. Il primo nunzio, Lodovico Canossa, è qualificato nel maggio 1514 di “ad charissimum in Christo filium nostrum Ludovicum, Francorum regem illustrem, et universam Galliam, necnon alia, extra tamen Italiam, ad que te declinare contigerit provincias, terras ac loca et regna, pro nonnullis nostris et sancte Romane Ecclesie arduis negociis, nostrum et apostolice Sedis nuntium cum potestate legati de latere”^[11]. Dopo di lui, due altri nunzi ricevettero simili poteri di legati a latere:

Esteban Gabriel Merino, nunzio nel 1522-1523, e Filberto Ferrerio, nunzio dal 1537 al 1540. Dopo il 1540, nessun nunzio riceve tali poteri nel corso della sua missione diplomatica. Ora, durante tutto l’Ancien Régime, non si farà riferimento a un territorio d’azione del nunzio in Francia. Il suo carattere è di essere l’inviato del Papa presso il Re Cristianissimo: nelle sue credenziali, il papato è attento a non assegnargli un ambito territoriale e fa riferimento alla formula classica di “Christianissimus rex Francorum”. Va notato, inoltre, che il termine stesso di “Francorum” non appariva se non nell’indirizzo, sul retro del documento originale, mentre il contenuto non riportava alcun riferimento geografico.

Dopo la Rivoluzione, il papato si è conformato con le designazioni riservate al capo di Stato nei diversi regimi politici che si succedono nel XIX secolo. Sappiamo che il riferimento geografico dei titoli in uso in Francia è diventato sempre meno esplicito. Egli favorisce la cittadinanza dei soggetti (Luigi Filippo, re dei Francesi, 1830, Napoleone III, imperatore dei Francesi) o del sistema politico in sé, (“presidente della Repubblica francese”, 1848 e 1871).

Continuamente, prudentemente e logicamente, la missione di rappresentanza diplomatica del nunzio non riceve una definizione formale di natura spaziale, ma una definizione prima di tutto e strettamente politica.

Documenti complementari: istruzioni, brevi commendatizi [di raccomandazione] e brevi di facoltà. – Tuttavia, i documenti aggiuntivi che il nunzio riceve alla sua partenza sfumano questa visione strettamente diplomatica. Le istruzioni rilasciate dalla Segreteria di Stato sottolineano regolarmente la necessità per il nunzio di preservare l’autorità della Santa Sede “nel regno”, e non solo presso il re o la corte, come dimostrano gli ordini ricevuti da Gasparo Silingardi nel 1599 (“*stabilire bene*

l'autorità della Santa Sede in quel regno")^[12]. Una sola istruzione, a mia conoscenza, si apre con un approccio di tipo geografico. Essa viene consegnata al nunzio straordinario Ranuccio Scotti nel 1641:

Il regno di Francia contiene più di 200 città, e numero grande di terre, castelli et vilaggi populatissimi, e Parigi è stato chiamato da alcuni un piccolo mundo, come habitato da circa 600 mila anime (probabilmente solo la metà)^[13].

La principale precisazione territoriale che contengono le istruzioni riguarda le condizioni di funzionamento della riserva papale sulla disposizione dei benefici nei paesi di obbedienza, cioè la Bretagna e i Tre Vescovati Lorenesi^[14]. Questa è una realtà ecclesiologica che interessa meno la missione del nunzio che i dicasteri romani (Dataria, Cancelleria), il cui ragionamento è, si sa, tradizionalmente diocesano, escludendo qualsiasi considerazione politica.

I brevi delle facoltà spirituali mostrano significativamente al nunzio l'ambito territoriale entro cui riceve poteri speciali. Questi, come sappiamo, sono essenzialmente la benedizione papale nelle chiese, l'assoluzione dall'eresia e dalla scomunica, il permesso di leggere libri proibiti e i processi d'informazione dei vescovi e abati nominati dal re. Così il breve indirizzato al nunzio Bernardino Spada il 13 dicembre 1623 per celebrare il pontificale alla presenza del re e della regina, dice che viene inviato al re cristianissimo "e nel regno di Francia" ("in Universam Galliam"). Un altro breve datato lo stesso giorno, dandogli il potere di assolvere dall'eresia e da diverse sanzioni ecclesiastiche, spiega che lo è "per tutti i sudditi del regno di Francia, in tutte le province e le aree soggette a questo regno o ai territori vicini"^[15]. Questi riferimenti hanno condotto Pierre Blet a sottolineare una competenza specificamente negata dai

gallicani: il nunzio era un vero delegato apostolico nel regno di Francia.

2. Realtà di azione territoriale: geostrategia pontificia

Per attenersi ai soli testi, sembra che la missione del nunzio sia quindi duplice, in termini di azione territoriale: in un caso (diplomatico e politico), il nunzio non conosce nessun territorio, ma solamente un potere, nell'altro (delegato apostolico), il nunzio non conosce che i cristiani residenti in specifici territori. In realtà, i due campi si compenetrano inevitabilmente, data la duplice natura del pontefice di cui il nunzio è rappresentante. Poi, queste aree geografiche, qualunque sia il loro punto di riferimento, cambiano durante il periodo. Come il Papato e il nunzio si adattano a questa realtà necessariamente in movimento?

L'area metropolitana e i territori d'oltremare. – La prudente assenza di riferimento territoriale nei documenti ufficiali consente di seguire tacitamente le modifiche dei territori sottomessi all'autorità del capo di Stato in Francia, sia re, imperatore o presidente. Ma è importante distinguere il caso della metropoli da quello delle colonie. Quando l'area metropolitana cresce, l'autorità del nunzio è *de facto* aumentata. Affronta allora le problematiche interessanti i nuovi territori, in corso di acquisizione o formalmente riconosciuti dalla Santa Sede, ad esempio attraverso indulti di nomina ai benefici concistoriali, come nel caso dell'Artois, del Rossiglione o della Fiandra sotto Luigi XIV^[16].

Nel caso delle colonie, l'autorità del nunzio in Francia è di natura diversa e indiretta. Infatti, dal 1622, la Congregazione di Propaganda pretende di trattare esclusivamente tutte le questioni relative ai paesi di missione, ai quali appartengono di fatto le colonie. Per la prima volta, Roma è costretta a

specificare i territori per i quali il nunzio in Francia è un trasmettitore privilegiato. La *Divisio orbis terrarum Provinciarum* dovuta a Giovanni Battista Agucchi e stampata nel 1622 divide il mondo in 13 regioni, di cui 10 sono assegnate a nunzi apostolici. Il nunzio in Francia riceve i Pirenei al nord, il nord della Navarra, i territori della corona di Francia e la Lorena^[17]. Il ruolo del nunzio è tanto più importante per queste terre di missione^[18] per il fatto che, a causa dei principi gallicani, nessun valore è riconosciuto ai decreti delle congregazioni romane. Perciò il nunzio apostolico è l'unico canale attraverso il quale passano tutti i negoziati con il governo francese. Nel XIX secolo, il nunzio è in grado di incidere pesantemente sulla nomina dei vicari e prefetti apostolici nelle colonie a causa della sua conoscenza degli uomini del governo di Parigi^[19]. Quando si decide di trasformare i vicariati apostolici in diocesi a tutti gli effetti, il nunzio riceve di fatto vasti territori sotto la sua esclusiva responsabilità epistolare, che purtroppo porta, come vedremo, a un relativo silenzio delle fonti. Questo è il caso della Nuova Francia con la creazione della diocesi di Québec nel 1674^[20], questo è stato anche il caso delle diocesi coloniali create nel XIX secolo, quando l'alleanza obiettiva del nunzio, del clero locale e del governo francese sottrae questi territori all'autorità di un vescovo metropolitano.

Parte di una rete diplomatica. – Poi, l'azione diplomatica obbliga Roma ad affidare al nunzio in Francia la cura di territori che non sono soggetti al potere politico presso cui è accreditato. Queste estensioni geografiche di competenza sono leggibili nella corrispondenza e nelle istruzioni emanate dalla Segreteria di Stato. Esse sono una risposta sia al processo di costruzione di una rete diplomatica sia alle considerazioni religiose specifiche dell'azione diplomatica della Santa Sede. In primo luogo, si tratta di risposte pragmatiche. Nella maggior

parte dei casi sono puntuali e appartengono ad una prospettiva europea più ampia dell'azione della Santa Sede, probabilmente la prima potenza a pensare in termini geo-strategici tutto il continente e il mondo. Regolarmente e contro le regole ufficiali della diplomazia francese, allo stesso tempo il nunzio in Francia è consapevole della necessità di mantenere una corrispondenza diretta e regolare con i suoi colleghi in Spagna o nei Paesi Bassi.

A volte, le opzioni locali del papato sono più strutturali, e in questo caso a volte scarsamente controllate. Il caso dell'Inghilterra è un ottimo esempio. Dal 1582 il nunzio in Francia diventa ufficialmente un corrispondente per i rifugiati inglesi e scozzesi per i quali è nominato ordinario^[21]. Questo gli dà una responsabilità ufficiale per gli affari di Inghilterra che segue ancora nei primi anni del XVII secolo, quando verrà chiamato *soprintendente del regno d'Inghilterra et d'altri Stati che vanno sotto quella corona*^[22]. Questa autorità è reale, come sembrano dimostrare le istruzioni ufficiali rilasciate – in latino – il 13 luglio 1623 dal nunzio Ottavio Corsini a William Bishop, vescovo titolare di Calcedonia, nominato vicario apostolico in Inghilterra e Scozia^[23].

Concorrenze e collaborazioni – Infine, in molti casi, il nunzio in Francia è in concorrenza o collabora con altri rappresentanti del papa fuori di Roma. Quando i ruoli non sono ben definiti, questo può essere fatto a scapito dell'efficacia romana. Nel caso dell'Inghilterra precisamente, il papato nel 1596 stabilì un nunzio a Bruxelles, il quale ricevette una missione simile a quella del nunzio in Francia. Successe quello che era prevedibile: nel 1603, il nunzio in Francia Innocenzo Del Bufalo riferiva a Roma l'inconveniente che erano stati inviati due agenti in Inghilterra dai due nunzi, causando

incongruenze e in ultima analisi il fallimento della missione degli inviati^[24].

L'isolamento geografico può a volte mettere un altro nunzio in grado di trasmettere informazioni a Roma anche prima che il nunzio in Francia ne venga a conoscenza: così che la notizia dell'editto di tolleranza di Nantes raggiunge Roma nell'estate 1598 grazie al nunzio di Torino, che ha conoscenza delle manifestazioni di gioia dei protestanti nel possesso francese di Saluzzo in Piemonte. Il legato Alessandro de' Medici aveva prudentemente nascosto queste informazioni prima di lasciare la Francia^[25]. Nelle istruzioni al nunzio Silingardi, che giunge in Francia nel 1599, si insiste fortemente sulla vigilanza ch'egli dovrà esercitare sul marchesato di Saluzzo, una vigilanza più rigorosa che nel passato^[26].

Infine, la situazione dell'enclave territoriale di Avignone e del Contado Venassino richiede il comune lavoro del nunzio e del vice-legato. Questo è un'autorità ecclesiastica comoda per il nunzio, che ha meno accesso al Delfinato e alla Provenza. Da parte sua, il nunzio difende regolarmente i privilegi economici e monetari della legazione presso il re di Francia. Il nunzio è anche eretto in rappresentante privilegiato degli interessi degli Avignonesi alla corte di Francia:

Hanno molte occorrenze alla corte di Francia et come quelli che sono in mezzo di quel regno, et però talvolta è solito che ricorrano a chi rappresenta la persona del papa in quella corte, sia nuntio o legato. V. S. però in ogni occasione li dovrà proteggere et favorire nelle cose giuste^[27].

3. Conoscere il territorio: il nunzio studioso

In che modo e in che misura il nunzio in Francia conosceva il territorio oggetto delle sue negoziazioni, vicino e lontano? La storia di questa conoscenza in tempi moderni segue una

evoluzione che porta da un confronto diretto con una varietà di luoghi ad una progressiva scoperta mediante lo studio della Francia e dei suoi territori. Sotto questo aspetto, la situazione dell'Ottocento, coll'esplosione dei mezzi di comunicazione, costituisce un periodo del tutto diverso.

L'osservazione diretta: i viaggi – Il miglior modo per il nunzio di entrare a contatto con la varietà delle regioni soggette al re di Francia consiste nelle osservazioni dirette che può fare quando viaggia. La residenza ordinaria del nunzio è a Parigi, costituita in capitale indiscussa fin dal Medioevo. Il nomadismo della corte di Francia, soprattutto nei primi due terzi del secolo XVI, tuttavia, favorisce un singolare incontro con diversi luoghi del regno. Essa porta il nunzio apostolico a frequentare soprattutto l'Isola di Francia e la Valle della Loira. Ma la continuazione delle guerre in Italia lo porta anche spesso in direzione di Lione o della Provenza, con il famoso incontro di Nizza del 1538. Abbastanza rapidamente, tuttavia, dal regno di Enrico IV, il re stabilì la sua residenza nella regione attorno a Parigi. Nel 1682, l'insediamento della corte a Versailles riduce definitivamente le opportunità per una scoperta dei territori francesi. Il nunzio, però, avrebbe potuto trarre vantaggio dalle numerose occasioni di viaggio offerte dalle guerre di Luigi XIV. Ma per i prelati inviati dal Papa non era più il tempo di percorrere le strade. Il nunzio Fabrizio Spada, dopo aver esitato a seguire il re nella Franca Contea nel 1674, alla fine scelse di rinunciare e l'anno successivo inviò il suo segretario nelle Fiandre presso il Re Sole per risolvere un caso che non poteva aspettare^[28]. Così, a partire dal XVII secolo, la migliore opportunità per un nunzio di scoprire qualcos'altro in Francia oltre la città di Parigi e i castelli reali è stato il viaggio di andata e di ritorno tra Roma e la Francia, in altre parole tempi relativamente o completamente inutili per il negoziato. Lo

storico è tuttavia spesso frustrato dalle possibili valutazioni personali che il nuovo diplomatico o quello in partenza può scrivere su ciò che vede perché, in primo luogo, sono abbastanza estranee alle corrispondenze di nunziatura e, d'altra parte, la maggior parte dei nunzi scrive poco durante questa successione di cavalcate e di alberghi^[29].

La conoscenza indiretta: libri e mappe. – La maggior parte della conoscenza che un nunzio ha del paese in cui deve negoziare viene dalle sue letture. La Segreteria di Stato, che di solito insiste piuttosto sui libri politici e religiosi, raccomanda al nunzio Scotti nel 1641 di procurarsi libri o relazioni correnti per conoscere le peculiarità del paese:

Si reputa superfluo il discorrere delle provincie e divisioni di esse, delle città, delle signorie e de i carichi e magistrati, potendone havere V. S. fino al presente informatione dall'histoire et altre relationi^[30].

Il crescente successo della scienza geografica tra il pubblico e il miglioramento degli strumenti scientifici e grafici promuove una migliore comprensione della Francia. Una volta che un progresso cartografico è stato compiuto in Francia, Roma lo segue immediatamente, come lo mostra la Galleria delle Carte Geografiche in Vaticano, dove la rappresentazione della Francia, eseguita verso il 1565 da Giovanni Antonio Vanosino, s'ispira direttamente dalla mappa incisa nel 1560 all'iniziativa del sacerdote francese Jean Jolivet^[31]. Nel XVII secolo, Parigi, dove Jean-Dominique Cassini arrivò nel 1669, diventa uno dei centri europei per la scienza cartografica. Il nunzio Spada, che fa dare lezioni di geografia a suo fratello minore Guido durante la sua nunziatura, porta con sé tra i doni che intendeva fare alla sua famiglia delle mappe geografiche^[32]. Tuttavia, è molto raro che il nunzio dia nelle sue lettere una panoramica

della vita delle province come fu lo stesso Spada nel 1675^[33]. A parte la vita politica e diplomatica internazionale, solo una considerazione potrebbe portare il nunzio ad abbassare lo sguardo verso le località francesi: la Riforma cattolica.

4. Territorialità e riforma cattolica: il nunzio e la Chiesa di Francia

Tradizionalmente, in epoca medievale, la visione del mondo del papato è scandita dalle diocesi. Questa geografia ecclesiastica incontra frontalmente la costruzione degli Stati moderni, nel XIV e soprattutto del XV secolo. Sappiamo come i monarchi nel XVI secolo, specialmente Filippo II, hanno cercato di far corrispondere i confini dei loro Stati con quelli delle diocesi o città^[34]. Allo stesso tempo, la riforma tridentina ha riattivato il ruolo della dimensione diocesana sottolineando il ruolo centrale del vescovo, e dunque del territorio affidato alla sua cura pastorale e giurisdizione^[35]. Come sappiamo, il ruolo di nunzio apostolico viene riequilibrato in questo momento per sostenere l'attuazione di questa riforma nei paesi in cui si trova. Il nunzio in Francia non fa eccezione a questo cambiamento molto significativo^[36]. Pertanto, è naturalmente portato molto più che in passato a preoccuparsi dell'evoluzione disciplinare ed ecclesiastica delle diocesi di Francia.

La Chiesa di Francia: una coscienza collettiva tarda. – Il nunzio del XVII e XVIII secolo risiede a Parigi e non può né vuole lasciare un posto così conveniente per raccogliere informazioni di carattere generale^[37]. Questa residenza tanto obbligata quanto desiderata porta inevitabilmente ad un chiaro disprezzo per le zone più remote, come i margini meridionali e orientali della Francia. Per il papato, lo svantaggio è in parte compensato dalla presenza di un vice-legato ad Avignone e dal

fatto che i rari casi di visite *ad limina* riguardino proprio queste aree^[38]. Il nunzio avrebbe potuto beneficiare di contatti facili con l'insieme dell'episcopato francese. La coscienza collettiva di questi ultimi è stata incompleta e incarnata in istituzioni innanzi tutto fiscali. La creazione dell'assemblea del clero di Francia, in seguito al contratto di Poissy concluso tra la monarchia francese e il primo ordine, risale al 1561. L'assemblea del clero di Francia si riuniva solo ogni dieci anni in modo plenario dall'inizio del XVII secolo^[39]. Inoltre, non riuniva tutti i vescovi le cui diocesi sussistevano nei territori sotto l'autorità del re di Francia. Il nunzio non poteva sperare di approfittare di questi incontri per informarsi regolarmente della vita della Chiesa di Francia. Al massimo poteva sfruttare le mappe delle diocesi di Francia promosse (ma non finanziate) dall'assemblea e eseguite da Nicolas Sanson dal 1650 al 1667^[40]. Nel XIX secolo non c'era un organo unico per l'episcopato francese e il papato era certamente più informato del nunzio stesso mediante le visite *ad limina*, cresciute dagli anni 1840-1850 rispetto al passato^[41]. Non fu prima del XX secolo e della separazione tra Chiesa e Stato che furono istituite successivamente la riunione dei cardinali e arcivescovi di Francia (1921) e, nel 1965, la Conferenza dei vescovi di Francia^[42].

Una certa ignoranza delle realtà locali – I nunzi non hanno partecipato all'assemblea del clero di Francia, ma hanno sempre descritto i suoi eventi^[43]. Tuttavia, la loro conoscenza locale proveniva più da un contatto diretto con i prelati. I principi gallicani vietavano questi incontri regolari, ma la politica reale sotto questo aspetto era in realtà molto meno rigida di quanto fossero i diversi regimi politici del secolo XIX. Sotto l'Ancien Régime, i rapporti del nunzio con l'episcopato francese diventano nel corso del tempo meno diretti. Infatti,

nei primi anni del XVI secolo l'ufficio episcopale era relativamente concentrato su pochi individui che cumulavano molti vescovadi e frequentavano la corte, dove il nunzio poteva incontrarli regolarmente. La riforma tridentina, attuata tra il 1580 e il 1650, ha avuto l'effetto di spostare i vescovi dalla corte e quindi dalla presenza del nunzio. Non è sorprendente vedere come il nunzio Ranuzzi, i cui informatori erano ridotti ad "alcuni mendicanti religiosi"^[44], evocò molto poco nelle sue lettere le figure emblematiche dell'episcopato degli anni 1680 come Bossuet, Le Tellier o Colbert^[45].

Tra i molti ostacoli, volontari o involontari, giuridici, politici o materiali che potevano frapporsi tra il nunzio e l'episcopato francese, la padronanza della lingua francese era importante. Se i primi nunzi potevano non parlare francese in un contesto di quasi bilinguismo delle *élites* francesi del Rinascimento, divenne sempre più necessaria, nel momento in cui l'italiano venne sempre meno utilizzato dall'aristocrazia francese, dove si reclutavano i governanti e i vescovi^[46]. Nel 1687 il cardinale-vescovo di Grenoble, Etienne Le Camus, si lamentava e spiegava a Roma la necessità di rivedere completamente la formazione dei nunzi:

Il seroit à souhaiter que les nonces qu'on envoie en France eussent quelque connoissance de cette cour avant que d'exercer la nonciature, car ils y viennent très nouveaux et en sortent quand ils commencent à être instruits [...]. Je m'offre de leur expliquer à leur passage l'état de la France et de la cour, qu'on ignore hors du royaume et qu'on n'ose presque écrire, ce qui faict bien prendre des contretemps^[47].

La corrispondenza passiva del nunzio – Quando si possiede la corrispondenza privata del nunzio, attraverso archivi di famiglia, lo stretto rapporto del nunzio con i vescovi, anche

con sezioni più grandi della società francese, appare chiaramente. La crisi giansenista nel XVIII secolo ha portato una corrispondenza di tutte le diocesi della Francia con il nunzio apostolico, come mostrano i volumi di corrispondenza dei due nunzi Gualterio, ora conservati presso la British Library di Londra^[48]. Gli archivi della nunziatura di Parigi nel XIX secolo evidenziano ancora di più il flusso continuo d'informazioni di qualsiasi genere verso il nunzio di Francia^[49]. A volte può anche nascere una complicità epistolare con i vescovi francesi che fanno il nunzio più consapevole della diversità delle diocesi, come la corrispondenza tra il cardinale Mathieu e l'internunzio Garibaldi durata per oltre 10 anni^[50].

Il nunzio, la Repubblica e la Chiesa di Francia (1870-1890) – Nel XIX secolo, precisamente, in un contesto concordatario e gallicano quasi più severo di quello dell'Ancien Regime, al nunzio in Francia è sempre ricordato di mantenere le distanze dall'episcopato francese. Gli articoli organici nel 1802 sono chiari su questo punto:

Aucun individu se disant nonce, légat, vicaire ou commissaire apostolique, ou se prévalant de toute autre dénomination, ne pourra, sans la même autorisation, exercer sur le sol français ni ailleurs, aucune fonction relative aux affaires de l'église gallicane. [Titolo primo, art. 2.]

Chateaubriand, in quanto ministro degli Esteri, rinnova nel 1824 la proibizione di una comunicazione ufficiale del nunzio ai vescovi:

[Le nonce] suivra dans la correspondance ultérieure, la même marche que les autres ambassadeurs et il n'aura de communications officielles qu'avec le gouvernement lui-

même, excepté en tout ce qui tient aux procès d'information qu'il est chargé de suivre et qui doivent précéder le sacre des évêques.^[51]

In realtà, il governo ha tollerato che l'uno o l'altro prelato andasse alla nunziatura o gli scrivesse regolarmente. Ma alla fine del Secondo Impero, e soprattutto nei primi decenni della Repubblica, il nunzio decise di partire da Parigi per incontrare i fedeli e i loro pastori durante brevi viaggi in alcune città e sedi episcopali del Nord della Francia. Il nunzio Camillo Siciliano Di Rende (1882-1887), probabilmente approfittando del recente miglioramento della rete ferroviaria, moltiplicò i viaggi in provincia (Châlons-sur-Marne, Rouen, Pithiviers, Boulogne-sur-Mer), che sono oggetto di commenti a volte furiosi a volte elogiativi sulla stampa francese^[52]. Il nunzio ricevette un rimprovero da parte del governo francese finalizzato ad impedire che il suo successore, Luigi Rotelli, continuasse sulla stessa strada:

Les inaugurations de statues, les anniversaires, les noces d'or, les pèlerinages, les processions se sont multipliés sur tous les points du territoire. Je n'entends pas mettre obstacle à ces manifestations, mais vous n'ignorez pas qu'un certain nombre de ces fêtes où la politique n'était pas toujours absente ont été présidées par le nonce apostolique.

C'est là, il me semble, une incorrection diplomatique qui touche à la légalité. Vous connaissez les traditions françaises; les nonces ne peuvent exercer aucune juridiction, visitation ou correction, "ils n'ont d'autres fonctions ni qualités que celles d'ambassadeur ni aucun emploi que proche la personne du roy". Ce sont les termes des arrêts de 1639, de 1647 et de 1706. La loi du 18 germinal anX, qui sur ce point comme sur beaucoup d'autres n'a fait que résumer et codifier la législation

antérieure et la jurisprudence des parlements a été encore plus explicite.

[...] Dès que le nonce a présidé l'une de ces solennités, il devient impossible, si une cérémonie religieuse et même beaucoup plus importante se prépare dans un diocèse voisin que l'évêque de ce diocèse n'invite pas comme son collègue le représentant du Saint-Siège à rehausser par sa présence cette cérémonie. S'abstenir de pareille invitation serait pour cet évêque s'exposer à passer auprès de son clergé pour entretenir de mauvaises relations avec le Saint-Siège.

Cette dérogation à la réserve qui s'impose à tous les représentants des souverains étrangers est d'origine récente. On n'en trouve que fort peu d'exemples sous les anciens gouvernements qui ne l'auraient certainement pas supportée. Elle est devenue fréquente à partir du départ du nonce Czacki, pendant la nonciature de Mgr di Rende; le gouvernement avait espéré qu'elle cesserait avec son successeur.^[53]

L'incontro con il territorio francese, senza precedenti sin dai primi giorni della nunziatura, si interruppe abbastanza rapidamente e il nunzio in Francia si fermò, fino alla sua partenza, nel 1904, in una prudente residenza parigina.

Conclusion: la territorialità, un elemento di confessionalizzazione della diplomazia pontificia.

Dal XVI al XIX secolo, il rapporto del nunzio con il territorio è stato sempre meno intenso, ad eccezione di qualche piccolo viaggio effettuato grazie alle ferrovie. Se ciò appare poco dalla corrispondenza con la Segreteria di Stato, gli archivi personali e amministrativi dimostrano che i suoi legami con la Chiesa di Francia si sono rafforzati e lo informano su alcune terre lontane. Il processo politico di emancipazione del paese verso il capo dello Stato, visibile già nell'epoca moderna, che la

rivoluzione ha contribuito ad iscriverne nella vita politica francese, ha permesso di avvicinare il nunzio ad una realtà territoriale alla quale non poteva accedere a causa della sua posizione ufficiale di ambasciatore e dei principi gallicani. La confessionalizzazione della sua missione, continua dall'epoca tridentina, ha così contribuito alla pienezza della territorialità del nunzio.

Summary

Between the 16th and the 19th century all the heads of State and government in France seems to have limited to regard the nuncio an accredited representative of a political power denying his territorial definition. From a different perspective, as the Holy See saw it, the territoriality was above all a political question that offered a view about the world on diplomatic level.

The present paper examines this question based largely on published material. As far as the 16th century is concerned, the correspondence of the nuncios of France is quasi entirely published, from the 17th century the material of fifteen years, from the 18th century nothing and from the 19th century the material of ten years. However, the sources have to be studied by a certain caution. First of all, as the correspondence with the Secretariat of State ignores the correspondence with the other organs of the Roman Curia. Secondly, as the letters had to be written along normative rules, no personal notation was allowed except for if it was directly relevant to the negotiations. Ultimately, the lack of quasi all of the final relations of the nuncios of France have to be noted.

The first part of the study deals with the question of territoriality through the name of the mission, the credentials and other complementary documents, the instructions of the

Secretariat of State and faculties granted to the nuncio. It is determined that the phrase “nunciature of France” first appeared in 1601 in an instruction written to the nuncio. In the 19th century administrative language and newspapers favoured the expression “nunciature of Paris”, but it never became official. The credentials were cautious with defining a territory entrusted to the nuncio, usually contained only that he was accredited to the given sovereign or government. Hence, the mission of diplomatic representation of the nuncio received above all a strongly political definition. On the other hand the instructions of the Secretariat of State highlight that the nuncio have to preserve the authority of the Holy See “in the kingdom” and not only at the king or at the Court.

Subsequently, it can be seen that the mission of the nuncio was dual in terms of territorial scope of action: from one side, diplomatic and politic – the nuncio did not know any territory, but only a power, from the other side as apostolic delegate, he did not know Christians residing in specific territories. In reality the two fields inevitably permeated. Furthermore, these territories had changed over time. How did the Papacy and the nuncios adapt themselves to this reality in change? Giving an answer to this question the study delineates the pontifical geostrategy starting out from the relations of the nuncio’s territoriality with the motherland and colonies. The nuncio practiced various and indirect jurisdiction over the latter. Then the diplomatic network of the nuncio is examined, that was not always free of competitions and collaborations. For instance when the nuncio of Bruxelles and France got similar mission concerning England.

The nuncio got to know the territory of his scope of action through journeys, maps and his readings. In the 17th and 18th century resided in Paris and did not want to leave such a convenient place for collecting information of general

character. However, he had a direct contact with the prelates as it is shown for example by the fact that they reported about the meetings of the clergy, held in every 10 years from 1561. His relations with the episcopacy became less direct over time; met them often in the royal court. The Jansenist crisis resulted a correspondence with all of the dioceses of France with the nuncio and thanks to the spread of the railway he made more often small journeys in the provinces.

Although from the 16th to the 19th century the relations of the nuncio with the territory became less and less intense, his connections with the French Church were strengthened and informed him about far away lands. The final conclusion is that the confessionalistaion of his mission contributed to the completeness of the territoriality of the nuncio.

^[1] Ringrazio Silvano Giordano che ha gentilmente riveduto la traduzione italiana del testo.

[2] *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, Paris 1651, vol.1, pp. 437-440, conclusioni dell'avvocato generale Omer Talon, [Parigi], [10 maggio] 1647, alla p. 439.

[3] A. Gardi, *Costruire il territorio. L'amministrazione della legazione pontificia di Ferrara nel XVII e XVIII secolo*, Roma 2011 (Fonti per la storia d'Italia 147. Antichi Stati italiani), pp.1-4, in particolare p.4 (su Braudel "che trasforma l'interesse per la geografia in una proposta interpretativa forte").

[4] A. Jamme, *Anges de la paix et agents de conflictualité. Nonces et légats dans l'Italie du XIVe siècle*, in *Les légats pontificaux. Paix et unité de l'Église de la restructuration grégorienne à l'aube du Concile de Trente (mi XIe-mi XVIe siècles)*, atti del convegno di Parigi, 12-14 febbraio 2009 (in corso di stampa), conclusione: "Les logiques de structuration de l'espace italien par la légation sont radicalement différentes sous un Jean XXII et sous un Clément VI. Et l'utilisation de la nonciature répond à des conceptions renouvelées à chaque pontificat". Ringrazio l'autore che mi ha gentilmente concesso di utilizzare il suo contributo ancora inedito.

[5] B. Barbiche, *La nonciature de France aux XVIe et XVIIe siècles: les nonces, leur entourage et leur cadre de vie*, in *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturforschung*, a cura di A. Koller, Tübingen 1998 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 87), pp. 64-97.

[6] P. Blet, *Le nonce en France au XVIIe siècle. Ambassadeur et délégué apostolique*, in "Revue d'histoire diplomatique", 1974, pp. 223-258.

[7] O. Poncet, *L'édition de la correspondance des nonces en France (xvie-xixe siècle). Histoire et avenir d'une entreprise éditoriale française*, in "Revue d'histoire de l'Église de France", 86 (2000), pp. 631-643.

[8] O. Poncet, *L'histoire des rapports entre la France et le Saint-Siège à travers les archives du Saint-Siège (XVI-XIXe siècle): autres sources, autre histoire?*, in *Gli archivi della Santa Sede e la storia di Francia*, a cura di G. Pizzorusso - O. Poncet - M. Sanfilippo, Viterbo 2006 (Biblioteca, 5, Serie storica), pp. 25-44, alle pp. 37-39.

[9] *Correspondance du nonce en France Gasparo Silingardi, évêque de Modène (1559-1601)*, a cura di B. Haan, Roma 2002 (Acta nuntiaturae gallicae 17), pp. 301-312, informazione "del stato presente della religion cattolica in Francia", inviata con una lettera di Silingardi ad Aldobrandini, Parigi, 22 luglio 1599.

[10] *Correspondance du nonce en France Innocenzo Del Bufalo, évêque de Camerino (1601-1604)*, a cura di B. Barbiche, Roma-Parigi 1964 (Acta nuntiaturae gallicae 4), pp. 137-163, alla p. 137: "Non è dubbio che la nuntiatura di Francia, alla quale ha eletto la Santità di N. S. la persona di V.S., non solo è di molta consideratione, ma di arduissimi negotii, et quelli ripieni di molte difficoltà".

[11] *Ordonnances des rois de France. Règne de FrançoisIer*, vol. 1, 1515-1516, Parigi

1902, pp. 95-103, n° 26, ratificazione reale dei poteri di legato a latere di Lodovico di Canossa, Parigi 17 febbraio 1515 (n. s.), alla p. 97.

[12] *Correspondance du nonce en France Gasparo Silingardi*, op. cit., pp. 221-242, istruzione a Gasparo Silingardi, Roma, 9 febbraio 1599, alla p. 221.

[13] *Correspondance du nonce en France Ranuccio Scotti (1639-1641)*, a cura di P. Blet, Roma-Paris, 1965 (Acta nuntiaturae gallicae 5), pp. 91-99, istruzione a Ranuccio Scotti, Roma, 21 maggio 1639.

[14] *Die Hauptinstruktionen GregorsXV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenhofen 1621-1623*, a cura di K. Jaitner, voll. 2, Tübingen 1997 (Instructiones Romanorum Pontificum), pp.535-574, istruzione a Ottavio Corsini, Roma, 4 aprile 1621, alle p. 572-573, §V.2.

[15] P. Blet, *Le nonce en France au XVIIe siècle*, op. cit., p. 233.

[16] O. Poncet, *La France et le pouvoir pontifical (1595-1661). L'esprit des institutions*, Roma 2011 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 347), pp. 113-124.

[17] G. Pizzorusso, "Per servitio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide": i nunzi apostolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale, in "Cheiron", 30 (1998), pp. 171-200, alla pp. 207-208.

[18] B. Barbiche, *La diplomatie pontificale au XVIIe siècle*, in "Bulletin de l'Association des historiens modernistes des universités françaises", 16 (1991), pp.109-127, ristamp. in Id., *Bulla, legatus, nuntius. Études de diplomatie et de diplomatie pontificales (XIIIe-XVIIe siècle)*, Paris 2007 (Mémoires et documents de l'École des chartes 85), pp. 161-179, alla p. 165.

[19] P. Brasseur, *Problèmes d'autorité en matière religieuse: l'érection des diocèses coloniaux (1815-1851)*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée", 1992, pp. 737-763, alle pp. 756-757. Nel 1849, l'abate Alexandre Monnet, superiore del seminario dello Spirito Santo, spiegava con rammarico a Propaganda che il nunzio era "fort complaisant à l'autorité civile": P. Brasseur, *L'érection et les débuts du diocèse de la Réunion*, in "Revue des Mascareignes", 3 (2001), pp. 39-47, alla p.42.

[20] M. Sanfilippo, *Tra Curia di Roma e corte di Francia: la fondazione della diocesi di Québec (1631-1674)*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento Teatro della politica europea*, a cura di G. Signorotto - M. A. Visceglia, Roma 1998 (Biblioteca del Cinquecento 84), pp. 481-507.

[21] A. Bellesheim, *History of the Church of Scotland from the introduction of christianity to the present day*, vol.3, *From the revolution of 1560 to the death of James the Sixth, A.D. 1560-1625*, Edinburgh-London 1889, p. 253 n. 2: Gregorio XIII approva, a petizione di William Allen, futuro cardinale, "che il nuntio apostolico che *pro tempore* sarà appresso il Re Christianissimo re di Francia mentre dura questo schisma, sia costituito ordinario così di Inglesi come di Scozesi".

[22] B. Barbiche, *La nonciature de France et les affaires d'Angleterre au début du XVIIe siècle*, in "Bibliothèque de l'École des chartes", 125 (1967), pp. 399-429, ristamp. in Id., *Bulla, legatus, nuntius*, op. cit., pp. 477-507, alla p. 479, n. 1.

[23] A. Bellesheim, *History of the Church of Scotland*, op. cit., n° 18, pp.494-496,

istruzione di Ottavio Corsini a William Bishop, Parigi, 13 luglio 1623.

[24] *Correspondance du nonce Innocenzo Del Bufalo*, op. cit., pp. 504-505, n° 484, Del Bufalo a Aldobrandini, Parigi, 21 luglio 1603; *ibid.*, p. 545, n° 513, Aldobrandini a Del Bufalo, Roma, 25 agosto 1603.

[25] O. Poncet, *L'histoire des rapports entre la France et le Saint-Siège*, op. cit., p. 36.

[26] *Correspondance du nonce en France Gasparo Silingardi*, op. cit., pp. 236-237.

[27] *Ibid.*, p. 238.

[28] Ségolène de Dainville, *Maison, dépenses et ressources d'une nonce en France sous LouisXIV, d'après les papiers du cardinal Fabrizio Spada*, in "Mélanges d'archéologie et d'histoire", 1970, pp. 919-970, alla p. 947.

[29] Fra Marsiglia et il suo arrivo a Parigi (30 aprile 1599), Gasparo Silingardi scrive solo 2 volte a Aldobrandini: *Correspondance du nonce en France Gasparo Silingardi*, op. cit., p. 248, n° 8, Silingardi a Aldobrandini, Marsiglia, 8 aprile 1599; *ibid.*, p. 249, n° 10, id. a id., Lione, 18 aprile 1599; *ibid.*, p. 249-250, n° 11, id. a id., Lione, 18 aprile 1599.

[30] *Correspondance du nonce en France Ranuccio Scotti*, op. cit., p. 91.

[31] M. Pelletier, *De Ptolémée à La Guillotière (XVe-XVIe siècle). Des cartes pour la France, pourquoi, comment?*, Parigi 2009 (CTHS Géographie 6), pp. 26-27.

[32] S. de Dainville, *Maison, dépenses et ressources d'un nonce en France*, op. cit., pp. 932 e 944.

[33] *Correspondance du nonce en France Fabrizio Spada (1674-1675)*, a cura di S. de Dainville-Barbiche, Roma 1982 (Acta nuntiaturae gallicae 15), pp. 677-679, n°926, Spada a Altieri, Parigi 26 aprile 1675.

[34] M. Dierickx, *Documents inédits sur l'érection des nouveaux diocèses aux Pays-Bas (1521-1570)*, Bruxelles 1960-1962 (Académie royale de Belgique, Commission royale d'histoire); D. Mansilla, *La reorganización eclesiástica española del siglo XVI*, in "Anthologica annua", 4 (1956), pp. 97-238, e 5 (1957), pp. 9-259.

[35] A. Tallon, *Le diocèse au concile de Trente: cellule close ou espace ouvert?*, in *Le diocèse. Espaces, représentations, pouvoirs (France, XV-XXe siècle)*, a cura di G. Chaix, Parigi 2002 (Histoire religieuse de la France 20), pp. 17-31.

[36] A. Tallon, *Diplomatie, Réforme catholique et conscience nationale: la papauté au miroir de la monarchie française pendant les guerres de Religion*, in "Annuaire-Bulletin de la Société d'histoire de France", 1999, pp. 21-51.

[37] Stéphane Haffemayer, *L'information dans le France du XVIIesiècle. La Gazette de Renaudot de 1647 à 1663*, Paris 2002 (Bibliothèque d'histoire moderne et contemporaine 6).

[38] M. Venard, *Les rapports de visites ad limina des évêques de France sous l'Ancien Régime*, in *Les chemins de Rome. Les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-américain (XVIe-XIXe siècle)*, a cura di P. Boutry - B. Vincent, Roma 2002 (Collection de l'École française de Rome 293), pp. 101-121, alla p. 119, carta "Diocèses d'origine des rapports de visites ad limina".

- [39] L. Serbat, *Les assemblées du clergé de France. Origines, organisation, développement, 1561-1615*, Paris 1906 (Bibliothèque de l'École des hautes études 154); P. Blet, *Le clergé du Grand Siècle en ses assemblées, 1615-1715*, Paris 1995 (Histoire religieuse de la France 7).
- [40] F. de Dainville, *Étude sur la cartographie ecclésiastique de la France du XVI^e au XVIII^e siècle*, in "Revue d'histoire de l'Église de France", 40 (1954), pp. 7-121, alle pp. 39-40 (rist. id., *Cartes anciennes de l'Église de France. Historique, répertoire, guide d'usage*, Paris 1956).
- [41] J. Coste e P. Boutry, *Les visites ad limina des évêques français durant la période concordataire*, in *Les chemins de Rome*, op. cit., pp. 249-264, alle pp. 257 e segg.
- [42] F. Machelart, *Inventaire des archives de l'assemblée des cardinaux et archevêques de France, 1919-1964*, Villeneuve d'Ascq, 2006 (Mythes, imaginaire, religion).
- [43] P. Blet, *Le Clergé de France et la monarchie. Étude sur les assemblées générales du Clergé de 1615 à 1666*, Roma 1959 (Analecta Gregoriana 106-107. Series Facultatis historicae ecclesiasticae, Sectio A, 8-9); Id., *Les assemblées du Clergé et LouisXIV de 1670 à 1693*, Roma 1972 (Analecta Gregoriana 189, Series Facultatis historiae ecclesiasticae, Sectio A, 11); Id., *Le Clergé de France, Louis XIV et le Saint-Siège de 1695 à 1715*, Città del Vaticano 1989 (Collectanea Archivi Vaticani 25).
- [44] *Correspondance du nonce en France Angelo Ranuzzi (1683-1689)*, a cura di B. Neveu, Roma 1973 (Acta nuntiaturae gallicae 10-11), p. 169.
- [45] *Ibid.*, p. 60.
- [46] J. Bergin, *The making of the French episcopate 1589-1661*, New Haven-London 1996; Id., *Crown, Church and episcopate under LouisXIV*, New Haven-London 2004.
- [47] *Correspondance du nonce en France Angelo Ranuzzi*, op. cit., p.171.
- [48] British Library (Londra), Additional Manuscripts 20241-20686.
- [49] O. Poncet, *La nonciature de France (1819-1904) et ses archives*, Città del Vaticano 2006 (Collectanea Archivi Vaticani 59); S. Blenner e H. Yannou, *Le Saint-Siège et la France religieuse du Concordat à la Séparation (1802-1914)*, in *Gli archivi della Santa Sede e la storia di Francia*, op. cit., pp.61-91.
- [50] P. Poupard, *Correspondance inédite entre Mgr Antonio Garibaldi internonçe à Paris et Mgr Césaire Mathieu archevêque de Besançon. Contribution à l'histoire de l'administration ecclésiastique sous la Monarchie de Juillet*, Roma-Parigi 1961.
- [51] Archives nationales (Paris), F19 1924, François-René de Chateaubriand, ministro degli Affari esteri, a Jacques conte di Corbière, ministro dell'Interno, Parigi, 17 gennaio 1824.
- [52] Vedi il dossier di stampa in Archives nationales (Paris), F19 1924.
- [53] Archives nationales (Paris), F19 1924, Eugène Spuller, ministro dell'Istruzione pubblica e dei Culti, a Émile Flourens, ministro degli Affari esteri, Parigi, 24 ottobre 1887.

5.2. THE MUNICH NUNCIATURE: THE PAPACY AND THE LOCAL CHURCHES IN BAVARIA 1785-1934

Klaus Unterburger

In October 1912 the Bavarian Bishops' Conference deliberated a draft for the codification of Canon Law. The canon on papal nuncios outlined their mandate as falling primarily within the Church with. Key tasks were to monitor the faith, morals and Church discipline and report on ecclesiastical affairs as well as the Bishops. In its statement the Bavarian Episcopate spoke up against this shift of emphasis^[1]. However, during his Ad limina visit to Cardinal Secretary of State Pietro Gasparri (1852-1934), the then Bishop of Speyer, Michael Faulhaber (1869-1952), would not dare to raise the issue to avoid any suspicion of the Bishops' conspiracy against Rome. Instead, one had the Bavarian Government and its delegate Otto Freiherr von Ritter (1864-1940) intervene, even though the draft had been amended and watered down in the meantime^[2].

From the onset relations between the Nunciature, the Bishops and the local church communities were fragile and always entwined with the relationship to the Bavarian state. A memorandum written in 1784 for the Elector of Bavaria prior to the Nunciature's establishment, had argued that benefit and

aim of the Nunciature was for it to become a “barriera da oppore ai vescovi”^[3]. A face-off between episcopalism, in the form of the Bishops wishing to retain their traditional rights, and the curial papalism of the Nuncios appears to have existed therefore from the very start. In any case, the Munich Nunciature owes its establishment to a marriage of convenience between the Elector of Bavaria, Charles Theodore, and Pope Pius VI (1775-1799) against the Bavarian Bishops as their mutual opponents.

For a long time already Bavaria had sought to gain control over the Church in its territory by means of a Munich-based Nuncio. The external Bishops’ jurisdiction was to be eradicated as comprehensive as possible^[4]. To this end, one was willing to pay for a papal Nuncio, as one received from the Pope decimation briefs and the approval to secularise monasteries in return. The affected Bishops in consequence put up bitter resistance. In 1786 the four German Archbishops convened in Bad Ems and compiled on the basis of older Gravamina a catalogue of 22 complaints^[5]. They argued that the Bishops were afforded a jurisdiction independent of the Pope, which, contrary to the intentions of the Council of Trent, was being hollowed out by the post-Tridentine Papacy with its Nuncios and numerous inner-diocesan exemptions. Receiving only half-hearted support from Emperor Joseph II (1741-1790), the metropolitans ultimately could not prevail with their ideas against the alliance of Papacy and enlightened territorialism. Nonetheless, the so-called “Nunciature Dispute” triggered a flood of well over 160 pamphlets arguing for and against^[6].

Though the tense relationship between centralism and episcopal independence was a constant in the 150 year history of the Munich Nunciature, assuming it was a static, however, would fall too short. Identical terminologies hide dynamic shifts on the front lines and perceptions. Networks changed

and strategies were reappraised. The work done on the individual periods of the Nunciature varies greatly with no scientific and analytically satisfactory comprehensive review of sources. This paper will first sketch out the institutional conditions, before showing that the Nuncios were seeking, above all, to gain influence on the appointment of Bishops, but over time also gained increasing influence over the theological faculties.

1. Institutional lines of development of the Munich Nunciature

27 Nuncios held office in Munich between 1785 and 1934. Two of these, Annibale della Genga (1760-1829) and Eugenio Pacelli (1876-1958), went on to become Popes (Leo XII, 1823, and Pius XII, 1939) and 17 cardinals. Throughout the entire time Munich remained a second class nunciature. As a consequence Nuncios changed rapidly, especially between 1845 and 1907, as they sought to acquire a more prominent and better paid nunciature of the first class^[7]. Being diplomatic representatives, the Nuncios were accredited with the Bavarian government. Within the Church, the Munich Nunciature gained importance for the whole of Germany, as the Cologne Nunciature dissolved in 1794 with France's annexation of the territories on the left bank of the Rhine^[8]. Following the foundation of the German Empire in 1870/71, plans were made to establish an Imperial nunciature in Berlin^[9]. The *Kulturkampf*, the rejection by Liberals and Socialists and the fear of a disruptive anti-national element prevented its realization until World War I. Negotiations intensified only after 1917 with the Nunciature for the Reich finally installed in Berlin in 1920^[10]. The (Berlin) Nuncio was simultaneously to be accredited with Prussia, the largest German federal state, as Bavaria insisted on keeping the Munich Nunciature for its territory. Thus, the Munich Nunciature continued until 1934 in

defiance of Article 78 of the German Empire's constitution, which forbade the states an independent foreign policy^[11]. From 1920 to 1925 Eugenio Pacelli represented the Holy See in Berlin and Munich in personal union. The Munich Nunciature's existence ended in 1934 when the national-socialistic state finally abrogated the German states' independence, and the Nunciature's buildings were torn down to make way for the national-socialistic party's headquarters^[12].

Relations between the Nunciature and the local church communities were characterised by the changing relationship to the Bavarian state. Up until 1799 the alliance between Nuncio and Elector had gone as far as Rome approving the secularization and massive expropriation of Bavarian monasteries^[13]. Under Max IV. (I.) Joseph (1756/1799-1825) and his leading minister, Maximilian Graf Montgelas (1759-1838, minister 1799-1817), the relationship changed fundamentally. The state had no interest in the Nunciature anymore. It was deemed to be the state's sovereign right in any case to dissolve the monasteries and supervise the Church in one's own land, which had become an enlarged sovereign kingdom in 1806. The papal representative's income was frozen so that no Nuncio resided in Munich between 1800 and 1818. In the opinion of Bavaria the papal delegation had turned extinct during this time, while for Rome it was merely vacant^[14]. In the end, it was renewed mutual interest that reactivated diplomatic relations. With the demise of the Holy Roman Empire, Bavaria wanted to order the ecclesiastical affairs sovereignly and independently and not, as had still been envisaged 1803 in Ratisbon, in unison with the German Empire or thereafter in association with the German Confederation. Vice versa, Rome's interest was to see no independent and powerful German Imperial Church as competing power centre anymore. Consequently, Rome fought the persistent attempts

by the Archbishop of Mainz and Elector Karl Theodor von Dalberg (1744-1817) to create a strong German-wide Church pursuant to the recess of 1803^[15]. The result was the 1817 Concordat with Bavaria and the 1821-1827 agreements with Prussia, Hanover and the south-western German states^[16]. In the person of the Secretary of State, Ercole Consalvi (1757-1824), Rome managed for the first time to assert the doctrine that it was solely the Holy See's right and not the Bishops' to conclude concordats with temporal powers^[17]. The Bavarian delegate and negotiator in Rome, Bishop Johann Casimir Häffelin (1737-1827), had massively overstepped his room for manoeuvre during the concordat's conclusion and made concessions untenable from the Bavarian perspective^[18]. Therefore the government published the concordat merely as addendum to the 1818 constitution together with its religious edict. The subsequent decades Bishops and Nunciature fought jointly, albeit in phases of varying intensity, for the precedence and complete implementation of the concordat over the constitution. The governments, on the other hand, were eagerly holding on to the state's sovereign rights. Main issues in contention were the Catholic religion's precedence or the equal status of the other denominations, the Church's control over literature, education, schools and marriage, the promised state's dotation of Bishops and cathedral chapters, as well as the interpretation of that article which stipulated the dotation of seminaries through the state. The king was afforded the appointment of Bishops and a portion of the cathedral chapters^[19].

2. The ideology of Ultramontanism

During the phase around 1800 the Cologne Nuncio, Bartolomeo Pacca (1756-1844) as well as Annibale della Genga and further employees of the Munich Nunciature, spent

extended period of times in exile in the imperial city of Augsburg^[20]. Fundamental decisions on the future course were taken in Augsburg. The city was seat of the Jesuit College St. Salvator and when the Society of Jesus was dissolved in 1773, the local Jesuits remained living there together as diocesan priests. They constituted what was probably the most important anti-enlightenment publishing centre of German Catholicism. The journals published became popular, early ultramontanistic and reactionary instruments for forming opinions^[21]. As can be shown, the Vatican's representatives in Augsburg were influenced by principal theorems, which thereafter came to shape their view of German affairs. In 1805 Pope Pius VII. (1800-1823) even called the former Jesuit, Jakob Anton Zallinger zu Thurm (1735-1813), to Rome to act as counsellor for German affairs^[22].

a) Zallinger was the first ultramontanistic canon lawyer to expound the originally illuminate theory that also the Church was invested with a *Ius publicum ecclesiasticum*, a public right^[23]. As such, the Church was equal to the state and as *societas perfecta* could arrange her affairs herself^[24].

b) Moreover, the former Jesuits were of an anti-enlightenment, anti-Protestant and anti-episcopalian persuasion. They saw themselves as allies of the simple Catholic people confronting the heresies of scholars^[25].

c) The conspiracy theory of the former Jesuit Abbé Augustin Barruel (1741-1820) was absorbed in Augsburg, according to which, freemasons and illuminati were guilty of the outbreak of the French Revolution. As a consequence one demonized Enlightenment minds within and outside the Church and reserved special ire for all illuminati and freemasons^[26].

d) Given that episcopalists and Enlightenment thinkers were not just seen as ideological opponents, but conspirative enemies acting in the shadows, one had to resort to

corresponding counter measures, such as denunciation, conspiracy, defamation and exaggeration^[27].

e) Important here is that the concepts of enemies merged into one: freemasons, Enlightenment thinkers, episcopalists, Catholics loyal to the state, at the root they were different names for one and the same phenomena: hostility towards true Catholicism and the Divine Order^[28].

By adopting this view, della Genga and other papal delegates tended to install ultramontane networks alongside and outside the official representatives of the local church communities. Dalberg and others were fought because they had been named on Barruel's illuminati lists^[29]. Where one to probe the scope of action the Nuncios in Bavaria had, one primarily would have to address the question whether they cooperated with the official representatives of the local church communities, or relied on denunciations and ultramontane networks and mistrusted the episcopate's dealings.

3. The relationship to the Bishops and influence on the appointment of Bishops

Under the regency of Ludwig I. (1825-1848) the Nuncios, in particular Mercy d'Argenteau, tended to take a more restrained stance so as not to jeopardize the royal policy's Catholic-restorative approach^[30]. The royal neo-absolutism of Ludwig I. (1825-1848) prevented the Nunciature from taking an extreme direction. However, during the restorative phase under the ministry of Karl von Abel (1788-1859, ministry 1837-1846/47) a number of extreme ultramontane candidates were appointed Bishop, above all the later Cardinal August Reisach (1800-1869)^[31]. After 1848 the Church enjoyed more freedom vis-a-vis the state. From 1850 onward the Bavarian episcopate convened for Bishop Conferences, in which they demanded full implementation of the Concordat^[32]. Soon the Bishop of

Ratisbon, Ignatius Senestrey (1818-1906)^[33], and his episcopal colleague from Eichstätt, Franz Leopold Leonrod (1827-1905), became the ultramontane agitators within the episcopate^[34]. They strove not only to drive a more aggressive course against the liberal government but also stood in opposition to the Bishop Conference's moderate majority. The ensuing alliance of the two rightist Catholic Bishops and the Nunciature positioned them against their fellow brethren, who saw themselves torn between the loyalty demands from extreme ultramontanism and the state. This confrontation culminated in the *Kulturkampf* after Vatican Council I under the ministry of Johann Lutz (1826/1869-1890)^[35]. The confrontation ebbed off slightly thereafter thanks to the Catholic conservative majority in the chamber of deputies, among other things, and then before World War I thanks to the Catholic governments. Informal bargaining had once again become more important than open confrontation^[36].

The Nuncio's intervention in the appointment of Bishops can be taken as central indicator for Rome's relation to the local church communities. It was the Papacy's key lever to assert a fundamental reorientation. The election of a Bishop was of course one of the traditional rights of the local church communities. While the Bavarian Concordat of 1817 granted nomination to the kings, the agreements with the other German states retained the cathedral chapters' right to election, whereby governments could omit in advance less welcome candidates. The Pope was merely given the right to confirm. Even though confirmation was to be duly granted if canonical characteristics were found to be given, this arrangement nonetheless opened the Nuncios the door for inner-church political action. The tendency was to shun minds steeped in the Enlightenment and/or clerics with a state-church background. Thus, a great number of candidates for

the eight newly established Bavarian dioceses were initially rejected^[37]. In informal negotiations with the government one often would then give way. These informal negotiations seem to have been more important in the case of Bavaria with its right to nomination than in other states^[38].

Already during the transition period after 1803 did prominent candidates for episcopal seats fall victim to the ultramontane conspiracy syndrome. The rejection of the later Bishop of Ratisbon, Johann Michael Sailer (1751-1832), was essentially down to denunciations from Augsburg, which an consultor of the *Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari*, Paul Dumont OSB (until 1770-1820), had made^[39]. Though Joseph Maria von Fraunberg (1768-1842) later earned the approval of the Curia when he was Bishop of Augsburg (1819) and thereafter Archbishop of Bamberg (1824), before his nomination the Nunciature had almost hatefully sought to prevent his episcopal appointment, as he was seen embroiled in Montgelas' school policy and considered an Enlightener. He was referred to as *bestia*^[40]. One candidate's contact with Mainz' Archbishop Dalberg proved to be virtually fatal in the verdict of the Nunciature's employees. As Annibale della Genga noted: "che non cerca che la distruzione della Chiesa e delle sue leggi"^[41]. In all this one followed the verdict of Augsburg's former Jesuits around Zallinger^[42].

Although the Nuncios' influence on Bishop appointments was generally limited during the entire 19th century, a deliberate denunciation could be a key factor. Thus, in 1890 the rather moderate Nuncio Antonio Agliardi (1832-1915) tried to prevent the Munich Old Testament scholar Joseph Schönfelder (1838-1913) from becoming Archbishop of Bamberg, as he was deemed to be a "liberal court cleric". He sniffed out negative information against him as long as it took for informers to come up with news of Schönfelder's children.

This was an argument even the government had to bow to^[43]. Although the Jesuits were not admitted in Bavaria and therefore could not provide counsel, it was their view, nonetheless, that the Nuncios had become highly dependent first on Bishop Reisach and later on the Bishops Leonrod and Senestrey. Thus, in their dependence on them the Nuncios judged the other Bishops after 1850 as too “slack” and timid, unable to fully recognize the “dangers of the present age”^[44].

During the 1860 mistrust against the theology in Germany became an additional factor guiding their actions. Once again it was primarily instigated by Bishops trained in the *Collegium Germanicum*, in particular Senestrey. From the very beginning the Nuncios had felt alien to the complex theological concerns of the German-speaking theologians, who were in debate with philosophy and Protestant theology. Denunciations and indictments against Georg Hermes (1775-1831)^[45], Anton Günther (1783-1863)^[46] and Johann Evangelist Kuhn (1806-1887)^[47] were accepted without criticism. Especially the ultramontane ideology of the “Tridentine seminar”^[48], which served as counter model to the theological faculties of the universities, as well as the demonization of Ignaz Döllinger (1799-1890) in the wake of the scholars assembly of 1863 in Munich^[49], turned the underlying assessment model into a explicit strategy for action. In 1868 Nuncio Pier Francesco Meglia (1810-1883) and Senestrey agreed that one could not trust a German professor anymore and that one had to fight the Guntherians in one’s own camp^[50]. The circular argument went that better Bishops had to provide for better training of priests, so that, in the eyes of Rome, a more orthodox education of priests could produce better Bishops. Such maximum demands could no longer be enforced in the times of the *Kulturkampf* after 1870. Yet, in 1887 Senestrey and Leonrod managed via the Nunciature to have the Pope

factually disavow their fellow Bishops in the encyclical letter *Officio sanctissimo* calling on them to pursue a more confrontational course against the state: Rationalism, Enlightenment and freemasonry should be fought more vigorously, and the Church's influence in education and school ought to be increased^[51]. The priests' training was to be reformed and the Bavarian Concordat to be implemented true to the Church's maximum position. The harsh actions taken against Herman Schells' (1850-1906) followers and the reform Catholics around 1900 towed this line that was backed up by Leonrod and Senestrey as well as the Nunciature^[52]. In 1907 the former Master of the Order of Preachers, Andreas Frühwirth (1845-1933), became the first Nuncio whose mother tongue was German. Though he was an enemy of theological modernism, in political matters he pursued an anti-integralist approach and was more for cooperating with the majority of Bishops^[53].

4. The rearrangement of relations after 1918

Though Germany's defeat in World War I and the collapse of state order at first appeared to spell a deadly socialist threat to the churches, it very soon opened up unknown new opportunities for Nuncio Eugenio Pacelli. Long held demands from the Curia could finally be realized:

a) The Weimar constitution decreed the separation of state and Church. This enabled Rome to exert its influence on life in the local church communities in ways previously unseen. Tellingly enough, in Bavaria and Prussia resistance against Pacelli's new concordats was especially stiff from the cathedral chapters as representative of local church communities^[54].

b) Pacelli's aim was to see the CIC implemented as fully as possible by means of concordats. To this end he cleverly outmanoeuvred the interests of the respective states and the Empire and played them off against each other. While

negotiations for an Imperial concordat failed at first, he used the Bavarian wish for independence to realize the Curia's maximum demands there. In his subsequent dealings with the other German states he argued that the Pope could not make concessions to states with a Protestant majority that not even the predominantly Catholic Bavarians had been granted. While the negotiations with Hesse and Wurttemberg collapsed, Pacelli secured a Concordat with Prussia in 1929, another one with Baden once he had become Cardinal Secretary of State and finally in 1933 with the Reich, i.e. Hitler's Germany^[55].

c) The key objectives of Pacelli's concordat policy can be given as follows:

- Church influence on education; wherever possible, Catholic confessional schools.

- A most comprehensive Papal right to appoint bishops.

- Rome's control and transformation of the theological faculties at the universities^[56].

While he managed to assert the Curia's position on schools in Bavaria, it was left out of the negotiations in Prussia. In relations with the local church communities the 1920s witnessed the Vatican wielding strong influence on the appointment of Bishops. In addition, the theological faculties fell more and more under the control of the hierarchy. As Pacelli and the Jesuits such as his advisor Augustinus Bea SJ (1881-1968) noted, the circle was finally broken: Bishops with a Roman mindset would provide for studies in the Roman mould, which in turn would bring forth priests and Bishops of Roman persuasion^[57]. In the 1920s and 1930s this emphasis of the Nunciature resulted in a large number of newly appointed Bishops coming from the *Collegium Germanicum* or other Jesuit universities, and it led to the new foundation of the Jesuit's College in Frankfurt 1926^[58]. A further consequence finally was the first-time and worldwide regulation of ecclesiastical studies

in the Apostolic Constitution *Deus scientiarum Dominus* of 1931. One of the factors contributing to its realization was the experience made by Nuncio Pacelli. For Rome to reform German theology and give it a scholastic and papal orientation, studies in Rome had to be reformed first. Thus, one had to raise scientific standards in Rome first and adopt in parts the Humboldtian system of central European universities to be taken seriously scientifically.^[59]

5. Conclusion

Summarizing the key developmental lines one can note that:

a) during the 150 years of the Nunciature, the Roman Curia's influence over local church instances increased massively, especially after the state had withdrawn more or less fully from regulating ecclesiastical affairs;

b) in the course of the 19th century the Munich Nunciature's scope of impact extended more and more over all of Germany, leading consequently to the 1920 establishment of the Imperial Nunciature; whereby antagonisms between the Empire and the German states were cleverly used to one's own advantage;

c) among its priorities, influence over the appointment of Bishops always was a central objective, while from a specific intellectualised perspective the reform and transformation of the theological faculties gained ever more importance;

d) informal networks and preferential treatment of circles with a particularly orthodox attitude often served to divide and disavow local church instances with the deliberate acceptance of the Nuncios, and

e) that this rewarded obedience and adapting, even by means of denunciation, while an informed and mature manner of Christian life, independent judgment and the critical search for alternatives was at least not promoted.



[1] W. Vogl, *Die bayerischen Bischofskonferenzen 1850-1918*, Regensburg 2012 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 46/1+2), p. 1025.

[2] B. Zittel, *Die Vertretung des Heiligen Stuhles in München 1785-1934*, in *Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München*, München 1960, pp. 419-494, 476.

[3] Zittel, *Vertretung*, op. cit., p. 426.

[4] J. Oswald, *Die bayerischen Landesbistumsbestrebungen im 16. und 17. Jahrhundert*, in "Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung", 33 (1944), pp. 224-264; Zittel, *Vertretung*, op. cit., pp. 421-425.

[5] F. Endres, *Die Errichtung der Münchener Nuntiatur und der Nuntiaturstreit bis zum Emser Kongreß*, Erlangen 1908 (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 14/15); Josef Steinruck, *Bemühungen um eine Reform der Kirche auf dem Emser Kongreß (1786)*, in *Reformatio ecclesiae: Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, ed. by Remigius Bäumer, Paderborn 1980, pp. 863-882; Heribert Raab, *Die "katholische Ideenrevolution" des 18. Jahrhunderts: der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß*, in *Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland*, ed. by Harm Klüeting, Hamburg 1993 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15), pp. 104-118.

[6] K. Habenschaden, *Der Münchener Nuntiaturstreit in der Publizistik*, München 1933 (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 14, NF 1).

[7] "Trotz dieser beiderseitigen Komplimente scheiterten die bayerischen Versuche, bewährte Nuntien möglichst lange in München festzuhalten, immer wieder, nicht zuletzt am Charakter der Münchener Nuntiatur. Als gering dotierte Vertretung 2. Klasse reizte sie jeden fähigen und ehrgeizigen Diplomaten, möglichst schnell eine Stufe höher zu steigen, das hieß aber von München weg zu streben. So lief München Gefahr, reine Durchgangsstation für fähige päpstliche Beamte zu werden". Zittel, *Vertretung*, op. cit., p. 465.

[8] H. Wolf, *München als Reichsnuntiatur? Aus Anlaß der vollständigen Öffnung des Archivio della Nunziatura di Monaco*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 103 (1992), pp. 231-242.

[9] S. Samerski, *Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich (1920)*, in "Archivum Historiae Pontificiae", 34 (1996), pp. 325-368.

[10] H. Philippi, *Beiträge zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Heiligen Stuhl 1872-1909*, in "Historisches Jahrbuch", 82 (1963), pp. 219-262; F. Hanus, *Die preußische Vatikangesandtschaft 1747-1920*, München 1954; Samerski, *Aufnahme*, op. cit.

[11] Samerski, *Aufnahme*, op. cit., pp. 249-253; "Die Pflege der Beziehung zu den auswärtigen Staaten ist ausschließlich Sache des Reichs. In Angelegenheiten, deren Regelung der Landesgesetzgebung zusteht, können die Länder mit auswärtigen Staaten Verträge schließen; die Verträge bedürfen der Zustimmung des Reichs". *Weimarer Reichsverfassung*, Artikel 78, Absatz 1 und 2.

[12] M. Feldkamp, *Die Aufhebung der Apostolischen Nuntiatur in München 1934. Mit einem Anhang der Amtsdaten der Nuntien, Internuntien und Geschäftsträger 1786-1934*, in *Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi*, ed. by R. Haas - K. J. Rivinius - H.-J. Scheidgen, Köln-Weimar-Wien 2000 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 22), pp. 185-234.

[13] Zittel, *Vertretung*, op. cit., pp. 422 f., 432-434.

- [14] Zittel, *Vertretung*, op. cit., pp. 437-445.
- [15] B. Bastgen, *Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, 2 vol., München 1940, p. 229; F. X. Bischof, *Die Konkordatspolitik des Kuriererkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803 bis 1815*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 108 (1997), pp. 75-92.
- [16] M. Weitlauff, *Die Neuorganisation der katholischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert im Widerstreit von Staatskirchenrecht und römisch-kanonischem Recht*, in "Jahrbuch für Augsburger Bistumsgeschichte", 47 (2013), pp. 349-433.
- [17] Bischof, *Konkordatspolitik*, op. cit.; Id., "Die Einheit der Nationalkirche schien mir zunächst das Wesentliche, wenn sich das religiös-kirchliche Leben unseres Volkes erheben und gedeihlich sich entwickeln soll". *Wessenberg auf dem Wiener Kongreß*, in: *Der Wiener Kongreß. Eine kirchenpolitische Zäsur?*, ed. by H. Duzchhardt - J. Wischmeyer, Göttingen 2013 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Universalgeschichte. Beiheft 97), pp. 99-111.
- [18] K. Hausberger, *Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert*, St. Ottilien 1983 (Münchener Theologische Studien. Historische Abteilung 23), pp. 167-201.
- [19] Hausberger, *Staat*, op. cit., pp. 235-291.
- [20] Bastgen, *Bayern*, op. cit., pp. 108 f.
- [21] M. Schaich, "Religionis defensor acerrimus": *Joseph Anton Weissenbach und der Kreis der Augsburger Exjesuiten*, in *Von "Obscuranten" und "Eudämonisten": gegenaufklärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert*, ed. by W. Albrecht - C. Weiß, St. Ingbert 1997 (Literatur im historischen Kontext 1), pp. 77-125; Id., *Zwischen Beharrung und Wandel.: (Ex-) Jesuitische Strategien im Umgang mit der Öffentlichkeit*, in *Strukturwandel kultureller Praxis: Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Sicht des thesesianischen Zeitalters*, ed. by F. Eybl, Wien 2002 (Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts 17), pp. 193-217.
- [22] Bastgen, *Bayern*, op. cit., pp. 77-79.
- [23] "Spettò a Jakob Anton von Zallinger instaurare un confronto ravvicinato con esse ed elaborare una sintesi che lo incorporasse in maniera adeguata nell'edificio canonico e le riconducesse, con i dovuti correttivi, nei binari dell'ortodossia: C. Fantappiè, *Chiesa romana e modernità giuridica (Per la storia del pensiero giuridico moderno 76)*, vol. I: *L'edificazione canonistica (1563-1903)*, vol. II: *Il Codex iuris canonici (1917)*, Mailand 2008, p. 83.
- [24] Fantappiè, *Chiesa Romana*, op. cit., pp. 91 f.
- [25] Krenz, *Konturen*, op. cit., pp. 198-219.
- [26] Schaich, *Religionis*, op. cit.
- [27] Krenz, *Konturen*, op. cit., pp. 306-316.
- [28] Krenz, *Konturen*, op. cit., p. 266.
- [29] Bastgen, *Bayern*, op. cit., pp. 113 f.

- [30] R. Hacker, *Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl in der Regierungszeit Ludwigs I. (1825-1848)*, Tübingen 1967 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 27), pp. 36-38.
- [31] Hacker, *Beziehungen*, op. cit., pp. 104-130.
- [32] Vogl, *Bayerischen Bischofskonferenzen*, op. cit.
- [33] K. Hausberger, *Geschichte des Bistums Regensburg. Vol. 2: Vom Barock bis zur Gegenwart*, Regensburg 1989, pp. 156-192.
- [34] J. Strötz, *Franz Leopold Freiherr von Leonrod (1827-1905), Bischof von Eichstätt (1867-1905). Diözese Eichstätt und bayerische Kirche zwischen Erstem Vatikanum und Modernismuskontroverse*, St. Ottilien 2004 (Münchener Theologische Studien. Historische Abteilung 40).
- [35] F. Hartmannsgruber, *Im Spannungsfeld von ultramontaner Bewegung und Liberalismus 1864-1890*, in: *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, vol. 3: *Vom Reichsdeputationshauptschluss bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, a cura di W. Brandmüller, St. Ottilien 1991, pp. 205-262; Vogl, *Bayerischen Bischofskonferenzen*, op. cit.
- [36] H. M. Körner, *Staat und Kirche in Bayern 1866-1918*, Mainz 1977 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 20).
- [37] Bastgen, *Bayern*, op. cit., pp. 294-373.
- [38] M. Hirschfeld, *Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887-1914. Ein Konfliktfeld zwischen Staat und Bischofswahlen, katholischer Kirche vom Ende des Kulturkampfes bis zum Ersten Weltkrieg*, Münster 2012, pp. 661-669.
- [39] Bastgen, *Bayern*, op. cit. pp. 303-305.
- [40] Ibid., p. 152.
- [41] Ibid., p. 273.
- [42] Ibid., pp. 244 f.
- [43] Hirschfeld, *Bischofswahlen*, op. cit., pp. 687-690.
- [44] Vogl, *Bayerischen Bischofskonferenzen*, op. cit., pp. 450 f.
- [45] H. H. Schwedt, *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien 1980 (Römische Quartalschrift. Suppl. 37).
- [46] Id., *Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler*, in Id., *Censor censorum. Gesammelte Aufsätze*, ed. by T. Lagatz - S. Schratz, Paderborn-München-Wien-Zürich 2006 (Römische Inquisition und Indexkongregation 6), pp. 187-230.
- [47] H. Wolf, *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806-1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit*, Mainz 1992 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 58).
- [48] H. Wolf, *Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur*

Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in "Römische Quartalschrift", 88 (1993), pp. 218-236.

[49] F. X. Bischof, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799-1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997 (Münchener Kirchenhistorische Studien 9), pp. 62-121.

[50] Vogl, *Bayerischen Bischofskonferenzen*, op. cit., pp. 526-528.

[51] Leo XIII, *Encyclica "Officio Sanctissimo"*, 22.12.1887, in *Leonis XIII, Pontificis Maximi Acta*, vol. 2, Graz 1971, pp. 219-243.

[52] Strötz, *Leonrod*, op. cit., pp. 1037-1041.

[53] A. Walz, *Andreas Kardinal Frühwirth 1845-1933. Ein Zeit- und Lebensbild*, Wien 1950.

[54] S. Stehlin, *Weimar and the Vatican 1919-1933. German-Vatican Diplomatic Relations in the Interwar Years*, Princeton 1983; K. Unterburger, *In neuem Licht? Papst Pius XII./Eugenio Pacelli und die deutschen Bischöfe. Eine Zwischenbilanz fünfzig Jahre nach dem Tod des Papst und fünf Jahre nach der Öffnung der vatikanischen Akten*, in "Jahrbuch für Augsburger Bistumsgeschichte", 43 (2009), pp. 23-48, 34-38.

[55] A. Hamers, *Zur Konkordatspolitik Eugenio Pacellis. Die nicht vollendeten Konkordate mit Württemberg und Hessen*, in *Das Reichskonkordat 1933. Forschungsstand, Kontroversen, Dokumente*, ed. by T. Brechenmacher, Paderborn u.a. 2007 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 109), pp. 115-128; F. Heinritzi, *Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Bayern nach dem Ersten Weltkrieg. Genese und Bedeutung des Bayerischen Konkordates von 1924/25*, in *Der Heilige Stuhl in den Internationalen Beziehungen 1870-1939*, ed. by J. Zedler, München 2010 (Sprei-Studien 2), pp. 203-225.

[56] K. Unterburger, *In neuem Licht?*, op. cit.; Id., *Das Deutschlandbild Eugenio Pacellis. Römische Ekklesiologie, deutsche Empirie und politische Diplomatie im Denken des Nuntius*, in *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870-1939*, op. cit., pp. 227-247.

[57] K. Unterburger, *Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea über den deutschen Katholizismus aus dem Jahr 1926*, Regensburg 2011 (Quellen und Forschungen zur Neueren Theologiegeschichte 10), pp. 34-36, 38-40.

[58] K. Unterburger, *Die deutschen theologischen Fakultäten in römischer Sicht*, in *Katholische Theologie im Nationalsozialismus. I/1: Institutionen und Strukturen*, ed. by D. Burkard - W. Weiß, Würzburg 2007, pp. 105-131; K. Schatz, *Zur Gründungsgeschichte der Hochschule Sankt Georgen 1919-1926. Zum 75jährigen Jubiläum*, in "Theologie und Philosophie", 76 (2001), pp. 481-508.

[59] K. Unterburger, *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution "Deus scientiarum Dominus" und die Reform der Universitätstheologie*, Freiburg-Basel-Wien 2010; Id., *Internationalisierung von oben oder Schleiermacher, Humboldt und Harnack für die katholische Weltkirche? Das päpstliche Lehramt und die katholischen Fakultäten und Universitäten im 20. Jahrhundert*, in *Transnationale Dimensionen der Theologie*, ed. by C. Arnold - J. Wischmeyer, Göttingen/Bristol 2013 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische

Religionsgeschichte Beiheft 101), pp. 53-68.

6. TRAMONTO DELLE CHIESE “NAZIONALI” E NUOVO GIORNO DEL PAPATO? LA LUNGA EPOCA DEI CAMBIAMENTI

Roberto Regoli

1. Terminologia ed inquadramento

La terminologia impiegata per descrivere la situazione della Chiesa nei diversi territori in epoca contemporanea, come in epoca moderna, si presta a diverse possibilità e letture, che lasciano in una condizione di confusione o per lo meno di mancanza di chiarezza. A seconda dei paesi e delle epoche dobbiamo parlare di Chiesa nazionale, regionale, statale e locale, per poi giungere, in epoca recentissima, a parlare unicamente di Chiese locali e particolari.

Senza entrare in tante discussioni terminologiche, per Chiesa “nazionale” si intende generalmente una Chiesa territoriale, connotata da una lunga storia su diverse regioni e regni, con proprie tradizioni e strutture, sotto condizionamenti culturali e con inevitabili e anche necessari legami con il potere politico. Si pensi a fenomeni quali il regaliamo, il giurisdizionalismo, ecc.

In più, per il periodo contemporaneo si affaccia un fenomeno tutto nuovo, che è il nazionalismo che condiziona fortemente la vita della Chiesa.

Il momento in cui nel XIX secolo il movimento delle nazionalità, di per sé privo di un contenuto politico^[1], si affaccia e gradualmente afferma in Europa, prendendo come proprio contenuto una identità culturale ed anche religiosa, costruita però artificialmente, coincide pure con la morte e sconfitta delle Chiese nazionali. Strano destino. L'elemento nazionale ormai viene assunto quale aspetto costitutivo ed identitario delle nazionalità minoritarie all'interno di compagini politiche più ampie: è il caso dei movimenti nazionali negli Imperi austro-ungarico, russo e ottomano. La coesistenza ordinata e pacifica di più popoli, che trova il massimo esempio nei territori sotto il governo degli Asburgo, viene gradualmente meno nel XIX secolo, fino a scomparire con la prima guerra mondiale.

Nell'affrancamento dai poteri forti, i popoli minoritari, cioè i nuovi Stati-nazione, utilizzano nella battaglia d'indipendenza l'elemento religioso e così il cattolicesimo, per sua natura universale e missionario in senso inclusivo, viene impiegato in maniera identitaria esclusiva e dunque non inclusiva nei riguardi dei dominatori ritenuti "stranieri". È il caso classico dei moti insurrezionali polacchi contro i russi nel XIX secolo e della situazione irlandese tra XIX e XX secolo^[2]. L'elemento religioso è strumentale, per non dire strumentalizzato. La vita ecclesiale e dei rapporti tra centro e periferia, tra Papato e Chiese locali è fortemente condizionata e pure determinata dalle politiche degli Stati.

Tra XIX e XX secolo le identitarie, autonome e quasi "scismatiche" Chiese nazionali dell'epoca moderna (così almeno erano ritenute a Roma) vivono una evoluzione di reale comunione con il Papato. Le tendenze autonomiste muoiono per ragioni di natura politica ed ecclesiale. Ormai il modello vincente è quello inclusivo romano, che è anche funzionale all'affermazione identitaria delle più piccole Chiese nazionali.

A livello di mondo cattolico e propriamente clericale, si parla di “spirito romano”^[3], cioè della romanizzazione della mentalità di una parte del clero cattolico, tanto formatosi a Roma, quanto cresciuto nelle sollecitazioni delle encicliche sociali dei papi^[4].

Ciò è dovuto principalmente non tanto a nuove capacità incisive di Roma, quanto a mutamenti geopolitici che sbloccano posizionamenti quasi secolari e permettono al Papato di giocare un ruolo di forza nuovo e fino ad allora impensato, sebbene sognato e auspicato. Il cambiamento politico europeo e delle coste atlantiche è l’elemento decisivo, che permette pure l’affermarsi della teologia della scuola romana.

2. La ricaduta dell’azione della Santa Sede presso i Governi

L’elemento decisivo è la Rivoluzione francese, declinata secondo il modello bonapartiano, che rimodula la geopolitica europea e sudamericana.

Sul piano politico, Napoleone Bonaparte è l’uomo nuovo della Francia postrivoluzionaria^[5]. Conquistato il potere (9 novembre 1799), elaborata una nuova Costituzione ed ottenuti diversi successi militari all’estero, vuole ripristinare l’ordine interno alla Francia, che passa necessariamente per una conciliazione religiosa, là dove il paese è diviso tra clero costituzionale e clero refrattario, con lacerazioni nel tessuto laico, tanto ecclesiale quanto civile.

Per far ciò Bonaparte ha bisogno del papa, con il quale entra in trattative per un “concordato”, poi ufficialmente denominato “convenzione”, per non voler utilizzare un termine troppo *ancien régime*^[6]. Ha bisogno del papa, perché estraneo alle beghe più interne della Francia e dunque *super partes* e perché, nella sua funzione di capo della Chiesa cattolica, è l’unica garanzia di autenticità, riuscita e successo

dell'accordo. Si giunge il 15 luglio 1801 al testo definitivo e alla firma della convenzione^[7], che viene approvata da Pio VII il successivo 15 agosto^[8].

Il Concordato del 1801 costituisce proprio una svolta: il Papato accetta che non ci sia una Chiesa predominante in una nazione cattolica, pur essendoci accordo tra trono ed altare. Siamo di fronte ad un concordato "liberale"^[9]. È la premessa della libertà religiosa. È l'uscita dalla cosiddetta *epoca costantiniana* (anche se sarebbe meglio definirla teodosiana), dopo 14 secoli.

Pio VII accetta grossi sacrifici: territoriali, finanziari, di persone, di controllo di polizia e del titolo di religione di Stato, ma ottiene la fine dello scisma e il ristabilimento generale della Chiesa, secondo un nuovo modello centralizzato^[10]. Ma soprattutto ottiene il risultato alla lunga vincente e più consistente: la fine del gallicanesimo. Con il breve *Tam multa* (1801), tramite il quale si chiedono le dimissioni dei vescovi, Pio VII compie un atto di giurisdizione suprema, mai compiuto da altri pontefici. Il 29 novembre 1801, per mezzo della bolla *Qui Christi Domini*, il papa depone i vescovi d'*ancien régime* non dimissionari. Successivamente, Bonaparte tenterà di nuovo di avere una Chiesa *sotto* lo Stato sia con le leggi organiche, sia con la più tarda politica imperiale di avere una sola liturgia e un solo catechismo per tutte le chiese cattoliche di Francia. Napoleone tramite questa operazione vuole creare un pensiero cattolico favorevole al proprio potere^[11] e a quello della sua dinastia, dirigendo l'insegnamento della Chiesa verso un senso di restaurazione dei concetti della legittimità politica: vengono infatti insegnati in quel testo i doveri nei confronti dell'imperatore e della sua famiglia. È un catechismo ideologico, approvato e sostenuto dal vecchio e debole legato cardinale Caprara, a dispetto dei voleri romani.

Con la firma della convenzione e specificamente con la

richiesta delle dimissioni episcopali, Bonaparte aiuta l'ultramontanismo, lasciando dietro di sé il gallicanesimo. Infatti, nel caso di rifiuto delle dimissioni, il papa si trova nella condizione di deporre direttamente i vescovi. Così avverrà per una trentina di loro^[12], che rifiutano di dare le dimissioni, più per sottomissione al re, da cui erano stati nominati, che per questioni ecclesiologiche. Il papa pone un atto di giurisdizione diretta ed immediata nella Francia degli articoli gallicani. Teologicamente c'è l'affermazione dell'autorità pontificia nella Chiesa (destituzione senza processo canonico). Ma questa è stata dovuta a Bonaparte e non al papa e alla sua Curia, che anzi non volevano, temendo le conseguenze imponderabili (eventuale protesta nella Chiesa universale, eventuale rifiuto della maggior parte dell'episcopato francese). Riconoscevano la possibilità teorica, ma ne temevano l'applicazione pratica. Dal punto di vista ecclesiale, interessa che nella Chiesa l'opposizione a questa azione pontificia si sia ridotta a pochi vescovi francesi e realisti (posizione politica): la Chiesa universale ha accettato il passo compiuto da Roma. Il Papato ha affermato praticamente il proprio primato di giurisdizione a causa di un laico, neanche troppo fedele (la memoria va al passato, al tempo del concilio di Nicea, anno 325, convocato da un laico). Tramite questo concordato, il papa intraprende "per la prima volta un progetto di riordino di una grande Chiesa nazionale"^[13].

Si può discutere sul gallicanesimo (politico) delle leggi organiche, che vanno oltre gli accordi del 15 luglio. Il problema da parte ecclesiale sta non tanto nell'intervento unilaterale dello Stato, a cui è abituata, ma nel "competentismo statale"^[14], con cui questo interviene non solo negli aspetti esterni della vita della Chiesa, ma anche in quelli più interni (dottrina con il successivo catechismo imperiale, costumi, disciplina, relazioni con la Santa Sede...). Il problema è l'affermazione, di fatto e di

principio, che lo Stato è competente in materia ecclesiastica. La Chiesa è considerata all'interno dell'apparato organizzativo statale. D'altronde, Bonaparte a suo tempo volle trattare con il papa e non con i vescovi, perché considerava quest'ultimi dei sudditi, tutt'al più dei "prefetti in viola" e dunque obbligati ad obbedire al Governo. Gli articoli organici rientrano in questa logica di sudditanza e non solo di necessaria legiferazione statale. In ogni caso, il gallicanesimo ecclesiastico è morto^[15].

Ciononostante, a seguito dell'arresto francese di Pio VII, la notte tra il 5 ed il 6 luglio 1809, e la sua successiva deportazione, si accentua da parte imperiale il carattere gallicano della Chiesa. Infatti, il progetto napoleonico di voler far delegare al vescovo metropolita il diritto all'istituzione canonica, che spetta al papa, mostra fin troppo evidentemente che egli vuole costruire una Chiesa imperiale non tanto neogallicana, quanto in funzione dello Stato. Napoleone vuole ridurre la Chiesa a "strumento del governo per la creazione e la trasmissione su basi religiose del consenso politico"^[16].

In tale contesto di scontro, Napoleone convoca a Parigi un Concilio nazionale per smuovere le acque a proprio favore. È una prova di forza. Nonostante i principi gallicani, la resistenza di mons. Emery e di altri riesce a concentrare i vescovi a difesa dell'autorità spirituale e giurisdizionale del pontefice. Il Concilio (generale o nazionale che sia), riunito per proclamare un gallicanesimo imperante, diviene baluardo ultramontanista in difesa di Pio VII^[17]. La volontà di Napoleone di voler tutto e subito ha di fatto favorito il riavvicinamento tra papa e vescovi, che difendono le ragioni teologiche della resistenza pontificia.

Alla fine, cosa comportò l'incontro tra Napoleone Bonaparte e la Chiesa cattolica? Bonaparte aiutò a centralizzare la Chiesa intorno a Roma e le diocesi intorno ai loro vescovi, dando a quest'ultimi un ruolo centrale e primario. La scuola teologica romana, con la sua accentuazione del primato papale nella

Chiesa, aveva formato generazioni di ecclesiastici, senza però mai giungere a concretizzazioni giuridiche. Bonaparte, invece, riesce a far intraprendere al Papato questa strada. Così le Chiese nazionali cominciano a morire, a partire da quella gallicana. Con Napoleone Roma accresce il suo influsso ecclesiale, nonostante gli Articoli organici del 1802, ed esce dal confinamento nell'Italia centrale, a cui si era ridotta nel Settecento, per alzare lo sguardo verso l'Europa.

Napoleone in effetti ha servito meglio il Papato di quanto lui immaginasse di potersene servire. Il viaggio di Pio VII per l'incoronazione di Napoleone nel 1804 e la deportazione dello stesso papa nel 1809 hanno reso visibile e tangibile il vescovo di Roma, che nella sua immagine pubblica di mitezza e pacatezza appare in molte stampe dell'epoca. Il papa è ormai popolare. Inizia l'osmosi tra Papato e fedeli sparsi nel mondo. Il papa mite, inoltre, appare agli occhi delle popolazioni quale il papa martire e non sicuramente quel papa, dipinto da David, che benedice timidamente Napoleone. Egli è il papa della resistenza.

Per la Chiesa cattolica Napoleone non è stato solo un momento o una parentesi, ma una vera svolta verso la centralizzazione pratica ed affettiva da parte dei fedeli. Probabilmente il cardinale Caprara, a dispetto dei voleri romani, non sbagliò ad accettare l'introduzione per il 15 agosto della festa di san Napoleone martire romano^[18]! Non sbagliò, perché l'imperatore fu un "benefattore" determinante nell'introdurre la Chiesa nella modernità postrivoluzionaria, a tutto favore del Papato.

Commenta giustamente Rudolf Lill, storico tutt'altro che benevolo verso le posizioni romane, che le correnti ecclesiali anticoncentralistiche, assai solide fino alla rivoluzione francese, sono state da questa minate: "Solamente dopo la distruzione delle millenarie strutture pluralistiche della Chiesa in Francia e

Germania, i pontefici poterono dare avvio, con l'aiuto dei governi orientati in senso centralistico, alla costruzione di una nuova organizzazione ecclesiastica totalmente imperniata su Roma"^[19].

Il rapporto privilegiato tra centro romano e governi statali continua ad avere le sue conseguenze nei decenni successivi. La politica concordataria della Santa Sede permette il mantenimento dei privilegi alle Chiese locali, ma allo stesso tempo le condiziona nel loro legame più forte con Roma, che sa di dipendenza.

Se vogliamo guardare su lungo periodo, lo Stato (per i propri interessi) aiuta il Papato; lo stesso Stato alla fine (pensiamo al caso francese del 1905) abbandona il controllo sulla Chiesa; la Chiesa è più povera, ma il Papato è vittorioso.

I concordati della Restaurazione manifestano il nuovo ruolo internazionale del Papato, riconosciuto non solo dai governanti, ma anche dall'episcopato e dai fedeli. Ciò è facilitato dalla nascita e dall'incremento dell'ultramontanismo, che sotto il pontificato di Gregorio XVI, passa per una tappa decisiva verso il proprio trionfo: a Roma trova incoraggiamenti espliciti^[20]. E dove nella seconda parte del XIX secolo l'idillio tra Roma e nuovi Stati liberali non nasce o almeno non matura, si ha una dinamica interessante, per cui le pressioni del liberalismo sulle Chiese cattoliche locali spinge l'episcopato nazionale a guardare verso Roma, trovandovi un sostegno. Il liberalismo, con i suoi epigoni illiberali del *Kulturkampf*, con l'arresto e la prigionia di preti e vescovi, sospinge le Chiese locali verso il papa e le sue politiche.

Anche in contesti di minore contrapposizione, come nei territori sotto la corona di s. Stefano, durante il pontificato di Leone XIII, la Segreteria di Stato si impegna a correggere le nomine episcopali governative di candidati eccessivamente governativi nel senso nazionalista, scelte giudicate a discapito

dei fedeli croati, sloveni, rumeni, slovacchi e greco cattolici^[21].

La Santa Sede opera su un orizzonte universale. Visione che, invece, manca alle singole Chiese.

Di fronte ai nazionalismi dei potenti, infatti, la Chiesa locale non sempre si oppone, anzi vi concorre, a causa soprattutto della propria dipendenza dal governo. Per la Slovacchia, ad esempio, si ha un alto clero ligio al governo ungherese, in quanto da esso nominato, ed un basso clero patriota, che ricorre alla Santa Sede per difendersi dall'“abuso di potere da parte dei vescovi nelle questioni nazionali”^[22]. In tale contesto, i nunzi più che controllori del clero, ne appaiono i sostenitori.

Lo Stato liberale a fine Ottocento ed inizio Novecento vive una evoluzione: lo Stato “moderno” diviene “modernissimo” nella propria costituzione territoriale, basata sul principio delle nazionalità, a discapito degli Imperi multinazionali e multietnici^[23]. Si pensi ai movimenti indipendentisti ed unificatori in Italia e Bulgaria nella seconda parte dell'Ottocento. Il crinale significativo è la vicenda dirompente della prima guerra mondiale, la cui fine costituisce il tramonto di aggregazioni politiche sovranazionali. Sebbene vada detto che anche i nuovi Stati-nazione degli anni Venti al loro interno hanno significative minoranze di altri popoli; ad esempio si pensi alla situazione dei tedeschi e degli ungheresi nelle zone di confine^[24]. Inoltre, il nuovo Codice di diritto canonico (1917), applicato a pieno regime proprio dopo la grande guerra, cancella “ogni traccia e occasione di intervento dei diritti sovrani sulla Chiesa”^[25]. Ogni residuo giurisdizionalista viene meno.

Su lungo periodo, si passa da una politica di distanza e scontro con lo Stato liberale, ad una politica di “conquista” del medesimo, tramite gli strumenti messi in mano ai cattolici in base alle legislazioni e alle mentalità diffuse nei singoli paesi. Tale politica prende avvio dal XIX secolo. Inizialmente con

vaghi appelli ai cattolici, mediante i vescovi, durante i pontificati di Gregorio XVI e Pio IX, per poi passare ad una azione più strutturata sotto Leone XIII. In Italia, ad esempio, si giunge ad un vero cambiamento al tempo di Pio X con il Patto Gentiloni (1913).^[26] La declinazione nazionale del cattolicesimo ormai non fa più paura a Roma, che anzi se ne serve per i propri progetti generali.

L'azione propulsiva romana avviene anche in funzione di contenimento delle passioni nazionali, così come era già avvenuto in occasione del grande conflitto del 1914-1918, e in promozione della pace internazionale^[27]. Allora le Chiese nazionali, ormai prive di velleità ecclesiali, le riscoprono per la politica dei propri Stati, anzi si riscoprono nazionaliste contro gli altri paesi. Dio è chiamato a benedire tutti gli eserciti. Nel caso italiano si pensi al giovane Roncalli, che all'afflato universalistico del cattolicesimo risponde con il particolarismo nazionale e la retorica patriottica. Così era il cattolicesimo europeo di quegli anni. Così era il cattolicesimo italiano, che Roncalli desiderava sempre più inserito nello spirito nazionale, combattendo "l'abuso dei monopoli del patriottismo a danno dei cattolici"^[28]. Dopo l'armistizio, nell'euforia del momento, il 4 novembre 1918 il giovane prete bergamasco scrive:

io mi sono trovato in chiesa qui al Ricovero con un buon numero di ex prigionieri, e abbiamo insieme santificato l'ora preziosa del trapasso fra la lunga guerra e la cessazione delle ostilità nella preghiera di grazie al Signore che davvero ha usato tanta misericordia al popolo suo. La vittoria delle nostre armi ha veramente del grandioso. Non ce ne vanteremo perché siamo peccatori tutti quanti, ma canteremo l'inno di gloria al Signore. *Cantemus Domino, gloriose enim magnificatus est* [Ex 15,1]^[29].

E nello stesso spirito clerical-patriottico Roncalli scrive il successivo 5 novembre:

Il trionfo delle armi Italiane si delinea attraverso le notizie sempre più splendide: la disfatta del nemico completa e disastrosa. [...] Evidentemente il Signore ci ha benedetti; nonostante le lamentele senza fine di coloro – anche miei confratelli – certo retti di intenzione ma non seguaci dello spirito di Gesù, che per questa povera Italia patria comune non attendevano da Dio che fulmini e castighi ed ogni esaltazione per la Germania e per l’Austria. Per me assaporo nel mio spirito^[30].

Roncalli non è tanto diverso dai suoi confratelli italiani, nonostante i suoi studi romani, che lo avevano aperto ad un mondo veramente internazionale, nel senso di cattolico, e nonostante gli appelli alla pace di Benedetto XV. Così cade anche nel qualunquismo di alcuni giudizi. Parlando dei tedeschi, non può che apostrofarli quale “popolo altero”^[31]. E nella retorica del cattolicesimo intransigente lega la sconfitta tedesca alla causa di Lutero^[32]. Nulla di nuovo. Tutt’altro.

Il problema del nazionalismo sarà denunciato da Pio XI nella sua enciclica *Ubi arcano*, là dove viene definito quale “immoderatum [...] nationis amorem”^[33]. Di fronte ad un mondo europeo parcellizzato nei piccoli nazionalismi dai grandiosi progetti di predominio, la Santa Sede tende a rilanciare una specie – si permetta l’espressione che si rifà a Riccardi e a Petracchi^[34]– di internazionale cattolica. Se verso il 1846 vi era stata una fugace alleanza del Papato con il movimento delle nazionalità, successivamente il percorso intrapreso sarà ben distinto.

Il sospetto e la sfiducia verso il nazionalismo sono inevitabili per una istituzione che si vuole universale, cioè cattolica^[35], e

che, a differenza degli altri universalismi ed internazionalismi (il movimento socialista e quello delle donne, ad esempio), sopravvive alla grande guerra, addirittura rafforzandosi.

Le Chiese nazionali sono ormai definitivamente tramontate a favore di un cattolicesimo papalino, che ora ha la forza della denuncia del nazionalismo, anche quando e dove è amato dal popolo cattolico, come nel caso della condanna dell'*Action Française* nel 1926^[36].

In un mondo parcellizzato tra nuovi Stati deboli e vecchi Stati ridimensionati e per questo indeboliti, la ridefinizione dei confini aveva comportato l'estensione dei territori di alcune diocesi al di là di un solo Stato. Ad esempio, ben dodici diocesi ungheresi erano estese su territori appartenenti a diversi Stati. La geopolitica mortifica i nazionalismi clericali.

Alcuni nuovi Stati dell'Europa centro-orientale^[37] tendono a galvanizzare le correnti nazionaliste antiromane per "mettere in piedi Chiese cattoliche nazionali svincolate da Roma"^[38]. Infatti, i nuovi esecutivi al potere non intendono rinunciare al controllo sulla Chiesa, offrendo "sostegno alle tendenze riformistiche all'interno della Chiesa cattolica o all'idea di una Chiesa nazionale, ipotesi nelle quali era individuato uno strumento per rafforzare e completare l'edificio del nuovo Stato nazionale"^[39]. Infatti, tali correnti, seppure minoritarie, persistono e nell'esiguità numerica si rafforzano in combattività. Un fenomeno tutto interessante e ancora poco studiato riguarda quelle chiese cattoliche nazionali passate all'ortodossia. È il caso della Chiesa nazionale ceca, sorta nel 1919, che negli anni Venti entra in comunione con la Chiesa ortodossa, adottandone il rito greco e tutte le istituzioni canoniche^[40]. È il caso del sacerdote polacco Andrzej Huszno, che nel 1926 insieme a sei parrocchie chiede ed ottiene di essere ricevuto nella Chiesa ortodossa di Polonia, continuando ad usare la liturgia latina con alcune modifiche adattate agli usi

ortodossi; nasceva così la Chiesa nazionale polacca, una sorta di uniati ortodossi o di ortodossi di rito tridentino^[41]. È il caso del sacerdote cattolico francese Louis Charles Winnaert, scomunicato nel 1918 per la sua adesione al movimento della *Église libre catholique*, per la quale viene consacrato vescovo dal presule vecchio-cattolico James Wedgwood (1922), che, dopo aver vanamente tentato di rientrare nella Chiesa cattolica (1927), entra nel 1936 in comunione con la Chiesa russa, mantenendo il rito latino tridentino, modificato sui riti gallicano e bizantino. Ha così vita la piccola Chiesa ortodossa di Francia^[42].

L'attitudine pontificia nei rapporti internazionali segue le vie del realismo, per cui la Santa Sede stipula numerosi concordati, che segnano una "rivoluzione dell'atteggiamento nei confronti degli Stati, nel segno di quella che viene definita una *Konkordatsinflation*"^[43].

Tramite i concordati si vuole facilitare l'azione dei cattolici nei singoli Stati, con la non celata speranza di cattolicizzare i differenti regimi politici e non solo e non tanto di voler far applicare a livello locale le norme del nuovo *Codex*^[44]. D'altra parte le nazioni uscite dalla grande guerra giungono ad accordi con la Santa Sede per essere confortate nella loro identità nazionale^[45]. Si pensi agli accordi con la Polonia (1926), la Romania (1927), la Baviera (1924), il Baden (1932) e la Prussia (1929) in Germania, che così rafforzano la loro identità nella nuova grande Germania^[46]. Pio XI, raccogliendo il lavoro e la preparazione di Benedetto XV, riesce ad introdurre la Santa Sede nel nuovo mondo, assai movimentato. In questi concordati vengono coinvolti i vescovi (è il caso della Germania del 1933), ma non sempre (come per l'episcopato jugoslavo negli anni Trenta). Ormai centro e periferia ecclesiale collaborano, senza contrapporsi e superando le piccinerie delle secolari contrapposizioni passate.

3. Papato ed episcopati locali

Al di là delle dinamiche politiche, che favoriscono la fine dei nazionalismi ecclesiali, bisogna mettere in luce tutte altre dinamiche, quelle intraecclesiali, che assecondano la romanizzazione della Chiesa latina.

Gregorio XVI (1831-1846) instaura un nuovo rapporto con i vescovi, servendosi consapevolmente delle riunioni episcopali per far passare e poi applicare gli indirizzi di fondo del proprio pontificato nelle diverse situazioni locali^[47]. Tramite le adunanze episcopali, la Santa Sede vuole controllare le deliberazioni episcopali, in un contesto di subordinazione alle direttive romane. Gregorio XVI “tentò di incanalare il potenziale degli incontri episcopali verso la realizzazione del suo disegno complessivo, legato innanzitutto al ristabilimento dell'alleanza trono ed altare [...]. Gli incontri episcopali potevano assumere così – a seconda delle situazioni nazionali – diverse funzioni: essi avevano infatti il compito di favorire, a livello locale, la politica della restaurazione della società cristiana d'antico regime assunta come prioritaria dal pontefice o, laddove essa non risultasse possibile, di organizzare l'opposizione al governo al fine di aumentare il potere di contrattazione della Santa Sede nei confronti del potere politico”^[48].

Anche i successori di Gregorio XVI si servono consapevolmente delle riunioni episcopali per far passare e poi applicare gli indirizzi di fondo dei loro pontificati nelle diverse situazioni locali^[49]. In questo contesto, la storiografia più recente registra il ruolo determinante di papa Pio IX. Si può addirittura rintracciare una specie di regia pontificia, che giunge sicuramente sino a Leone XIII^[50]. Il progetto generale di Pio IX verte sul coinvolgimento dell'episcopato in un'unica strategia guidata da Roma. La storica Marani giunge ad

affermare l'esistenza di un progetto generale "iniziato a partire dal 1848, di appoggio alle riunioni degli episcopati delle diverse parti d'Europa affidando loro la funzione di informare Roma dello stato delle cose e di presentare proposte, ed il compito – rifiutando ad esse, però, ogni ruolo di mediazione con i governi liberali – di difendere, nelle diverse situazioni nazionali le libertà e i diritti della chiesa"^[51]. In questo progetto, la Santa Sede si serve dei nunzi, che gradualmente da controllori dell'attività episcopale (sotto Pio IX) divengono curatori dell'esatta esecuzione delle indicazioni romane (sotto Leone XIII), almeno per quanto riguarda il Belgio^[52].

Le conferenze episcopali, nate oltralpe sotto il pontificato di Pio VIII (1829-1830), vengono rivalorizzate e riproposte decisamente nella seconda parte del pontificato leonino. In Italia, grazie all'istruzione *Alcuni Arcivescovi* della S. Congregazione dei Vescovi e Regolari, l'anno giuridico di riavvio è il 1889, mentre l'anno realmente attuativo è il 1890, con le conferenze episcopali del Veneto e della Sardegna.

Sotto il pontificato leonino i concili provinciali si riducono di numero. A livello centrale avviene un cambiamento di strategia: Leone XIII cerca il recupero delle masse^[53]. Per tale scopo non servono tanto i concili provinciali, strutture complesse da gestire, che hanno tutto un loro peso giuridico-canonico e una rilevanza ecclesiologica. Le conferenze episcopali risultano più funzionali e più vitali. Anche papa Pio X continua e perfeziona la linea dei suoi predecessori, non solo coinvolgendo e indirizzando i vescovi, bensì ponendoli sotto il controllo romano. Papa Sarto pone al centro della propria opera di restaurazione cristiana "il binomio autorità-obbedienza, gravido di conseguenze sul piano ecclesiologico e su quello dei rapporti Chiesa-società: infatti l'obbedienza al papa fu considerata l'unico vero baluardo della Chiesa di fronte all'aggressione modernista"^[54]. È il caso delle visite

apostoliche al tempo della crisi modernista.

La Curia romana, ad esempio, utilizzò le visite apostoliche in Italia anche quale strumento di pressione, inducendo alla rinuncia alla sede alcuni ordinari diocesani. La Curia ottenne “una modifica del rapporto istituito con gli ordinari diocesani, sottoposti a pressioni psicologiche e lasciati indifesi di fronte ad accuse e illazioni di ogni genere che i visitatori raccoglievano nel corso delle loro missioni”^[55]. La modifica del rapporto si attuò anche a causa degli stessi vescovi italiani, che avanzano richieste sempre più numerose a Pio X e alle Congregazioni romane, su aspetti marginali dell’organizzazione pastorale o dell’amministrazione della diocesi e del seminario. Questi fatti testimoniano la “diffusione di un clima di progressivo indebolimento dell’episcopato della penisola nei confronti del papa e della Curia, un clima costituito da insicurezze personali e da incertezze istituzionali che si era già manifestato a fine Ottocento”^[56].

Secondo Giovanni Vian,

si può constatare che in poco più di trent’anni dalla proclamazione del dogma dell’infalibilità e del primato di giurisdizione del papa e dall’esaltazione della sua figura era conseguito un diffuso indebolimento dell’episcopato italiano, restio ad assumersi le proprie responsabilità, bisognoso di copertura da parte dei dicasteri della Curia, quando non del tutto insicuro nella determinazione delle scelte di governo per la propria diocesi^[57].

Questa opera di controllo da parte di Roma è favorita dall’evento principe del periodo: il Concilio Vaticano I (1869-1870), che rafforza la primazia papale, dando autorevolezza ufficiale ad un movimento d’opinione la cui origine risale nel tempo. Si arriva all’epigono documentale della

centralizzazione della Chiesa intorno e sotto il papa, dichiarato infallibile nel suo insegnamento dogmatico e morale *ex cathedra*. È il culmine della vittoria dell'ultramontanismo ottocentesco e della secolare scuola teologica romana. Tale accentramento è rafforzato, dopo il 20 settembre 1870, dall'immagine del papa prigioniero in Vaticano.

A livello universale, il controllo delle Conferenze generali dell'episcopato comincia a farsi stringente sotto Pio XI. Si tratta delle riunioni dei vescovi di alcune nazioni quali la Francia, la Polonia, la Germania, gli Stati Uniti, la Svizzera, la Spagna, l'Argentina, il Canada, l'Austria ed altre ancora^[58]. Il loro controllo dal 1917 dipende dalla Congregazione del Concilio^[59]. Sotto Pio XI (6 marzo 1928), invece, tutta la responsabilità della gestione e del controllo delle conferenze episcopali nazionali e regionali passa sotto competenza della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari^[60], congregazione politica per eccellenza e allo stesso tempo diplomatica. Nel monitoraggio delle riunioni episcopali la Santa Sede alla fine decide di non dare un regolamento unico e pubblico a tutte le conferenze, bensì di averne tanti quante sono le conferenze, cioè ci si adatta alla situazione locale; in ogni caso il nunzio o il delegato apostolico deve sempre essere invitato e parteciparvi (almeno indirettamente)^[61]. Quest'ultimo passaggio è rilevante, perché codifica una prassi precedente, che non era però universalmente accettata (si pensi all'esperienza amara di mons. Ratti in Polonia dopo la prima guerra mondiale). Ormai la presenza del nunzio, che allo stesso tempo controlla e promuove, è un obbligo di regolamento.

Avviene una centralizzazione più ampia ed universale dell'episcopato intorno al Papato, secondo un altro aspetto e sempre su lungo periodo. Infatti, le tensioni con i diversi Stati liberali portano la Chiesa ovvero il papa a scegliere sempre più autonomamente i propri vescovi. Si viene così ad avere un

episcopato sempre più dipendente da Roma, un episcopato “romano” nella formazione e nella mentalità, in quanto spesso vengono scelti uomini che hanno studiato nei collegi romani. Questa azione di romanizzazione è avviata coscientemente prima della metà dell'Ottocento da alcuni nunzi, quali Michele Viale-Prelá (1838-1845 a Monaco e dal 1845 al 1855 a Vienna) e Raffaele Fornari (1838-1842 a Bruxelles, 1842-1850 a Parigi)^[62]. Anche la ricostituzione della gerarchia ordinaria cattolica in Inghilterra (1850) e nei Paesi Bassi (1853) avviene in funzione di dipendenza diretta da Roma^[63]. Nello stesso senso, il Codice di diritto canonico del 1917 pone quale principio ecclesiale la libera nomina dei vescovi da parte del papa. La caduta di diverse monarchie nel 1918 e i cambiamenti successivi rendono i casi delle nomine governative sempre più rari. Nessun concordato firmato tra il 1919 ed il 1939 riconosce ad un capo di Stato la prerogativa della nomina episcopale, pur mantenendo il regime elettivo del capitolo cattedrale, là dove esisteva, sebbene apportando alcune restrizioni^[64]. L'intervento dello Stato è limitato all'eventuale sollevazione di obiezioni di ordine politico nei riguardi del candidato previsto. Le ultime abolizioni sono del 1976 per la Spagna, del 1980 per il Perù e il Principato di Monaco, del 1984 per Haiti. Nel mondo germanofono ci sono ancora diocesi in cui vi è una collaborazione con il governo o dove anche i capitoli hanno ancora un ruolo importante. In Francia, per cause contingenti, i vescovi di Strasburgo e Metz sono di nomina governativa. Ovviamente è sempre richiesta la conferma papale.

L'attaccamento al Papa da parte dei sacerdoti e dei vescovi cresce tramite la promozione degli studi a Roma, la creazione di “monsignori” e l'internazionalizzazione del Collegio dei Cardinali^[65].

Ai Seminari e Collegi Pontifici esistenti a Roma (Almo Collegio Capranica, 1457; Pontificio Collegio Germanico-

Ungarico, 1552; Pontificio Collegio Greco, 1577; Venerabile Collegio Inglese, 1579; Pontificio Collegio Polacco, 1582; Pontificio Collegio Maronita, 1584; Pontificio Seminario Romano, 1565; Pontificio Collegio Scozzese, 1600; Pontificio Collegio Urbano “de Propaganda Fide”, 1627; Pontificio Collegio Irlandese, 1628), s’aggiungono, durante il periodo, il Pontificio Collegio Belga (1844), il Convitto di S. Luigi dei Francesi (1845), il Pontificio Collegio Beda (1852), il Pontificio Seminario Francese (1853), il Pontificio Collegio Pio Latino Americano (1858), il Pontificio Collegio Americano del Nord (1859), il Pontificio Istituto Teutonico di S. Maria dell’Anima (1859), il Pontificio Seminario Lombardo (1863), il Convitto Ecclesiastico della Procura di S. Sulpizio (1875) e il Collegio Teutonico di S. Maria in Camposanto (1876)^[66].

Durante i 32 anni del suo pontificato, Pio IX crea più monsignori che tutti i suoi predecessori assieme dal 1650 al 1846. I titoli prelatizi assegnati generosamente fuori Roma aumentano significativamente: dai 245 dell’anno 1818 si arriva ai 2834 del 1919^[67].

4. Rinnovamento amministrativo della Curia

Tale processo generale di ridefinizione dei rapporti gerarchici all’interno della Chiesa è stato favorito da un rinnovamento amministrativo della Curia, per cui, grazie alla perdita del potere sovrano, il Papato passa da una missione congiunta di amministrazione dello Stato Pontificio e di direzione della Chiesa ad una esclusivamente “cattolica”, cioè del solo governo della Chiesa universale. Stando agli studi più recenti^[68], si ha l’immagine di un Papato sempre più attento al dato teologico e dottrinale (*Syllabus* e *Quanta Cura*, ma anche la *Pastor Aeternus* del Vaticano I) in conseguenza della privazione del potere temporale. Dopo il 1870, ma specialmente a cavallo tra il XIX ed il XX secolo, il governo centrale della Chiesa

adatta l'apparato amministrativo e riconverte la struttura e gli uomini da una attività statale ad una ecclesiale, tramite un processo silenzioso e a tappe (riforme settoriali sotto Leone XIII), che porterà alla riforma definitiva della Curia, operata da un papa senza esperienza curiale, Pio X, e alla revisione delle basi giuridiche del governo della Chiesa (codice piobenedettino del 1917)^[69].

La centralizzazione e romanizzazione ecclesiale non è sconfessata dalla delega del controllo dei libri, degli stampati e delle pubblicazioni in genere di argomento religioso da parte della Congregazione dell'Indice agli ordinari diocesani^[70], proposta da una commissione istituita da Pio IX in vista dei lavori assembleari del Concilio Vaticano I^[71] e poi realizzata, sebbene in maniera rinnovata, “a distanza di quasi un trentennio, della riforma delle regole operata da Leone XIII con la costituzione *Officiorum ac munerum*”^[72]. La proposta della commissione non era espressione di una tendenza centrifuga dalla Curia Romana, ma una logica soluzione alla difficoltà di seguire il numero sempre più consistente di pubblicazioni che venivano costantemente editate^[73].

Infatti, la pubblicazione della *Officiorum ac munerum* di Leone XIII non dispensò né la Congregazione dell'Indice né il Sant'Uffizio dal compito di vigilare sulla stampa. Ciò significa che tale tendenza centrifuga o non esisteva o fu perfettamente irrilevante. Inoltre, la documentazione dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede non lascia vedere in alcun modo un arresto dell'attività di controllo da parte delle due Congregazioni, né deliberate iniziative che rimettevano ai vescovi il compito e la facoltà di un controllo sulla stampa, sino ad allora svolto dai due organismi vaticani. I vescovi, infatti, non erano gli arbitri ultimi dell'esamina di una pubblicazione, essendone semplicemente la prima istanza. L'ultima istanza erano le Congregazioni romane, a cui ci si poteva appellare per

ottenere un *imprimatur* negato e per far rivedere un giudizio emesso dal vescovo locale.

5. La vita religiosa

La centralizzazione e romanizzazione della Chiesa passa anche per la vita religiosa che nella sua componente monastica benedettina, già a partire dal pontificato di Leone XIII, era stata centralizzata a Roma sotto un Abate primate (1893) con la creazione di una specie di confederazione. I cistercensi rimangono divisi tra quelli dell'osservanza generale e quelli riformati (i trappisti, riconosciuti nel 1893). La riorganizzazione dell'ordine dei francescani, invece, fallisce sia con Pio IX sia con Leone XIII. Pure Pio X viene "sconfitto". Il Codice di Diritto Canonico del 1917 rafforza l'autorità della Santa Sede riguardo alla vita consacrata, che è sempre più in crescita^[74].

La presenza dei religiosi nei diversi paesi non è da sottovalutare, perché gli ordini e le congregazioni riconosciute dalla Santa Sede possono agirvi liberamente proprio in virtù dell'esonazione pontificia, che li rende indipendenti rispetto ai vescovi locali. Alcuni ordini sono stati la *longa manus* papale nei territori più lontani. Si pensi ai Gesuiti, nel loro periodo d'oro nel Novecento, durante il generalato di p. Ledóchowski, quando divengono i tramiti degli interessi della Curia (p. d'Herbigny e p. Walsh)^[75] nei territori di confine o nelle missioni di romanizzazione delle Chiese orientali (è il caso più conosciuto dei Maroniti).

Le Chiese nate in Africa ed in Asia, all'interno dello slancio missionario Otto-Novecentesco, essendo caratterizzate da una fondazione di matrice prettamente religiosa e non diocesana, vivono il forte legame con Roma in maniera assai naturale e non conflittuale.

Anche l'opera missionaria della Chiesa è posta da Pio XI

sotto l'unico coordinamento romano. Ne è prova l'esemplare trasferimento da Lione a Roma dell'Opera della Propagazione della fede, fondata nel 1822 da Pauline-Marie Jaricot.

6. Il laicato cattolico

Il fenomeno della romanizzazione centralizzatrice riguarda nell'epoca delle masse anche il laicato cattolico, propriamente il mondo dell'associazionismo.

Alla Santa Sede interessa la reale capacità di incisività, al di là delle diverse forme, del mondo cattolico nei singoli Stati, secondo un progetto centrale ed universale romano, al tempo dei particolarismi nazionali, di voler cristianizzare la società^[76]. L'obiettivo del Papato è religioso e non politico. In tale direzione si possono leggere le aperture di Pio XI alla mano tesa dei comunisti in Francia, l'ostilità iniziale verso Francisco Franco in Spagna e la condanna del comportamento filonazista dell'episcopato austriaco di fronte all'*Anschluss* (si pensi alla chiamata a Roma dell'arcivescovo di Vienna, cardinale Theodor Innitzer)^[77].

Per tali motivi papa Ratti preferirà ovunque l'Azione Cattolica ai Partiti di ispirazione cattolica, quell'Azione Cattolica riformata ed agguerrita, per giunta sotto lo stretto controllo romano. Il modello da esportare nel mondo è quello italiano^[78].

Illuminanti in proposito le parole pronunciate nel 1928 da mons. Pacelli, nunzio a Berlino, ed elogiate da Pio XI. Durante il Congresso Generale dei Cattolici tedeschi a Magdeburgo pronunciò un forte discorso, definendo

come l'Azione Cattolica deve essere secondo l'idea del nostro Santo Padre: la partecipazione dei laici all'apostolato gerarchico. Questo termine racchiude entrambi i suoi elementi fondamentali. [...] L'Azione Cattolica vuole allineare l'attività

apostolica dei laici a quella del clero e riunire le loro file compatte in una possente falange, farne una “acies bene ordinata” in mano dei vescovi e del Vicario di Cristo in terra^[79].

L’Azione Cattolica di Pio XI non è, però, solo militanza inquadrata ed agguerrita, ma anche “preghiera adorante”, per rispondere a quel *deficit* di spiritualità, definito anche “pochezza spirituale”, percepito al tempo della grande guerra, tra le masse e le élites cattoliche, che non seppero rispondere all’“afflato religioso” dell’impostazione di Benedetto XV, che anzi venne frainteso^[80].

In relazione ai laici, si riscontra una significativa linea di azione su scala internazionale da parte della Santa Sede. Infatti, il Papato, a partire dal pontificato di Pio IX, tende a coinvolgere nella propria causa i laici sparsi in Europa, tramite il sistema del legame personale con l’istituzione. Dove le nuove istituzioni liberali dispensavano cavalierati e commende o le vecchie monarchie nominavano baroni e nobil uomini, il Papato assegnava titoli equivalenti, in una maniera esponenzialmente proporzionale alla perdita del potere temporale e alla irrilevanza della causa cattolica nel continente europeo. L’esplosione della concessione dei titoli porta a una loro trasformazione e svalorizzazione^[81]. A livello dei laici, in “Francia, Italia e Spagna sembra che i titoli nobiliari papali abbiano giocato un ruolo importante. [...] Leone XIII conferiva regolarmente i titoli di Duca, Marchese e Conte, ma non sappiamo quasi nulla su questo campo così interessante”^[82]. Un’espansione ancora più significativa riguarda gli ordini equestri pontifici, che furono riformati sotto Gregorio XVI, il quale ne creò di nuovi e in tale direzione fu seguito pure dal successore Pio IX. I nuovi ordini, strutturati al loro interno in tre o cinque classi, assumevano le insegne quasi convenzionali, “note in tutti gli stati europei dell’Ottocento, e soprattutto,

portabili sulle divise militari e il vestito borghese”^[83]. Le onorificenze erano un modo di “ricompensare la lealtà di tanti promotori del movimento cattolico, per dare un indennizzo alle famiglie nobili rimaste fedeli alla S. Sede e per ciò escluse dagli ordini italiani, tedeschi o francesi, e di sostare nel mondo diplomatico internazionale”^[84] e pure militare.

7. Devozione al papa e cultura papalina

Questo lento cammino di centralizzazione è stato facilitato da tendenze spirituali, affettive e psicologiche nuove, tanto individuali che di massa.

È proprio di questo periodo il fatto di rendere sempre più centrale nella vita religiosa la devozione al papa: è “un elemento caratterizzante e costitutivo”^[85] del cattolicesimo contemporaneo, che ha per icona prima Pio VII e poi Pio IX^[86], cioè i due papi che hanno sofferto a causa del loro ufficio. Si pensi ai pellegrinaggi a Roma, alle petizioni e alle raccolte per l’obolo di San Pietro. Il riferimento e l’obbedienza al papa divengono un elemento costante anche nelle norme pratiche e nelle questioni transitorie^[87]. Il papalismo diviene così una caratteristica peculiare del movimento organizzato dei cattolici.

Si passa dal pontefice sovrano al pontefice suprema guida religiosa, morale e politica. E in questo contesto avviene, a livello centrale, un cambiamento di strategia. Il Papato a partire da Leone XIII, come è stato precedentemente già scritto, cerca il recupero delle masse^[88] e in ciò è facilitato dal fatto che esso diventa più visibile e, grazie alle ferrovie, più raggiungibile. Già al tempo napoleonico si può far risalire tale tendenza affettiva verso Roma; l’incremento delle stampe papali si ha in quegli anni quando le incisioni di Pio VII raggiungono la più profonda provincia francese. Nel tempo cominciano a circolare anche le foto dei pontefici, come pure

cominciano a realizzarsi i primi filmati con Leone XIII. Ormai i pellegrinaggi a Roma non sono più compiuti per visitare le tombe dei martiri, ma per vedere il papa, il prigioniero in Vaticano. La stampa (“L’Osservatore Romano” è fondato nel 1861) e la radio fanno giungere ovunque il messaggio papale. Le beatificazioni e canonizzazioni dei papi del XX secolo favoriscono ulteriormente il rafforzamento di questa tendenza naturale^[89]. I pellegrinaggi a Roma offrono l’esperienza ai cattolici di sentirsi legati al capo della Chiesa e incoraggiati nelle loro devozioni.

Nel momento in cui i Governi sono sempre più liberali e meno cattolici, la Santa Sede cerca di parlare e guidare direttamente i popoli: si pensi ai partiti politici cattolici e alla stessa Azione Cattolica.

Ciò è stato possibile grazie al movimento culturale precedente. A livello teologico, si ha l’affermazione della scuola teologica romana nel Concilio Vaticano I, che aveva avuto esponenti significativi in teologi quali Pietro Ballerini, Tommaso Maria Mamachi, Francesco Antonio Zaccaria, Ermanno Domenico Cristianopulo, Giovan Vincenzo Bolgeni, Giovanni Perrone e Giovanni Battista Franzelin^[90]. L’autore profetico al riguardo fu Mauro Cappellari, futuro Gregorio XVI, con il suo già citato *Il trionfo della S. Sede*. Più incisivi sono alcuni autori cattolici che godono di grande prestigio nel mondo intellettuale. Si pensi al laico savoiaro Joseph-Marie conte de Maistre (1754-1821) con i libri *Du Pape – Il Papa* (1819), che conosce ben 22 edizioni dal 1821 al 1870, *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou, Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence - Le serate di Pietroburgo* (1821) e *De l’Eglise Gallicane dans son rapport avec le Souverain Pontife, pour servir de suite à l’ouvrage intitulé Du Pape - La Chiesa Gallicana nel suo rapporto col Sovrano Pontefice, per servire di seguito all’opera intitolata Il Papa* (1821). Ancora più importante è Lamennais, specialmente il suo

De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civile – La religione considerata nei sui rapporti con l'ordine politico e civile (1825-1826). “Finalmente i cattolici hanno i loro autori! [...] Sotto il loro influsso, il sacerdote René-François Rohrbacher (1789-1856) scrive la sua *Histoire Universelle de l'Eglise – Storia universale della Chiesa*, la quale – letta a tavola nei seminari – educa il clero nello spirito dell'ultramontanismo”^[91]. I cattolici romani hanno pure le loro riviste di riferimento, quali il già citato “L'Osservatore Romano” e “La Civiltà Cattolica”.

8. Conclusioni

Tale opera centralizzatrice in epoca contemporanea favorisce il compattamento della Chiesa, tanto da farla sentire così forte e dinamica che si può permettere di celebrare un nuovo Concilio nel Novecento. Da quel momento la Santa Sede si fa promotrice non solo di determinati indirizzi teologici, come già aveva compiuto nel XIX secolo per la morale di s. Alfonso Maria de' Liguori o per il sistema della neoscolastica voluta e imposta da Leone XIII, ma si impegna anche a contrastare singole e determinate espressioni teologiche troppo immanentiste. L'opposizione ai totalitarismi del Novecento con la proposizione del Regno di Dio e della regalità di Cristo (Pio XI) aveva inconsapevolmente preparato il terreno ad un attivismo cattolico proteso alla realizzazione del Regno di Dio qui ed ora, ma con ridotta tensione escatologica. Curiosamente ne sono una variazione le diverse teologie della liberazione. Suggestioni possono trovarsi nell'uso della memoria: è il centro romano a gestire i fenomeni di santità, determinando le canonizzazioni, cioè i modelli cristiani esemplari da far imitare ovunque.

La Chiesa universale arriva centralizzata verso la metà del Novecento, cioè giunge preparata a quella globalizzazione dei

fenomeni umani, quali guerre, processi economici e finanziari, crisi politiche e morali. Giunge preparata, perché a fenomeni globali o con ricadute globali è in grado di dare risposte globali e coordinate dal centro romano. La Chiesa una volta tanto non arriva in ritardo e questo grazie alla Santa Sede. È stata la lunga epoca dei cambiamenti.

L'epoca contemporanea è stata la testimone del tramonto dei poteri delle Chiese nazionali e del nuovo giorno del Papato, che, dopo un processo secolare, riesce nell'affermazione del ruolo centrale e principe all'interno della Chiesa universale.

Tale processo non è avvenuto in maniera avulsa dal contesto più ampio. Vi è stata, infatti, una vera osmosi di idee, modelli concettuali e tendenze organizzative tra Stato, Chiesa e società. Si può infatti intravedere un interessante e fecondo parallelismo da sviluppare tra la centralizzazione dello Stato e quella della Chiesa, tra burocratizzazione statale ed ecclesiale, tra professionalizzazione dei ceti dirigenti statali e diplomatici e quella della diplomazia pontificia, come del più vasto apparato degli alti prelati cattolici.

La Chiesa – secondo l'adagio evangelico – non è del mondo, ma come si vede è nel mondo...

Rimane una domanda da affrontare: la fine delle Chiese nazionali segna l'inizio del nazionalismo? O meglio del nazionalismo cattolico?

Summary

Over the course of the nineteenth and twentieth centuries, autonomist tendencies of the “national” Churches of the modern age were fading away for political and ecclesial reasons. The Roman all-encompassing model was triumphant, a model that helped also to establish the identity of the smaller new “national” churches. This was due not so much to Rome

having acquired new abilities to be incisive, as to geopolitical changes which put an end to centuries-old situations and allowed the Papacy to play a new, stronger role that had been considered impossible until then (although had dreamed of). The political changes in Europe and overseas were the decisive factors that allowed also the success of the theology of the Roman school. The French Revolution gave a new shape to European and South American geopolitics. Bonaparte thanks to the Concordat of 1801 helped to centralize the Church around Rome however he did not intend to do so. As a result, the ecclesial autonomist tendencies that had been very strong until the French Revolution were undermined.

The concordats concluded in the time of the Restoration went in the same direction showing the new international role of the Papacy recognized not only by governments, but also by the episcopate and the faithful. This was facilitated by the birth and increase of ultramontanism. In the second half of the nineteenth century there was an interesting dynamic, in which the pressure of liberalism on the local Catholic Churches pushed the national episcopates to look towards Rome in order to find support. Supporting and encouraging this trend, Gregory XVI (1831-1846) and his successors established a new relationship with the bishops, purposely using their meetings to pass and then apply the principal guidelines of their pontificate in different local situations. Through these meetings the Holy See wanted to control the deliberations of bishops in a context of subordination to the Roman directives.

This work of control of Rome was encouraged by the main event of the period: the First Vatican Council (1869-1870), which strengthened papal primacy giving official authority to a point of view, the origin of which dated back in time. This period was characterised by the growing devotion to the Pope, whose figure became a characteristic and constitutive element

of contemporary Catholicism. The sovereign pontiff increasingly turned into a supreme religious, moral and political leader. Moreover, the tensions with several liberal states brought the Pope to choose more and more autonomously the new bishops that resulted an episcopate increasingly dependent on Rome. An episcopate “Roman” in education and mentality, the members of which were often chosen from the former alumni of the Roman Colleges. The centralization and Romanization of the Church was also realized through a more and more evident control of consecrated life and a new relationship with the laity organized in associations.

This process did not take place in isolation from the broader context. There was, in fact, a true osmosis of ideas, conceptual models and organizational trends between the State, the Church and society. One can, indeed, catch a glimpse of an interesting and fruitful parallelism – to be studied – between the centralization of the State and that of the Church, between bureaucratization in the State as well in the Church, between the professionalization of the governing classes and diplomats in different nations, and that of pontifical diplomacy and the apparatus formed by Catholic senior prelates.

Keywords, op. cit., p. 14.

[1] Sigle: S.RR.SS. (Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato), AA.EE.SS. (Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari). Cfr. R. Rémond, *Introduzione alla storia contemporanea*, vol. II, *Il XIX secolo (1815-1914)*, Milano 2002¹⁰.

[2] Cfr. J. Andres-Gallego, *Les églises face aux états modernes dans l'Europe protestante et catholique (1870-1914)*, in a cura di J.-R. Armogathe - Y.-M. Hilaire, *Histoire générale du christianisme*, vol. 2, *Du XVI^e siècle à nos jours*, Paris 2010, pp. 740-743. Per la Polonia: R. Lefevre, *S. Sede e Russia e i colloqui dello Czar Nicola I nei documenti vaticani*, in *Gregorio XVI. Miscellanea Commemorativa*, vol. 2, Roma 1948 (*Miscellanea Historiae Pontificiae* 14), pp. 159-293.

[3] J.-M. Ticchi, *Universalisme et italianisme: deux facettes de l'“esprit romain”*, in *La Papauté contemporaine (XIX^e-XX^e siècles) - Il papato contemporaneo (secoli XIX-XX). Hommage au chanoine Roger Aubert*, a cura di J.-P. Delville - Marko Jacov, con la collaborazione di L. Courtois, F. Rosart - G. Zélis, Louvain-la-Neuve - Leuven - Rome, 2009 (*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, 90 - *Collectanea Archivi Vaticani*, 64), pp. 31-42.

[4] Per un esempio nel Sud Italia: A. G. Dibisceglia, *Antonio Palladino (1881-1926). Un prete “fuori sacrestia” in una diocesi del Mezzogiorno*, Trapani 2013 (Oí christianoí 10).

[5] Su di lui la bibliografia è immensa. Si possono comunque consultare: J. O. Boudon, *Histoire du Consulat et de l'Empire (1799-1815)*, Paris 2000; T. Lentz, *Le Grand Consulat*, Paris 1999; T. Lentz, *Nouvelle Histoire du Premier Empire*, vol. 1-4,

Paris 2010.

[6] Cfr. R. Regoli, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, Roma 2006 (Miscellanea Historiae Pontificiae 67), pp. 235-335.

[7] Testo definitivo della convenzione, Parigi 15 luglio 1801, in *Documents sur la négociation du Concordat et les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800-1801*, a cura di A. Boulay de la Meurthe, vol. III, Paris 1893, pp. 213-219.

[8] Ratificazione della convenzione, Roma, 15 agosto 1801, *ibid.*, pp. 375-376.

[9] Cfr. J. Leflon, *La paix religieuse*, in *Napoléon*, vol. II, 1969, p. 110, cit. in M. Allégret, *Le Concordat et les Articles organiques*, in "Revue du Souvenir napoléonien", (2007), pp. 470-471.

[10] Cfr. G. Pelletier, *L'Église pendant l'ère napoléonienne (1799-1815)*, in *Histoire générale du christianisme*, op. cit. vol. 2, p. 538.

[11] Cfr. J.-M. Champion, *Catéchisme impérial*, in *Dictionnaire Napoléon*, a cura di Jean Tulard, Paris 1987, pp. 383-384.

[12] Pelletier fornisce altre cifre: 52 dimissionano, 45 rifiutano. Cfr. Pelletier, *L'Église pendant l'ère napoléonienne (1799-1815)*, op. cit., p. 538.

[13] R. Lill, *Il potere dei papi. Dall'età moderna a oggi*, Bari 2008 (l'edizione tedesca è del 2006), p. 59.

[14] D. Arru, *Alcune notazioni nel bicentenario degli articoli organici annessi al concordato napoleonico*, in "Clio", 39,3 (2003), p. 381.

[15] Cfr. J.-C. Mayer, *Le gallicanisme à l'époque du concordat*, in "Bulletin de littérature ecclésiastique", 104 (2003), p. 141.

[16] D. Menozzi, *L'organizzazione della chiesa italiana in età napoleonica*, in "Cristianesimo nella Storia", 14 (1993), p. 93.

[17] Cfr. B. Plongeron, *La crise du sacerdoce et de l'empire (1810-1813)*, in "Revue du Souvenir napoléonien", (2007), pp. 470-471, p. 134.

[18] G. Mathon, *Napoleone*, in *Bibliotheca sanctorum*, a cura di F. Caraffa, vol. 9, Roma 1996³, pp. 714-717.

[19] Lill, *Il potere dei papi*, op. cit., p. 17.

[20] *Liberalismo e integralismo. Tra stati nazionali e diffusione missionaria 1830*, a cura di R. Aubert - J. Beckmann - P. J. Corish - R. Lill, in *Storia della Chiesa*, a cura di H. Jedin, vol. VIII/2, Milano 1993², p. 8; R. Aubert, *La continuazione del rinnovamento cattolico in Europa*, *ibid.*, p. 112; R. Aubert, *Progressi ultramontani e ultime resistenze gallicane*, *ibid.*, p. 462. Anche: Gadille, *Libertà pubbliche. Questione sociale*, op. cit., p. 27. Sul rafforzamento del magistero romano: P. Boutry, *Gregorio XVI*, in *Dizionario Storico del Papato*, a cura di P. Levillain, Milano 1996, p. 729.

[21] A. Gottsmann, *La Nunziatura di Vienna in transizione: dalla Monarchia danubiana alla Repubblica austriaca*, in "Suavis laborum memoria". *Chiesa, Papato e Curia Romana, tra storia e teologia / Church, Papacy, Roman Curia between History and Theology. Scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno / Essays in honour of Marcel Chappin SJ on His 70th Birthday*, a cura di P. Van Geest - R. Regoli,

Città del Vaticano 2013, p. 225.

[22] L. Hromják, *La Santa Sede di fronte alla questione slovacca nel pontificato di Leone XIII*, in “*Suavis laborum memoria*”, op. cit., p. 251.

[23] R. Tolomeo, *La Santa Sede e il mondo danubiano-balcanico. Problemi nazionali e religiosi (1875-1921)*, Roma 1996; E. Fattorini, *Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar*, Bologna 1992, p. 188; R. Morozzo della Rocca, *Le Nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, Bologna 1992, pp. 7-8; V. Perna, *Relazioni tra Santa Sede e Repubbliche baltiche (1918-1940). Monsignor Zecchini diplomatico*, Udine 2010.

[24] M. de Leonardis, *La Chiesa cattolica tra l'Impero multinazionale e Stati “nazionali”*, in *Santa Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali. La questione cattolica in Jugoslavia e in Cecoslovacchia*, a cura di M. Valente, Soveria Mannelli 2011, pp. 43-59.

[25] G. De Rosa, *Introduzione. Il ruolo del papato nella formazione dell'Europa nell'età moderna e contemporanea*, in *Il Papato e l'Europa*, a cura di G. De Rosa - G. Cracco, Soveria Mannelli 2001, p. 236.

[26] Secondo Scoppola, però, l'intero Papato a partire da Leone XIII (escludendo per certi aspetti Pio X) non comprende i nuovi regimi di massa, concentrandosi su progetti di “restaurazione della cristianità come ordine anche civile e politico”, alla fine da lui ritenuti inconcludenti: P. Scoppola, *La storiografia italiana sul pontificato di Pio XI*, in *Achille Ratti, pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III - Greco n. 2 du CNRS, l'Università degli studi di Milano, l'Università degli studi di Roma - “La Sapienza”, la Biblioteca Ambrosiana. (Rome, 15-18 mars 1989)*, Rome 1996, p. 193.

[27] Cfr. *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale. Atti del Convegno di studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, a cura di G. Rossini, Roma 1963; G. Mellinato, *Benedetto XV inascoltato profeta di pace*, in “*La Civiltà Cattolica*”, 1989, I, pp. 452-458; *Benedetto XV e la pace - 1918*, a cura di G. Rumi, Brescia 1990; D. Veneruso, *Il seme della pace. La cultura cattolica e il nazionalimperialismo fra le due guerre*, Roma 1987; J.-D. Durand, *Pie XI, la paix et la construction d'un ordre International*, in *Achille Ratti*, op. cit., pp. 873-892.

[28] A. G. Roncalli - Giovanni XXIII, *Nelle mani di Dio a servizio dell'uomo. I diari di don Roncalli, 1905-1925*, edizione critica e annotazione a cura di L. Butturini, Bologna 2008, p. 377 (10 novembre 1918).

[29] Ibid..

[30] Ibid..

[31] Ibid.

[32] Ibid.

[33] Pio XI, enciclica *Ubi arcano*, 23 dicembre 1922, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 5, *Pio XI (1922-1939)*, Bologna 1998², p. 28.

[34] G. Petracchi, *I gesuiti e il comunismo tra le due guerre*, in *La Chiesa cattolica e il totalitarismo. Atti del Convegno di Torino, 25-26 ottobre 2001*, a cura di Vincenzo Ferrone, Firenze 2004, p. 141.

[35] J. F. Pollard, *Nationalismes et paix: l'impossible dialogue (1914-1922)*, in *Nations et Saint-Siège au XX^e siècle*, a cura di H. Carrère d'Encausse - P. Levillain, Paris 2000, p. 33.

[36] Cfr. R. Morozzo della Rocca, *Nazione e religione in Europa centro-orientale nel primo dopoguerra*, in *Santa Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali*, op. cit., p. 38.

[37] Sulla Jugoslavia: M. Valente, *Diplomazia pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918-1929)*, Split 2012. Sulla Slovacchia: E. Hrabovec, *Slovensko a Svätá stolica 1918-1927 vo svetle vatikánskych prameňov*, Bratislava 2012. Sulla regione europea centro orientale: M. Valente, *Santa Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali*, Soveria Mannelli 2011.

[38] R. Morozzo della Rocca, *Le nunziature in Europa fra le due guerre*, in *Il Papato e l'Europa*, op. cit., p. 414.

[39] M. Valente, *Premessa*, in Id., *Santa Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali*, op. cit., p. 5.

[40] G. Coco, *Pio XI e l'unità dei cristiani: le Chiese d'Oriente*, in *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche. Atti del Convegno Internazionale di Studio. Città del Vaticano, 26-28 febbraio 2009*, a cura di C. Semeraro, Città del Vaticano 2010 (Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti 31), p. 299.

[41] Ibid., p. 300.

[42] Ibid., p. 300.

[43] R. Astorri, *La Santa Sede e gli Stati europei dopo la prima guerra mondiale. Riflessioni su alcuni libri recenti*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", (1993/2), p. 443.

[44] Astorri sostiene una posizione diversa nel suo *Le leggi della Chiesa tra codificazione latina e diritti particolari*, Padova 1992.

[45] M. Agostino, *Les nations et Pie XI: le bon grain et l'ivraie*, in *Nations et Saint-Siège au XX^e siècle*, op. cit., p. 51.

[46] R. Metz, *De la première guerre mondiale à la période postconciliaire (1914-1978). Vers l'indépendance de l'Église et l'engagement des chrétiens*, in *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII^e siècle à 1978. Église et sociétés*, Paris 1984, pp. 219-235.

[47] Cfr. A. Marani, *Tra sinodi e conferenze episcopali. La definizione del ruolo degli incontri collettivi dei vescovi fra Gregorio XVI e Pio IX*, in "Cristianesimo nella Storia", 17 (1996), p. 48.

[48] Ibid., p. 66. Uno studio storiografico sul pontificato gregoriano: R. Regoli, *Gregorio XVI: una ricerca storiografica*, in "Archivum Historiae Pontificiae", 44 (2006), pp. 141-171.

[49] Cfr. A. Marani, *Tra sinodi e conferenze episcopali*, op. cit., p. 48.

[50] Ibid., pp. 47-93.

[51] A. Marani, *Rassegna degli studi più recenti sull'attività collettiva dei vescovi fra Ottocento e Novecento*, in "Cristianesimo nella Storia", 15 (1994), p. 82.

[52] Ibid., p. 98.

[53] Cfr., *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII - 1878-1903 - La papauté et le nouvel ordre mondial. Diplomatie vaticane, opinion catholique et politique internationale au temps de Leo XIII*, a cura di V. Viaene, Leuven 2005.

[54] G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società, Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Roma 1998, p. 938.

[55] G. Vian, *La riforma dell'episcopato italiano promossa da Pio X attraverso le visite apostoliche. Il caso dei vescovi veneti*, in a cura di D. Menozzi, *Episcopato e società tra Leone XIII e Pio X. Direttive romane ed esperienze locali in Emilia-Romagna e Veneto*, Bologna 2000 (Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie, 23), p. 257.

[56] Ibid., pp. 257-258.

[57] G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, pp. 724-725.

[58] La materia è generalmente trattata in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Stati Ecclesiastici*, pos. 356, fasc. 246, anno 1925-1958. Per le singole questioni nazionali si possono vedere, a livello esemplificativo, i seguenti fascicoli: S.RR.SS., AA.EE.SS., *Francia*, anno 1923-1933, pos. 540 (P.O.), fasc. 22-29, Adunanze annuali dei Cardinali e degli Arcivescovi; S.RR.SS., AA.EE.SS., *Spagna*, anno 1924-1933, pos. 683 (P.O.), fasc. 64-65, Conferenze dei Metropolitani.

[59] *Codex Iuris Canonici* (1917), can. 250 § 4: "Ad eandem [Congregationem Concilium] pertinent ea omnia quae ad Conciliorum celebrationem et recognitionem atque ad Episcoporum coetus seu conferentias referuntur, extraloca quae subsunt Congregationi de Propaganda Fide".

[60] "Nell'Udienza del 6 marzo 1928 il Santo Padre si è degnato di disporre che la Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari si occupi del disciplinamento e ordinamento delle Conferenze generali Vescovili di tutti i Paesi, eccettuati soltanto quelli soggetti alla Propaganda. Sua Santità si è degnata di aggiungere che qualora la S. Congregazione del Concilio invocasse in merito la propria competenza a norma del Can. 250 § 4 si risponda che detto Canone non parla che delle Conferenze di cui al Canone 292, le quali sono soltanto le Conferenze del Metropolita con i suoi suffraganei, nel caso nostro invece (che è di conferenze generali dell'Episcopato, in una Nazione o regione) ci troviamo di fronte ad un Istituto, che il Codice non conosce e non disciplina e che ad ogni modo esorbita dalla giurisdizione ordinaria; e perciò Sua Santità vuole che tale nuovo istituto venga regolato dalla S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari": Nota d'Archivio a firma di mons. Borgongini Duca, [marzo] 1928, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Stati Ecclesiastici*, anno 1925-1958, pos. 356 (P.O.), fasc. 246, f. 188^r.

[61] Verbale della ponenza mista circa le Conferenze generali dell'Episcopato, 10 giugno 1926, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Stati Ecclesiastici*, anno 1925-1958, pos. 356 (P.O.), fasc. 246, f. 112r-113r. Il ruolo del nunzio o delegato è voluto espressamente dal papa.

- [62] R. Lill, *Il potere dei papi*, op. cit., p. 68.
- [63] Ibid., p. 74.
- [64] R. Metz, *De la première guerre mondiale à la période postconciliaire (1914-1978)*, op. cit., pp. 231-234.
- [65] R. Regoli, *L'élite cardinalizia dopo la fine dello Stato Pontificio*, in "Archivum Historiae Pontificiae", 47 (2009), pp. 63-87.
- [66] Cfr. M. Chappin, *Insegnare a Roma: una missione. La rilevanza delle istituzioni pontificie*, in *Missione e carità. Scritti in onore di P. Luigi Mezzadri C.M.*, a cura di F. Lovison - L. Nuovo, Roma 2008, pp. 75-94.
- [67] C. Weber, *La Corte di Roma nell'Ottocento*, in *La Corte nella cultura e nella storiografia. Immagini e posizioni tra Otto e Novecento*, a cura di C. Mozzarelli - G. Olmi, Roma 1983, p. 189.
- [68] F. Jankowiak, *La Curie romaine de Pie IX à Pie X: le gouvernement central de l'Eglise et la fin des Etats pontificaux (1846-1914)*, Rome 2007 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 330).
- [69] Jankowiak sottolinea la costante burocratizzazione della Curia e delle sue Congregazioni, a detrimento della Collegialità. Le Congregazioni cardinalizie si riducono a "Camera di registrazione" ("Chambre d'enregistrement"), in quanto il consiglio dei cardinali "si vedeva scartato dall'elaborazione della decisione per non intervenire che nell'ultima fase dell'affare" ("se voyait écarté de l'élaboration de la décision pour n'intervenir que dans la dernière phase de l'affaire"): frequentemente si seguono gli orientamenti del segretario di Congregazione e dei consultori. Lo stesso Congresso degli Officiali Maggiori accresce il suo ruolo e il suo potere decisionale a discapito della Congregazione cardinalizia. In un certo senso, il tradizionale agire collegiale della Curia perde la sua ragione d'essere a favore dell'efficienza delle risposte da dare alle molteplici sollecitazioni ecclesiali e mondane. Ibid., pp. 267-268.
- [70] M. I. Palazzolo, *La perniciosa lettura. La Chiesa e la libertà di stampa nell'Italia liberale*, Roma 2010.
- [71] La studiosa analizza un fascicolo a stampa in latino, intitolato *De iis, quae in Conventu speciali ad reformandas S.C. Indicis regulas praecipue agebantur*, che raccoglie la discussione e lo schema di decreto che doveva essere sottoposto al Concilio Vaticano I da parte di una commissione appositamente istituita da Pio IX. Pur non essendo uno schema approvato, la studiosa ritiene il documento importante in quanto "le questioni additate dalla commissione costituiranno la base, a distanza di quasi un trentennio, della riforma delle regole operata da Leone XIII con la costituzione *Officiorum ac munerum*" (Ibid., p. 127). La Palazzolo osserva come, secondo il parere dei consultori confluito nel documento, "i vescovi [...] dovrebbero esercitare in prima istanza una sorta di censura preventiva sui libri "qui fidei vel moribus perniciosi appareant"; nello specifico, secondo tale proposta, essi avrebbero l'obbligo di esaminare per l'eventuale approvazione non solo i libri liturgici, devozionali o di catechesi ma tutte le pubblicazioni di argomento latamente religioso" (p. 134).
- [72] Ibid., p. 127.
- [73] Ibid., p. 134.

- [74] Cfr. M. Chappin, *Storia ecclesiastica moderna e contemporanea*, dispensa corso, anno accademico 2009-2010, p. 98.
- [75] L. Pettinaroli, *Pio XI e Michel d'Herbigny: analisi d'una relazione al vertice della chiesa alla luce del materiale delle udienze pontificie (1922-1939)*, in *Pius XI: Keywords*, a cura di A. Guasco - R. Perin, MÜNster 2010, pp. 279-297; L. Pettinaroli, *Mgr Michel d'Herbigny. Parcours d'un prélat français dans la Curie romaine (1922-1939)*, in *Pie XI et la France*, a cura di J. Prévotat, Rome 2010 (Collection de l'Ecole française de Rome 438), pp. 103-131; M. Patulli Trythall, *Edmund A. Walsh S.J. and the Settlement of the Religious Question in Mexico*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", 159,1, (2011), pp. 3-44.
- [76] Cfr. Y. Chiron, *Pio XI: il papa dei Patti Lateranensi e dell'opposizione ai totalitarismi*, Cinisello Balsamo (MI) 2006, p. 7.
- [77] Cfr. P. Valvo, *Dio salvi l'Austria! 1938: il Vaticano e l'Anschluss*, Milano 2010.
- [78] M. Casella, *Pio XI e l'Azione cattolica italiana*, in *Achille Ratti, pape Pie XI*, op. cit., pp. 605-640; John Polard, *Pius XI's Promotion of the Italian Model of Catholic Action in the World-Wide Church*, in "The Journal of Ecclesiastical History", 63,4 (2012), pp. 758-784.
- [79] G. Coco, *Eugenio Pacelli: cardinale e Segretario di Stato (1929-1930)*, in *I "fogli di udienza" del cardinale Eugenio Pacelli segretario di Stato*, a cura di S. Pagano - M. Chappin - G. Coco, Città del Vaticano 2010, p. 91. Il testo italiano è la traduzione realizzata da Giovanni Coco del tedesco del discorso tedesco di Pacelli già pubblicato in L. Kaas, *Eugenio Pacelli. Erster Apostolischer Nuntius beim deutschen Reich*, Berlin 1930, pp. 138-139.
- [80] E. Fattorini, *La chiesa negli anni Venti e Trenta: i nuovi studi*, in *Pius XI*:
- [81] Cfr. Weber, *La Corte di Roma nell'Ottocento*, op. cit., p. 188.
- [82] Ibid., p. 193.
- [83] Ibid., p. 194.
- [84] Ibid., p. 195.
- [85] G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII*, in *Storia d'Italia*, vol. 5/2, *I documenti*, Torino 1973, p. 1508.
- [86] Cfr. A. Zambarbieri, *La devozione al papa*, in *Storia della Chiesa*, a cura di A. Fliche - V. Martin, vol. XXII/2, *La Chiesa e la società industriale, 1878-1922*, Cisinello Balsamo 1996³, pp. 9-81; B. Horaist, *La dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX*, Rome 1995 (Collection de l'Ecole française de Rome 212), per la prima parte dell'Ottocento particolarmente le pp. 3-8; R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma 2010, pp. 317-571; J.-M. Ticchi, *Le Vicaire du Christ en France: Pie VII en voyage pour le couronnement de Napoléon Ier*, in "Archivum historiae pontificiae", 43 (2005), pp. 139-155; Id., *Les manifestations de la dévotion au pape au cours du voyage de Pie VII à Paris, 1804 - 1805*, in "Revue d'histoire de l'Eglise de France", 93 (2007), pp. 429-460.
- [87] Cfr. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, op. cit., p. 938.

[88] *The Papacy and the New World Order*, op. cit.

[89] Cfr. Rusconi, *Santo Padre*, op. cit.

[90] G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale*, Roma-Freiburg-Basel-Barcellona-Wien 1964.

[91] Chappin, *Storia ecclesiastica moderna e contemporanea*, op. cit., p. 64.

6.LE NOMINE VESCOVILI NELLA MONARCHIA DANUBIANA NEL LUNGO OTTOCENTO

Andreas Gottsmann

Nel mio contributo sulle nomine vescovili nella monarchia austro-ungarica nel lungo Ottocento vorrei prendere in considerazione soprattutto gli ultimi tre pontificati, quello di Leone XIII, di Pio X e di Benedetto XV. Nonostante l'approccio assai limitato non mi è possibile dare un quadro coerente della nomina dei vescovi in quell'epoca, perché nel retroscena politico i vari interessi che influivano sulla nomina di un vescovo erano troppo divergenti, come troppo poco chiare erano le argomentazioni dei sostenitori e degli oppositori e troppo poco prevedibile era il futuro sviluppo personale e politico di un vescovo negli anni successivi alla sua nomina. Infatti succedeva spesso – potrebbe persino sembrare la regola – che la politica del vescovo o arcivescovo si trasformasse nell'opposto di ciò che si era presupposto al momento della sua investitura. Il rito delle nomine episcopali potrebbe essere definito con il termine "bizantino", che, inteso nella sua accezione negativa, rende perfettamente la situazione. Ci troviamo davanti a un quadro storico di vari interessi, intrighi e lusinghe a tutti i livelli di cui né l'imperatore, né la Santa Sede erano in grado di cogliere il significato. Entrambi erano

infatti spesso in balia degli interessi poco trasparenti, che si manifestavano non appena si doveva designare un nuovo vescovo. Credo che questo sia uno dei motivi principali degli innumerevoli errori nella scelta del personale che incontriamo in quegli anni. L'episcopato della tarda monarchia asburgica rappresentava un quadro piuttosto triste e contribuiva ad aumentare le difficoltà della chiesa, che già subiva le conseguenze della secolarizzazione, del liberalismo e della politica anticlericale. Dalla sovrabbondante quantità delle nomine episcopali di quegli anni vorrei prendere qui in esame alcuni esempi paradigmatici.

Le nomine dei vescovi alla fine della monarchia asburgica erano, in confronto ad altri paesi dell'epoca, casi molto speciali^[1]. La prima cosa di cui ci si accorge è dell'esistenza di un doppio dualismo. La nomina dei vescovi era un diritto dell'imperatore austriaco e re apostolico ungherese – questo è il primo dualismo, quello politico, perché il monarca assolveva due diverse funzioni che a volte determinavano una politica contraddittoria. Il secondo dualismo è quello teologico-storico, risalente al medioevo, alla teoria delle due spade, la divisione tra potere temporale e spirituale. Ancor prima delle riforme ecclesiastiche di Giuseppe II, ma con più forza durante il suo regno, lo stato rivendicava energicamente il potere temporale e persino una parte del potere spirituale. Sin da allora i vescovi erano visti e trattati come dipendenti pubblici. Persino con il concordato del 1855, che adempiva gran parte dei desideri del clero, non si cercò di cambiare questo sistema, che non fu minimamente toccato neanche dai governi liberaleggianti della Cisleitania dopo il 1861-1867^[2]. Nessuno, né il governo né il monarca, volle concedere alla chiesa una maggiore libertà d'azione, perché ciò avrebbe significato affrancare completamente i vescovi dai vincoli statali. Roma accettò a lungo questa situazione, fino a quando, negli anni Novanta, il

segretario di Stato cardinal Mariano Rampolla cominciò a minare sistematicamente il diritto di nomina imperiale. Lo fece in modo così ostentato e persistente che Rampolla diventò presto un partner sgradevole per Vienna e Budapest. Per questo motivo e non a causa della sua presunta francofilia – come fu spiegato dalla storiografia in modo troppo facile – lui e la sua politica furono contrastati dal governo imperiale. Questa ostilità fu, probabilmente, anche il più importante fattore che impedì a Rampolla di diventare papa grazie all'esclusiva austro-ungarica del 1903. Rampolla si concentrò sull'unico punto debole della nomina imperiale: la nomina dei coadiutori con diritto di successione. Mentre i vescovi diocesani erano nominati dall'imperatore, la Santa Sede era libera di scegliere i vescovi ausiliari. La categoria di coadiutore con diritto di successione non era toccata dal concordato. Dal punto di vista giuridico austriaco questo tipo di coadiutore era inteso come un futuro vescovo diocesano, la cui nomina, quindi, spettava all'imperatore. La Segreteria di Stato, invece, aveva un punto di vista completamente diverso e li considerava vescovi ausiliari, per cui la loro nomina spettava alla Santa Sede. Rampolla, nonostante la sua perseveranza politica, non riuscì a imporre la sua volontà e, di conseguenza, le nomine per i vescovati vacanti venivano ritardate per anni.

Inoltre anche le traslazioni di vescovi in altre province ecclesiastiche erano spesso fonti di conflitto e dissenso. Se a Roma i trasferimenti erano visti con grande dispiacere, essendo il vescovo secondo il diritto canonico legato alla sua provincia, a Vienna invece rappresentavano un mezzo efficace per insediare vescovi politicamente affidabili in diocesi più difficili. Le crepe nell'alleanza tra chiesa e stato – nonostante tutte le difficoltà uno dei pilastri politici più importanti dell'impero – erano sempre più evidenti. Un altro dualismo politico-amministrativo derivava dal fatto che l'imperatore e

re apostolico non poteva scegliere autonomamente i nuovi vescovi, ma doveva basare la sua scelta su un lungo processo decisionale. Nel caso di una nuova nomina per prima cosa tutti i vescovi della stessa provincia ecclesiastica della sede vacante dovevano mandare le loro proposte al ministro del Culto, mentre le autorità statali, il luogotenente e la polizia locale dovevano riferire sull'affidabilità politica del candidato. Alla fine, quasi sempre decideva il ministro del Culto, che doveva valutare tutte le diverse proposte e che compilava una terna e la presentava al Consiglio dei Ministri per ottenerne l'approvazione e poterla, poi, presentare all'imperatore. Anche se il monarca poteva decidere liberamente, si atteneva, di solito, alle proposte presentate dal suo ministro. Vi furono, però, delle eccezioni alla regola che esaminerò più avanti. Il monarca e il suo apparato burocratico dovevano prendere in considerazione, comunque, fattori sia politici sia religiosi. Il sovrano, che era anche il protettore dei musulmani, infatti, non nominava solo i vescovi cattolici, ma anche quelli ortodossi e doveva, soprattutto, preoccuparsi di raggiungere un equilibrio politico-confessionale^[3]. Questo equilibrio era specialmente importante per gli interessi nazionali, dove la nomina dei vescovi assumeva un significato simbolico e politico importantissimo. Decisioni sbagliate potevano determinare gravi conseguenze. Da tutti questi dualismi appena menzionati si formò il quadro politico, in cui il monarca doveva prendere la sua decisione da sottomettere all'approvazione papale. Dopo questo iniziava il complesso processo di nomina secondo le norme del diritto canonico: insomma, una rete di coordinate variabili che rendeva il processo delle nomine vescovili uno dei compiti politici più difficili degli ultimi decenni dell'impero asburgico. In seguito vorrei illustrare ancora meglio, tramite alcuni esempi, queste basi strutturali e i conflitti e problemi che ne risultavano.

Il problema nazionale era una delle questioni chiave da prendere in considerazione anche nella nomina di un nuovo vescovo. L'ideale sarebbe stato naturalmente un vescovo al di sopra delle liti nazionali e dei partiti. Se questo principio prevalse nella nomina dei metropolitani, nella nomina dei vescovi suffraganei le autorità furono, evidentemente, più propense ad allontanarsi da questa regola e, persino, a sostituirla con arditi esperimenti politici. In realtà erano pochi i candidati che potevano essere considerati imparziali, come, per esempio, il metropolita di Gorizia, Jacob Missia, che nonostante fosse sloveno, era rispettato sia dagli italiani sia dai tedeschi. Riuscire a trovare dei compromessi politici non significava per forza che l'arcivescovo doveva essere un candidato di compromesso e spesso non si cercava nemmeno un tale candidato. A tal proposito si può citare il caso della diocesi di Parenzo-Pola dove il luogotenente del Litorale, Pino, nel 1876, riassunse i principali requisiti politici di un futuro vescovo. In poche frasi descriveva i criteri che guidavano l'autorità statale a nominare o respingere un candidato: il governo doveva portare alla guida di una diocesi una persona sensibile alle intenzioni del governo e dei suoi interessi e che era capace di influenzare i sudditi della sua provincia in senso governativo. Un ordinario della chiesa cattolica doveva dunque adempiere gli interessi del governo e soddisfare allo stesso tempo anche i doveri ecclesiastici^[4]. Per il vescovo di Parenzo-Pola era, secondo il luogotenente, perciò indispensabile non solo la conoscenza delle lingue nazionali, cioè dell'italiano e del croato, ma anche della lingua tedesca. In altre parole, poteva diventare vescovo solo una persona che conoscesse non solo le lingue della sua provincia ecclesiastica, ma che avesse anche una formazione tedesca, considerata dal governo una garanzia di fedeltà del futuro vescovo. Fu nominato uno sloveno triestino, Ivan Glavina, che fece così bene il suo lavoro da

essere trasferito, dopo alcuni anni, a Trieste, dove, però, la sua nomina determinò una catastrofe politico-amministrativa. Secondo gli italiani il vescovo era troppo filo-slavo e, in ogni caso, troppo debole per contrastare le controversie nazionali, per cui, dopo dieci anni, dovette ritirarsi. Per il nostro contesto è più interessante quando, nel 1884, dopo la partenza di Glavina da Parenzo-Pola fu inaugurato il processo di nomina di un nuovo vescovo, perché in questa occasione, quasi improvvisamente, tutti i tanto decantati principi furono completamente ignorati su esplicito ordine dell'Imperatore. Vale a dire, fu nominato un italiano, Giovanni Flapp, che oltre all'italiano parlava molto bene anche il tedesco, ma non la lingua croata che prevaleva nella sua diocesi^[5]. Flapp era considerato inadatto da molti, perché era un nazionalista italiano dichiarato che combatteva le rivendicazioni degli slavi con pugno di ferro. Il governo di Vienna non era sicuro della scelta ma Francesco Giuseppe era determinato a compiere – con la nomina di un italiano convinto – un segno di amicizia verso il nuovo alleato, l'Italia. Gli interessi di politica estera della monarchia erano quindi in contrasto con le esigenze di politica interna. Come c'era da aspettarsi, il nuovo vescovo fu rifiutato dalla maggioranza slava della sua diocesi e, di conseguenza, dichiarato dagli italiani martire nazionale. I tre decenni del suo ordinariato furono turbolenti e agitati. La sua nomina fu una cattivissima scelta anche se l'imperatore l'aveva presa pienamente consapevole del rischio che comportava. Nessuno poteva fermarlo, perché il monarca era libero di decidere anche se, di solito, ascoltava la maggior parte degli argomenti del governo e del Ministro del Culto. Va inoltre esaminato quanto accadde nel 1879, quando, nonostante che l'episcopato, il luogotenente e il ministro lo escludessero dalla scelta per il suo nazionalismo tedesco e perché non conosceva la lingua ceca, Francesco Giuseppe nominò il suo ex

cappellano di corte, Franz Laurin, vescovo della diocesi di Leitmeritz. Il ministro Stremayr descrisse questa nomina come “torcia nazionale” e come “incoraggiamento dei combattenti per il potere assoluto della chiesa contro i diritti dello stato”^[6]. Secondo il ministro i due motivi principali, che ne impedivano la nomina, erano la sua posizione nazionale tedesca e la sua insistenza per l’indipendenza ecclesiastica. Il ministro del culto presentò all’imperatore due alternative: di ritirare la risoluzione imperiale o di accettare le sue dimissioni dalla carica di ministro. Il monarca si sottomise alla volontà del ministro, ritirò la sua decisione e nominò il tedesco moderato Ludwig Frind per il trono episcopale di Leitmeritz.

La nomina dei vescovi era un diritto dell’Imperatore e Re apostolico, ma come abbiamo visto, in pratica le decisioni del monarca si basavano sulle proposte dei ministri del culto e sulle indagini degli organi statali locali. Proprio per questo motivo le nomine fatte nella parte ungherese dell’Impero non sono paragonabili a quelle della parte austriaca. Mentre in Cisleitania l’imperatore cercava di nominare vescovi considerati moderati dal punto di vista politico-nazionale – anche se poi il risultato era spesso diverso dalle aspettative dei funzionari – dall’altra parte del fiume Leita si presentavano quasi esclusivamente candidati che rappresentavano le idee politiche e nazionali dei governi ungheresi. Il re accettava le nomine proposte dal governo ungherese e tale accondiscendenza causò, soprattutto sotto il segretario di stato Mariano Rampolla, gravi tensioni tra Vienna/Budapest e Roma. Mentre Rampolla era convinto che un vescovo dovesse conoscere la lingua del paese, l’imperatore respingeva con decisione l’idea che un vescovo parlasse la lingua del popolo e interpretava, anzi, quest’idea come il risultato di pensieri nazionalisti. Per Francesco Giuseppe i vescovi – come la persona dell’imperatore, la casa imperiale e l’alta nobiltà –

erano innanzitutto i rappresentanti dello stato sopranazionale ed era, di conseguenza, poco importante in quale lingua si esprimessero. Questo principio di base può essere osservato in molte nomine episcopali e, soprattutto, nel Regno della corona di Santo Stefano, dove sposava la politica liberal-nazionale del governo di Budapest. Specialmente nell'Ungheria superiore non si prendevano in considerazione possibili criteri nazionali ed evidentemente anche la Santa Sede non voleva impegnarsi troppo al riguardo. Benché la Santa Sede mostrasse negli anni Ottanta un certo interesse verso questi problemi, in un caso solo il Vaticano respinse la nomina di un vescovo magiaro per una sede vescovile dell'Ungheria superiore, perché il candidato alla diocesi di Banská Bystrica ignorava completamente la lingua slovacca^[7]. In altri casi, invece, vediamo una certa indulgenza della Curia romana nei confronti della politica nazionalista magiara. Varie ragioni erano alla base del comportamento della Chiesa. La questione nazionale slovacca era, almeno per Roma, uno dei problemi nazionali minori della Monarchia asburgica e la Curia non voleva rischiare una rottura con l'episcopato ungherese in un momento in cui il cosiddetto "Kulturkampf" ungherese stava per raggiungere il suo apice. Un aperto sostegno delle prerogative slovacche avrebbe inoltre aperto un nuovo campo di conflitto con il governo ungherese e con il suo accanito ministro del culto, Ágoston Trefort, uno scontro che il Vaticano voleva certamente evitare.

Quando nel 1891 morì l'arcivescovo di Zagabria, cardinal Josip Mihalović, il governo ungherese cercò di nominare un vescovo filo-ungherese. Però i croati e in particolare il vescovo di Djakovo, Josip Juraj Strossmayer, optarono per un esponente del partito nazionale croato e il vescovo propose per la Sede di Zagabria l'arcivescovo di Sarajevo, Josip Stadler^[8]. Strossmayer aveva evitato per tutta la vita di incontrare

Mihalović, perché incarnava tutto ciò che disprezzava. Mihailović, pur essendo croato, non era considerato un patriota ed era visto non solo da Strossmayer come una marionetta del governo di Budapest, perché accettava i suoi obiettivi nazionali troppo ungheresi e i suoi criteri politici troppo liberali. Per il governo ungherese e soprattutto per il Banus Károly Khuen-Hédervary la nomina di Stadler era però inaccettabile^[9]. Ma neanche il vescovo di Senj, Juraj Posilović, un croato moderato, poteva essere un possibile candidato. Circolavano già tanti nomi, quando d'improvviso apparve un nome nuovo, quello dell'ungherese Béla Mayer. A Rampolla fu subito chiaro che la Santa Sede non avrebbe accettato una tale proposta, ma Francesco Giuseppe sostenne anche in questo caso il governo ungherese, perché, come scrisse a Roma, conoscendo bene i croati dopo quarant'anni di governo, era contrario alla nomina di un croato e insisteva, quindi, la candidatura di Mayer che gli era stato raccomandato come persona integra e affidabile. Ma neanche Rampolla voleva cedere, perché vedeva l'insistenza del governo ungherese sulla scelta di un vescovo ungherese esclusivamente in termini di politica nazionale e riteneva, invece, indispensabile la scelta di un vescovo che parlasse la lingua del popolo. Mayer, oltre a non sapere il croato, come magiaro non avrebbe mai avuto la necessaria autorità per lo svolgere bene le sue funzioni. Anche nella Curia romana dominava l'opinione che solo un croato avrebbe goduto del pieno rispetto del popolo. Questo era la fondamentale differenza di opinione tra la Santa Sede, l'Ungheria e il suo sovrano. Francesco Giuseppe respingeva decisamente l'idea che un vescovo dovesse corrispondere alle esigenze dei suoi sudditi e si mostrò sorpreso del fatto che Rampolla volesse prendere in considerazione il parere della popolazione^[10]. Rampolla si giustificò, affermando che secondo lui la scelta di un vescovo dipendeva anche dal

consenso dei fedeli e sostenendo che questa sua convinzione non significava certo l'introduzione di criteri democratici nella designazione dei candidati per le cariche ecclesiastiche^[11]. Comunque sia, Roma respinse la nomina di Mayer e per anni non si arrivò a una soluzione. La Santa Sede era particolarmente sconvolta dal fatto che non fosse l'imperatore, ma il bano Khuén-Héderváry a decidere chi dovesse essere il futuro metropolita di Zagabria. Nel 1894 si trovò finalmente una soluzione: il candidato di compromesso per la cattedra di Zagabria era Juraj Posilović^[12]. Nonostante che fosse croato i suoi connazionali accusarono presto anche lui, come il suo predecessore Mihailović, di essere una marionetta del Banus e del governo ungherese.

Se i criteri nazionali non avrebbero dovuto avere alcun peso nella nomina dei vescovi e nemmeno nella circoscrizione del territorio delle diocesi, in realtà influivano spesso su ambedue. L'esempio più clamoroso fu la fondazione dell'Eparchia nazionale di Hajdúdorogh nel 1912, ma già un decennio prima solo grazie alla resistenza del governo imperiale era stata evitata la formazione di una diocesi nazionale dei tedeschi dell'Egerland in Boemia. Anche questa fu una grossa sconfitta di Rampolla che aveva sostenuto vivamente la fondazione della nuova diocesi. La nomina di vescovi ausiliari nazionali – un ceco e un tedesco – fu alla fine la formula di compromesso accettata, seppure a malincuore, dal Vaticano^[13]. Anche in Tirolo si discuteva una riforma diocesana conforme a criteri nazionali – cioè l'unificazione dei decanati di Bolzano e Merano con la diocesi tedesca di Bressanone –, ma non si raggiunse mai una fase che ne rendesse possibile l'attuazione. La questione divenne sempre più virulenta, specialmente dopo la designazione di Celestino Endrici come vescovo di Trento nel 1904^[14]. Era stato nominato in quanto uomo del popolo, cristiano-sociale e leale al governo austriaco. Fu un grave

errore di valutazione dato che ben presto si capì che il nuovo vescovo non era affatto apolitico come si pensava all'inizio e che, al contrario, nutriva forti sentimenti nazionali.

È chiaro che l'atteggiamento politico conservatore di un candidato non era una garanzia della lealtà del vescovo al governo austriaco. Endrici era senza dubbio conservatore, ma era molto radicale in senso nazionale e non mostrava nessun timore ad avvicinarsi persino all'irredentismo italiano. Durante la prima guerra mondiale questo suo comportamento determinò il suo internamento nel convento cisterciense di Santa Croce (Heiligenkreuz) nel bosco viennese, anche perché la Santa Sede non si mostrava incline a fare delle pressioni su Endrici per spingerlo a rinunciare al suo vescovato. Tuttavia, un punto chiave diventa chiaro anche nel caso Endrici: nonostante che l'Austria lo vedesse come un nemico dello stato e lui fosse molto critico verso la politica di Vienna, il vescovo si sentiva comunque legato allo stato e al monarca a cui aveva prestato il suo giuramento di fedeltà. Questo attaccamento alla casa imperiale lo incontriamo ancora nella prima repubblica austriaca, quando i vescovi erano più o meno apertamente legittimisti. Questo vale anche per il vescovo di Lubiana, Anton Bonaventura Jeglič, che, pur non nascondendo le sue simpatie per una possibile soluzione sudslava, sottolineò in diverse occasioni la sua fedeltà verso l'imperatore. Anche per Jeglič come per Endrici era stato il provato conservatorismo del candidato che ne aveva deciso la nomina^[15]. Proprio questo, oltre alla sua appartenenza nazionale, faceva di lui uno sloveno convinto, dato che la popolazione tedesca della sua diocesi, essendo politicamente troppo liberale, era ritenuta persa dalla chiesa. Persino al vescovo conservatore tedesco della Carinzia, Adam Hefter, si rimproverava la sua vicinanza agli sloveni che anche in questa diocesi erano il vero sostegno della chiesa in confronto alla popolazione tedesca nazional-liberale della

diocesi. Questo schema si ripete anche sul confine italo-sloveno. Solo con la nomina di Flapp si prese una strada diversa, in tutti gli altri casi si scelse la variante slava-conservatrice: Ivan Mahnič, per esempio, si poneva a Veglia contro la minoranza italiana nazional-liberale della sua diocesi. Anche in Dalmazia si ripete questo modello politico, aggravato dal fatto che non si sceglievano le personalità più idonee ma candidati di seconda e terza categoria. Particolarmente difficile era la situazione a Trieste. Ivan Glavina e il suo successore Andrej Sterk erano di carattere onesto, ma si dimostrarono troppo deboli, specialmente, nella difficile situazione della minoranza conservatore-slovena nella città di Trieste. Nella diocesi gli sloveni erano la maggioranza, ma a Trieste la loro voce e quella del vescovo nei confronti del forte anticlericalismo dell'amministrazione comunale nazional-liberale era debole. Lo stesso modello si ripeteva anche in Boemia, e anche qui mancava la sensibilità politica necessaria nelle nomine dei vescovi: tra i cechi erano Edvard Brynych di Königgrätz e Martin Řiha di Budweis, tra i tedeschi Paul Huyn da Brno, poi Praga – tutti quanti nazionalisti convinti. Dopo tutto, i metropolitani dell'arcidiocesi di Praga, specialmente Franz Schönborn, e anche il suo successore Leon Skrbenský, s'impegnarono a trovare, nonostante la difficile situazione, dei compromessi. Solo in questo modo si potevano evitare sviluppi disastrosi che avrebbero portato a uno scisma nazionale della Chiesa cattolica del paese – già in nuce con la fondazione della chiesa boema. Anche in questo caso diventò chiaro – un giudizio confermato anche nell'arcidiocesi slovena di Gorizia – che si prestava maggior cura nel reclutamento dei metropolitani che in quello dei suffraganei.

Prima di concludere ancora qualche parola sulla nomina dei vescovi greco-cattolici. In Galizia prevaleva la tendenza di prevenire una reale o presunta russofilia tramite una riforma

della chiesa greco-cattolica in senso romano-cattolico. Il governo e anche lo stesso imperatore ritenevano l'arcivescovo di L'viv, Iosyf Sembratovyč, troppo permissivo verso la russofilia e lo costrinsero a ritirarsi, sostituendolo con suo nipote Sylvester^[16]. Non gli permisero nemmeno di rimanere nel paese, per cui l'arcivescovo si trasferì a Roma. Sylvester Sembratovyč riuscì con grande intelligenza a stabilizzare la sua chiesa seguendo fedelmente le norme romane e, contemporaneamente, non soffocando completamente le tradizioni greco-cattoliche. In questo modo la chiesa unita dei ruteni poté diventare sotto il suo successore carismatico, Andrej Šeptyckyj, di nuovo un importante fattore nella vita politica, religiosa e culturale dei ruteni^[17]. Le due diocesi rutene dell'Ungheria superiore invece s'inserivano perfettamente nello schema generale dell'organizzazione ecclesiastica ungherese: si nominavano esclusivamente candidati graditi al governo nazional-liberale ungherese. La Chiesa greco-cattolica romana era molto più fortunata e riuscì, con l'istituzione di una propria arcidiocesi nel 1853, a staccarsi completamente dalla Chiesa ungherese e a diventare un importante fattore politico per lo sviluppo nazionale dei romeni. Si nominavano esclusivamente vescovi romeni, che anche se patrioti erano moderati e relativamente equilibrati in senso politico^[18].

In sintesi, per quanto riguarda la nomina dei vescovi nella monarchia asburgica, si può constatare che esisteva una differenza fondamentale tra le due metà dell'impero – nella parte austriaca i vescovi erano esclusivamente conservatori, mentre nell'Ungheria quasi tutti i vescovi erano legati al governo nazional-liberale – questo si spiega con i diversi orientamenti politici di Vienna e Budapest. In tutte le due parti dell'impero si nominavano, quindi, quasi esclusivamente i candidati del governo. In Cisleitania l'episcopato era più conservatore che in Ungheria e altrettanto nazionalista, ma più

frammentato e diviso. Anche qui l'episcopato rispecchia la struttura della monarchia stessa: lo stato centralizzato ungherese di stampo magiaro con un governo liberale da una parte e la Cisleitania conservatrice e federale dall'altra. In entrambe le metà dell'impero nelle nomine si prendevano decisioni sbagliate. In Cisleitania più che in Transleitania i vescovi erano dalla parte dei gruppi politicamente e socialmente svantaggiati. L'episcopato era in ogni caso un figlio diretto della situazione politica e strutturale dello stato dell'epoca. La prassi del diritto di nomina imperiale e la comprensione del ruolo del vescovo come funzionario statale rafforzavano il coinvolgimento politico. I vescovi della monarchia asburgica erano lontani dall'ideale apostolico di un vescovo al di sopra delle liti dei partiti e delle polemiche politiche. Questo non era però solo colpa della prassi di nomina statale: anche nella monarchia asburgica ci sono esempi positivi di vescovi che si contrapponevano contro lo spirito del tempo e rimanevano irremovibili nei loro principi. Dall'altra parte troviamo anche nell'epoca tra le due guerre nei nuovi stati sorti dopo la fine della monarchia tanti esempi di vescovi, oramai nominati dalla Santa Sede, che non solo s'immischiavano nella politica e che non erano per niente imparziali e che diventavano alla fine loro stessi parte del sistema politico.

Summary

The political backstage of the appointment of bishops in the Habsburg monarchy during the pontificate of Leo XIII, Pius X and Benedict XV was very divergent. It was determined by many factors, among which we can find several interests, intrigues and flattery on all levels, the significance of which was known neither by the emperor nor by the Holy See. As a

result, numerous errors were made in the choice of future bishops, that are shown for instance by the fact that the policy of them after the ordination often changed to the opposite. In the late Habsburg monarchy it could contribute to the increasing of the difficulties of the Church that underwent the effects of secularisation, liberalism and anticlerical politics.

The study delineates the main characteristics of bishop appointments in the two halves of the monarchy starting out from the existence of a dual dualism. Firstly, a political, as the nomination of the bishops was the right of the Austrian emperor and the apostolic king of Hungary. Hence, the monarch practiced two different functions that sometimes required contradictory policy. The other is the theological-historical dualism, determined by the temporal and spiritual power. Already before the ecclesiastical reforms of Joseph II the state claimed the temporal power and also a part of the spiritual power. The bishops were regarded as civil servants. This system was not touched by the Concordat of 1855. Rome tolerated it, until Mariano Rampolla, secretary of state started to undermine the right of appointment of the sovereign concentrating at the only weak point of the bishop appointments, the nomination of the auxiliary bishops with right of succession. Such policy could contribute to the veto of 1903 against his election to pope.

The choice of the suitable candidates was also a complicated process. In case of a new appointment all of the bishops of the same ecclesiastical province had to send their suggestion to the Minister of Cult, while the state authorities, the lieutenant and the local Police had to report about the political reliability of the candidate. Then the Minister of Cult evaluated the different proposals and presented three candidates to the Council of Ministers to gain approbation to present them to the emperor, who decided considering the political-

confessional balance. Then started the process of appointment according to the canon law. In Cisleithania the emperor aimed at the nomination of bishops considered moderated from political-national point of view, the other side of the Leitha chose almost exclusively candidates that represented the political and national ideas of the Hungarian liberal governments. Theoretically the national criteria were not taken into account at the nomination of the bishops, neither in the circumscribe of the territory of the diocese, in reality they often influenced both of them as also the numerous examples brought by this study show. The conservative political attitude of a candidate did not guarantee the loyalty of the bishop to the Austrian government. For instance, Celestino Endrici the bishop of Trento was conservative, but very radical as regards his nationalism and oriented towards the Italian irredentism. Though felt himself legated to the state and the monarch to whom he made oath of loyalty. As far as the Greek Catholic bishops were concerned, in Galicia after the renouncement of the Russophile Iosyf Sembratovyč, his grandson, Sylvester stabilized the church following loyally the Roman norms, keeping the Greek Catholic traditions. In Hungary the two Ruthen Catholic dioceses of Upper Hungary fit perfectly into the general schema of the church organisation. In contrast, the Roman Greek Catholics had their own ecclesiastical province from 1853 with Roman bishops.

To sum up the episcopacy in Cisleithania was more conservative than the Hungarian and likewise nationalist, but more fragmented and divided, reflecting the structure of the monarchy, the centralised Hungarian state with a liberal government and the conservative and federal Cisleithania. The right of the emperor to appoint bishops and their role as state officials reinforced their political engagement often at the expense of the zealous pastoral activity.

[1] Sigle: ASV (Archivio Segreto Vaticano); ÖStA (Österreichisches Staatsarchiv), HHStA (Haus-, Hof- und Staatsarchiv). È dedicato a questo tema, per esteso, Edith Saurer, *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsnennungen 1867-1903.*, Anhang: *Die Wiener Erzbischöfe Nagl und Piffl.* (=Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs 6, Wien-München 1968).

[2] Erika Weinzierl-Fischer, *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933*, Wien 1960.

[3] *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, IV, *Die Konfessionen*, a cura di A. Wandruszka - P. Urbanitsch, Wien 1985; R. Klieber, *Jüdische / christliche / muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848-1918*, Wien 2010; Id., *Soziale Integration durch Religion? Die konfessionellen Milieus der Habsburgermonarchie und ihr Einfluss auf die Lebenspraxis der Bevölkerung*, in *Die Habsburgermonarchie 1848 bis 1918*, a cura di H. Rumpler - P. Urbanitsch, IX, *Soziale Strukturen*, 1. Teilband, *Von der feudal-agrarischen zur bürgerlich-industriellen Gesellschaft*, Wien 2010, pp. 743-781.

[4] Relazione di Felix Pino von Friedenthal, 9 marzo 1876, ÖStA, Allgemeines

Verwaltungsarchiv, *N.Kultus*, Sig. 29, b. 115, Z. 11609.

[5] Relazione di Siegmund Conrad-Eybesfeld, 31 gennaio 1884, ÖStA, HHStA, *Kabinettskanzlei* [Kab.Kanzlei], 417/1884.

[6] Relazione di Karl Stremayr, 23 marzo 1878, ÖStA, HHStA, *Kab.Kanzlei*, 917/1878. Vedi anche la sua relazione del 16 marzo, *ibid.*

[7] Rapporto dell'ambasciatore presso la Santa Sede, *Ludwig Paar*, 20 giugno 1886, ÖStA, HHStA, *Politisches Archiv*, XI, Karton 228, n. 24.

[8] Strossmayer a Rampolla, 22 aprile, 16 e 23 maggio 1892, Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato, Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, *Austria-Ungheria*, fasc. 281, pos. 619, ff. 48-67.

[9] Galimberti, 17 giugno 1891, ASV, *Segreteria di Stato*, 1894, 247/2, Z. 2410, f. 25.

[10] Agliardi a Rampolla, 3 e 4 gennaio 1894, ASV, *Segr. di Stato*, 1894, 247/4, Z. 15924, ff. 54ss. und 58s.

[11] Rampolla ad Agliardi, *ibid.*, Z. 15924, ff. 62s.

[12] Relazione di Josipović, 12 marzo 1894, ÖStA, HHStA, *Kab.Kanzlei*, 1116/1894.

[13] A. Gottsmann, *Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie. Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten 1878-1914*, Wien 2010, pp. 204-210.

[14] Relazione di Wilhelm Hartel, 28 dicembre 1903, ÖStA, HHStA, *Kab.Kanzlei*, 4/1904.

[15] Relazione di Vincenz Latour, 7 febbraio 1898, ÖStA, HHStA, *Kab.Kanzlei*, 508/1898.

[16] Relazione di Conrad, 11 ottobre 1882, ÖStA, HHStA, *Kab.Kanzlei*, 3892/1882.

[17] J.-P. Himka, *Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia 1867-1900*, Montreal & Kingston 1999, e Gottsmann, *Rom und die nationalen Katholizismen*, op. cit., pp. 250-256.

[18] Gottsmann, *Rom und die nationalen Katholizismen*, op. cit., pp. 273-279.

6. “ORIENTE E OCCIDENTE SI
TOCCANO ANCORA, MA NON SI
CONFONDONO”. RELAZIONI
DIPLOMATICHE TRA LA SANTA SEDE
E IL REGNO DEI SERBI, CROATI E
SLOVENI/JUGOSLAVIA ALLA LUCE
DELLE TRATTATIVE CONCORDATARIE
(1918-1939)

Igor Salmic

1. Introduzione

“Con nessun altro paese [...] la Santa Sede ha trattato così a lungo per un Concordato, come con la Jugoslavia”^[1]. Queste parole del nunzio a Belgrado Ermenegildo Pellegrinetti, indirizzate al principe reggente Paolo Karadorđević descrivono bene il lunghissimo iter delle trattative concordatarie tra il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni/Regno di Jugoslavia^[2] e la Santa Sede, fra il 1922 e il 1935, anno della firma dell’accordo, seguito poi dagli eventi drammatici che condussero alla sua mancata ratifica nel 1937-1938. Tale cornice cronologica corrisponde esattamente alla durata della missione diplomatica in Jugoslavia del nunzio Pellegrinetti, cui il pontefice Pio XI aveva affidato il difficile compito di regolare presso il governo jugoslavo lo *status* giuridico della Chiesa cattolica, per via di un

nuovo concordato^[3]. Riteniamo a questo punto non necessario analizzare le motivazioni, che spinsero papa Ratti, in vista di assicurare i diritti fondamentali ai cittadini cattolici in diversi paesi, a preferire gli accordi internazionali ad altre modalità. Forse è sufficiente solo ricordare il passaggio avvenuto tra Benedetto XV, fiducioso ancora nella proposta del cattolicesimo politico, e Pio XI, che considerava più efficace l'apporto delle associazioni cattoliche e delle stipulazioni dei concordati^[4].

Prima di entrare nel vivo delle trattative tra il regno jugoslavo e la Santa Sede per il concordato e della susseguente crisi intorno alla sua ratifica, offriamo una presentazione sintetica delle relazioni non sempre facili tra lo Stato, formatosi sulle ceneri della Grande guerra, e la diplomazia vaticana.

2. Nascita del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni

Ancora prima dell'armistizio, firmato l'11 novembre 1918, si costituì nei territori sloveni e croati un Comitato nazionale ("Narodno vijeće") che proclamò il 29 ottobre^[5] lo Stato autonomo degli Sloveni, dei Croati e dei Serbi (*Država Slovencev, Hrvatov in Srbov – Država SHS*) e troncò definitivamente i rapporti costituzionali con l'Austria-Ungheria. Il nuovo Stato, ciononostante, si trovava esposto a grandi pericoli di sopravvivenza, sia per la sua piccolezza sia per il limitato apprezzamento internazionale, giacché riconosciuto soltanto da alcune potenze europee^[6]. Su pressione delle forze alleate esso fu costretto ad unirsi con il Regno di Serbia, e ciò avvenne il 1° dicembre^[7] con la proclamazione del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (*Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev – Kraljevina SHS*). Per i cattolici sloveni e croati, a detta dello studioso Zlatko Matijević, la formazione del Regno SHS significava uscire dal circolo

culturale centroeuropeo ed entrare nello spazio politico balcanico^[8].

Il nuovo Regno era un agglomerato di diverse nazionalità, e non solamente di quelle comprese nel nome ufficiale dello Stato. Secondo il primo censimento ufficiale, realizzato nel 1921, la composizione etnica fu la seguente: 4.704.874 (39%) serbi e montenegrini; 2.889.102 (23,9%) croati; 1.023.588 (8,5%) sloveni; 759.656 (6,3%) bosniaci musulmani; 630.000 (5,3%) macedoni; con forti minoranze di tedeschi (512.207 o 4,3%), albanesi (483.871 o 4%), romeni (472.079 o 3,9%) e altri, su un totale di 12 milioni abitanti circa (11,9 milioni)^[9]. Secondo l'appartenenza religiosa, i più numerosi furono gli ortodossi con 5.454.212 individui (46,7%), seguirono i cattolici con 4.474.869 membri (39,3%), i musulmani con 1.343.370 fedeli (11,3%) ed altri^[10]. Dieci anni più tardi, nel 1931, si fece il secondo censimento ufficiale e i dati che abbiamo a disposizione riguardano solamente l'appartenenza religiosa. Secondo le confessioni il quadro fu il seguente: 6.793.201 ortodossi (48,75%), 5.220.363 cattolici di rito romano (37,46%), 45.960 cattolici di rito bizantino slavo (0,33%), 1.558.299 musulmani (11,18%)^[11]. Nel corso di dieci anni si nota, quindi, l'aumento degli ortodossi del 2% e la diminuzione dei cattolici del 2% circa. Questo cambiamento fece preoccupare non poco la diplomazia vaticana^[12].

L'unione con la Serbia e il Montenegro, prevista già con il Patto di Ginevra del 9 novembre 1918^[13], stabiliva un'entità bipolare di tipo federale, o confederale. Tali aspettative si dimostrarono ben presto illusorie, dal momento che la Costituzione di San Vito del 1921 seppellì definitivamente le speranze federaliste. Le conflittualità del futuro regno furono in gran parte legate alla rinuncia iniziale al sistema (con)federale^[14].

3. La Santa Sede verso il riconoscimento del Regno SHS

Come reagì la Santa Sede alla formazione del nuovo regno jugoslavo? Alcuni studiosi si sono già occupati di tale questione, tra loro menzioniamo solo Paolo Blasina^[15] e Massimiliano Valente^[16], di cui recentemente uscì una monografia sulle relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e il Regno SHS. Qui offriamo una breve presentazione della cronaca.

Nell'ottobre 1918, quando ancora erano in corso le trattative di pace, la Segreteria di Stato si rivolse al benedettino belga Pierre Bastien, buon conoscitore della zona "jugoslava", essendo stato già visitatore apostolico in Bosnia-Erzegovina (1910-1914), per ottenere informazioni su quello che vi stava accadendo^[17]. Nel momento in cui non si conosceva ancora il destino futuro del nuovo assetto politico – siamo ancora alcune settimane prima del decisivo 1° dicembre 1918 – il Bastien ipotizzava che, nel caso dell'unione dello Stato SHS con la Serbia (e Montenegro), la Chiesa cattolica non avrebbe avuto niente da guadagnare ma piuttosto da perdere. La Serbia, secondo lui, si sarebbe lasciata, infatti, molto influenzare dalla Russia "scismatica" e dalla massoneria occidentale^[18].

Dopo il 29 ottobre 1918 la Santa Sede mostrò un atteggiamento assai pragmatico, vista l'impossibilità di formare uno stato sud-slavo sotto la corona asburgica. Già il 6 novembre il segretario di Stato Pietro Gasparri scriveva al nunzio a Vienna Teodoro Valfrè di Bonzo che la Santa Sede desiderava "entrare in rapporto amichevole coi nuovi Stati riconosciuti dall'Imperatore e dall'Intesa" e di intraprendere contatti con i vescovi^[19]. Queste lettere dimostrano una certa apertura della diplomazia pontificia, sebbene prudente, nei confronti delle diverse nazioni dell'ex Austria-Ungheria.

I serbi, d'altro canto, volevano guadagnarsi subito le simpatie della Santa Sede, perciò, già l'8 gennaio 1919, il ministro presso

la Santa Sede Lujo Bakotić comunicava ufficialmente a Gasparri il percorso che aveva condotto alla proclamazione ufficiale del Regno SHS^[20]. In questo stato di cose il segretario di Stato rimase molto riservato, rispondendo solamente “d’accuser à Votre Excellence réception de l’intéressante Note”^[21]. La prudenza della Santa Sede di fronte alla notifica della nascita del nuovo Regno SHS si spiega a motivo delle questioni in corso, che dovevano ancora essere risolte alla Conferenza di Pace di Parigi nei mesi a seguire. Alcune espressioni del segretario di Stato al riguardo facevano tuttavia capire che egli personalmente non era entusiasta della decisione del 1° dicembre 1918. Ancora prima della sua risposta alla menzionata notifica di Bakotić, egli si sarebbe confidato con il barone Carlo Monti, incaricato d'affari del governo italiano presso la Santa Sede, segnalando che non si sarebbe dovuta riconoscere la Jugoslavia, ma tenere separati sloveni, croati e serbi^[22]. In modo ancora più esplicito Gasparri dimostrò le sue antipatie verso la Serbia nelle sue memorie, scritte intorno al 1930, nelle quali deplorò il favoreggiamento di essa alla Conferenza di Parigi, nonostante la sua responsabilità del crimine di Sarajevo, che diede origine alla guerra mondiale. Ancora di più, i croati, i montenegrini, gli sloveni, secondo lui, non volevano essere sotto il governo serbo, perciò la Jugoslavia non poteva dirsi che un agglomerato di popolazioni poco amiche del governo serbo^[23].

È di particolare interesse notare che al momento della nascita del regno jugoslavo molti cattolici, inclusi alcuni vescovi di spicco, accolsero benevolmente tale unione. Così ad esempio, in occasione della visita da Benedetto XV nell’agosto 1919, il vescovo di Lubiana Anton Bonaventura Jeglič gli avrebbe assicurato che i cattolici non avevano alcuna paura di annegare nel serbismo^[24]. L’atteggiamento “pro-jugoslavo” tenuto dai vescovi venne sarcasticamente criticato da Bastien:

“Pare che i Vescovi sono come inebriati dall’unione con la Serbia, e servitori umili del governo presente come erano nel passato”^[25].

Nel corso degli anni la fiducia degli sloveni e dei croati nella nuova composizione politica tuttavia diminuì progressivamente, cosicché secondo Bastien “i cattolici di Jugoslavia in maggioranza sono opposti alla dinastia di Serbia”^[26]. Se la parte orientale del regno si ingrandì notevolmente dopo la guerra, i territori croati e sloveni subirono molte perdite territoriali, in seguito ai trattati di pace. Anche la fiducia del popolo nella Santa Sede pareva ora indebolirsi. Si credeva, infatti, che la diplomazia vaticana fosse diventata schiava delle prerogative territoriali italiane nell’Istria, nel Goriziano e nella Dalmazia^[27].

Nonostante le perplessità evidenti della diplomazia vaticana nei confronti dell’operato presumibilmente anticattolico del governo di Belgrado, il momento indusse sempre di più la Santa Sede a riconsiderare il riconoscimento ufficiale. Dopo le complicazioni formali e i colloqui a Roma, Gasparri mandò una nota a Bakotić il 6 novembre 1919, con la quale si riconosceva formalmente il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni^[28]. Dopo di che si avviarono le relazioni diplomatiche con l’istituzione della Legazione jugoslava presso la Santa Sede, con il ministro Lujo Bakotić e la Nunziatura apostolica a Belgrado, con il nunzio Francesco Cherubini, nel marzo 1920^[29].

4. Infelice missione del nunzio Cherubini

Nei primi mesi dopo la formazione del regno jugoslavo, quindi ancora nel 1919, la Santa Sede convocò almeno due volte la Sessione della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari per discutere sui problemi religiosi in Jugoslavia. A Roma arrivavano infatti notizie sulla difficile situazione dei

cattolici, tra cui l'incarcerazione di sacerdoti della regione di Đakovo, Ipek; la persecuzione dei cattolici di rito bizantino in Macedonia; la soppressione d'istituti cattolici d'origine ungherese; la soppressione di congregazioni mariane, annesse alle scuole in Bosnia; l'applicazione di leggi per la Slovenia, contrarie all'insegnamento religioso; la riforma agraria, nociva alla Chiesa cattolica^[30]. A ciò si aggiungevano alcune difficoltà interne, ad esempio l'organizzazione territoriale e pastorale della Chiesa molto precaria con tante sedi vacanti, il clero in generale scarso, il politicantismo "eccessivo" del clero a causa della carenza dei politici cattolici laici, la mancanza di unione dei politici cattolici per difendere gli interessi religiosi, schierati piuttosto secondo gli interessi nazionali^[31].

L'elenco di innumerevoli gravami sulla Chiesa cattolica spinse nuovamente la Santa Sede a convocare una "congregazione particolare", indetta per il 23 marzo 1922, per cercare rimedi alle condizioni più che sfavorevoli in cui versava il cattolicesimo jugoslavo. In primo luogo i cardinali discussero assai vivacemente sul contegno da assumersi da parte della Santa Sede di fronte al governo nelle circostanze presenti. L'idea della rottura di relazioni diplomatiche non sembrava molto lontana, preferendosi però un atteggiamento più moderato, ma pur sempre energico, nei confronti del governo jugoslavo. Si cercò quale "capro espiatorio" il nunzio Cherubini, ritenuto dai cardinali corresponsabile della "misera" dei cattolici e non all'altezza di difendere gli interessi cattolici: "[...] vediamo che il Nunzio non fa niente". Si propose di mandare a Belgrado un nunzio "di polso" in grado di sostenere con risolutezza i *desiderata* cattolici, a cui previamente aveva già pensato il papa, scegliendo un uomo di fiducia, mons. Ermenegildo Pellegrinetti, che era stato suo segretario durante una missione diplomatica in Polonia^[32].

5. Rapporti più diplomatici che cordiali tra Belgrado e Santa Sede: il caso del concordato jugoslavo

Nelle istruzioni ricevute dalla Segreteria di Stato all'inizio della sua missione in Jugoslavia, il nunzio apostolico Pellegrinetti venne invitato a studiare la questione del concordato perché, ove fosse possibile concluderlo con le autorità jugoslave, se ne prendesse occasione per definire la cosa, o, se il concordato non avesse potuto concludersi, egli proponesse alla Santa Sede le sue considerazioni in merito^[33]. La questione, d'altra parte, già "si trovava sul tappeto", per cui Pellegrinetti, appena arrivato a Belgrado nel 1922, nel suo primo incontro con il ministro degli Affari Esteri Ninčić, già trattò la creazione della "commissione per lo studio del concordato"^[34].

Il concordato con il nuovo regno si imponeva, poi, quasi da sé, poiché al momento dell'unione statale e in seguito alle note vicende intorno al concordato austriaco, esistevano sul territorio del regno sei sistemi giuridici, quale conseguenza dell'appartenenza a diversi assetti politici, e nello stesso tempo, sei legislazioni confessionali molto diverse, il che non di rado provocò una vera confusione e fece sentire diverse voci che aspiravano, per tale motivo, ad una maggior uniformità e trasparenza. Qui vengono elencati i territori con la propria legislazione: 1. Serbia, 2. Montenegro, 3. Dalmazia e Slovenia, che fino al 1918 erano appartenute alla parte austriaca dell'Impero austro-ungarico (Cisleitania), e lo stato delle confessioni era stato regolato con le leggi austriache, 4. Banato, Bačka, Baranja (Bánság, Bácska, Baranya)^[35] e Međimurje (Muraköz), fino al 1918 facenti parte dell'Ungheria in "senso stretto"^[36], ove le confessioni furono regolate secondo le leggi ungariche, 5. Croazia e Slavonia, che fino al 1918 avevano creato il Regno di Croazia e Slavonia^[37], con speciali diritti

all'interno della corona ungherese (Regno d'Ungheria), 6. Bosnia-Erzegovina. In tale quadro vengono inseriti anche vari accordi tra le autorità statali e la Santa Sede, come si vedrà più avanti.

Occorre subito ribadire l'importanza del concordato jugoslavo, la quale non si limita soltanto alle trattative e alla sua stipulazione, bensì costituisce uno degli elementi paradigmatici delle relazioni spesso conflittuali tra l'autorità civile ed ecclesiastica, sia a livello nazionale tra i vertici politici e l'episcopato locale, sia a livello internazionale, cioè tra il governo centrale di Belgrado e la diplomazia pontificia.

La trattazione del tema scaturisce da una curiosità particolare, dovuta alla lunghezza insolita delle trattative concordatarie e ancora più all'inconsueto evento della sua mancata ratifica, che portò all'abbandono dell'accordo bilaterale. Si è pertanto voluto, in primo luogo, individuare i motivi di tale rinvio, per poi tentare di stabilire le cause della mancata ratifica. Altri aspetti sono emersi pian piano durante la stessa ricerca archivistica e bibliografica.

Benché il concordato jugoslavo sia già stato oggetto di numerose pubblicazioni, sin dagli anni venti del secolo scorso, si è ritenuto necessario ritornare su tale argomento, anzitutto perché la storiografia si è concentrata sulle singole fasi delle trattative concordatarie e non sull'*iter* in quanto tale, principalmente a causa della natura segreta dei negoziati. Per questo, alcuni periodi delle trattative, in particolare il biennio tra il 1933 e il 1935, che fu di fatto decisivo e portò alla firma del concordato, erano stati finora completamente tralasciati. Erano stati invece abbondantemente approfonditi la prima fase dei colloqui bilaterali (gli anni 1922-1925) e gli avvenimenti che portarono al definitivo abbandono del concordato, generalmente denominati come "crisi concordataria" (anni 1937-1938).

Tra gli autori che si sono occupati di questa tematica merita d'essere menzionato Ivan Mužić, che pubblicò un suo studio sul concordato nel 1978^[38]. Tenendo conto dell'inaccessibilità, in quegli anni, di molti degli archivi, la portata del suo lavoro può ritenersi immensa e per certi versi insuperata. L'originalità del suo apporto sta nella raccolta di numerosissime testimonianze dei protagonisti della vicenda concordataria. Fra gli altri autori si possono annoverare anche Nikola Žutić^[39] e Mirko Petrović^[40], che basarono i loro lavori soprattutto sulle fonti dell'Archivio di Jugoslavia a Belgrado (Arhiv Jugoslavije), ponendo l'attenzione sulla prima fase delle trattative (1922-1925).

Il decisivo approfondimento del tema, allo scopo di colmare alcune delle lacune summenzionate, è stato possibile con l'apertura, nel 2006, degli archivi vaticani per il periodo del pontificato di Pio XI (1922-1939), in primo luogo attraverso l'accesso all'Archivio della Nunziatura di Belgrado, ora depositato nell'Archivio Segreto Vaticano, e all'Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, ubicato nell'Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati. Oltre alla lunga ricerca sulle carte vaticane, si sono consultati l'Archivio di Jugoslavia a Belgrado, l'Archivio dell'Arcidiocesi di Lubiana, la collezione privata di Nikola Moscatello, collocata nel Collegio di San Girolamo a Roma, l'Archivio privato di Besednjak a Trieste/Nova Gorica e altre fonti, incluse quelle giornalistiche. Purtroppo non è stato possibile consultare l'Archivio della Conferenza episcopale jugoslava a Zagabria e l'Archivio del Patriarcato serbo a Belgrado. Con essi il quadro dell'argomento sarebbe stato certamente più completo, soprattutto per cercare di capire meglio la posizione, talora ambigua, dell'episcopato cattolico nei confronti del concordato e individuare quei passaggi, non ancora del tutto chiari, che portarono – per le forti proteste

della gerarchia ortodossa – alla rinuncia, da parte del governo jugoslavo, alla ratifica dell'accordo.

Certamente il valore maggiore tra le fonti va assegnato ai documenti vaticani, tramite i quali si offrono alcune nuove chiavi di lettura delle movimentate trattative tra la Segreteria di Stato e la diplomazia jugoslava e del ritiro del concordato.

Si evidenzia negli ultimi anni un crescente interesse per la storia dei rapporti diplomatici tra la Santa Sede e il Regno di Jugoslavia, a partire dagli stessi documenti vaticani; è uscita poco tempo fa, per esempio, una monografia di Massimiliano Valente^[41]. Lo stesso autore aveva scritto, nel 2011, un altro articolo sull'argomento^[42], ove pose l'attenzione sulle Sessioni della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Un altro ricercatore, Gašper Mithans, ha invece recentemente pubblicato un articolo sulle vicende del concordato^[43], ampliando lo stesso tema più tardi nella tesi dottorale^[44].

Ora, prima di presentare i risultati e le novità della nostra ricerca, può essere utile una brevissima sintesi della vicenda.

Nel 1920 vennero stabiliti, come già ricordato, i rapporti diplomatici tra il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni e la Santa Sede, con l'istituzione della Legazione jugoslava presso la Santa Sede e la Nunziatura apostolica a Belgrado. Due anni più tardi (1922), il Ministero degli Esteri a Belgrado diede ufficialmente inizio alle trattative concordatarie, convocando una commissione governativa *ad hoc*, per preparare uno schema dell'accordo. Tale decisione significò in pratica la "rinuncia" ai precedenti concordati e convenzioni, ancora in vigore nel territorio del Regno: Concordato tra la Santa Sede e l'Impero austriaco (1855)^[45], Convenzione tra la Santa Sede e l'Impero austro-ungarico per la Bosnia-Erzegovina (1881)^[46], Convenzione tra la Santa Sede e il Principato di Montenegro (1886)^[47], Concordato tra la Santa Sede e il Regno di Serbia (1914)^[48]. L'*iter* delle trattative per un nuovo concordato e dei

successivi sforzi per la sua ratifica può essere diviso in quattro tappe:

a) prima tappa (1922-1925): Alla commissione governativa per il concordato, composta da un comitato ristretto e da un comitato plenario, partecipano, in primo luogo, rappresentanti di diversi indirizzi politici e confessionali. Non vi mancano nemmeno alcuni vescovi cattolici, che ottengono speciale autorizzazione della Santa Sede, con l'avvertenza che questo non significa il diritto di ritenersi delegati di quest'ultima^[49]. Il risultato dei numerosi incontri sono diverse proposte di concordato (schemi del 1922^[50] e 1923^[51]), incluse in un secondo momento, anche se in misura assai limitata, nel progetto governativo ufficiale di concordato (1925^[52]).

b) seconda tappa (1925-1930): La delegazione jugoslava presenta a Roma, nel 1925, il suo progetto di concordato, attraverso uno scambio di idee con i rappresentanti della Segreteria di Stato. Le trattative romane, durate più d'un mese, non portarono alla sottoscrizione dell'accordo e furono dichiarate "sospese". Negli anni successivi, fino al 1930, il concordato passò in secondo piano, dal momento che, nel frattempo, altre questioni politico-religiose, nei rapporti diplomatici tra Roma e Belgrado, avevano preso il sopravvento.

c) terza tappa (1931-1935): Il re Aleksandar Karadorđević decide di riprendere le trattative e il governo presenta nuovi progetti alle autorità vaticane (1931^[53] e 1933^[54]). La via ufficiale, tramite i carteggi, non porta ad alcun risultato, perciò il monarca adotta la via delle trattative segrete, affidando la missione al consigliere della Legazione jugoslava presso la Santa Sede, sacerdote cattolico Nikola Moscatello (1933-1935). Questi, insieme al segretario di Stato Eugenio Pacelli, prepara ulteriori progetti^[55], molto diversi dai precedenti, il che offre più possibilità per la felice conclusione dei negoziati.

d) quarta tappa (1935-1937/38): Il concordato viene solennemente firmato a Roma il 25 luglio 1935^[56]. Il presidente del governo jugoslavo Milan Stojadinović lo presenta poi due anni più tardi al parlamento di Belgrado per la ratifica che però, a causa delle forti proteste da parte dei diversi oppositori, non viene compiuta. Il concordato, in seguito ai drammatici eventi intorno alla non ratifica, viene tolto dall'ordine del giorno e non viene riproposto mai più.

Tra i principali elementi di novità rispetto agli studi precedenti, soprattutto grazie al ricorso alle carte vaticane, si può indicare quanto segue.

Per quanto riguarda la prima fase delle trattative (1922-1925), viene evidenziata soprattutto la pretesa del governo jugoslavo di pervenire alla firma del concordato senza conversazioni preliminari con la Santa Sede^[57]. Si nota, al contempo, il primato storico dato al concordato serbo (1914) come base per ulteriori trattative, tanto che il progetto governativo, presentato in Vaticano nel 1925, rispecchiava più lo spirito e il contenuto dell'accordo anteguerra, che non dei diversi schemi preparati dalla commissione governativa apposita^[58]. Ciò non poteva far presagire buona accoglienza presso la Segreteria di Stato che, nel frattempo, avviava una nuova stagione concordataria, basandosi non più sul modello austriaco, bensì su quello lettone, primo concordato di Pio XI e concluso nel 1922^[59]. Un altro aspetto in questa fase preparatoria riguardava il ruolo dell'episcopato cattolico. Dopo l'iniziale presenza di alcuni prelati cattolici in seno alla commissione governativa, le autorità centrali, per mantenere una maggiore riservatezza, a partire dal 1923 cercano di escludere i vescovi dai successivi negoziati. Va infine ricordato come il dilungarsi della preparazione dei diversi progetti governativi di concordato possa essere spiegato anche per la poca convinzione dei diversi esecutivi jugoslavi circa l'opportunità di un accordo con la

Santa Sede, confermata da alcuni atti pregiudiziali (progetto di legge interconfessionale del 1925^[60]). Questa diffidenza nei confronti del Vaticano è una costante durante gli anni di esistenza del regno jugoslavo, come la descrive efficacemente il nunzio Pellegrinetti:

Da ciò oscitanza [sic] della politica di Belgrado verso la Chiesa Cattolica. Non favorirla, ma non entrare in aperto contrasto; tentare di diminuirne l'influenza, ma ritirarsi se le proteste sono troppo forti; volere rapporti normali con la Santa Sede, ma senza intimità: dare la preferenza pratica nella vita pubblica ai serbi non cattolici, ma proclamare l'uguaglianza delle stirpi e delle religioni; cercare il Concordato, ma prima tentare se se ne può far a meno^[61].

Nondimeno influi sulla lentezza delle trattative concordatarie l'instabilità politica che, dal 1918 fino all'alba delle trattative romane (1925), portò sul palcoscenico ben sedici esecutivi^[62].

La seconda fase inizia con i negoziati diretti tra la delegazione jugoslava e la Segreteria di Stato a Roma nel giugno 1925. L'abbondante materiale archivistico ha permesso di seguire da vicino la dinamica e la tattica dei colloqui bilaterali, che assomigliavano più all'esposizione delle proprie convinzioni che a un vero negoziato. Tale procedimento "a metà", che portò al fallimento delle trattative, fu dovuto, come già ricordato, all'assenza di colloqui preliminari su quei temi principali che avrebbero smorzato le distanze incolmabili, soprattutto nell'ambito delle nomine episcopali, dei beni ecclesiastici e degli ordini religiosi^[63]. Questo fatto sfugge ad una buona parte della storiografia esistente, che individua come causa dell'insuccesso dei negoziati diretti altri elementi. Alcuni studiosi insistono così sull'operato tacciato

“antinazionale” da parte dei vescovi cattolici, i quali non avrebbero appoggiato gli sforzi governativi nell’assicurare speciali diritti alla lingua paleoslava nello stesso testo concordatario^[64]. Per tale motivo i vescovi Šarić e Jeglič addirittura dovettero ricorrere al tribunale, querelando alcuni giornali per le accuse ivi formulate^[65]. Altri ricercatori, invece, puntano più sull’atteggiamento anticlericale di Stjepan Radić, capo politico dei croati^[66]. Pur ammettendo la diffidenza di quest’ultimo nei confronti del concordato^[67], di fronte all’esame approfondito delle trattative bisogna, tuttavia, ridimensionarne le responsabilità.

Le trattative vennero quindi dichiarate sospese, e nonostante alcuni tentativi di riprenderle, per ben cinque anni non si riuscì a realizzare nessun passo concreto (1925-1930), come si evince in modo chiaro dalle parole di Alfredo Pacini, allora uditore della Nunziatura di Belgrado^[68]. Le ricerche pubblicate dedicano a questo periodo “morto” solo poche pagine^[69] e si fa riferimento ad alcune altre questioni religiose, tra cui l’Istituto di San Girolamo a Roma, ove risiedevano studenti provenienti da alcune diocesi del Regno^[70]. I documenti consultati confermano che lo scontro circa questo Istituto, riguardante i diritti del papa da una parte e del regio governo dall’altra, è strettamente legato proprio ai negoziati concordatari. Solo la sua soluzione, tramite la nomina di un rettore jugoslavo nel 1928, Jakov Čuka, permise di pensare alla riapertura delle trattative concordatarie^[71]. Un ultimo ostacolo per la ripresa dei colloqui bilaterali lo offrirono le leggi scolastiche (1929-1930), avviate in seguito alla dittatura regia del 6 gennaio 1929. Le carte archivistiche mostrano come la nuova legislazione scolastica fosse un passo indietro, per quanto riguarda i diritti della Chiesa nell’ambito dell’istruzione, rispetto al progetto di concordato del 1925, come lo stesso Pellegrinetti esprimeva con dolore il proprio disappunto con il Ministero degli Esteri:

Come possono i Cattolici [...] confidare in un futuro Concordato, quando intanto si distrugge l'articolo X del Concordato Serbo, si legifera in opposizione allo stesso progetto di Concordato già presentato dal Governo alla S. Sede nel 1925, si crea un'atmosfera di diffidenza e di lotta? Non è questo il modo di preparare un Concordato!^[72]

D'altra parte, proprio tale scontro, ove il governo parzialmente cedette alle proteste dell'episcopato e della Santa Sede, diede avvio, per iniziativa del re, a una nuova fase nelle trattative concordatarie, che azzerò i risultati ottenuti nei colloqui precedenti^[73].

Così arriviamo al terzo periodo (1931-1935). La documentazione archivistica consultata, in specie quella vaticana, ha reso possibile rilevare una distinzione chiara tra le due fasi di cui è composto questo periodo, con evidenti elementi di discontinuità. La prima si inserisce ancora in un quadro "consueto" della diplomazia, grazie al carteggio ufficiale tra le due parti durante gli anni 1931 e 1933, tuttavia privo di colloqui diretti. Il lento processo venne interrotto con un nuovo intervento del re Aleksandar che, nel marzo 1933, mentre era ancora in corso la corrispondenza "ufficiale" tra Belgrado e la Santa Sede, investì un negoziatore "segreto", Nikola Moscatello, dell'incarico di arrivare finalmente alla conclusione dell'accordo^[74], suscitando non poca sorpresa presso il segretario di Stato^[75]. Per facilitare il procedimento sarebbero dovuti essere esclusi gli elementi "indesiderati": la platea politica jugoslava (partiti e parlamento), il nunzio Pellegrinetti, i vescovi cattolici, e addirittura il ministro jugoslavo presso la Santa Sede Jevrem Simić, il quale fu totalmente ignaro della mossa ardita del monarca^[76]. Data la natura segreta della trattativa di questo biennio 1933-1935, alla

storiografia ne sono sfuggiti i risultati, che di fatto portarono alla firma dell'accordo. I documenti vaticani^[77], insieme ai taccuini di Pellegrinetti^[78] e di Moscatello^[79] e alle carte dell'archivio privato di Besednjak^[80], illuminano i negoziati tra l'agente segreto jugoslavo e la diplomazia vaticana, ove scopriamo altresì come Pacelli si rivolse di nascosto al nunzio Pellegrinetti per l'aiuto nella preparazione del testo^[81]. Quest'ultimo poi coinvolse nella collaborazione anche alcuni rappresentanti dell'episcopato cattolico, come si evince chiaramente dal materiale consultato^[82]. In più, i documenti a disposizione hanno permesso di ricostruire la genesi di alcuni articoli del concordato ritenuti fondamentali, e che permettono una valutazione più completa, rispetto a un metodo esclusivamente comparativo, sia rispetto ad altri concordati del periodo, sia nei confronti della legislazione di altre confessioni religiose presenti nel regno jugoslavo. Così ad esempio, i tanti schemi e bozze che prepararono la stesura del testo finale, testimoniano come il governo jugoslavo abbia avuto molto successo nella formulazione degli articoli circa le nomine episcopali (art. 3)^[83], la riforma agraria (art. 22)^[84], la lingua nazionale e l'educazione patriottica nelle scuole private (art. 28)^[85] e nei seminari (art. 24)^[86], la lingua liturgica (allegato)^[87] e la limitazione dell'attività politica del clero (art. 8)^[88]. La Santa Sede, d'altro canto, ottenne agevolazioni circa l'attività degli ordini religiosi (art. 12)^[89] e delle associazioni cattoliche (art. 33)^[90], il "fondo di religione" (art. 20)^[91], le scuole confessionali (art. 28)^[92] e il riconoscimento del matrimonio religioso (art. 32)^[93]. Seguì la felice firma del concordato, avvenuta il 25 luglio 1935 in Vaticano, la cui cronaca sorprendentemente non viene riportata, se non minimamente, nelle monografie consultate^[94]. Per tale motivo ci siamo rivolti direttamente alle fonti giornalistiche del tempo per ricostruire il resoconto dettagliato del tanto atteso evento, che nella quasi

totalità fu valutato molto positivamente^[95].

Affrontiamo ora, finalmente, il quarto periodo (1935-1938). Le vicissitudini che seguirono la firma sono ampiamente descritte nelle opere pubblicate, come segnalato poc'anzi. La lotta intorno alla ratifica del concordato nel 1937 è presentata pressoché in ogni libro di storia del regno jugoslavo^[96]. Anche a questo riguardo, tuttavia, la nostra ricerca ha potuto portare il suo contributo nella comprensione di tale periodo conclusivo.

Uno dei punti pressoché ignorati dalla storiografia è la sollecitudine della Santa Sede per il destino del concordato. Ancora nell'autunno 1935, pochi mesi dopo la firma, la Santa Sede diede al nunzio Pellegrinetti alcune indicazioni per accelerare la ratifica, tra le quali il compito di chiarire ulteriormente ad alcuni politici e ecclesiastici l'opportunità e la giustizia del contenuto dell'accordo, grazie anche al coinvolgimento dell'alleato jugoslavo più importante, la Francia^[97]. Il nunzio stesso indirizzò diverse note al governo, ove esprimeva la preoccupazione per un rinvio, che sarebbe potuto diventare fatale^[98]. Dopo la protesta dei vertici della Chiesa serbo-ortodossa, nel dicembre 1936, che definivano il concordato contrario al principio dell'eguaglianza religiosa^[99], il governo non seppe come affrontare la sfida. La pressione su Stojadinović e sul suo gabinetto, provocò, tra l'altro, una sua ulteriore mossa, finora per lo più sconosciuta agli storici. Egli tentò, infatti, presso la diplomazia vaticana, di ottenere delle modifiche al concordato già firmato, facendo leva sulla motivazione che il testo, in quella forma, non sarebbe mai stato approvato dal parlamento^[100]. Nonostante le evidenti perplessità, prevedendo che le modifiche al testo già firmato avrebbero significato, in sostanza, un rimetterlo in discussione, la Santa Sede non rifiutò questa possibilità^[101]. Alla fine, tuttavia, il governo si accontentò di alcune spiegazioni del nunzio^[102] e non esigette più la revisione del testo^[103]. Propose

invece un nuovo articolo, che garantiva a tutte le confessioni, nei limiti delle loro dottrine, tradizioni e necessità, i diritti e privilegi accordati con il concordato alla Chiesa cattolica^[104]. Ma nemmeno con questo si riuscì a placare la contrarietà degli oppositori, che allo stesso tempo protestavano anche contro il governo. Si arrivò ciononostante alla votazione sul progetto di legge per la ratifica del concordato nella Camera dei deputati, il 23 luglio 1937, con un risultato positivo (167:129)^[105]. La stessa notte però moriva il patriarca serbo-ortodosso Varnava e tale coincidenza fu abilmente sfruttata dagli avversari del governo, portando le proteste ad un punto irreversibile, ove il presidente del Consiglio non aveva più coraggio e determinazione di presentare il concordato davanti al Senato per la sua definitiva ratifica^[106].

Tramite le fonti vaticane si chiariscono altre vicende riguardanti questa fase finale. Così, ad esempio, veniamo a sapere che il ministro degli Interni, Anton Korošec, sacerdote cattolico, cadde in disgrazia presso il papa per una sua dichiarazione, pronunciata il 29 dicembre 1937, contraria alla ratifica del concordato^[107]. Per dire il vero si trattò di un gesto più pragmatico che non di principio, teso a sedare l'alta tensione tra il governo di Stojadinović e i vertici della Chiesa serbo-ortodossa. Il pontefice si indispose a tal punto da contemplare l'opportunità di esporre il ministro alle più gravi sanzioni^[108]. Considerando le complesse circostanze in cui nacque questa dichiarazione, la Santa Sede si limitò a trasmettere al sacerdote ministro un forte biasimo^[109].

Circa le responsabilità per l'abbandono del concordato, non è facile presentare un quadro univoco, giacché in alcune occasioni ci furono di fatto più delle "infelici" circostanze che degli ostacoli di natura ideologica: è il caso, per esempio, della morte del re Aleksandar (9 ottobre 1934), promotore indiscutibile del concordato, delle dimissioni del ministro della

Giustizia Ljudevit Auer, firmatario dello stesso accordo a Roma, della passività di Stojadinović nei primi mesi successivi alla firma ecc. Nel cercare poi le possibili cause della mancata ratifica, la nostra ricerca si è limitata ad analizzare l'operato di quattro protagonisti: la gerarchia serbo-ortodossa, l'opposizione politica, la massoneria, i rappresentanti croati. Nel suo primo libro Mužić puntava prevalentemente sul patriarcato serbo^[110], nel secondo invece sui circoli massonici^[111]. A prima vista sorprende l'opinione negativa verso il concordato dell'elemento croato, per antonomasia cattolico, fondata però sulla convinzione che l'accordo tra Belgrado e il Vaticano avrebbe rafforzato il regime egemonico serbo^[112]. Non pochi autori ascrivono a tale contegno indifferente dei croati, ivi inclusi alcuni vescovi, la responsabilità per la caduta dell'accordo^[113]. È interessante notare che su questo nemmeno la diplomazia vaticana avesse le idee chiare^[114]. Alla fine prevalse l'opinione di Pellegrinetti, che riassume il risultato con le seguenti parole: "I Croati non sono senza colpa: ma la responsabilità principale e sola decisiva del crollo del Concordato spetta evidentemente ai Serbo-ortodossi e alla loro Chiesa"^[115].

Dopo gli eventi drammatici intorno alla non-ratifica del concordato e la protesta solenne contro il suo ritiro^[116], i vertici della diplomazia vaticana, vista l'impossibilità momentanea per l'entrata in vigore dell'accordo, consigliarono al nuovo rappresentante pontificio a Belgrado Ettore Felici di procedere *per gradus*, in vista di assicurare ai cattolici jugoslavi almeno le "libertà essenziali" per l'esercizio della loro religione, partendo da un dato inoppugnabile, cioè dal fatto che tutte le confessioni, per mezzo di regolamenti, avevano sistemato la propria posizione giuridica di fronte allo Stato. Si sarebbe dovuto incominciare dai punti principali di controversia che rappresentavano una causa permanente degli attriti tra i

cattolici e il governo, e che i vescovi nella loro lettera pastorale^[117] avevano chiamato “gravamina”: la libertà d’insegnamento e di predicazione, l’educazione morale e religiosa della gioventù, le scuole confessionali, la difesa dell’istituto matrimoniale. In che modo si sarebbe potuto ottenere qualche mitigazione alla situazione attuale dei cattolici? La risposta a tale questione fu rimessa al tatto e allo zelo sacerdotale del nuovo nunzio. Ritornata, con il tempo, la calma, egli avrebbe visto se fosse il caso di riprendere le trattative per la conclusione del concordato^[118].

I vescovi cattolici jugoslavi nel frattempo e nell’attesa di tempi migliori, tentarono di ottenere un *modus vivendi*, come si evince dalle conferenze episcopali tenutesi verso la fine 1938^[119], inizio 1939^[120], autunno 1939^[121] e 1940^[122]. I passi ulteriori in questo senso furono però impediti dallo scontro mondiale nel quale il Regno di Jugoslavia, nel 1941, entrò ormai profondamente trasformato.

6. Nuove chiavi per l’ermeneutica del concordato jugoslavo

La nostra ricerca ci ha permesso di rilevare alcuni apporti originali per l’ermeneutica del concordato, grazie alla documentazione archivistica, fino a pochi anni fa inaccessibile. Sinteticamente potremmo segnalarne le acquisizioni più rilevanti:

1. Anzitutto, la genesi degli articoli del concordato firmato. Finora, a causa della natura segreta delle trattative nel periodo 1933-1935, non si sapeva praticamente nulla della dinamica e della tattica dei colloqui tra Moscatello e la Segreteria di Stato. Grazie alle fonti consultate, è stato possibile individuare le posizioni principali e le susseguenti deroghe di ambedue le parti nelle materie principali.

2. In secondo luogo, il ruolo fondamentale del nunzio Pellegrinetti, specie nel menzionato periodo “segreto”. Né il

sovrano, che volle escludere dai negoziati il rappresentante pontificio, né Moscatello, l'“agente segreto”, vennero mai a sapere che dal 1933 al 1935 il segretario di Stato Pacelli continuava a tenere informato il nunzio su tutto, in modo del tutto confidenziale. Dalle fonti emerge chiaramente che i veri negoziatori del concordato furono Moscatello da parte jugoslava e Pellegrinetti da quella vaticana, sebbene quest'ultimo operasse “dietro le quinte”.

3. Inoltre, non possiamo dimenticare la partecipazione dei vescovi cattolici alla determinazione della tematica concordataria. È comune l'idea che i presuli non abbiano collaborato alla preparazione del concordato e che essi, alla stregua degli elementi politici croati, non abbiano nemmeno mostrato interesse per la sua ratifica. L'analisi condotta dimostra chiaramente che non solo i vescovi erano al corrente delle trattative tra governo e Santa Sede, ma che era stato perfino chiesto loro di avanzare delle proposte; inoltre, nonostante il dilemma della “questione croata”, essi accolsero favorevolmente l'accordo firmato a Roma, difendendolo, sebbene con una certa dilazione, dagli attacchi frontali, come fece la Conferenza episcopale del maggio 1938.

7. Conclusione

Più sopra abbiamo avanzato la convinzione che il concordato jugoslavo potesse essere considerato uno degli aspetti paradigmatici delle relazioni difficili tra Chiesa e Stato nel regno jugoslavo. In tutto ciò la caduta dello stesso concordato rese visibili le difficoltà e le tensioni più generali, legate alla stessa esistenza del regno, e preannunciò, in certo qual modo, la fine della monarchia.

Spontaneamente si insinua la domanda se il ritiro del concordato fu davvero inevitabile. Non abbiamo sufficienti elementi per rispondere a tale quesito. Si può però affermare

che un concordato, che avrebbe corrisposto sia alle esigenze statali sia a quelle ecclesiastiche, sarebbe stato molto difficile da realizzare. Forse dal 1937 non sarebbe stata più possibile la ratifica, ma prima sì, poiché le voci contrarie non erano ancora molto forti. Un'altra domanda è se il concordato avrebbe realmente cambiato la situazione della Chiesa cattolica nel Regno di Jugoslavia. Alcuni vescovi cattolici furono al riguardo molto pessimisti, convinti che un tale accordo sarebbe rimasto soltanto sulla carta^[123]. Comunque sia, si tratta di una questione che rimane tuttora aperta. Anche Mithans esprime al riguardo qualche perplessità, sebbene riconosca che perlomeno si sarebbe data soddisfazione ai cattolici^[124]. È pur vero, però, che la maggioranza cattolica dei croati non era stata mai molto entusiasta del concordato, non solo perché presuntivamente sarebbe stato elaborato senza il loro contributo, ma perché esso appariva loro quale espressione di uno stato centralizzato, che rischiava così di assumere sempre più i tratti della realizzazione dell'egemonia serba.

Una volta il nunzio Pellegrinetti, in modo profetico, avanzò un'affermazione quasi poetica circa la complessa situazione jugoslava, contrassegnata da indirizzi religioso-nazionali ben distinti, e che potrebbe offrire una di tante chiavi di lettura, per comprendere sia la caduta del concordato sia i problemi più vasti del regno jugoslavo:

È apparsa luminosa l'impossibilità di distruggere in un anno le differenze create da mille anni di storia, religione, civiltà diversa. Bisanzio e Roma, l'oriente e l'occidente si toccano ancora, ma non si confondono^[125].

Summary

During the first months of the existence of the Kingdom of Yugoslavia, formed from the ashes of World War I, the Holy See paid special attention to the Catholic Croats and Slovenians in the new state. With the Serbian-Orthodoxes in power, Belgrade's sometimes unfriendly attitude towards the country's Catholic population raised doubts in Rome. Yet pragmatism led the Holy See to recognize the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (Kingdom of SHS) in November 1919, culminating in the establishment of diplomatic relations with the new state in the spring of 1920.

The goal of this article is to examine the aforesaid diplomatic relations from the perspective of the Yugoslav concordat signed in 1935 but never ratified. The document's history can be considered paradigmatic of the often conflictual relationship between the civil and ecclesiastical authorities.

The aforementioned concordat has already been discussed in numerous publications, beginning in the 1920's. But it has

been deemed necessary to return to this subject mainly because previous historical research has focused on individual phases of the concordat's negotiations rather than on its development process as a whole. This was primarily because certain periods of the negotiations were kept secret. For this reason, the two years between 1933 and 1935 that were decisive in leading to the concordat's signing, have been completely neglected. The opening of the Vatican archives up to the end of the pontificate of Pius XI (1922-1939) in 2006 made possible crucial in-depth analysis of the concordat's development. With the additional contribution of state and private (including journalistic) sources, new research has focused on filling in the historical gaps mentioned above.

Before presenting the results of our research, it may be useful to provide a brief summary of the affair. Negotiations for the new concordat and efforts for its eventual ratification can be divided into four phases:

a) first phase (1922-1925): In 1922, two years after the start of diplomatic relations, the Yugoslav government undertakes official negotiations, forming a commission to prepare a first draft of the concordat. The commission's work results in several proposals that are eventually included in the government's official draft in 1925.

b) second phase (1925-1930): In 1925 the Yugoslav delegation in Rome presents their proposal for a concordat, exchanging ideas with representatives of the Vatican's Secretary of State. The Roman negotiations, which last for over a month, do not lead to the signing of the accord and are declared "suspended". The concordat takes a backseat for the next few years as, in the meantime, other political-religious questions prevail in Rome's diplomatic relations with Belgrade.

c) third phase (1931-1935): King Aleksandar Karadžorđević decides to restart negotiations and the government presents

new proposals to Vatican authorities (1931 and 1933). The official way – via correspondence – fails to produce results, causing the monarch to pursue secret negotiations. The mission is entrusted to father Nikola Moscatello, a Catholic priest and counsellor of the Yugoslav legation to the Holy See (1933-1935). Moscatello, together with Secretary of State Eugenio Pacelli prepares further proposals, significantly different from earlier drafts that offer the possibility of satisfactorily concluding the negotiations.

d) The concordat is signed in Rome on 25 July 1935. Two years later the Yugoslav President Milan Stojadinović presents the document for ratification in Belgrade's parliament. However, strong protests by various opponents succeed in blocking the ratification, causing the accord to be removed from the order of business and completely abandoned.

It is difficult to provide a clear explanation for the abandonment of the concordat. There were more “unlucky” circumstances (for example the death of King Aleksandar on October 9, 1934), rather than ideological disagreements that blocked the document's development. In seeking to identify possible reasons for the failed ratification we limited our research to analyze the actions of four groups: the Serbian-Orthodox hierarchy, the political opposition, the freemasonry and the Croatian representatives. Croatian opposition to the concordat, at first glance surprising because of the group's staunchly Catholic identity, was based on the belief that an agreement between Belgrade and the Holy See would have legitimized the hegemonic Serbian regime. A number of contemporaries, including members of the pontifical diplomatic core, chiefly attributed the accord's failure to Croatian indifference. However, within the office of the Secretary of State, the opinion of Pellegrinetti prevailed: “Croatians are not without guilt: but the primary, sole and

decisive responsibility for the collapse of the Concordat lies on the Serbian Orthodox and their Church.”

Our research allowed us to make several original contributions regarding the hermeneutics of the concordat, thanks to archival documents that were made accessible only several years ago. The most relevant discoveries can be summarized as follows:

First about the genesis of the concordat's articles. Because of the secrecy of negotiations held between 1933 and 1935, practically nothing was known about the tactics and dynamics of the meetings between Moscatello and the Secretary of State until recently. Thanks to documents newly made public it was possible to identify the two sides' initial positions and later concessions. Numerous outlines and drafts that led to the final edition of the text testify how the Yugoslav government was successful in formulating articles regarding the nomination of bishops, agrarian reforms, implementation of the national language and patriotic education in private schools and seminaries, liturgical language and the limitation of the clergy's involvement in politics. The Holy See, on the other hand, obtained benefits regarding the activity of religious orders and Catholic associations, the ownership of the “religious fund”, the foundation of Catholic schools and the recognition of church marriages.

Secondly, Apostolic Nuncio Pellegrinetti's role was fundamental, especially during the period of secret negotiations. Neither King Karadorđević, who hoped to exclude the pontifical representative from the negotiations, nor Moscatello, the “secret agent”, were aware that from 1933 to 1935 Secretary of State Pacelli secretly kept the nuncio informed about everything. It is clear from the sources that the concordat's real negotiators were Moscatello for the Yugoslavians and Pellegrinetti, behind-the-scenes, for the

Vatican.

Furthermore, we cannot overlook the Catholic bishops' participation in determining the concordat's contents. A common misconception is that the bishops neither collaborated in the document's preparation nor, following the lead of Croatian political groups, showed interest in the accord's ratification. However, our analysis shows that these church leaders were not only abreast of the negotiations between the government and the Holy See, but also that they had been asked to submit their own proposals. In addition, despite the problem of the "Croatian question", they favourably received the concordat's signing in Rome and defended the agreement from criticism, though at times with a certain hesitance.

Finally, we can affirm that the concordat's failure revealed more general difficulties and tensions linked to the kingdom's existence. In one sense it heralded the end of the monarchy. Yet even now, the question remains open as to whether the concordat's withdrawal was truly inevitable and whether, if ratified, it would have changed the situation of the Catholic Church in Yugoslavia.

[1] Sigle: AJ (Arhiv Jugoslavije [Archivio di Jugoslavia]); APHZSJ (Arhiv Papinskog hrvatskog zavoda sv. Jeronima [Archivio dell'Istituto Pontificio Croato di San Girolamo]); ASV (Archivio Segreto Vaticano); BA (Besednjakov arhiv [Archivio di Besednjak]); "Glasnik SPP" ("Glasnik Srpske pravoslavne patrijaršije" [Bollettino del Patriarcato serbo-ortodosso]); NŠAL (Nadškofijski arhiv Ljubljana [Archivio arcidiocesano Lubiana]); Regno SHS (Regno dei Serbi, Croati e Sloveni); SP (Spisi [Atti]); S.RR.SS. (Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato), AA.EE.SS. (Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari); ZKZ (Znanstvena knjižnica Zadar [Biblioteca scientifica Zara]). Pellegrinetti a Pacelli, Belgrado, 27 marzo 1935, rapporto n. 17290 (minuta), in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica in Jugoslavia*, busta 6, f. 658v.

[2] Il "Regno dei Serbi, Croati e Sloveni" (1° dicembre 1918) successivamente, poco dopo l'introduzione della dittatura regia, prese il nome di "Regno di Jugoslavia" (3 ottobre 1929).

[3] Istruzioni per Pellegrinetti, giugno 1922, in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 2, ff. 87v-88r.

[4] M. Valente, *Diplomazia pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918-1929)*, Split 2012, pp. 176-177, 198. Secondo Durand "il papa [Pio XI] credeva nella virtù del contratto, cioè del concordato. Pensava che degli accordi diplomatici avrebbero garantito i diritti della Chiesa e della persona umana, anche di fronte alle dittature anticristiane": J.-D. Durand, *Pio XI di fronte ai sistemi politici totalitari*, in *Il Papato e l'Europa*, a cura di G. de Rosa - G. Cracco, Roma 2001, p. 399.

- [5] Il testo della proclamazione si veda in *Jugoslavia 1918-1988. Tematska zbirka dokumenata*, a cura di B. Petranović - M. Zečević, Beograd 1988², pp. 103-104.
- [6] Perovšek parla di un riconoscimento *de facto* da parte di alcuni soggetti internazionali (J. Perovšek, “*V zaželjeni deželi*”. *Slovenska izkušnja s Kraljevino SHS/Jugoslavijo 1918-1941*, Ljubljana 2009, pp. 20-24).
- [7] L’indirizzo della delegazione del Comitato nazionale (“Narodno vijeće”) al principe ereditario Aleksandar Karađorđević e la sua risposta si vedano in *Jugoslavia 1918-1988*, op. cit., pp. 135-138; *Grada o stvaranju jugoslovenske države (1.I - 20.XII 1918)*, vol. II, a cura di D. Janković - B. Krizman, Beograd 1964, pp. 673-676.
- [8] Z. Matijević, *Tajna diplomatska aktivnost o. Jozе Miloševićа. Riječka spomenica*, in *Posljednjih stotinu godina (1907-2007)*, radovi znanstvenog skupa održanog u Zagrebu 29. i 30. rujna 2008, vol. II, a cura di L. Maračić, Zagreb 2009, p. 378.
- [9] P. S. Ramet, *The three Yugoslavias: state-building and legitimation 1918-2005*, Washington 2006, p. 45.
- [10] D. Nećak - B. Repe, *Kriza. Svet in Slovenci od prve svetovne vojne do sredine tridesetih let*, Ljubljana 2008, pp. 119, 124. I dati leggermente diversi vengono riportati dal nunzio Pellegrinetti: Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 8 marzo 1926, rapporto n. 5764 (minuta), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 14, f. 33r.
- [11] La tabella del censimento si veda, ad esempio, in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 14, ff. 354-355; Pellegrinetti a Pacelli, Belgrado, 21 gennaio 1933, rapporto n. 14210 (minuta), ibid., ff. 50r-52r. I dati riguardanti i censimenti del 1921 e del 1931 si vedano anche in K. Boeckh, *Christian Churches and the State in the First Yugoslavia (1918-1939)*, in *Santa Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali. La questione cattolica in Jugoslavia e i Cecoslovacchia*, a cura di M. Valente, Soveria Mannelli 2011, pp. 148-150.
- [12] Istruzioni per Felici (minuta), 17 giugno 1938, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 125, fasc. 83, ff. 11-13.
- [13] Il testo si veda in *Jugoslavia 1918-1988*, op. cit., pp. 119-120.
- [14] Perovšek, “*V zaželjeni deželi*”, op. cit., pp. 42-43; A. Rahten, *Slovenska ljudska stranka v beograjski skupščini. Jugoslovanski klub v parlamentarnem življenju Kraljevine SHS 1919-1929*, Ljubljana 2002, pp. 11-32.
- [15] P. Blasina, *Santa Sede e Regno dei serbi, croati e sloveni. Dalla missione di Dom Pierre Bastien al riconoscimento formale (1918-1919)*, in “Studi storici”, 35 (1994), 3, pp. 773-809.
- [16] M. Valente, *Diplomazia pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918-1929)*, Split 2012.
- [17] P. Blasina, *Santa Sede e Regno dei serbi, croati e sloveni*, op. cit., p. 773. Per la documentazione relativa a P. Bastien, cioè i suoi voti e le corrispondenze riguardanti il nascente regno SHS si veda S.RR.SS., AA.EE.SS., *Austria*, pos. 1448, fasc. 581-585: cit. da M. Valente, *Pio XI e le conseguenze pastorali dei trattati di pace nell’area balcanica: il caso del Regno dei serbi, croati e sloveni*, in *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche*, Atti del Convegno

Internazionale di Studio, Città del Vaticano, 26-28 febbraio 2009, a cura di C. Semeraro, Città del Vaticano 2010, p. 400, nota 12.

[18] Blasina, *Santa Sede e Regno dei serbi, croati e sloveni*, op. cit., p. 775. Sulla “responsabilità” massonica della disfatta austro-ungarica insieme ad altri elementi si veda I. Montanar, *Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič (1876-1949) tra il declino dell’Impero austro-ungarico e l’avvento del comunismo in Jugoslavia*, Roma 2007, pp. 31-49.

[19] Blasina, *Santa Sede e Regno dei serbi, croati e sloveni*, op. cit., p. 777.

[20] Bakotić a Gasparri, Roma, 8 gennaio 1919, dispaccio n. 729 (minuta), in AJ, *Poslanstvo Kraljevine Jugoslavije pri Svetoj Stolici (372)*, fasc. 1, [mappa 5], ff. n.n. Fino a questa data troviamo al riguardo un ricco carteggio tra il ministro Bakotić e il Ministero degli Esteri. Si veda anche D. Živojinović, *Vatikan, Srbija i stvaranje jugoslovenske države: 1914-1920*, Beograd 1980¹, pp. 381-383; N. Žutić, *Kraljevina Jugoslavija i Vatikan. Odnos jugoslovenske države i rimske crkve 1918-1935*, Beograd 1994, p. 23.

[21] Gasparri a Bakotić, Vaticano, 18 gennaio 1919, dispaccio n. 86243, in AJ, *Poslanstvo Kraljevine Jugoslavije pri Svetoj Stolici (372)*, fasc. 1, [mappa 5], ff. n.n.

[22] “La conciliazione ufficiosa”. *Diario del barone Carlo Monti “incaricato d’affari” del governo italiano presso la Santa Sede (1914-1922)*, II, a cura di A. Scottà, Città del Vaticano 1997, p. 42; Valente, *Pio XI e le conseguenze pastorali*, op. cit., p. 399.

[23] *Il cardinale Gasparri e la questione romana (con brani delle memorie inedite)*, a cura di G. Spadolini, Firenze 1973², pp. 226-227.

[24] D. Nečak - B. Repe, *Kriza. Svet in Slovenci od prve svetovne vojne do sredine tridesetih let*, op. cit., p. 122. Sulla visita di Jeglič a Roma si veda anche Živojinović, *Vatikan, Srbija i stvaranje jugoslovenske države (1980)*, op. cit., pp. 388-392.

[25] Blasina, *Santa Sede e Regno dei serbi, croati e sloveni*, op. cit., p. 792.

[26] *Ibid.*, p. 789.

[27] F. M. Dolinar, *Katoliška cerkev v Sloveniji v 20. stoletju*, in *Slovensko-avstrijski odnosi v 20. stoletju*, a cura di D. Nečak et al., Ljubljana 2004 (Historia 8), pp. 405-406. I vescovi Jeglič e Bauer indirizzarono al pontefice una lettera, spiegando la situazione dei croati e sloveni in Istria e Goriziano (Bauer e Jeglič a Benedetto XV, lettera n. 7499 (copia), Zagabria, 19 dicembre 1920, in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 1, f. 224rv).

[28] Gasparri a Bakotić, Vaticano, 6 novembre 1919, dispaccio n. 98164, in AJ, *Poslanstvo Kraljevine Jugoslavije pri Svetoj Stolici (372)*, fasc. 1, [mappa 5], ff. n.n.; Bakotić a Gasparri, Roma, 7 novembre 1919, dispaccio n. 430 (minuta), *ibid.*, ff. n.n.; Blasina, *Santa Sede e Regno dei serbi, croati e sloveni*, op. cit., p. 807.

[29] Per l’accreditamento del ministro Bakotić presso la Santa Sede si veda: S. Simić, *Jugoslavija i Vatikan*, Zagreb 1937, pp. 10-13; Gasparri a Cherubini, Vaticano, 9 aprile 1920, dispaccio n. 4982, in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 1, f. 7rv. Circa l’accreditamento del nunzio Cherubini presso il governo jugoslavo si veda: “Acta Apostolicae Sedis”, 12 (1920), p. 143; Blasina, *Santa Sede e Regno dei serbi, croati e sloveni*, pp. op. cit., 807-808. Sul ritardo dell’accreditamento del nunzio Cherubini si veda: Bakotić al Ministero degli Esteri, Roma, 20 febbraio

1920, dispaccio n. 85 (minuta), in AJ, *Poslanstvo Kraljevine Jugoslavije pri Svetoj Stolici* (372), fasc. 1, [mappa 30], ff. n.n.

[30] S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1919, Sessione 1231, stampa 1070, “Archidiocesi di Scopia - preghiere per il Sovrano”, 14 dicembre 1919. Secondo quanto espone Valente, la prima discussione della Congregazione circa gli affari jugoslavi avrebbe avuto luogo già al principio del 1919, la quale però non è compresa nella lista delle Sessioni sinora conosciute (M. Valente, *Santa Sede e Jugoslavia nelle sessioni della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari* (1922-1934), in *Santa Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali*, op. cit., p. 190, nota n. 4). Si veda anche *La Santa Sede nell’assetto internazionale dopo la Grande guerra. La “Relazione sui vari Stati presentata al nuovo Pontefice Pio XI”*, a cura di G. B. Varnier, Firenze 2004, pp. 50-51.

[31] *La Santa Sede nell’assetto internazionale*, op. cit., pp. 51-53; Istruzioni per Pellegrinetti, giugno 1922, in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 2, ff. 81rv, 82v-89v. Si veda anche il volume assai ampio sulla situazione dei cattolici jugoslavi nelle diverse regioni jugoslave: S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1922, Sessione 1246, stampa 1088, “Jugoslavia - interessi religiosi”, 23 marzo 1922, Relazione, pp. 113.

[32] S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1922, Sessione 1246, stampa 1088, “Jugoslavia - interessi religiosi”, 23 marzo 1922, Verbale, ff. 1r-2r.

[33] Istruzioni per Pellegrinetti, giugno 1922, in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 2, f. 93r.

[34] *Pellegrinetti a Gasparri*, Belgrado, 12 luglio 1922, rapporto n. 19, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 12, f. 37rv.

[35] Diversi autori per il territorio di Banato, Bačka e Baranja più volte usavano come denominativo comune Vojvodina, il termine che però non equivaleva totalmente alle suddette tre parti. Ciò fu evidente per il territorio di Srijem (Sirmio) che, pur facendo parte della Vojvodina, apparteneva invece al Regno di Croazia e Slavonia, distinguendosi in vari ambiti della legislazione dall’Ungheria in “senso stretto”, nella quale si trovavano il Banato, Bačka e Baranja.

[36] Per l’Ungheria in “senso stretto” s’intende la parte centrale del Regno d’Ungheria, alla quale appartenevano anche il Regno di Croazia e Slavonia e il Principato di Transilvania (Transleitania). In seguito al Compromesso austro-ungarico l’Ungheria in “senso stretto” annesse il Principato di Transilvania.

[37] Il Regno di Croazia e Slavonia fu creato nel 1868 per effetto della fusione degli antichi regni di Croazia e Slavonia. In seguito alla “Nagodba” (Compromesso) dello stesso anno Budapest concedeva ai croati l’autonomia dal punto di vista dell’amministrazione interna, della giustizia, dell’istruzione e delle questioni religiose. Il regno aveva il proprio ban (viceré) con il proprio “Sabor” (Dieta), i cui rappresentanti partecipavano alle discussioni al parlamento di Budapest. Si veda, al riguardo, V. Krestić, *Hrvatsko-ugarska nagodba 1868. godine*, Beograd 1969. Il testo del Compromesso, in inglese, in veda in R.W. Seton-Watson, *The Southern Slav Question and the Habsburg Monarchy*, London 1911, pp. 361-379.

[38] I. Mužić, *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji. Politički i pravni aspekti konkordata između Svete Stolice i Kraljevine Jugoslavije* [La Chiesa cattolica nel Regno di Jugoslavia: aspetti politici e giuridici del concordato tra la Santa Sede e il Regno di

Jugoslavia], Split/Spalato 1978.

[39] N. Žutić, *Kraljevina Jugoslavija i Vatikan: odnos jugoslovenske države i Rimske Crkve 1918-1935* [*Il Regno di Jugoslavia e il Vaticano: il rapporto tra lo Stato jugoslavo e la Chiesa Romana 1918-1935*], Beograd/Belgrado 1994.

[40] M. Petrović, *Konkordatsko pitanje Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca* [*La questione concordataria del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni*], Beograd/Belgrado 1997.

[41] Valente, *Diplomazia pontifica e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918-1929)*, op. cit.

[42] Id., *Santa Sede e Jugoslavia nelle sessioni della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (1922-1934)*, op. cit., pp. 189-240.

[43] G. Mithans, *Sklepanje jugoslovenskega konkordata in konkordatska kriza leta 1937*, in "Zgodovinski časopis", 65 (2011), 1-2 (143), pp. 120-151.

[44] Id., *Urejanje odnosov med Rimskokatoliško cerkvijo in državnimi oblastmi v Kraljevini Jugoslaviji (1918 - 1941) in jugoslovanski konkordat* [*Regolarizzazione dei rapporti tra la Chiesa cattolica romana e le autorità statali nel Regno di Jugoslavia (1918-1941) e il concordato jugoslavo*], dissertazione di dottorato, Koper/Capodistria 2012.

[45] Il testo del concordato si veda in *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, vol. I: 1098-1914, a cura di A. Mercati, Città del Vaticano 1954², pp. 821-844; *Enchiridion dei concordati. Due secoli di storia dei rapporti Chiesa-Stato*, a cura di E. Lora, Bologna 2003, pp. 229-247.

[46] *Raccolta di concordati*, vol. I, op. cit., pp. 1014-1015; *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 452-453.

[47] *Raccolta di concordati*, vol. I, op. cit., pp. 1048-1050; *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 492-495.

[48] *Raccolta di concordati*, vol. I, op. cit., pp. 1100-1103; *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 578-581.

[49] Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 20 luglio 1922, rapporto n. 37, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 12, 42r.

[50] Il comitato ristretto, nell'ottobre 1922, realizzò due documenti: 1. Conclusioni del comitato ristretto per lo studio del concordato (NŠAL, ŠAL/SP V, fasc. 269: "Škofovska konferenca 1922-1942", [mappa 2]: "Zaključci užeg odbora komisije za proučavanje pitanja o zaključenju konkordata", pp. 1-10). Il testo in it. si trova in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 12, ff. 74-86; 2. Relazione del dott. Mihajlo Lanović sul lavoro e conclusioni del comitato ristretto (NŠAL, ŠAL/SP V, fasc. 269: "Škofovska konferenca 1922-1942", [mappa 2]: "Izveštaj dr. Mihajla Lanovića, izvestioca komisije za proučavanje pitanja o zaključenju konkordata sa Vatikanom, o radu i zaključcima užeg odbora", 46 pp). La relazione si trova anche in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 8, ff. 50-97.

[51] Le risoluzioni del giugno 1923, in orig., si trovano in ZKZ, Jakov Čuka, *Spisi iz ostavštine* (163936 MS 1097), fasc. 2: *Spisi o konkordatu (n. 11)*, "Zaključci šireg odbora komisije za proučavanje pitanja o zaključku konkordata" (11f), pp. 1-11; Il testo in it. si trova in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 8, ff. 115r-121r.

[52] Il governo jugoslavo preparò il suo progetto nel febbraio-marzo 1925 (AJ, *Poslanstvo Kraljevine Jugoslavije pri Svetoj Stolici* (372), fasc. 5, [mappa 1], ff. n.n. Il progetto viene integralmente pubblicato da Žutić e Petrović (N. Žutić, *Kraljevina Jugoslavija i Vatikan*, op. cit., pp. 191-195; M. Petrović, *Konkordatsko pitanje Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca*, op. cit., pp. 187-195), venne però alquanto modificato nel maggio 1925 dalla delegazione, venuta a Roma per le trattative ufficiali. Quest'ultimo fu presentato alla Segreteria di Stato (S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 16, ff. 32-38; ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 8, ff. 149-157. Il progetto viene pubblicato per intero in lingua orig. in Petrović, *Konkordatsko pitanje Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca*, op. cit., 196-204).

[53] Il testo, consegnato alla Segreteria di Stato il 4 marzo 1931, si trova in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 8, ff. 222-242. Al progetto fu risposto con il Promemoria vaticano, il 3 agosto 1931 che si trova in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1934, Sessione 1360, stampa 1247, "Jugoslavia. Nuovo progetto di Concordato", 24 giugno 1934, Sommario, n. II, pp. 21-27.

[54] Il nuovo testo governativo, intitolato "Risposta", e presentato alla Santa Sede in aprile 1933, si trova in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1934, Sessione 1360, stampa 1247, "Jugoslavia. Nuovo progetto di Concordato", 24 giugno 1934, Sommario, n. III, pp. 28-37. La Segreteria di Stato rispose con il "Promemoria" il 26 agosto 1933 che si trova in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1934, Sessione 1360, stampa 1247, "Jugoslavia. Nuovo progetto di Concordato", 24 giugno 1934, Sommario, n. IV, pp. 38-42.

[55] Uno schema fu composto nell'estate 1933 (ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 8, ff. 310-357), un altro, arricchito con le proposte della parte jugoslava, nel novembre 1933 (BA, 16 novembre 1933, n. 121). Nell'estate 1934 troviamo altre due redazioni. La prima si veda in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1934, Sessione 1360, stampa 1247, "Jugoslavia. Nuovo progetto di Concordato", 24 giugno 1934, Sommario, n. VI, pp. 44-90; la seconda in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 8, ff. 449-483.

[56] *Raccolta di concordati*, op. cit., vol. II, pp. 202-216; *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 886-921.

[57] Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 4 marzo 1925, rapporto n. 4282, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 13, f. 8v; Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 6 maggio 1925, rapporto n. 4618, *ibid.*, f. 20r.

[58] ZKZ, Jakov Čuka, *Spisi iz ostavščine* (163936 MS 1097), fasc. 2: *Spisi o konkordatu* (n. 11), "Promemoria" (11c), pp. 24-26; Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 4 marzo 1925, rapporto n. 4282, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 13, f. 8r.

[59] Gasparri a Pellegrinetti, Vaticano, 29 novembre 1922, dispaccio n. 10642, in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 8, f. 99r. Il concordato tra la Santa Sede e la Lettonia si veda in *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 590-597.

[60] Il testo it. del Progetto di legge fondamentale circa le religioni e i rapporti interconfessionali si trova in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 13, ff. 23r-25v; il testo orig. si veda in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 3, ff. 361-374.

[61] Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 30 dicembre 1929, rapporto n. 10133, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 90, fasc. 50, f. 97v.

[62] L'elenco dei governi si veda in D. Nećak - B. Repe, *Kriza. Svet in Slovenci od prve svetovne vojne do sredine tridesetih let*, op. cit., pp. 155-156.

[63] Si vedano protocolli delle diverse adunanze tra la Santa Sede e il governo jugoslavo: AJ, *Poslanstvo Kraljevine Jugoslavije pri Svetoj Stolici (372)*, fasc. 20, [mappa 1/VI], ff. n.n.; S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 16, ff. 3r-16r. Anche Petrović, facendo un'analisi giuridica dei principali temi delle trattative, identificava, come una delle principali cause della loro sospensione, proprio la posizione opposta tra le due parti nelle questioni sopra nominate (Petrović, *Konkordatsko pitanje Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca*, op. cit., pp. 233-282, 291).

[64] Così, ad esempio, L. Dimić - N. Žutić, *Rimokatolički klerikalizam u Kraljevini Jugoslaviji 1918-1941*, Beograd 1992, p. 234; Žutić, *Kraljevina Jugoslavija i Vatikan*, op. cit., p. 217.

[65] Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 22 ottobre 1925, rapporto n. 5195, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 13, ff. 117r-118r; Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 2 novembre 1925, rapporto n. 5224, *ibid.*, fasc. 14, ff. 9r-12v; Jeglič a Pellegrinetti, Lubiana, 18 febbraio 1927, lettera s.n., in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 4, f. 87r; Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 24 febbraio 1927, rapporto n. 6888 (minuta), *ibid.*, f. 89r; Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 14 marzo 1927, rapporto n. 6952 (minuta), *ibid.*, busta 16, f. 320r; Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 21 novembre 1927, rapporto n. 7604, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 15, ff. 29r-31r. È interessante l'articolo di Dolinar che consultò la documentazione archivistica, relativa al processo di Lubiana (F.M. Dolinar, *Jeglič in cerkvenopolitična vprašanja*, in *Jegličev simpozij v Rimu*, a cura di E. Škulj, Celje 1991, pp. 313-316).

[66] Fu soprattutto Joško Krošelj, segretario personale del ministro Korošec, ad accentuare il ruolo decisivo del politico croato nella materia: "La conclusione del concordato tra il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni non fu impedita dai serbi-ordotossi, bensì da un cattolico - croato Stjepan Radić": J. Krošelj, *Borba za konkordat in dr. Korošec*, in *Zbornik svobodne Slovenije*, Buenos Aires 1966, p. 186. L'autore dell'articolo si rifa al lavoro del croato Franjo Matić, composto poco prima (F. Matić, *Borba oko konkordata*, in "Hrvatska misao", 13 (1966), 35, pp. 5-7). Alcuni studiosi in certo senso tornano alla tesi di Krošelj: K. Bonutti, "Neratificirani" konkordat med kraljevino Jugoslavijo in Svetim sedežem leta 1935, in *Država in Cerkev. Izbrani zgodovinski in pravni vidiki*, Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001, Ljubljana 2002, pp. 137-138; B. Kolar, *Korošec in osrednja cerkvenopolitična vprašanja*, in "Časopis za zgodovino in narodopisje", 77 (2006), 2-3, pp. 198-199.

[67] Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 18 novembre 1925, rapporto n. 5291 (minuta), in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 9, ff. 422v-423r; Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 3 settembre 1927, rapporto n. 7464, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 9, fasc. 15, ff. 25v-26r.

[68] "Le trattative furono sospese, né più, per varie ragioni, si erano potute riprendere. Molte volte si era pensato di nominare nuove Commissioni per lo studio delle questioni da trattarsi; ma sono passati ben cinque anni, senza che si sia fatto nulla in questo senso": Pacini a Pacelli, Belgrado, 21 settembre 1930, rapporto n. 11150, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 53, f. 52r.

[69] Žutić, *Kraljevina Jugoslavija i Vatikan*, op. cit., pp. 217-220; Petrović, *Konkordatsko pitanje Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca*, op. cit., pp. 183-186; Mužić,

Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji, op. cit., pp. 66-70.

[70] S. Razum, *Zavod svetog Jeronima između 1915. i 1928.*, in *Papinski hrvatski zavod svetog Jeronima (1901-2001)*, a cura di J. Bogdan, Rim-Romae 2001, pp. 123-334; Valente, *Santa Sede e Jugoslavia nelle sessioni della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (1922-1934)*, op. cit., pp. 207-217; Id., *Diplomazia pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918-1929)*, op. cit., pp. 232-237, 264-268, 280-285, 289-292.

[71] Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 26 giugno 1928, rapporto n. 8279 (minuta), in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 9, f. 611r; Valente, *Diplomazia pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918-1929)*, op. cit., p. 291.

[72] Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 27 dicembre 1929, rapporto n. 10112, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 90, fasc. 50, f. 71r.

[73] Pellegrinetti a Pacelli, Belgrado, 24 febbraio 1930, rapporto n. 10385, ibid., fasc. 51, ff. 72v-73r; Pellegrinetti a Pacelli, Belgrado, 26 febbraio 1930, rapporto n. 10391, ibid., f. 71v; Pellegrinetti a Pacelli, Belgrado, 1° luglio 1930, rapporto n. 10888, ibid., f. 87rv; Pellegrinetti a Pacelli, Belgrado, 15 luglio 1930, rapporto n. 10927, ibid., ff. 89r-90v.

[74] “Eminence, D’ordre de Sa Majesté le Roi de Yougoslavie, Mon Auguste Souverain, j’ai l’honneur de communiquer à Votre Eminence ce qui suit: Le Gouvernement Royal, désireux de régler avec l’Eglise catholique, d’une manière loyale et durable, toutes les questions existantes et non réglées, a confié à M. Nicolas Moscatello, conseiller de la Légation Royale, d’élaborer, d’une manière tout à fait confidentielle, avec le Secrétariat d’Etat de Sa Sainteté, les termes d’un accord qui pourra être ensuite examiné et, dans un délai si bref que possible, approuvé par les deux Gouvernements. Dans ce but je me permets de prier Votre Eminence d’accorder à M. Moscatello toute confiance nécessaire pour l’accomplissement d’une mission si délicate et si importante”: Jevtić a Pacelli, Belgrado, 12 marzo 1933, lettera personale, ibid., pos. 96, fasc. 62, ff. 60-61.

[75] Udienza privata del card. Pacelli con il Mons. Moscatello, 21 marzo 1933, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Stati Ecclesiastici*, pos. 430B, fasc. 359, f. 75rv; APHZSJ, ostavština Moscatello, busta 2: *Bilješke [Memorie]*, p. 68.

[76] APHZSJ, ostavština Moscatello, busta 2: *Bilješke [Memorie]*, pp. 67-68, 107.

[77] Si veda l’ampio materiale in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 55-63; ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, buste 8-9; S.RR.SS., AA.EE.SS., *Stati Ecclesiastici*, pos. 430A, fasc. 348-351; ibid., pos. 430B, fasc. 359-362.

[78] ASV, *Archivio della Prefettura. Diari del cardinale Ermenegildo Pellegrinetti*, voll. 13-15.

[79] APHZSJ, ostavština Moscatello, busta 2: *Bilješke [Memorie]*, pp. 65-73.

[80] BA, nn. 120-131, 648.

[81] Nota personale di Pellegrinetti, Roma, 2 giugno 1933, nota n. 14752, in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 8, f. 380rv, che si riferisce al suo rapporto: Pellegrinetti a Pacelli, Roma, 2 giugno 1933, rapporto n. 1701/33 (Segreteria di Stato), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 56, ff. 52r-54v.

[82] Alcuni riferimenti: ASV, *Archivio della Prefettura. Diari del cardinale*

Ermenegildo Pellegrinetti, 10 e 12 agosto 1933, vol. 13, ff. 91v-92r; Pellegrinetti a Pacelli, Belgrado, 16 agosto 1933, rapporto n. 15013, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 57, f. 77r; Bauer a Pio XI, Zagabria, 25 giugno 1934, nota n. 110, ibid., fasc. 58, f. 64r; Pellegrinetti a Pacelli, Belgrado, 14 luglio 1934, rapporto n. 16339, ibid., f. 63r; Proposte dei vescovi per il concordato, Carević a Pacelli, Roma, 4 agosto 1934, ibid., fasc. 60, ff. 79-82.

[83] *Enchiridiondeiconcordati*, op. cit., pp. 892-893. Il negoziatore jugoslavo Moscatello avrebbe ritenuto la redazione circa le nomine episcopali, in particolare il *nihil obstat* governativo, nel frattempo escluso dai concordati contemporanei, uno dei successi più grandi dei colloqui in Vaticano (Incontro tra il re Aleksandar e Besednjak, Belgrado, 28 ottobre 1933, rapporto di Besednjak, in BA, n. 120; Appunti personali di Besednjak, in BA, n. 648; E. Pelikan, *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom. Primorski krščanski socialci med Vatikanom, fašistično Italijo in slovensko katoliško desnico - zgodovinsko ozadje romana Kaplan Martin Čedermac*, Ljubljana 2002, pp. 618-619).

[84] *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 906-907. Secondo lo stesso Moscatello, la Santa Sede in nessuna altra questione avrebbe mostrato più disponibilità come in questo caso, avendo essa semplicemente accettato la soluzione unilaterale dello Stato jugoslavo ([N. Moscatello], *Konkordat i kritika konkordata*, Beograd 1937, p. 48), tra cui anche l'indennità "giusta" e non "piena" per i beni sottratti alla Chiesa cattolica, per effetto della riforma agraria (Pellegrinetti a Pacelli, Roma, 24 giugno 1933, schema di concordato, n. 2004/33 (Segreteria), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 57, f. 18; Conferenza tra Moscatello, Jevtić, Srškić e Lanović, Belgrado, 29 ottobre 1933, in BA, n. 124).

[85] *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 910-913.

[86] *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 906-907. L'obbligo della lingua jugoslava per le materie non religiose significava in pratica l'impossibilità per le minoranze allogene di fondare propri seminari e proprie scuole in Jugoslavia (Conferenza tra Moscatello e Jevtić, Belgrado, 14 novembre 1933, in BA, n. 126; Conferenza tra Moscatello, Jevtić e Maksimović, Belgrado, 15 novembre 1933, in BA, n. 127). Per ambedue gli articoli (24 e 28), come anche per l'art. 11, concernente i diritti delle minoranze, Pacelli chiedeva una redazione più favorevole, però Moscatello rimase inflessibile e il testo non fu più modificato (Appunti di Barbeta sull'incontro tra Pacelli e Moscatello, Vaticano, 11 agosto 1934, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 59, f. 9r; cfr. anche Appunto della Segreteria di Stato, s.d., ibid., fasc. 64, f. 15r). Moscatello, altresì, introdusse nel testo dell'art. 28 la disposizione del concordato germanico, che imponeva all'insegnamento religioso una cura particolare per l'educazione ai doveri patrii, civili e sociali (Conferenza tra Moscatello, Jevtić e Besednjak, Belgrado, 18 novembre 1933, in BA, n. 130; Proposte di modificazioni di Moscatello, [Roma, novembre 1933], n. 3380 (Segreteria di Stato), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 57, f. 98).

[87] *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 918-919. La concessione, l'unica del genere tra le nazioni cattoliche, prevedeva l'introduzione della lingua paleoslava, secondo il prudente arbitrio dei vescovi, in tutte quelle parrocchie jugoslave, dove i fedeli fossero stati d'accordo. Sulla questione intervenne direttamente papa Ratti, sorprendendo non poco lo stesso segretario di Stato Pacelli con il suo parere favorevole (Incontro tra il re Aleksandar e Besednjak, Belgrado, 28 ottobre 1933, rapporto di Besednjak, in BA, n. 120; Appunti personali di Besednjak, in BA, n. 648; E. Pelikan, *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom*, op. cit., pp.

614-617; G. Mithans, *Sklepanje jugoslovanskega konkordata*, op. cit., p. 136).

[88] *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 894-895. L'articolo, formulato sulla stregua del concordato tra la Santa Sede e il Reich (20 luglio 1933), fu richiesto personalmente dal re Aleksandar. Anche a Pellegrinetti esso sembrava "accettabile" (Pellegrinetti a Pacelli, Roma, 21 ottobre 1933, rapporto n. 3006/33 (Segreteria di Stato), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 55, ff. 29r-30r).

[89] *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 896-899. Il governo jugoslavo si mostrò accondiscendente soprattutto nell'ambito dell'estensione dell'attività degli ordini, rinunciando alle precedenti prerogative in forma di veto. Circa l'introduzione dei nuovi ordini e dei religiosi stranieri, invece, il governo mantenne, anche se con la formulazione più "morbida", il proprio controllo (Conferenza tra Moscatello, Jevtić e Lanović, Belgrado, 29 ottobre 1933, in BA, n. 122; Conferenza tra Moscatello, Jevtić e Maksimović, Belgrado, 15 novembre 1933, in BA, n. 127; Conferenza tra Moscatello, Jevtić e Srškić, Belgrado, 17 novembre 1933, in BA, n. 129; Proposte di modificazioni di Moscatello, [novembre 1933], n. 3380 (Segreteria di Stato), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 57, ff. 94-95; S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1934, Sessione 1360, stampa 1247, "Jugoslavia. Nuovo progetto di Concordato", 24 giugno 1934, Sommario, n. VI, p. 58).

[90] *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 916-917. La Santa Sede riuscì ad aggiungere alla missione dell'Azione Cattolica anche gli esercizi ricreativi e istruttivi. Tale clausola non si leggeva in altri concordati, si trovava però nell'Accordo tra la Santa Sede e il governo italiano, del 2 settembre 1931 (S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1934, Sessione 1360, stampa 1247, "Jugoslavia. Nuovo progetto di Concordato", 24 giugno 1934, Sommario, n. VI, pp. 83-84).

[91] *Enchiridion dei concordati*, op. cit., pp. 904-905. Alla Chiesa cattolica fu riconosciuta non soltanto la destinazione e l'amministrazione del "fondo di religione", ma anche la proprietà stessa di esso, diritto assente in altri concordati, riconosciuto tuttavia alla Chiesa serbo-ortodossa nella sua Costituzione (art. 268). Si veda: S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1934, Sessione 1360, stampa 1247, "Jugoslavia. Nuovo progetto di Concordato", 24 giugno 1934, Sommario, n. VI, p. 68; Proposte dei vescovi per il concordato, Carević a Pacelli, Roma, 4 agosto 1934, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 60, f. 81rv.

[92] *Enchiridion dei concordati*, pp. op. cit., 910-913. La diplomazia vaticana riuscì ad ottenere il riconoscimento del diritto della Chiesa cattolica a fondare le proprie scuole, con debite clausole circa la lingua e l'educazione patriottica, varcando così il limite, posto dalle leggi scolastiche, che in precedenza proibivano nuove fondazioni (Pellegrinetti a Pacelli, Roma, 5 giugno 1933, rapporto n. 1700/33 (Segreteria di Stato), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 56, f. 48; Pellegrinetti a Pacelli, Roma, 24 giugno 1933, schema di concordato, n. 2004/33 (Segreteria), ibid., fasc. 57, f. 16; Pizzardo a Pellegrinetti, Vaticano, 8 agosto 1933, schema di concordato, dispaccio n. 2212/33, in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 8, f. 347).

[93] *Enchiridion dei concordati*, pp. op. cit., 914-917. Al matrimonio, contratto nella Chiesa cattolica, furono riconosciuti gli effetti civili e ai tribunali ecclesiastici si davano alcune competenze nelle cause matrimoniali, oltre ad alcune garanzie circa l'educazione cattolica della prole. Il governo accolse la formula solo qualche

giorno anteriore alla firma (Conferenza tra Moscatello e Lanović, Belgrado, 30 ottobre 1933, in BA, n. 123; S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 58, f. 23r; Appunto della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Vaticano, 23 luglio 1935, s.n., ibid., fasc. 63, f. 19r; S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1934, Sessione 1360, stampa 1247, "Jugoslavia. Nuovo progetto di Concordato", 24 giugno 1934, Sommario, n. VI, p. 82).

[94] Pochissimi cenni circa la procedura della firma si possono trovare presso Mužić, *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji*, op. cit., 79-80, e Krošelj, *Borba za konkordat in dr. Korošec*, op. cit., pp. 188-189.

[95] Ad esempio "Politika", 25 luglio 1935, Anno XXXII - n. 9761, p. 1; "Politika", 26 luglio 1935, Anno XXXII - n. 9762, p. 1; "Slovenec", 26 luglio 1935, Anno LXIII - n. 169a, p. 1; *Vreme*, 26 luglio 1935, Anno XV - n. 4925, p. 1; "Il Messaggero", 26 luglio 1935, Anno LVII - n. 178, p. 4.

[96] Qui ne annoveriamo solo alcune: Mužić, *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji*, op. cit., pp. 125-204; M. Mišović, *Srpska crkva i konkordat*, Beograd 1983; Id., *Zatamnjena istorija: Tajna testamenta kralja Aleksandra i smrt partijarha Varnave*, Beograd 1994; V. Novak, *Magnum Crimen. Pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj*, Zagreb 1948¹, pp. 431-468; D. Živojinović - D. Lučić, *Varvarstvo u ime Hristovo. Prilozi za Magnum Crimen*, Beograd 1988¹, pp. 349-512; O. Manojlović Pintar, *Još jednom o konkordatskoj krizi*, in "Tokovi istorije", (2006), 1-2, pp. 157-171. Possiamo aggiungere vitememorie dei protagonisti: M. M. Stojadinović, *Ni rat ni pakt: Jugoslavija između dva rata*, Rijeka 1970, pp. 519-543; *Memoari patrijarha srpskog Gavrila*, a cura di M. Mladenović, Beograd 1990, pp. 92-143.

[97] Appunto della Segreteria di Stato, Vaticano, 9 novembre 1935, n. 3836/35, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 63, ff. 58-59; Udienza privata del card. Pacelli con l'ambasciatore di Francia, 22 novembre 1935, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Stati Ecclesiastici*, pos. 430B, fasc. 362, f. 136r.

[98] Pellegrinetti a Stojadinović, Belgrado, 25 luglio 1936, nota n. 18650 (copia), in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 9, ff. 7r-9r; Pellegrinetti a Stojadinović, Belgrado, 20 dicembre 1936, nota n. 19075 (copia), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 64, ff. 46r-48rbis; Pellegrinetti a Stojadinović, Belgrado, 25 novembre 1937, nota n. 20330 (copia), ibid., fasc. 66, f. 75r, ff. 82-83.

[99] Il comunicato del Patriarcato serbo-ortodosso, in trad. it., si veda in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 64, ff. 38r-39r. Il comunicato ufficiale fu, però, solo una sintesi "diplomatica" di una lettera, mandata al presidente del Consiglio Stojadinović dal Santo Concilio Episcopale il 3 dicembre 1936 (pubblicata il 19 luglio 1937, a pochi giorni dalla votazione sul progetto di concordato, nel bollettino del patriarcato serbo-ortodosso "Glasnik SPP", Anno XVIII (1937) - n. 15, pp. 449-452).

[100] Appunto di Niels Sachs de Grič per la Segreteria di Stato, Fiume, 2 febbraio 1937, s.n., in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica in Italia*, busta 119, fasc. 6, ff. 48-49; Santin a Borgongini-Duca, Fiume, 1° febbraio 1937, lettera n. 5159 (Nunziatura), ibid., ff. 45-46; Niels Sachs de Grič a Santin, Fiume, 16 marzo 1937, lettera n. 1037/37 (Segreteria di Stato), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 65, ff. 34r-35r; Appunto della Segreteria di Stato, Vaticano, [febbraio 1937], n. 401/37, ibid., fasc. 64, ff. 60-61.

[101] Appunto della Segreteria di Stato, Vaticano, [febbraio 1937], n. 401/37, in

S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 64, f. 60; Santin a Niels Sachs de Grič, Fiume, 2 marzo 1937, lettera n. 1074/37 (Segreteria di Stato), ibid., fasc. 65, f. 37r.

[102] Pellegrinetti a Stojadinović, Belgrado, 27 aprile 1937, nota n. 19567, in AJ, *Centralni presbiro predsedništva Ministarskog saveta Kraljevine Jugoslavije* (38), pos. 194, fasc. 70, ff. n.n. La copia si veda in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 9, f. 127rv.

[103] Pellegrinetti a Pacelli, Belgrado, 29 aprile 1937, rapporto n. 19574, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 65, f. 58v.

[104] Discorso di Stojadinović, 8 luglio 1937, trad. it., in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 65, f. 81v. Il discorso in lingua orig. si veda in *Govor Predsednika ministarskog Saveta i ministra spoljnih poslova, g. dr. Milana M. Stojadinovića o Predlogu Zakona o konkordatu između naše države i Svete Stolice: Održan pred Odborom za konkordat u Narodnoj skupštini, na dan 8. jula 1937 godine u Beogradu*, Beograd 1937.

[105] L'elenco nominativo dei deputati che votarono per e contro il progetto si veda in Mužić, *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji*, op. cit., pp. 162-164.

[106] Si veda la sua dichiarazione del 9 ottobre 1937, in trad. it.: S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 66, f. 54r; in lingua orig. si veda Mužić, *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji*, op. cit., p. 185.

[107] La dichiarazione si veda in: S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 66, ff. 84rv, 86-88. Per il testo in lingua orig. si veda *Samouprava*, 20 gennaio 1938; "Glasnik SPP", 8 febbraio 1938, Anno XIX - n. 3, p. 1.

[108] Udienza del card. Pacelli con il pontefice, 25 gennaio 1938, in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Stati Ecclesiastici*, pos. 430A, fasc. 355, f. 8r.

[109] Pacelli a Bertoli, Vaticano, 29 gennaio 1938, dispaccio n. 376/38 (minuta), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 66, f. 92rv.

[110] Mužić, *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji*, op. cit., pp. 125-153, 168-177, 185-195, 202-204.

[111] Mužić, *Masonstvo u Hrvata*, Split 2005⁸ (1983¹). L'autore, senza alcuna esitazione, vi afferma, infatti, che il governo, con il ritiro del concordato dalla ratifica "formalmente capitò davanti alla Chiesa serbo-ortodossa, ma realmente davanti ai vertici della massoneria": ibid., p. 299.

[112] "Il popolo croato non desidera, lo dico decisamente, che un Concordato venga concluso oggi, anzi teme che, se fosse stipulato, ne potrebbero derivare, forse inevitabilmente delle conseguenze sinistre e funeste [...] La firma della Santa Sede sull'atto implicherebbe indirettamente da parte del più grande potere morale l'approvazione non meritata di un regime, che non è finora e non potrà essere anche in avanti che un esperimento sinistro, già fallito [...] La conclusione logica di questo ragionamento si è: Per ora, nessun Concordato!": Trumbić a Pacelli, Sarajevo, 8 maggio 1934, lettera n. 2114/34 (Segreteria di Stato), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 58, ff. 49v-51r.

[113] Mužić ribadisce la passività e la freddezza dell'episcopato cattolico verso il concordato nella fase finale (Mužić, *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji*, op. cit.,

pp. 71, 76-77, 196, 202), investendo più le proprie forze per risolvere la “questione croata”, sotto la guida del capo politico dei croati Maček (ibid., pp. 80-81). Partendo dalla stessa constatazione il presidente del governo Stojadinović, vista l'impossibilità della ratifica del concordato, versò la responsabilità principale sui partiti d'opposizione, ma soprattutto sull'atteggiamento passivo dei politici croati e anche dell'episcopato cattolico (Stojadinović a Mirošević-Sorgo, Belgrado, 25 dicembre 1937, dispaccio n. 2871, in AJ, *Poslanstvo Kraljevine Jugoslavije pri Svetoj Stolici* (372), fasc. 14, ff. n.n.).

[114] Qualcuno dalla Segreteria di Stato avrebbe ispirato l'articolo intitolato *Responsabilità* sull'“Avvenire d'Italia” del 10 febbraio 1938, ove la responsabilità principale cadeva sui croati (S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 67, ff. 51-52). Il parere contrario del segretario di Stato Pacelli provocò l'aggiustamento dell'articolo comparso sullo stesso quotidiano il 26 febbraio 1938 (S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 67, f. 10r).

[115] ASV, *Archivio della Prefettura. Diari del cardinale Ermenegildo Pellegrinetti*, 21 febbraio 1938, vol. 17, f. 65r.

[116] La protesta di Pacelli del 15 febbraio 1938 (Aide-Mémoire, n. 582/38), indirizzata al governo jugoslavo, si veda in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 9, ff. 222-225.

[117] Il testo della “Pastorale”, del 4 maggio 1938, in trad. it., si trova in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 9, ff. 259-270; S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 96, fasc. 67, ff. 61-72; in lingua orig. si veda Mužić, *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji*, op. cit., pp. 233-238.

[118] Istruzioni per Felici, 17 giugno 1938 (minuta), in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Jugoslavia*, pos. 125, fasc. 83, ff. 32-34.

[119] Sessione del comitato amministrativo delle conferenze episcopali, 15 dicembre 1938: NŠAL, ŠAL/SP V, fasc. 269: “Škofovska konferenca 1922-1942”, [mappa 20 (1938)], pp. 1-2.

[120] Sessione plenaria delle conferenze episcopali, 24-28 gennaio 1939: ibid., [mappa 21a (1939)], pp. 1-9.

[121] Sessione plenaria delle conferenze episcopali, 24-27 ottobre 1939: ibid., [mappa 21b (1939)], pp. 1-8.

[122] Sessione del comitato amministrativo delle conferenze episcopali, 30-31 gennaio 1940: ibid. [mappa 22a (1940)], pp. 1-5; Sessione del comitato amministrativo delle conferenze episcopali, 11-12 giugno 1940: ibid., [mappa 22b (1940)], pp. 1-5.

[123] S.RR.SS., AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, anno 1934, Sessione 1360, stampa 1247, “Jugoslavia. Nuovo progetto di Concordato”, 24 giugno 1934, Verbale, ff. 1-2.

[124] G. Mithans, *Urejanje odnosov med Rimskokatoliško cerkvijo in državni oblastmi v Kraljevini Jugoslaviji (1918 - 1941)*, op. cit., p. 366.

[125] Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 28 marzo 1923, rapporto n. 1092 (minuta), in ASV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 3, f. 66rv.

APPENDIX. AN ACCOUNT ABOUT THE INTERNATIONAL WORKSHOP “THE PAPACY AND THE LOCAL CHURCHES (16TH–20TH CENTURIES)”

Krisztina Tòth

The international conference “The Papacy and the local churches (16th–20th centuries)” took place between the 8th and 12th of May 2013 in Budapest. It was organised by the HAS-PPCU “Impetus” Church History Research Institute in cooperation with the University of Viterbo – DISUCOM and the Italian Institute of Culture in Budapest. The apropos of it was given by the fact that 500 years ago the Hungarian primate, Cardinal Tamás Bakócz, was nearly elected the head of the Western Christianity. The lecturers of the conference, which presented the multicoloured relationship of the Holy See with the local churches and the single states, were the members of well known professors of Europe’s leading universities and the members of prestigious academic institutes.

The scholarly lectures built on the latest research results of church history were delivered on the 9th and the 10th of May, while on the 11th of May the academic discussion was continued in an informal way. The structure of the conference was the following: usually each session started with a longer,

comprehensive lecture that drafted the main tendencies of one or more centuries, and continued with two case lectures that concentrated on a concrete issue with analytic approach. Most of them were said in Italian, furthermore three in English and a presentation of book in German. At the end of each session the members of the audience could put questions and make observations and additions, from which a fruitful scholarly discussion evolved. The mutual interest of the participants is shown by the fact that in their presentations they usually referred to the essential elements of the already held lectures.

The international workshop started on the 9th of May by putting into focus 16th century. The first lecturer was Alexander Koller, who presented the first six decades of the reception of the Council of Trent. He based his observations primarily on the documents of the nunciatures. Starting out from his research that he conducted in the past few years in which he examined the relations of Gregory XIII and the Imperial Court, the period between 1578 and 1581, he laid down that out of the 10 and 20 points of the instructions given to Orazio Malaspina and Ottavio Santacroce only three related to the execution of the deliberations of the council. He analysed the background of this fact and the role of the nuncios in the putting into practise of the decrees of Trent that was often impeded by political interests. At this point, he referred to the case of Ernst von Bayern, who held more important ecclesiastical offices at the same time, and the vacancy of more Hungarian episcopal sees for years, as their revenue was rather spent on the defence against Turks. He emphasized that in the appointment of the nuncios more and more the legal erudition was concerned rather than the theological erudition. Finally he came to the conclusion that the term “reform nunciature” would need to be rethought as the distinction between political and reform nunciatures is untenable.

The next lecturer of the session, Elisabeth Zingerle analysed a concrete case, the informational network of Girolamo Portia (1592–1607), the nuncio of Graz. She began her brief but well-structured lecture with putting the subject into context. The nunciature of Graz existed from 1580 to 1622. During this period of time six nuncios served there, among them Girolamo Portia between 1592 and 1607, who managed to establish a particularly confidential relationship with Archduke Ferdinand and his mother Maria of Bavaria. Parallel, he held intercourse also with the Medicis of Florence. The private archives of Portia and most of the material of the Nunziature of Graz lost, only four volumes remained about the examined period in the National Central Library of Florence, three of them in the archives of the nunciature and one in private archives. In addition, for instance in the Vatican Secret Archives his correspondence can be found with Offredo Offredi and with the two cardinal nephews, Cinzio and Pietro Aldobrandini. The lecturer evaluated the information that can be got from the enumerated sources.

The last lecturer of the session, Antonio Menniti Ippolito chose a more complex subject: he talked about the relationship of the national churches and the papacy in the early modern age on the basis of Vatican sources. He paid a special attention to the relationship of the Italian states and the Holy See that Ludwig von Pastor called the cesaropapism of the Italian states. Besides, he pointed out the weakening of the pontifical power – among others – through the diary of Garampi who accompanied Niccolò Oddi to the coronation of Joseph II to Frankfurt and through a letter of Giacomo Oddi written in 1741 to the pope in which he lamented that after quasi 40 years service he was still not on the cardinal-candidates' list. Finally he emphasized the peculiarity of local churches, illustrating with examples their relationship with the Holy See, detailing

the role of the nuncios who represented the determinations of the Holy See.

The session was followed by a lively exchange of views about the way and possibilities of communication between the nuncios and the Congregations. While Alexander Koller did not find direct exchange of letters between them as far as the 16th century concerned, Benedetta Albani shared her experience in relation to her researches about the Spanish colonies, Péter Tusor drew the attention to the fact that the nuncios had a direct relation with the Apostolic Datary because of the granting of benefices and the papal confirmations but the relating material is yet disordered. His further remark was that concerning the 16th century cannot be talked about cardinal secretary of states, which opinion was shared by Silvano Giordano as well. The series of questions was ended by the question of Giovanni Pizzorusso, who was curious to know why Portia had such close relationship with the Court of Florence. In her answer Zingerle pointed out that the reason of this is unknown, it might have been financial, and Matteo Sanfilippo added that from the correspondence both parties profited.

After a short break the conference was continued by the lecture of Silvano Giordano, who talked about the searching for equilibrium of the Holy See in the second half of the 17th century. In the focus of his presentation there was the formation of the picture about the papacy and the pope; how the emphasis was shifted from the role *Padre Commune* to the role of the infallible teacher in faith and morals and of supreme judge. He covered the historical, political and juridical background of this. Pope Urban VIII was not already in such position to be able to determine the coordinates of the new European order, as the papacy became isolated to a certain degree, since instead of supporting the Habsburg

hegemonic efforts he was in favour of the French-Bavarian alliance in order to ensure the position of Catholicism in Europe. In accordance with it also in the Roman Curia grew the French presence by the beginning of the 17th century. Furthermore, the lecturer gave a graphic description about how the jurisdiction of the pope and the sovereign formed in Spain, in France and in the Italian states.

This longer, comprehensive lecture was followed by two case studies, analysing certain outstanding events relating to the 17th century Hungarian and Bohemian church history. Alessandro Catalano dealt with the contradictions of the Bohemian reception of the decrees of Trent. While these later in 1605 at the Council of Prague were promulgated, and meant a point of reference in ecclesiastical matters, the political orders did not acknowledge them. Although the year 1627 brought a significant turn, the Catholic became the only accepted religion in Bohemia and the new constitution was promulgated, the churchmen could not take part in its final elaboration and the reception of the decrees was still missing. Summarizing his speech Catalano came to the conclusion that one of the main reasons of the slowness of recatholization in Bohemia was that while the sovereigns tried to centralise more and more their power, at the same time the Church returned to the manifestation of its medieval role, whereas there was a gap between this idea and reality.

Péter Tusor analysed the episcopal crisis peaking in 1639 in the Hungarian Episcopate. After a thorough introduction about the question of appointing bishops he started his lecture with raising an interesting question. Namely, Francesco Ingoli, the actual “founder” of the Congregation for the Propagation of the Faith in a *mémoire* in 1644 mentioned a schism-attempt of the Hungarian bishops under the pontificate of Urban VIII; what could be the background of this statement? He pointed

out that the relations of Hungary and the papacy deteriorated after the Roman imperial legation of 1632 of Cardinal Péter Pázmány. After 1633 apart from Primate Imre Lósy none of the Hungarian prelates could obtain their bulls in the Roman Curia. The crisis reached its peak in 1639, when on the 25th of September the Hungarian episcopate gathered in Nagyszombat on Imre Lósy's demand and by the permission and support of Ferdinand III to discuss the state of affairs. According to them the *institutio canonica* was originally the right of the secular monarch and could be practiced by Rome only through a royal favour. Although these Episcopalist tendencies did not continue in the long run, in the short run Pope Urban VIII was compelled to make concessions concerning the canonical institutions of the royal bishop appointments as well as the *annates*.

At the end of the second session following the observation of Esther Jiménez an interesting debate evolved about the Spanish and French policy of Pope Urban VIII. As far as Silvano Giordano saw it, at the beginning of his pontificate Urban VIII intended to keep the European equilibrium, so he was so much pro-Spanish as pro-French. Then the pope took sides against the Spanish policy as he did not agree with the hegemonic efforts of the Habsburgs. Alain Tallon, Alexander Koller and Massimo Carlo Giannini also joined into the discussion. Alessandro Catalano starting out from his research relating to Bohemia stated that there the members of the upper clergy were nobles, but often foreigners, while at the same time in Hungary they were locals, that – as he supposed – could have a central role. Péter Tusor confirmed the veracity of this statement, adding that according to the old constitution one third of the power was in the hands of the church nobles, this way defending the rights of the crown was also their constitutional obligation.

Late in the afternoon there were again three lectures. Matteo Sanfilippo delineated the main tendencies of the 18th century in his lecture using PowerPoint presentation. In his opinion, basically “the short 18th century” started in 1715 with the end of the hegemonic plans of France and ended by 1776, a year that he defines as the beginning of the age of revolutions. In the globalising world the papacy lost its political-economical weight. The lecturer put into this context the rapports of the popes, nuncios, local churches and sovereigns, likening them unto the faces of an unsolved Rubik-cube. He emphasized that, as regards the examined period of time, we can not talk about national churches in the today’s sense; however the elements that prepared their formation – namely, the growing role of bishops by the will of the Holy See and state demand that the ecclesiastical formations should be corresponded to the geopolitical divisions – already existed. The nuncios were not only mediators between the pope and the sovereigns, but also the tools of control of the diocesans and the local clergy, and as such often *personae non gratae* in the eyes of the bishops, who intended to keep their privileges against the sovereign and the Holy See. In parallel, autonomous tendencies aroused in German, Bohemian and Hungarian lands that led to a dual policy towards the later mentioned factors. At the same time, sovereigns used recatholization for the centralisation of their power.

Olivier Poncet examined one element of the above delineated pattern of context, holding a lecture about the territoriality of the French nuncios in the 16th–19th centuries. At the beginning of his presentation he pointed out that according to the French heads of state and governments, the nuncios were accredited to be representatives of a political power and not assigned to a define territory. In contrast, the territoriality from the point of view of the Holy See was a

political question. Accordingly, there was always in their instruction that they had to defend the interests of the Holy See not only at the king or in the given court, but in the kingdom. As Poncet formulated it, the French nuncios were also real apostolic delegates; hence, their mission was double from the point of view of territorial operation: from one side diplomatic and political, from the other side pastoral, as it was aimed at the local church. Furthermore, as far as the colonies concerned, their competency was diverse and indirect. The lecturer also examined how the nuncios got to know the territory of their mission. He came to the conclusion that they scarcely left Parish where the seat of the nunciature situated, they rather orientated from readings, maps and local prelates. The Jansenist crisis multiplied the correspondence between the French bishops and the nuncios. The final conclusion was – that could be read also in the last slide of the presentation – that the territoriality was an element of the confessionalisation of the papal diplomacy.

Klaus Unterburger carried on with an other case study: the history of the nunciature of Munich between 1785–1934. The nunciature was founded in 1785 and at first established a close cooperation with the Bavarian government, but the situation was changed and after 1799 the government refused its continued existence, meanwhile the nuncios were temporarily in exile in Augsburg. The nunciature of Munich could be reopened only after the Concordat of 1817. During the time of exile the nuncios' distrust towards the German bishops and the theology of the Age of Enlightenment grew, mainly due to the influence of local ex-Jesuits. After 1817 they built on either the local church authorities – often on ultramontane minorities – or on informal networks. In the end, the lecturer mentioned examples how the nuncios foster the bishop appointments.

The discussion after the session was started by Roberto

Regoli, who was interested in the further periodization of the 18th century church history. Matteo Sanfilippo answered to him, that he had not intended to give an absolute periodization and that according to his opinion we can talk about early modern age and modern age and the later was dated from 1760 to about 1918. Alain Tallon's question touched upon the education of future nuncios in connection with territoriality, for which he got answer both from Unterburger and Poncet. In their opinion the future nuncios were not educated to be nuncios, but in the course of their career – usually during the years in the Roman Curia – acquired the necessary diplomatic skills. Antonio Menniti-Ippolito noted that the expression “national church” can be interpreted widely, to which Regoli added a question: which Italian concept is more acceptable: *chiesa locale*, *chiesa nazionale*, *chiesa statale*, *chiesa particolare* or else? In the convivial debate more joined into, giving different interpretations.

The day ended by the presentation of two books: István Fazekas talked about *Die Diarien und Tagzettel des Kardinals Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667)* edited by Katrin Keller and Alessandro Catalano, and Tamás Kruppa about the 5th volume of the *Grazer Nunziatur* edited by Elisabeth Zingerle.

On the 10th of May the international workshop continued in the Italian Institute of Culture in Budapest by the greeting speech of Gina Giannotti, the director of the institution. The comprehensive lecture of the first session was held by Giovanni Pizzorusso, who gave a graphic picture about the church organisation of colonies and the mission in the uncolonised territories examining the events of the 16th–18th centuries. He started out from the Spanish royal patronage, explaining its meaning and how it was practiced then he dealt with the two axes of valuation of the American church: the religious orders and the local churches, established dioceses.

Afterward he examined how the Holy See saw them; on the level of the formal relations, that was determined by the royal right of patronage and on the level of the informal relations, the everyday jurisdictional practice. As far as the former concerned he specified the related papal bulls and examined the nature of the royal right of patronage. As regards the latter, he mentioned the *ad limina* relations, the various supplications, asking for relics, the sparse presence of the members of missionary orders in Rome, etc. Finally he described how this outlined picture changed in the 17th century with the establishment of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith and in the 18th century with the spreading of regalism.

The lecture of Esther Jiménez fit in this general frame. After a short historical introduction she talked about the first missionaries of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith. Soon after the establishment of this dicastery in 1622, was written to the Spanish nuncio to make sure of its favourable reception on the part of the political powers. According to the lecturer the main concern of the new institute was the sufficient financing that managed to be solved through more channels. To mention the most significant examples: from the one hand, the brother of the Spanish monarch, Cardinal-Infante Ferdinand provided it with political and financial support, on the other hand, cardinals offered their rings that were worth 500 golden scudi. Jiménez also set forth that the royal right of patronage was not only a jurisdictional question, but above all a question that related to the financing of the evangelisation considering that the Pope was hardly in such situation at the beginning of the 16th century that could have supported financially the American missions. Besides the financial problem, the other difficulty of the Congregation for the Propagation of the Faith was that the sovereign exercising

his royal right of patronage impeded the foreign missionaries. Those missionaries who were not Spanish or Portuguese had to wait for a long time in Lisbon until they got their requested passport. In addition, the Portuguese papal tax collectors often got involved into conflicts with the civil powers.

Benedetta Albani continued the session by examining the documents of the tribunal of the Spanish nuncio. She divided her lecture into two parts, in the first one she talked about the relating sources from the nunciature of Madrid available in the Vatican Secret Archives since 1999, the primary mapping of which she was entrusted. In the heterogeneous material among others she found an Index edited in 1777 that described in detail the volumes of the Secret Archives of the Nuncio. However, as she noticed, 38 volumes were missing from the Vatican Secret Archives. She managed to find one part of them in Madrid, in the old palace of the nunciature. It is particularly interesting that she discovered not only the registers of the Rota that had been founded in 1771, but also the registers of the earlier documents of the nunciature, among them three inventories that described the issues discussed in the nuncio's court according to dioceses. In the second part of her lecture, Albani gave a primary standardization of the material. In her opinion nuncios were sent to the Spanish colonies only from the 19th century as the Roman Curia changed strategy at the end of the 16th century; namely, the establishment of the Roman Congregations, the jurisdiction of which was also extended to the American territories, enabled more efficient communication between the Holy See and the Spanish colonies.

During the debate after the session a lively colloquy evolved about the native and half-caste priests. According to Silvano Giordano the religious orders scarcely had such members in the 16th–17th centuries, as the missionaries systematically

sabotaged the ordainment of native priests. The state changed during Pope Benedict XV, who already ordained more native Chinese priests, but effectively the Second World War brought large-scale changes in this field. Roberto Regoli added that the antecedents actually can be found already in Pope Gregory XVI's orders.

After a short break instead of the first lecturer of the session, Gaetano Platania, who could not be personally present, his colleague, Matteo Sanfilippo summed up his lecture in five minutes. In the summary he presented excellently the state of the Polish Catholic Church from 966, the conversion of Mieszko, prince of Poland, until the second half of the 20th century, with special regards to the 16th–19th centuries.

Rainald Becker examined the German upper clergy's education at Italian universities in the 17th–18th centuries. In his opinion, the German imperial church integrated more into the social framework of the universal church as it had been supposed. The studies conducted by bishops and high ranking prelates in Roman and Italian universities made a balance between national identity and a kind of global awareness, moreover led to ultramontane orientation. That is why the authorities tried to prohibit the *peregrinatio academica* in the early modern age and urged studies at local universities instead. However, as the lecturer set out, this attempt remained unsuccessful; the foreign institutes of higher education, mainly the Italian universities stayed popular among the German upper clergy until the break up of the Holy Roman Empire. In the second part of his lecture Becker demonstrated the Italian education of the German archbishops, bishops and auxiliary bishops with the help of well-documented charts, pointing out that by the beginning of the 17th century Rome became the primary target.

The other case study was of Massimo Carlo Giannini, who

analysed the ecclesiastical institutes of the state of Milano between 1535 and 1713. He referred to the fact that Milano had not had a nuncio for a long time, but it had a special institute, the *economo*, that was filled always by such clergyman who was loyal to the sovereign. The holder of this office administered the ecclesiastical benefice until the next filling if the occupant died, and his task was also judging the granting of the royal *placet* after the papal appointment of the beneficiaries, and the issue of the document about it by the order of the sovereign. Until the reign of Charles V the papal appointment preceded the princely nomination, while later it happened on the contrary. The lecturer here mentioned examples, and then pointed out the difficulties of the filling the archbishopric see of Milano, mentioning the cases of Ippolito II d'Este and Girolamo Colonna. Finally, he characterized the Lombard Bench of Bishops, stating that in the examined period of time most of them were born either in Milano or in the state of Milano, 60% of them had judicial qualification and prevailed those prelates who had worked in the Roman Curia. The lecturer's impression was that they tried to keep equal distance both from Rome and the court of the sovereign. According to him the conflict was not so much between the bishops and the political power, but rather between the chapters and the Lombard church elite.

At the end of the session following the observation of Antonio Menniti-Ippolito the role of the senate of Milano was clarified, then the dispute, in which together with the lecturers also Alexander Koller and Alessandro Catalano joined, was about the purposes of travelling to Italy.

The examination of the modern age remained for the end of the conference and started by the lecture of Roberto Regoli about the altering role of the national churches and papacy in the 19th–20th centuries. The starting-point of the course of

events was during the reign of Napoleon in 1801, when important milestones were the Concordat and the Bull *Qui Christi Domini*. According to Regoli by requesting the deposing of bishops, Bonaparte helped the ultramontanism and however he intended to create an imperial church, strengthened the positions of the Pope. He emphasized that in this period of time the ecclesiastical gallicanism was dead, while the political remained. Further important observation of him was, that as far as the second half of the 19th century concerned, a certain dynamics can be observed; the pressure of liberalism that weighed on the local churches turned them towards the Holy See where they hoped to find remedy and support. The person of the Pope became more and more significant, which tendency reached its peak in the declaration of the First Vatican Council. The religious life was centralised and together with it the governing of the church became bureaucratized.

In this medium how was the relationship of State and Church – a segment of this subject was presented by Andreas Gottsmann, who talked about the background of the Austrian-Hungarian bishop appointments during the pontificate of Leo XIII, Pius X and Benedict XV. In his lecture he examined the course of selection in detail, taking also concrete cases (for instance mentioning such examples, where the bishop could not speak the language of the majority of the diocese) and revealed the different and similar features of bishop appointments in the two parts of the Monarchy. His significant observation was that in the Austrian part of the empire the bishops were only conservatives, while in Hungary they were legated to the liberal government that can be explained by the different political orientation of Budapest and Vienna. Although the appointment was the right of the monarch, in both halves of the empire the proposal of the minister of

culture, and after all of the government was decisive. The Holy See from the 1890s tried to undermine this royal right due to the policy of Rampolla, reserving the appointment of auxiliary bishops *cum iure successionis* to the Holy See. On the contrary, the standpoint of Austrian law was different. As a result, the conviction of the lecturer was that the veto of Francis Joseph in 1903 cannot be explained only with the francophile orientation of the ex-secretary of state – as the existing literature tries to simplify it –, but rather with his policy that differed from that of the imperial government.

The last lecturer of the session, Igor Salmic, delineated the relations of the Holy See and the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, the efforts to sign a concordat and the reasons that led to its abortion. He based his presentation primarily on those divisions of the Vatican archives that became researchable in 2006. While the former research analysed only one or two period of the concordat-negotiations, the lecturer surveyed all of them. He ascertained that basically it can be divided into four periods, from which the 1931–1935 was decisive when in 1933 the Serb king started secret negotiations with the Holy See through Msgr. Moscatello, the councillor of the Yugoslav legation. It can be reconstructed from them how the text of the concordat was taking shape. Although from the secret consultations also nuncio Pellegrinetti intended to be excluded, Pacelli informed him about everything and so he played a key role in their formation. Salmic also indicated that the role of the bishops neither could be neglected in the suggesting of questions to be discussed, as they took part in the first period of the negotiations in the work of the governmental committee. Finally, he is convinced that the Serb orthodox deputies and the Orthodox Church were responsible for the failed ratification.

The last debate was opened by Rupert Klieber who asked

Gottsmann what were the criteria of incompetent bishops, as the latter started his lecture stating that there had been more such. The answer was that Gottsmann did not talk about the pastoral incompetency, but he referred to the lack of appropriate political sensibility. In his observation, Matteo Sanfilippo revealed the different features of the American and European liberalism and added how Rampolla thought about it. Roberto Regoli mentioned the example of the 19th century Belgian liberalism. Ultimately, Péter Tusor noticed a contradiction in the statements of Regoli and Gottsmann; the former probably on the basis of L. Hromják's study in one of the latest volumes of the *Collectanea Archivi Vaticani*, thought that the Vatican supported the Slovakian needs, while according to Gottsmann it was not worth it for the Holy See risking its good relations with Austria-Hungary because of it.

The international workshop, better saying its formal part ended by the summary of Alain Tallon. He laid down already at the beginning of his lecture that the conference described so wide geographical and chronological arch that the synthesis is impossible. Yet, he shared some general observations. The first of them was that from the Council of Trent to the First Vatican Council there was a debate about whether the pope was *pastor ecclesiarum* or *pastor universalis ecclesiae*. In reality he was rather *pastor ecclesiarum*, but with the claim of universality. As well as the modern states, neither the pope wanted to renounce the absolute power. Furthermore, the network of contacts of the states, local churches and the papacy was multiple with many decisive elements. The lecturer examined the spatial projection of this network starting out from Rome and Italy, widening the horizon to global level, and the temporal dimension, together with the used divisions. He concluded with stating that besides the conflicts naturally there were also happy moments of the relationship of the Holy See with the

local churches, but – using a witty phrase – the happy nations do not have history, as the archives are products of conflicts.

All in all, it can be declared that it was a many-sided conference that surveyed a wide arch of space and time, from which the audience could get to know on the basis of the latest research several aspects of the relations of the Holy See and the local churches.

All the lectures can be found at:

http://www.youtube.com/channel/UCPscGUuIG1rnpl3lnl_P3c
feature=watch

Tartalomjegyzék

Copertina	2
IL PAPATO E LE CHIESE LOCALI	3
Indice dei contenuti	6
INTRODUZIONE	8
INTRODUCTION	22
1.The definition of a new ecclesiastical policy by the papal curia after the Council of Trent and its reception in partibus[1]	37
1.“et per ciò sentirò molto piacere ch’ella procuri informarsi et raguagliarmi di questo particolare” Le reti informative del nunzio Girolamo Portia di Graz (1592-1607)	68
1.Apostolic nunciature in a Protestant country: the Transylvanian mission of Alfonso Visconti, Bishop of Cervia (1595-1598)	89
2.Politica, giurisdizione, dottrina. La Santa Sede alla ricerca di un equilibrio nella seconda metà del Seicento	124
2.Riforma cattolica e fragilità giuridica: i decreti del Concilio di Trento e la Boemia	158
2.Episcopal Crisis in the Hungarian Episcopate (1639)	195
3.Il Settecento come fulcro della seconda età moderna	225
3.Chiese nazionali e papato nella prima età moderna. Note dagli archivi vaticani	250
4.Nuovo Mondo cattolico e papato: Chiesa coloniale, Chiesa missionaria, Chiesa locale (secoli XVI-inizio XIX)	271
4.Un nunzio per il Nuovo Mondo. Il ruolo della Nunziatura di Spagna come istanza di giustizia per i fedeli americani tra Cinque e Seicento	343

4.The Church in Spain, the Holy See and the First Propaganda Fide Missionaries in the Indies	384
5.1.Uno sguardo alla storia della Chiesa in Polonia attraverso l’Archivio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide	404
5.1.“Ultramontane” Encounters. German Bishops at Early Modern Italian Universities	430
5.2.La territorialità del nunzio in Francia (XVI-XIX secolo)[1]	455
5.2.The Munich Nunciature: The Papacy and the local churches in Bavaria 1785-1934	481
6.Tramonto delle Chiese “nazionali” e nuovo giorno del Papato? La lunga epoca dei cambiamenti	501
6.Le nomine vescovili nella monarchia danubiana nel lungo Ottocento	540
6.“Oriente e Occidente si toccano ancora, ma non si confondono”. Relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni/Jugoslavia alla luce delle trattative concordatarie (1918-1939)	558
APPENDIX. An account about the international workshop “The Papacy and the local churches (16th–20th centuries)”	602